Методологія православної теології в її парадигмальних трансформаціях

Г.В. ХРИСТОКІН

Методологія православної теології в її парадигмальних трансформаціях

УНІВЕРСИТЕТ ДЕРЖАВНОЇ ФІСКАЛЬНОЇ СЛУЖБИ УКРАЇНИ

Г. В. ХРИСТОКІН

МЕТОДОЛОГІЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ТЕОЛОГІЇ В ЇЇ ПАРАДИГМАЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЯХ

Монографія

Ірпінь
2021

УДК 261.7
ББК 86.37
Х 93

Рекомендовано до друку Вченою радою
Університету державної фіскальної служби України
(протокол № 5 від 30 квітня 2020 р.)

Рецензенти:

Шкіль С. О., д.філос.н., професор (Національний університет біоресурсів і природокористування);

Бродецький О. Є., д.філос.н., доцент (Чернівецький національний університет ім. Юрія Федьковича);

Богдановський І. В., д.філос.н., професор (Університет державної фіскальної служби України).

Христокін Г. В.

Х 93 Методологія православної теології в її парадигмальних трансформаціях : [монографія] / Г. В. Христокін. – Ірпінь : Університет ДФС України, 2021. – 404 с.
ISBN 978-966-337-585-4

У монографії вперше у вітчизняній релігієзнавчій та богословській думці здійснено цілісний філософсько-релігієзнавчий аналіз методології православної теології в її передигмальних трансформаціях. Доведено, що методологія православної теології слугує мовою для богословської та релігійно-філософської думки, необхідною для її конституювання та конкретизації в контексті вирішення нагальних світоглядних проблем релігійних спільнот. Виявлено шляхи філософізації теології, її модернізації, періодичного відновлення традиційної теорії єдності трьох теологій: природної, догматичної та містичної

Видання рекомендоване філософам, релігієзнавцям, богословам.

УДК 261.7
ББК 86.37

© Христокін Г. В., 2021
© Університет ДФС України, 2021

ISBN 978-966-337-585-4

ЗМІСТ

ВСТУП 6

РОЗДІЛ 1. ІДЕНТИЧНІСТЬ ТА МЕТОДОЛОГІЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ТЕОЛОГІЇ ЯК ПРЕДМЕТ НАУКОВОГО ВИВЧЕННЯ НА ПОЧАТКУ XXI СТОЛІТТЯ 8

1.1. Філософська методологія у християнській теології: постановка проблеми 8

1.1.1. «Теологія» та «метод у теології» як предмети філософського аналізу 8

1.1.2. Історіографія проблеми взаємодії філософії та теології 12

1.1.3. Проблема методу в теології 17

1.1.4. Філософія та теологія як аналогічні метадискурси 23

1.1.5. Проблема методологічного впливу філософії на теологію 36

1.2. Дослідження засад та парадигмальної специфіки сучасної православної теології: методологічний аспект 44

1.2.1. Історіографія проблеми пошуку ідентичності сучасної православної теології 44

1.2.2. Парадигмальна еволюція сучасної православної теології: методологічний аспект 55

1.2.3. Джерела та сучасні трансформації методології православної теології 61

РОЗДІЛ 2. ФОРМУВАННЯ МЕТОДОЛОГІЧНИХ ЗАСАД КЛАСИЧНОЇ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ТЕОЛОГІЇ 67

2.1. Проблема взаємодії античної філософії та християнської теології: основні концептуальні підходи 67

2.2. Парадигми античної філософської пайдеї 73

2.2.1. Еволюція теології як філософії в античності 73

2.2.2. Вчення Філона Олександрійського як джерело теоретичного осмислення теології як пайдеї 76

2.3. Культура еллінізму як передумова християнського теологічного мислення 88

2.3.1. Культурні передумови формування філософської раціональності в ранній християнській теології.....88
2.3.2. Формування християнської філософії як аналогія до античної філософії 91
2.3.3. Філософія і риторика як різновиди інтелектуальної культури пізньої античності та раннього християнства.....94

РОЗДІЛ 3. МЕТОДОЛОГІЯ БОГОСЛОВ'Я У ДОМОДЕРНІЙ ТРАДИЦІЇ ГРЕЦЬКОЇ ПАТРИСТИЧНОЇ ТА ВІЗАНТІЙСЬКОЇ ДУМКИ 99
3.1. Система філософської освіти Візантії 99
3.2. Форми філософії у Візантії.....106
3.3. Реконструкція дисциплінарної структури філософсько-богословської пайдеї патристики 111
3.4. Філософія грецької патристики як східно-християнський неоплатонізм.....124
3.5. Методологія теології грецької патристики.....137
3.6. Основні категорії патристичної метафізики.....145

РОЗДІЛ 4. МОДЕРНІ МЕТОДОЛОГІЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ТЕОЛОГІЇ XIX–XX стст. 154
4.1. Методологія православно-академічної теології кін. XIX – поч. XX стст.. 155
4.2. Київська православна ліберальна теологія поч. XX ст.....165
4.3. Містико-поетична теологія Спиридона Кислякова 172

РОЗДІЛ 5. ПІЗНЬОМОДЕРНІ МЕТОДОЛОГІЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ТЕОЛОГІЇ XX ст. 181
5.1. Пізньомодерні парадигми сучасної православної теології 181
5.1.1. Пізньомодерна метафізична софіологія С. Булгакова.....182
5.1.2. Пізньомодерна неопатристична феноменологія Г. Флоровського.....191
5.1.3. Православне євхаристійне богослов'я спілкування XX ст. 196
5.2. Пізньомодерні постметафізичні методології неопатристики.....205
5.2.1. Постметафізична феноменологія Х. Яннараса.....205
5.2.2. Неопатристична герменевтика Д. Станілоає.....207

5.3. Богословські тренди сучасної православної теології 215
5.3.1. Персоналізм у сучасній православній теології 215
5.3.2. Трансформація православної методології в неопаламізмі 219

РОЗДІЛ 6. ПОСТМОДЕРНІ МЕТОДОЛОГІЇ У ПРАВОСЛАВНІЙ ТЕОЛОГІЇ XX–XXI стст. 233
6.1. Постмодерні методології постнеопатристики 233
6.1.1. Постмодерно-метафізична космологія О. Нестерука..... 233
6.1.2. Постмодерно-конструктивістська еклезіологія К. Говоруна 244
6.1.3. Постмодерний метафізичний трансценденталізм О. Давидова 263
6.2. Постмодерно-постметафізичні методології постнеопатристики 270
6.2.1. Постмодерно-постметафізична феноменологія Д. Гарта та Дж. Манусакіса 271
6.2.2. Постмодерно-постметафізична політична теологія А. Папаніколау..... 282
6.3. Теологія Р. Свінберна та аналітична перспектива православної теології 285

ВИСНОВКИ 293

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ 312

ВСТУП

Об'єктом нашого дослідження виступає православна теологія кінця XX – початку XXI століть, яка переживає період радикальних трансформацій та докорінного переосмислення власної ідентичності. Ці процеси пов'язані не лише з викликами доби постмодерну, а і з пошуками методології, яка б відповідала вимогам сьогодення. Бажаними рисами такої методології є відкритість до загальнохристиянської спадщини різних епох, здатність вести ефективний діалог із сучасними філософією та наукою, переконливе поєднання теорії та практики, розуму та віри, сакрального і профаного. Методологічні пошуки сучасної теології примушують православних мислителів звертатися до історичної спадщини, результатом чого стали численні творчі інтерпретації методологій, які використовувалися у минулому. За цих умов нагальною потребою для філософсько-релігієзнавчого аналізу є систематичний аналіз методології православної теології в її історичних трансформаціях, з виділенням характерних рис кожної парадигми православного релігійно-теоретичного мислення, критичною оцінкою реальних можливостей різних методологій, виявленням особливостей діалектичної єдності спадковості та інновацій у православній думці сьогодення.

Проблематика релігієзнавчого вивчення методології християнської теології є однією з актуальних тем у дослідженні як християнської традиції, так і сучасної християнської думки. Вона дозволяє побачити теологію як досить складне утворення, розглянути її як повноцінний дискурс в усіх його проявах. Зрозуміти певну теологію – це означає осягнути її методологію. Адже без чіткого усвідомлення способів, якими теолог здобуває знання, без теологічної рефлексії неможливо відрізнити теологічне знання від містичного, міфічного чи поетичного. Особливо актуальним дослідження теологічних методів, прийнятих у східному християнстві, стає у зв'язку з аналізом сучасного стану, тенденцій та перспектив розвитку православної теології, яка багато в чому є повторенням, продовженням і новітньою інтерпретацією східно-християнської традиції. Оскільки сучасна православна теологія активно повертається до спадщини грецької патристики, актуальним стає систематичний аналіз особливостей методології богословської думки доби розквіту цієї традиції у Візантії.

XX ст. для православної теології ознаменувалося освоєнням нових теологічних підходів. На зміну теологіям, у яких панувала метафізика та раціонально-спекулятивні методи, почали з'являтися нові форми богословських вчень, де помітне місце займали постметафізичні методи тлумачення одкровення − феноменологія та герменевтика. Одним із перших, хто застосував феноменологічний підхід у сучасній неопатристичній православній теології, був Г. Флоровський. Він поклав початок продуктивному використанню ідей та практик феноменології у православному богослов'ї. Цю тенденцію згодом плідно продовжили Д. Станілоає та Й. Брек, які застосували феноменологічну методологію у створенні неопатристичної систематичної теології та тлумаченні Біблії. Але найрезультативніше розвинули і втілили новаторські підходи православної феноменологічної теології митрополит Йоан Зізіулас, Х. Яннарас, Дж. Манусакіс та Д. Гарт, які створили особливий православний постметафізичний феноменологічний дискурс. Їх творчість, що на сьогодні репрезентує вершинні досягнення постнеопатристичної православної теології, може бути належно досліджена та оцінена, якщо усвідомимо важливу роль зусиль Г. Флоровського, який стояв біля витоків православної феноменології. Спадкоємність неопатристики і постнеопатристики у пануванні феноменологічного методу викликає потребу у детальному аналізі використання феноменології для модернізації та постмодернізації теологічного мислення.

РОЗДІЛ 1
ІДЕНТИЧНІСТЬ ТА МЕТОДОЛОГІЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ТЕОЛОГІЇ ЯК ПРЕДМЕТ НАУКОВОГО ВИВЧЕННЯ НА ПОЧАТКУ XXI СТОЛІТТЯ

1.1. Філософська методологія у християнській теології: постановка проблеми

Якою є роль теології в сучасній гуманітарній культурі? Відповідь на це запитання могла б суттєво вплинути на гуманітарну ситуацію в сучасному культурному просторі. Усвідомлення місця і ролі в ньому християнської теології передбачає з'ясування теології як духовного феномена й особливого типу дискурсу. Але будь-який дискурс, що прагне бути послідовним і значущим, має власну методологію, яка дозволяє йому отримувати знання і транслювати їх у соціокультурний простір. Теологія є одним з тих духовно-інтелектуальних факторів культури, який суттєво впливає на її розвиток. Тому аналіз проблеми теологічного дискурсу передбачає з'ясування ролі філософії у формуванні методів теології. При цьому нашою попередньою гіпотезою буде припущення, що на формування як самої християнської теології, так і її методологій мала важливий вплив філософія. Від ступеня філософської розробки методології напряму залежить і міра зрілості теології.

1.1.1. «Теологія» та «метод у теології» як предмети філософського аналізу

Теоретична рефлексія над проблемою методу в теології є досить рідкісною для переважної більшості теологів. Якщо деякі з них і задаються питанням про, власне, богословську методологію, то про можливу присутність іншої методології в теології мало хто зазначає. Але теологія є самостійним інтелектуальним дискурсом, який має властивості, характерні для будь-якої раціональної культурної мови. Теологічна раціональність подібна філософській і науковій раціональностям, і

тому абсолютно логічно, що маємо право наголошувати не лише про богословські методи в теології, але й про інші методології, які теолог може використовувати, і які впливають на його мислення та на саму структуру, форму і зміст теологічного знання. Йдеться про загальнологічні, наукові, філософські та інші соціогуманітарні способи організації знання, які впливали на християнську теологію або використовувалися в богослов'ї. Не ставимо перед собою завдання прослідкувати впливи усіх методологій на теологію, але переважно обмежимося впливами на неї методологій, прийнятих у філософському дискурсі. Під останніми матимемо на увазі сукупність як відомих філософських методів: трансцендентального, феноменологічного, герменевтичного, комунікативного, так і гносеологічних методологій: інтуїтивізму, раціоналізму, емпіризму, конвенціалізму тощо. А також історико-філософських методологій платонізму, неоплатонізму, стоїцизму шеллінгіанства, екзистенціалізму, персоналізму, філософії діалогу тощо, які певною мірою впливали на розвиток християнської теології. Отже, критичний аналіз проблеми методу в теології передбачає усвідомлення різниці між питаннями про «богословські методи» та «методи в богослов'ї». І ця різниця принципова, не врахувавши яку, будемо плутати між собою завдання, функції і форми різних типів методології в теології і, як наслідок, ніколи не зможемо підійти до розуміння справжньої природи теології.

Закономірно виникають питання про те, в якому сенсі в роботі використовується поняття теології і чим богословські методи відрізняються від небогословських? Позиціонуємо свій підхід як філософсько-релігієзнавчий і одночасно аналітично-богословський, за яким теологія є універсальним феноменом, який виникає, коли релігія намагається осмислити себе, ідентифікувати в багатоманітності інших вірувань, віднайти свою сутність. Як зазначає В. Шохін, теологія «з точки зору культурного a priori – це теоретична рефлексія релігійної свідомості, об'єктами якої є головні складові існування релігійного індивіда і тієї релігійної спільноти, якій він належить» [940, с. 19]. Подібне визначення теології приводить Ю. Кімєлєв: «Теологія – це причетний, чи залучений, систематизований теоретичний роздум про зміст і характер релігійної віри» [382, с. 323]. Отже, не виключаючи варіанти інклюзивістських тлумачень, теологією в широкому сенсі можна вважати раціонально організованим дискурсом, що продукує

пропозиціональні висловлювання, предметом яких є відношення людини до абсолютного буття, або таке релігійне мислення, яке базується на метафізичних припущеннях, що передбачають божественне/трансцендентне буття чи духовний/вічний вимір людського існування. У своєму розвиненому вигляді теологія є ідеалістичною спекуляцією чи метафізикою, і в цьому вона подібна на філософію [11, с. 437]. Звісно, що нам відомі і не відкидаються богословські визначення теології [218; 11, с. 434; 573; 652], але філософський аналіз проблеми зобов'язує нас дотримуватися відповідних стандартів аналізу проблеми.

Щоб встановити відмінність богословського методу від методів філософії в теології, приведемо для прикладу міркування К. Польскова. Він зазначає, що «богослов виконує комплексну роботу: з виявлення і диференціації структур передрозуміння, їх тлумачення, а потім і щодо винесення оцінки про міру відповідності виявлених сенсів сотеріологічного ідеалу традиції» [652, с. 1282]. Автор зазначає, що богослов має на меті виявити певну внутрішню аксіоматику релігійного тексту чи вчення, здійснює їх ціннісну інтерпретацію для встановлення його відповідності певному есхатологічному чи доктринальному ідеалу. Тобто богослов здійснює теологічну оцінку наявного богословського тексту з певним доктринальним взірцем – Біблією, переказом чи віровченням. Результатом «богословської роботи будуть або істотні для традиції аксіологічні та телеологічні судження щодо досліджуваного явища, або відповіді на основні питання людського буття. А іноді це постановка нових питань про те, що народжується в світі або людині від зустрічі з вічним. А саме богословське твердження може прозвучати як суд або виправдання, розгорнутися у вигляді життєвого катарсису або вказати шлях» [652, с. 1283]. Отже, завдання богословських методів є практичними, сотеріологічними, вони відповідають завданням осмислення одкровення Бога, віри церкви, сенсу буття людини і мають на меті змінити її спосіб життя у перспективі вічного життя.

У своїй роботі не будемо досліджувати богословські методи православної теології або їх взаємодію з небогословськими, не виявлятимемо ідеальні концепти у християнських ученнях і текстах та порівнювати їх з доктринами церкви, натомість маємо намір дослідити методи філософії в теології, тобто гносеологічні, історико-філософські та

соціокультурні методи в православному богословському мисленні. При цьому ми переконані, що розвиток православного богословського мислення і його методологій відбувався парадигмально, відповідно до прийнятих теологами певного культурного періоду загальної картини світу та сукупності концептів й інструментарію її опису, що визначало її «богословське ядро» [444; 445]. Враховуючи досягнення наукового, філософського дискурсу свого часу, християнські мислителі часто переймали основні прийоми, методи, концепції, що були загальноприйнятими серед інтелектуалів певної епохи. Але зберігаючи відданість певним аксіоматичним засновкам віри, сформульованими як Символ віри та догмати Вселенськими соборами, богослови постійно шукали найбільш адекватні способи осмислення і пояснення цих істин з огляду на пануючі в культурі парадигми.

Це завдання є науковим, або науково-богословським завданням, і дозволяє розглядати теологію як системний соціокультурний дискурс, подібний філософії, що комплексно взаємодіє з усіма сферами культури [860]. Цей підхід не підміняє сутності богослов'я і не знижує його цінності, але демонструє нам теологію із соціокультурного та філософського погляду. Ми переконані, що теологія ніколи не існувала лише як духовно-сотеріологічний, інклюзивний проєкт, вона виникла і розвивалася як невід'ємна частина складних культурних процесів, завжди була на вістрі «високої культури», активно впливаючи на розвиток суспільства, науки, філософії, освіти. Можна лише погодитися з думкою Б. Лонергана про те, що теологія була посередником між релігією і культурою, формуючи культурну матрицю і виконуючи не лише завдання рефлексії над вірою, але й актуальні суспільні завдання, продукуючи соціокультурні сенси, ідеї, цінності [466, с. 11]. Яскравим прикладом у цьому контексті є християнська теологія, яка завжди була нерозривною з культурним життям Римської, Візантійської, Російської, Германської імперій, сприяла активному становленню європейської філософії, освіти, науки, мистецтва і права. Неможливо переоцінити роль християнської теології у формуванні української культурної матриці, самоосмисленні української нації та впливі на сучасну вітчизняну культуру. Саме тому дослідження православної теології та її методології дозволить краще зрозуміти нашу європейську історію та самих себе.

1.1.2. Історіографія проблеми взаємодії філософії та теології

Достеменно відомо, що джерелами християнської теології були біблійна віра та антична філософія. Про роль біблійного одкровення у формуванні християнської теології зазначено чимало і ця тема не викликає особливих сумнівів [221]. Але про роль філософії у розбудові теології немає однозначного бачення в християнській традиції. У безмежності цієї проблематики спробуємо виділити основні підходи та стретегії. Сучасний український філософ А. Баумейстер наголошує про парадоксальність, внутрішній конфлікт та разом з тим провіденційність зустрічі античної філософії та християнства. На його думку, від «початку зустрічі античності та християнства виникло внутрішнє напруження, суперечка, конфлікт. І ця ситуація внутрішнього напруження і суперечки з самого початку були заряджені могутнім творчим потенціалом, створили досить силове поле, в якому отримали розвиток усі основні феномени нашої традиції» [61, с. 102–103].

Аналогічну позицію висловив Ю. Чорноморець, для якого «теологія є дискурсом, аналогічним до філософії». Зближує теологію з філософією те, що вони міркують про найбільш загальні предмети – світ, людину й Бога, з огляду на аксіоми, прийняті без доказів. Різниця лише в тому, що у теології аксіом більше. Разом вони претендують на статус метадискурсу для всіх наук; нарешті, вони разом є специфічними науками, світоглядними дискурсами, відповідно, філософським і релігійним [909].

У цьому контексті варто згадати дослідження Є. Положенкової «Співвідношення релігійної філософії і християнського богослов'я в історії релігійної думки (онтологічний і гносеологічний аспект)» (2004). Автор пише про наявність двох традицій співвідношення філософії і теології: антиномістської, яка доводить протилежність віри і знання (вона постає в раціоналістичному та містичному варіантах) і «традиції їх розуміння як єдності» [654, с. 3], що представлена у філософському ідеалізмі німецьких класиків, а також у патристиці та схоластиці. На основі цього припущення Є. Положенкова будує стратегії («моделі», «традиції») співвідношення філософії і теології та робить їх аналіз.

Варто також згадати роботу В. Є. Подоровського «Гносеологічна демаркація предмета філософії та теології» (2018). На його думку, «демаркації предметів філософії та теології відповідає категоріальна

опозиція ens increatum – ens creatum». «Вона надає теології вивчати тільки ті відомості про ens increatum, які мисляться як результат його самопрезентації та знайшли своє відображення в конфесійній традиції сакральної писемності» [648, с. 11]. На основі категоріальної опозиції ens increatum – ens creatum передмет філософії може бути представлений як ens creatum, що включає, крім усього матеріального світу, і ту частину обсягу поняття духовного світу, яка не належить до ens increatum» [648, с. 12]. Простими словами, критерієм демаркації теології та філософії автор вбачає принцип «створеного – нествореного». Як стверджує В. Подоровський, розроблені в європейській думці класичні стратегії співвідношення предмета філософії і теології, будучи продуктом онтодіцейної функції філософії, апелюють до світоглядних очікувань, викликаних змінами в конфесійних теологіях. Одночасно дані стратегії співвідношення предмета філософії і теології пов'язані з гносеологічними припущеннями певних філософських доктрин, положення яких виступають для цих стратегій як необхідні передумови. Прийняття цих стратегій з необхідністю призводить до угоди з припущеннями відповідних філософських і теологічних доктрин [648, с. 11].

С. Хоружий у спеціальній статті «Філософія і теологія» (1995–1998) пропонує альтернативне пояснення проблеми, на якій варто зупинитися більш детально. Для С. Хоружого в ранньому християнстві філософія і теологія протистояли один одному як Афіни та Єрусалим, як пізнання і спілкування, як чиста думка та цілісна духовно-душевна націленість на Христа. На відміну від західного християнства, на Сході теологія ніколи не перетворювалася на суто теоретичну дисципліну, бо існувала духовна практика аскетики та відповідна їй містична мова. Усе це дає підстави С. Хоружому розділити у східнохристиянській (і згодом православній) традиції теоретичну теологію та містико-аскетичний дискурс, або богослов'я. Ці два дискурси, тісно взаємодіючи між собою, утворюють східнохристиянський дискурс, але богослов'я як практичний дискурс завжди в ньому домінує.

На думку С. Хоружого, у своїй побудові східнохристиянський дискурс є складним, синтетичним дискурсом, який поєднує в собі «теоретичну» мову силогістичних побудов, високоспеціалізовану, апорійну мову догмату і мову досвідного свідчення, що передає досвід богоспілкування (як містико-аскетичної практики) [854, с. 8]. При цьому і мова догмата, і мова індивідуального духовного свідчення мають єдину досвідну основу, вони виражають лише два його горизонти –

суб'єктивний та інтерсуб'єктивний. Тобто досвід у східнопатристичному дискурсі, існуючи в двох вимірах – соборному та індивідуальному, має «єдину природу і єдину організацію» – так, що «перший рід досвіду є інтерсуб'єктивним розширенням і перетворенням другого» [854, с. 8].

Загалом проблема взаємодії теології та філософії у східнохристиянському дискурсі постає як питання про взаємодію трьох дискурсів: *дискурсу філософії*, яка ототожнюється з античною думкою, *дискурсу теології*, який наближується до філософії, копіює та використовує її, та *дискурсу богослов'я* як містико-аскетичної мови [3]. Богослов'я завжди тісно пов'язане з духовною практикою і віддалене від строю і способу європейської метафізики [854, с. 7].

Як філософія – це стихія мислення й розуму, що в античній думці знаходить своє втілення в божественному мисленні, так і християнська теологія є стихією особистості Бога й спілкування з ним. Тому питання про відношення філософії та теології, на думку С. Хоружого, є питанням про взаємодію не просто теоретичного і практичного знання, античної раціональної філософії та християнської теології одкровення і навіть не просто питанням про взаємодію цілісної античної філософії та двополярної християнської теології (теоретичної теології та богослов'я). Питання про взаємодію філософії та теології в патристиці є питанням про взаємодію двох подібних дискурсів (античного та християнського), але абсолютно різних онтологій та онтологік і різних двох типів джерельного досвіду – мислення та спілкування. Тобто «патристико-аскетичний дискурс виступає аналогом і паралеллю дискурсу античної філософії: щодо іншого джерельного досвіду та іншої онтологіки» [854, с. 8–9].

Як йдеться про досвід спілкування (в своєму суб'єктивному та інтерсуб'єктивному вимірах), теологія є родом дискурсу у високому ступені «нетермінологічному», його слова-поняття не можуть стати суто науковими, адже «їх лексико-семантичні поля наділені складною багаторівневою побудовою, включаючи чисельні асоційовані та індивідуальні сенси, конотації, референції, репертуар яких високоспецифічний і несподіваний» [854, с. 9]. Тим самим С. Хоружий проводить тезу про абсолютну відмінність між собою філософії та теології. На його думку, мова про досвід спілкування теології ускладнена догматичним елементом, надзвичайно далека від мови про досвід мислення філософії. «Вони не зводимі один до одного і ніякого прямого, наглядного відношення чи

відповідності між ними встановити не можна» [854, с. 9]. Тобто, на думку С. Хоружого, свідчити про включеність богослов'я у філософію, чи навпаки, некоректно, бо «два дискурса належать до різних онтологік і різних родів буттєвого досвіду». Їх основне протистояння здійснюється на рівні досвідів мислення та спілкування, конфлікту різних онтологік, хоча у своїй повноті вони намагаються оминути його. Абсолютна відмінність філософії та богослов'я примирюється через посередництво теоретичної теології як недосвідного дискурсу. Вона «може будуватися в різних онтологіках і бути в різних відношеннях включення чи підлеглості як з філософією, так і з богослов'єм» [854, с. 9].

Усе зазначене С. Хоружим дозволяє усвідомити різницю між розвитком теології на Сході та Заході. На Сході пануюче місце зайняло богослов'я, в якому тісний зв'язок з аскетикою обумовив відсутність помітної ролі філософії. На Заході основне місце зайняла теологія, яка, будучи віддаленою від досвіду богоспілкування, перебувала в залежності від філософських критеріїв, тому вплив філософії тут був значнішим. Теологія стала наближатися до філософського типу. Єдиним, що робило теологію християнською, був її зв'язок з догматом, але відмова від богослов'я зробила догмат парадоксальним і суперечливим явищем. Бо він ґрунтувався не на інтерсуб'єктивному досвіді богоспілкування, а став спекулятивною конструкцією, «догматичною формулою» [854, с. 10]. Нарешті, розрив з досвідом богоспілкування породив ситуацію «розщепленого дискурсу» – розрив між теологією та богослов'ям і між філософією та теологією, а також «розщепленого досвіду», коли досвід пізнання Бога стає суто суб'єктивним і протиставляється науковому як об'єктивному. М. Гайдеґґер відносить теологію до наукового типу мислення і цим протиставляє її філософії, оформлюється протиставлення онтологічного та онтичного.

Отже, С. Хоружий намагається пояснити відсутність помітної ролі філософії у східній патристиці розлогою теорією про існування трьох дискурсів: богослов'я, теології та філософії в патристиці, а також непримиренним конфліктом між філософією та богослов'ям як конфліктом між досвідом мислення та досвідом спілкування. Саме для обґрунтування такого конфлікту С. Хоружий висуває гіпотезу про первинність досвіду як основи будь-якого дискурсу, про залежність онтології та відповідної онтологіки від базового досвіду, на основі якого створюються усі теоретичні побудови філософії та християнської теології.

У результаті використання методології містичного емпіризму протиставлення між філософією та теологією переводиться в емпіричний ракурс і подається як відмінність між двома типами досвіду – мислення та спілкування. Відповідно, втрачається критерій відмінності за принципом «природне – надприродне одкровення»; спрощується потрійна структура християнського дискурсу (природна теологія, надприродна теологія, містична теологія) до подвійного (надприродна теологія і містична теологія), а філософія взагалі виводиться за межі християнського мислення як здобуток античності. Тобто постулюється думка, що християнське мислення нездатне створювати філософію, що вона суперечить базовому досвіду християнства і є лише породженням античності. Позбавлення християнського мислення філософського компоненту остаточно занурює його лише у сферу містичного і робить усі явища релігійного мислення виявами досвіду суб'єкта, Собору чи церкви.

На нашу думку, недолік запропонованої С. Хоружим концепції полягає саме у: 1) виділенні досвіду як єдиного джерела теоретичних побудов; використання методології містичного емпіризму для пояснення складних процесів культурного розвитку філософії та теології; 2) штучному розділенні стихії мислення та стихії спілкування як протилежних характеристик буття; відповідному протиставленні античної думки як цілісного дискурсу, що виражає стихію мислення з християнською думкою як роздвоєного дискурсу, що виражає стихію спілкування; 3) протиставленні філософії лише як досвіду мислення теології як лише досвіду спілкування; 4) протиставленні теології та богослов'я як теоретичної та духовно-практичної мови в християнстві; розумінні богослов'я як мови, що виражає духовно-практичний досвід богоспілкування та теології як мови, що базується на теоретичних засадах філософії; 5) запереченні наявності філософії у структурі теології так само, як теології у структурі теології.

Недоліком більшості зазначених досліджень є бачення філософії як чогось зовнішнього щодо теології. Філософія переважною більшістю православних авторів мислиться чимось зовсім окремим і незалежним від теології, а отже, питання полягає в тому, щоб узгодити взаємини між ними.

Інший підхід демонструє Джон Капуто, погляди якого вплинули на формування сучасного постметафізичного мислення. У своїй роботі «Philosophy and Theology» (2006) він намагається обґрунтувати тісний союз між ними [1032]. Щодо їх конфлікту, який коріниться в

протиставленні віри і розуму, що можна знайти в класичній опозиції Афін та Єрусалиму Туртуліана, існує чимало упереджених думок. Багато хто намагався побачити у вірі та розумі «два різних стиля життя – богословське життя віри і філософське життя розуму» [1032, с. 18]. І цей конфлікт, на думку Дж. Капуто, лише посилився в епоху модернізму [1032, с. 22]. Адже якщо в Середньовіччі саме теологія була «царицею наук», то в Новий час її місце вершини знання займають філософія і наука [1032, с. 23]. Саме просвітницький «вік розуму» притягує релігію, теологію і навіть Бога до відповідальності. У результаті не просто філософія перестала бути служницею теології, але остання стала однією з дисциплін, що «контролюється вищими принципами філософії, яка слідкує за всім знанням та науками в цілому» [1032, с. 43].

Насправді, зазначає Дж. Капуто, філософія і теологія нерозривні, вони з необхідністю вимагають і передбачають одна одну. І це обумовлене перш за все тим, що вони разом є двома різновидами віри та інтерпретації, на яких ґрунтуються їх концепції [998, с. 79]. Бо і філософія, і теологія мають власні інтуїції, передумови, «перспективу, лексикон, яким ми віримо і довіряємо» [998, с. 78]. Так само вони взаємно необхідні, бо допомагають оцінити одна одну. Зокрема, філософія допомагає виявити логічні, герменевтичні та методологічні помилки в теологічних судженнях та оцінити їх. Гарне володіння історією філософії та теології допоможе мислителю уникнути крайнощів фідеїзму та раціоналізму.

1.1.3. Проблема методу в теології

Найбільш виразно методологічну проблематику теології обговорюють О. Давиденко [218], К. Говорун [187; 188], Т. Литвин [463], П. Михайлов [573], К. Польсков [652; 653], Ю. Чорноморець [891; 894], Г. Христокін [861; 870; 877]. Детально про це висловлюємо думку нині, але тут варто спеціально зупинитися на позиції відомого католицького богослова-єзуїта Бернарда Лонергана, проголошену в його праці «Метод в теології» (1972). У нього йдеться про розробку й обґрунтування не просто теологічного методу, але загального, який є основою всього гуманітарного знання. Б. Лонерган ставить перед собою завдання – пояснити місце теології в культурі. Автор зазначає не

стільки про предмети самої теології (Бог, людина, спасіння), скільки про засоби, передумови та методи, які роблять можливими осмислення богословських предметів. Він наголошує: «Я не пишу теологію, а вибудовую метод в теології. Я стурбований не предметами, про які міркують теологи, а операціями, які теологи виконують» [396]. Методологія теології в концепції Б. Лонергана передбачає два аспекти, які її визначають. З одного боку, методологія визначається самою структурою людського пізнання, а з іншого – вона визначається тією роллю, яку відіграє теологія в культурі.

На самому початку Б. Лонерган виділяє два рівні свідомості, на яких відбувається сприйняття дійсності. Йдеться про рівень недиференційованої свідомості чи здорового глузду – рівень нашого повсякденного життя та про рівень диференційованої свідомості, коли в результаті її інтелектуальної та моральної освіти вона набуває здатності «диференціювати» дійсність – осягати її внутрішні сенси, причини та зв'язки. Далі Б. Лонерган, слідуючи здобуткам феноменології, виділяє універсальні пізнавальні структури людини: відчуття, постановку питання, уяву, розуміння, формулювання, рефлексію, судження, оцінку, прийняття рішень та ін. Він бачить їх певну структуру, розрізняючи рівні свідомості та інтенціональності, які визначають її буття. Найперше він виділяє емпіричний рівень, на якому відчуваємо, сприймаємо, уявляємо, спостерігаємо, фантазуємо, переживаємо тощо. Далі йде той інтелектуальний рівень, на якому запитуємо, приходимо до розуміння, висловлюємо те, що зрозуміли, з'ясовуємо причини і виводимо слідства. Існує також раціональний рівень, на якому розмірковуємо, доводимо, судимо про істинність та хибність, визначеності та ймовірності певних положень. Існує також рівень відповідальності, на якому маємо справу із собою, з нашими власними операціями, нашими цілями, обмірковуємо можливий курс дій, оцінюємо його і приймаємо рішення, а потім виконуємо наші рішення [466, с. 23]. Усі ці рівні пронизані трансцендентальними питаннями (Що? Як? Чому? Навіщо?). Усі операції на чотирьох рівнях розрізняються ступенем усвідомленості та інтенціональності. Але особливо цінним для Б. Лонергана є рівень відповідальності, на якому суб'єкт приймає рішення і діє, а отже, може пережити релігійне й моральне навернення і мати зустріч з Богом [396]. Отже, провідним для теології є ціннісний рівень, на якому людина ставить перед собою наскрізні питання про реальність, сенс і способи існування, її причини та мету. Ставлячи ці запитання, інтелект може вивести пізнання суб'єкта за рамки досвіду.

Далі «в ході цього просування конституюються чотири рівні сенсів, або чотири рівні диференціації свідомості: рівень здорового глузду (буденне життя), рівень теорії (природничі науки), рівень інтеріорності (філософія екзистенціального спрямування, психологія, гуманітарні науки) та рівень духовності (релігійна віра і духовні практики)» [142, с. 16]. І нарешті, перехід від одного рівня свідомості на інший передбачає значні інтелектуальні та духовні зусилля людини. Означена вище структура свідомості є універсальною, її можна застосувати до будь-якої сфери людського знання. Щодо теології, вона має свою специфіку, набуваючи власного богословського трансцендентального методу. Останній концентрується не на дослідженні змісту богословської віри, а на тому, «що робить богослов, які операції він виконує, коли богословствує. Ці операції задають той системний каркас, обумовлений такою конкретною культурою, всередині якого можлива творча богословська думка» [142, с. 16]. Б. Лонерган вводить апріорні трансцендентальні поняття, які виступають граничними питаннями людського пізнання. Саме трансценденталії об'єднують в єдине ціле всі пізнавальні операції на всіх рівнях свідомості і забезпечують цілісне уявлення про світ. Єдність усіх перерахованих моментів становить, за Б. Лонергану, трансцендентальний метод. Трансцендентальним є метод, що є універсальним для будь-якої царини людського пізнання, в тому числі і для теології, де він стає богословським трансцендентальним методом [396].

Яку ж роль виконує теологія в культурі? На його думку, «теологія виступає посередницею між культурною матрицею і значенням та роллю релігії в цій матриці» [466, с. 11]. Поняття матриці набуває у Б. Лонергана важливе значення. Культурна матриця є соціальною структурою, що продукує усі сенси, цінності, ідеї. Свідомість людини, її пізнавальні акти є універсальними здатностями людського існування, але вони визначаються контекстом культури. Як зазначає Г. Вдовіна, рівень розвитку свідомості, «її розуміння, її концептуальне і світоглядне поле, її сприйнятливість до певних способів виразу, передачі і засвоєння богословського знання визначаються саме культурою, що її виростила. Культура відіграє тут роль тієї готової структури, відповідно до якої вибудовується свідомість самого теолога, його читачів і слухачів та структуруються результати богословської роботи» [142, с. 15]. Теолог ніби виконує функцію посередника між культурою та вірою, але він має враховувати ще й контекст релігійної традиції. Тобто

теолог не просто відновлює вже створені релігійні і культурні патерни, але й має враховувати власну ситуацію, загальний контекст культури та традиції.

Б. Лонерган максимально раціоналізує теологію, але він не просто використовує методологію раціоналізму для вирішення своїх богословських завдань, а намагається, за аналогією з критичною історією, простежити присутність теології в культурі. Для цього він досліджує зв'язок між теологією і гуманітарними науками і ту роль, яку відіграє теологія в культурі. Богослов намагається визначити специфіку теологічного знання. Якщо природниче знання є абстрактним і об'єктивованим і може існувати незалежно від свого творця та його уявлень, то гуманітарні науки, навпаки, не підлягають повній об'єктивації. Тут в саме знання вписана особистість її автора. Гуманітарні науки, на думку Б. Лонергана, створюють сенси, які ніколи не існують у готовому вигляді, але виникають у результаті індивідуальних зусиль авторів за інтерпретацією дійсності. Тобто будь-яке гуманітарне знання передбачає інтуїтивну залученість самого суб'єкта пізнання. Для того щоб отримати максимально наукове знання, дослідник має контролювати власну інтегрованість у пізнавані процеси, перевіряти свої висновки, отримувати додаткові результати, порівнювати їх з результатами інших науковців. Теологія, крім усього названого, передбачає ще й зусилля внутрішнього духовного зростання, моральні перетворення особистості. Вона є вершиною диференційованого знання, результатом усіх попередніх степенів. А також теологія залучає особистість, що здійснила значні моральні та інтелектуальні перетворення, в самий процес та результат богословської роботи [142]. У цьому сенсі теологічна робота подібна до гуманітарних наук, вона так само породжує і осягає певні сенси.

Особливо важлива для теології герменевтика. Він, наприклад, виділяє три базові герменевтичні операції: розуміння тексту, судження про правильність розуміння тексту і встановлення того, що вважається правильним розумінням тексту [396]. Він розрізняє кілька рівнів розуміння і розглядає окремо кожен з них: розуміння предмета тексту, розуміння слів, використовуваних автором, розуміння автора тексту і розуміння автором самого себе [метод, 174]. Значну складність Б. Лонерган вбачає у розумінні самого автора тексту, його мови, часу, культури, способу життя і складу мислення та в судженні про правильність інтерпретації. Визначальну роль тут відіграє самокорегуючий процес

навчання, який Б. Лонерган розуміє не тільки як спосіб, яким набуваємо наш здоровий глузд, а й спосіб, яким набуваємо розуміння чужого здорового глузду. І тут від накопичення фактів переходимо до зіткнення з особистостями і цінностями [396]. Отже, герменевтика в системі Б. Лонергана має універсальне значення. Б. Лонерган показує, що саме розуміння виявляється ключовим моментом теологічного, історичного і будь-якого іншого гуманітарного дослідження, оскільки воно спрямоване на розвідку сенсу, а сенс ніколи не є вихідною даністю [396].

Які ж завдання виконує теолог? На думку Б. Лонергана, перед теологом стоять два завдання, які визначають дві форми теології. З одного боку, він читає релігійні тексти, слухає традицію, вивчає її, тлумачить і засвоює, і тоді він являє собою своєрідну «теологію від третьої особи», або теологію непрямої мови. З іншого боку, він має нести релігійне слово далі, тлумачити його і займати власну богословську позицію щодо істин віри. У такому випадку він являє собою теологію прямої мови, або «теологію від першої особи». Обидві з названих форм теології мають своє завдання. Теологія непрямої мови виконує типові завдання гуманітарних наук, що їх споріднює. Вона здійснює пошук історичних даних, їх інтерпретацію, відновлення історичних контекстів, в яких народилося вчення в минулому, осмислює внутрішні конфлікти різних богословських поглядів. На рівні другої теології прямої мови перед теологом постають такі завдання: обґрунтування, створення доктрини, її систематизація та комунікація.

Так, в «обґрунтуванні» відбувається осмислення екзистенційного горизонту навернення людини до трансцендентної реальності. Воно полягає у розробці фундаментальних теологічних категорій, що стає можливим лише із залученням сучасної екзистенційної філософії. Як зазначає Г. Вдовіна: «В нашій культурній матриці завдання обґрунтування можна здійснити тільки за умови, що було досягнуто філософський рівень диференціації свідомості, що здобутий досвід, навик, накопичені інсайти пов’язані з філософським осмисленням людської реальності. Богослов’я як обґрунтування розділяє з філософією екзистенціального типу загальні категорії, спільну мову, загальні способи обґрунтування» [142, с. 17]. Під «доктринами» Б. Лонерган вбачає утвердження фактів та цінностей, що належать до релігійної віри. Під «систематикою» Б. Лонерган розуміє «концептуальні системи, в яких знаходять вираз ці факти і цінності, вибудовується їх внутрішня зв’язність, окреслюються аналогії між ними і більш звичним досвідом» [142, с. 17]. На

цьому етапі знову особливу роль виконує філософія. Нарешті, під «комунікацією» Б. Лонерган розуміє різноманітні способи трансляції богословського знання в культурі. Для того щоб відбирати і застосовувати найбільш ефективні з цих способів, необхідно глибоке знання культури та тісна взаємодія з гуманітарними науками та філософією. Зрештою, теологія має внутрішню і необхідну відповідність з гуманітарними науками з обох точок зору: як з боку характеру і структури пізнання, так і з боку ролі теології в культурі [142, с. 18].

Отже, теологія, за Б. Лонерганом, «являє собою рефлексію над релігією. Вона слугує опосередкованою ланкою між релігією і культурою» [1038]. Її функція полягає в тому, щоб прояснювати сенс і цінність релігії в рамках будь-якої існуючої культури. Але будучи пов'язана із засвоєнням і осмисленням християнської традиції, теологія спирається на масив гуманітарно-філософського знання й оперує тими самими інструментами, має ту саме структуру пізнання, що й інші гуманітарні науки. Тому вона відчуває необхідність співпрацювати з філософією та іншими гуманітарними науками. І саме внаслідок цієї спільності і необхідності співпрацювати між теологією і гуманітарним знанням не може бути суперечності [396].

Узагальнюючи концепцію Б. Лонергана, можна ще раз привести розлогу цитату Г. Вдовіної: У концепції Б. Лонергана теологія не просто звертається до гуманітарних наук і філософії як допоміжного матеріалу, який може бути їй корисним під час вирішення певних предметних завдань. Цей зв'язок набагато глибший. Сама функціональна структура теології як людського задуму, що здійснюється відповідно до певної культурної матриці і всередині цієї матриці, відтворює в собі структуру і методи гуманітарних наук і філософії. Безумовно, із змістовного боку, теологія має власний предмет, відмінний від предмета будь-якої іншого різновиду гуманітарного знання: цей предмет – трансцендентна реальність і відношення між нею і людиною. Але оскільки у нас немає безпосереднього доступу до цієї реальності, підступ до неї можливий тільки через товщу знання про світ і людину, причому знання, опосередкованого сенсом, а отже, знання саме гуманітарно-філософського» [142, с. 18].

Вказаний Б. Лонерганом шлях, на нашу думку, є досить плідним у дослідженні природи теології і вимагає подальшого розвитку. Він, зокрема, не проводить кардинальної дистанції не лише між філософією та теологією, але й між ними та іншими гуманітарними науками.

Проте він спеціально не торкався питання про специфіку філософського та богословського дискурсів і форми взаємовпливу. Тому для нас актуальним є не просто питання про можливості та засоби філософського впливу на теологію. Для нас важливим є постановка питання таким чином – чи можлива і яким чином можлива філософія як методологія теології? Загальновідомо, що філософія часто виступає як методологія наук. Але чи може вона бути методологією теології як науки та теології взагалі (адже не обов'язково, щоб теологія виступала наукою)? Як, в якій формі, якими засобами філософія складає методологічну основу теології? Це становить важливу філософську проблему, адже зрозуміти сутність теологічних учень без врахування їх методологічного підґрунтя неможливо.

1.1.4. Філософія та теологія як аналогічні метадискурси

Ми звикли до того, що філософія, або протиставляється теології, або ототожнюється з нею за різними ознаками. Насправді, їх взаємозв'язок, який може мати самі різні форми, – від повного прийняття до абсолютного заперечення, – неодмінно передбачає внутрішню дотичність філософії і теології, разом з можливістю їх повної автономії [851]. Це і складає специфіку їх взаємовідносин. В якій мірі поєднувані і як пояснювані такі одночасні спорідненість та автономність? Для з'ясування цього питання необхідно пригадати, що ж таке філософія і теологія.

Філософія – це тип світоглядного знання, яке мислить і тлумачить найзагальніші, універсальні питання про сутність світу, про сенс людського життя, про можливість їх пізнання, про підстави їх буття; теоретичне, рефлексивне і критичне мислення про найзагальніші проблеми буття світу, людини, культури і Бога; певний спосіб життя – споглядальний і практичний, спрямований на досягнення мудрості. У такому найширшому сенсі філософія може розглядати будь які універсальні проблеми, серед яких важливе місце посідає проблема Бога – вищої істини, причини буття, ідеалу [20; 859].

Теологія – це тип світоглядного знання, яке формує уявлення про світ і людину виходячи з віри в (чи інтуїції) Бога; організований дискурс, вчення та система релігійних знань (уявлень), що пояснюють людину, світ і Бога; система практичних настанов, цінностей, норм,

приписів зорієнтованих на досягнення духовної довершеності; безпосереднє знання і розуміння Бога [11; 171; 282; 449; 573]. Загалом теологія – це «сукупність релігійних доктрин про сутність і діяльність Бога побудована у формах ідеалістичного умогляду на основі текстів, що приймаються як божественне одкровення» [11, с. 32].

Теоретична можливість для філософії бути методологією теології обумовлена їх аналогічністю. Спробуємо проаналізувати, у якому відношенні філософія та теологія є аналогічними метадискурсами. Для реалізації цього завдання маємо дати дефініції теології та філософії; визначити їх природу та структуру; розглянути обидва дискурси як раціонально описаний парадокс; вивчити теологію і філософію як теорію і практику, мовні ігри та ціннісні дискурси, що ґрунтуються на певному наративі. Нас також цікавитиме аналогічність теології і філософії як форм культури та соціальних явищ. На завершення маємо визначити загальну специфіку християнського теологічного мислення. Метою наших зусиль має бути обґрунтування гіпотези про формальну аналогічність обох дискурсів, вияв специфіки кожного, основні форми їх взаємодії, точки перетину та різницю.

Принципова можливість взаємовпливу філософії та теології обумовлена їх природою і структурою. Як зазначає С. Аверінцев, «ідея теології двополярна, бо передбачає як надраціональне одкровення, так і раціональний аналіз цього одкровення» [11, с. 436]. Будь-яка теїстична теологія вимагає осмислення Божого одкровення. Цим самим теологія відрізняється від філософії, яка осмислює поняття Бога безвідносно до ідеї його повідомлення. Філософ або гіпотетично покладає ідею Бога, або інтуїтивно споглядає Його, або доходить можливого буття Бога, аналізуючи існуючий світ. Але в будь-якому випадку філософ не починає з одкровення, не бере буття Бога на віру і не виводить своє вчення з авторитету релігії. Бог для філософа є принципом буття й пізнання світу, його причиною, але не особистістю, що вимагає персональних відносин з ним. У самій структурі теології передбачається раціональне мислення, яке представлене філософією. Теологія без раціональної складової неможлива, філософія є обов’язковою частиною природи та структури теології.

Філософія становить одну з частин теології, її раціональний, спекулятивно-метафізичний компонент, і ніколи не може замінити собою інший, пов’язаний із змістом надприродного одкровення та релігійною вірою. Доки дискурс спрямований на сакральне, виражене в

Слові Божому, він є, власне, теологічним (у характерно теїстичному сенсі), і коли надприродне як джерело і межа мислення зникає, то зникає і теологія.

Поряд з цим і філософія двополярна. Крім філософії раціональної, спрямованої на осягнення світу та людини, існує філософія містична, яка доходить до межі раціонального і свідчить про можливість захоплення чи екстазу, виходу за межі буття (неоплатонізм). Ця нетеїстична містика є філософською, а не релігійною, оскільки безодня надбуття мовчить, вона не породжує ніякого одкровення, Єдине не має Слова, нічого про себе не сповіщає. Навіть еманація Єдиного в розум та Душу не робить неоплатонічні божественні іпостасі Особистостями, що вимагали б персонального ставлення – віри, надії та любові. Християнська релігійна філософія може приймати одкровення, але воно залишається відкритим для тлумачення і постійного філософування.

Подвійна природа і внутрішня роздвоєність теології позначається ще й у тому, що вона поєднує в собі різні установки людського духу. Релігійну установку подолати цей світ, змінити і перетворити його, теологія поєднує з філософською установкою пізнати і пояснити цей світ та його причину. У саму основу теології закладено ці дві зовсім різні і часто конфліктні установки, які постійно ведуть між собою напружену дискусію або навіть намагаються подолати одна одну. Але ж і філософія не є лише прагненням науково пояснити світ, вона не зупиняється тільки на його знанні та практичному перетворенні. Не менш важливою для філософії є прагнення до осягнення вищої мудрості, істини, найвищим втіленням яких є Бог. У самій філософії присутні трансцендентальні підстави, вищі надемпіричні поривання, боротьба з повсякденністю, мирським духом, буденщиною. Про таку нетиповість філософії чудово писав М. Мамардашвілі [533], про неповсякденність філософії зазначає А. Баумейстер [65]. На внутрішньому подвоєнні філософії та теології позначилося внутрішнє роздвоєння людини, її природи. Природна незавершеність людини виражається в потребі знати, любити, вірити. І знання, і віра, і любов є бажанням цілісності, прагненням зібрати людину в єдність. Це означає, що людина долає обмеженість власної природи і через мислення та знання, і через віру та релігійне одкровення, тобто через філософію та теологію.

Двополярність християнської теології зумовлена також історично. Аверінцев наголошує, що специфіка як християнства, так і його

богослов'я зумовлені історичним синтезом античної філософії та біблійної релігії. Конфлікт і єдність двох ментальностей, культур та умоглядів привів до формування християнства [2]. Аналогічну позицію висловив А. Баумейстер про парадоксальність, внутрішній конфлікт та разом з тим провіденційність зустрічі античної філософії та християнства. На його думку, від «початку зустрічі античності та християнства виникло внутрішнє напруження, суперечка, конфлікт. І ця ситуація внутрішнього напруження і суперечки з самого початку була заряджена могутнім творчим потенціалом, створила значно силове поле, в якому отримали розвиток усі основні феномени нашої традиції» [61, с. 102–103]. Як наслідок, під впливом філософії формується християнська теологія. Остання, на думку Ю. Чорноморця, «є дискурсом аналогічним до філософії». Зближує теологію з філософією те, що вони міркують про найбільш загальні предмети – світ, людину й Бога з огляду на аксіоми, прийняті без доказів. Різниця лише в тому, що у теології аксіом більше. Разом вони претендують на статус метадискурсу для всіх наук, є специфічними науками, світоглядними дискурсами, відповідно, філософськими і релігійними [889].

Суттєва полярність та культурно-історична синтетичність поєднуються з внутрішньою парадоксальністю християнської теології. На нашу думку, можна свідчити про потрійну парадоксальність християнської теології. По-перше, це «парадокс віри» як вільного вольового рішення і вчинку, що протистоїть сумніву, банальності, здоровому глузду, пасивності й страху. По-друге, це «парадокс мислення» як пізнання істини, природного світла думки, що суперечить буденності, звичці, іллюзіям, тупості та міфу. І по-третє, парадоксальність єднання між релігійною вірою та раціональним мисленням, що виражається в конфлікті надприродного та природного вибору і вчинку, спілкування з живим Богом та пізнання й споглядання його природи і властивостей. І віру, і розум об'єднують їхня парадоксальність. Вони не просто перебувають у внутрішньому конфлікті одне з одним, вони разом протистоять повсякденному життю, буденності, пасивності, інертності, дріб'язковості та мирському існуванню [63, с. 108–110; 112]. Саме в цьому універсалізм і філософії, і теології – бажання подолати людську природу. Коли чуємо про конфлікт між вірою і розумом, то переважно зустрічаємося з непорозумінням, з обмеженим поглядом на природу віри та розуму. Як тільки мислитель забуває про їх універсалізм, небанальність і парадоксальність, у той самий час він починає боротьбу вже не з вірою чи розумом, а з «ідолом віри» чи «ідолом розуму»,

починає війну з абсолютизаціями, викривленнями сутності віри та розуму. І часто буває, що в цій боротьбі може оновитися істинна природа певного феномену, але може і виникнути новий ідол.

Крім того, змістовно теологічний і філософський дискурси є формами раціонально організованого парадоксу. Логіка і парадоксальність теології зумовлюються логікою і парадоксальністю християнської віри. Віра постулює певні аксіоматичні положення – Бог є трансцендентним буттям, він творець світу, Бог особисте буття, Бог – це Трійця, Слово Боже втілилося, Ісус Боголюдина, Христос помер і воскрес, людина має свободу і зумовлена благодаттю тощо. Очевидно, що усі ці постулати парадоксальні. Спочатку завдання теолога не стільки пояснити ці парадокси, скільки зафіксувати й узгодити їх з попередньою традицією, зі словами Христа, з життям і вірою общин, з існуючою культурою. Потім усі подальші теологи сприймають ці парадокси як аксіоми віри, як фундамент, на якому будуються усі інші вчення церкви.

Філософія так само парадоксальна. Вона має справу з антиномічними категоріями, осмислюючи, які створюються універсальні концепції. Осмислення людини здійснюється у взаємодії протилежних категорій свободи і необхідності, життя і смерті, природи й особистості, суспільного й індивідуального, добра і зла. Пізнання світу парадоксальним чином поєднує в собі конечне і нескінчене, випадкове й закономірне, стале і рухливе тощо. Так само і у філософській теології Бог постає абсолютним парадоксом. Він трансцендентний та іманентний, пізнаваний і незбагненний, вічний та померлий на Хресті, благий та авторитарний, Буття та Надбуття. Лише взаємна парадоксальність зумовлює взаємну дотичність теології та філософії. Адже абсолютна парадоксальність теології має змогу охопити лише не менша парадоксальність філософії. Отже, філософська робота в теології обумовлена аксіомами віри і має виробити категорії, розробити такі вчення, які б пояснили істини віри. Тобто усі категорії теології та філософії аксіоматично визначені базовими оповідями і стають символами, призначення яких пояснити парадокси віри.

Філософський та теологічний дискурси мають у своїй основі певний наратив (міф, оповідь, одкровення), що і закладає їх глибинну аксіоматику. Вважається, що філософія виникає у боротьбі логосу з міфом. До певної міри це так. Філософія як раціональне мислення рано чи пізно входить у конфлікт зі свідомістю, зорієнтованою на побудову уявної картини світу. Але позбавити філософію наративу

(внутрішнього міфу), який виконує функцію архетипу, неможливо. Саме на базі наративу відбувається раціоналізація дійсності і формується філософська картина світу. Базовий наратив відкривається філософу з традиції чи культури інтуїтивно, він приймає його як символ, який цілісно пояснює йому дійсність. Так, для Геракліта таким наративом стала ідея постійної плинності буття, а для Гегеля інтуїція його розвитку, – відповідно, логічним тріадам. Для стоїків – оповідь про вічний колообіг сущого, а для Ніцше – вічне повернення та надлюдину. У Арістотеля метанаративом стало уявлення про цілісність світу через єдність матеріального та духовного світів, а для Платона – первинність духовного над матеріальним. Філософія – це розвиток, розгортання первинного ірраціонального наративу, що приймається мислителем на віру.

Подібна до цього і теологія, неможлива без релігійних наративів, основу якого становить одкровення. Останнє є своєрідним священним міфом, який вимагає віри і тлумачення. Віровчення розгортає цей наратив у цілісну доктрину. Довести, як і заперечити, хибність наративу неможливо. Теологія, визначена цим міфом, обумовлена його внутрішньою логікою та історією. Богослов не може його змінити, не може від нього відмовитися, змушений слідувати йому, виправдовувати його, розкривати і пояснювати за допомогою допустимих засобів: символів, аналогій, доказів тощо. Водночас теологія, як і філософія, бореться з «хибними міфами», з чужими наративами, які їм суперечать. У цьому сенсі і теологія, і філософія виконують захисну, очищувальну функцію, в цьому вони подібні. Причому теологія запозичує зі філософії основні засоби боротьби з сторонніми уявленнями.

Як аналогічні вчення, філософія і теологія є сукупністю певних теорій і практик. Ні в кого не викликає сумніву, що теологія передбачає і відображає певну духовну діяльність теолога, його духовне життя [360; 136]. Але філософія так само потребує духовного життя, вона, по суті, є духовно-інтелектуальною вправою, особистим переживанням [336; 609; 533]. Французький філософ П. Адо зазначав, що філософія взагалі і християнська філософія зокрема, постають «одночасно і як дискурс, і як образ життя» [20, с. 252]. Важливою складовою не лише теології, але й філософії є прагнення дійти практичної мудрості. Насправді філософія – це духовна практика й моральне життя, що саме обґрунтовує себе раціонально [336; 609; 533]. Філософська робота не менш ніж теологічна передбачає величезної зосередженості, концентрації усіх духовних зусиль. Осмислення важливої проблеми чи глибоке

прочитання текстів вимагає певного смирення, забуття власного Я, натхнення. І оскільки життя теолога має відповідати тому, про що він свідчить, то і життя справжнього філософа свідчить про істину. Саме в цьому філософія демонструє власні релігійні витоки, наближається до теології, слугує для неї взірцем, впливає на її форму [13]. Так, слідуючи Арістотелю, можна визначити, що прагненням філософії є прагнення до знання і блага. Природне прагнення людини пізнавати і природне прагнення до блага утворюють разом «філософське життя», чи «блаженне життя» [63]. Воно спрямоване на осягнення Бога як Причини, Розуму, Блага і Любові. І лише філософ до кінця усвідомлює вищу Істину та вище Благо (EN 1094 a 1). Тобто з самого початку філософське життя стратегічно поєднує в собі справжнє теоретичне та практичне життя, тільки філософське життя є мудрістю й щастям, знанням і насолодою. А найвищою метою, благом і причиною усього є Бог. У цьому християнська думка наслідує античну філософію.

З самого початку християнська теологія будувалася за подобою до античної філософії не лише в своїй теоретичній, але й практичній частині. Саме антична філософська культура вперше народила тип філософської духовної практики, що полягала у необхідності морального зусилля, аскетичних вправ, духовного очищення та екстатичного захоплення. Біблійна культура нічого подібного не знала. У ранньому християнстві часів Ісуса та апостолів, мужів апостольських та ранніх апологетів церква не вимагала особливих духовних вправ, аскези, не знала технік внутрішньої боротьби з гріхом та екстатичних ідеалів. Усе це з'являється під безпосереднім впливом еллінізованої культури і філософії в III та IV століттях, і остаточно у візантійській період. У науці однозначно доведено, що у процесі формування християнської філософії (теофілософії) взірцем для неї виступали античні філософські практики [20; 251; 806].

Не менш важливими для теології є її теоретичні завдання. Роль теорії в релігії надзвичайно велика. Без теоретичного осмислення релігійних проблем теологія як форма дискурсу неможлива. Релігійна теорія втілюється переважно в побудовах філософської теології, різних богословських ученнях, наявна і в догматичних концептах. Власне, присутність філософії в релігії визначає її теоретичний потенціал і можливості. Чим більше значення теорії та відповідної їй філософської теології, тим повноцінніше буття теології [83].

Також філософію та теологію об'єднує здатність приймати наукові форми й одночасно бути ціннісними теоріями. Обидва дискурси можуть набувати науковості з усіма відповідними атрибутами: раціональністю, системою категорій, концепцій, вчень, гіпотез, методів. Але вони ніколи остаточно не перетворюються на науку, залишаючись ціннісно-світоглядними дискурсами.

Можливість впливу філософії на формування теології свідчить про їх спорідненість. Коли ж намагаємося встановити сутність теології та філософії, перед нами постає складна проблема визначення критеріїв для їх розмежування. І філософія, і теологія в історії мали різні форми свого буття, тому основне завдання полягає в тому, щоб виявити сутнісні риси цих сфер культури і не зважати на другорядні ознаки. В усіх їх різновидах має бути щось основне, незмінне, суттєве, що становить сутність одного явища і відрізняє його від іншого. Суттєвою ознакою і критерієм, що розмежовує ці явища, є феномен релігійного одкровення та богоспілкування. Тому приймемо за робочу гіпотезу, що будь-який дискурс, що світоглядно і раціонально осмислює світ, людину та Бога, є філософським. Тоді будь-який філософський дискурс, що приймає авторитет одкровення чи виводить з нього своє вчення, є теологічним. Відтак у досить широкому сенсі теологія – це різновид філософського дискурсу, предметом якого є Бог.

Теологія виникає в теїстичних релігіях, що передбачають діалог і спілкування між Богом/богами та людиною, яка намагається осмислити божественне одкровення. Філософія ж у власному сенсі слова є ситуацією, коли перед людиною постає вічна недосяжна таємниця світу і людини, яку вона відкриває власними зусиллями. Реакція на трансцендентність божественного буття для теології полягає в обмеженні людського розуму вірою в одкровення, а для філософії у вірі чи сумніві – в можливості розуму.

Обидва типи дискурсу мають власну аксіоматику – очевидні постулати, що приймаються на віру. У теології – це одкровення, а у філософії – це первинні інтуїції, чи вихідні положення філософа. По суті, обидва типи раціональності є вторинними порівняно з одкровенням, вірою та інтелектуальною інтуїцією. Так, у теїстичній релігії пророк чи апостол у первинній інтуїції отримує духовне повідомлення, що проявляється у нього як прозріння і яке він проголошує насиченою символами профетичною мовою. Уже він сприймає і подає його в контексті

попередньої традиції, проголошує його релігійній громаді відомою для неї мовою. Щоправда це повідомлення часто залишається загадковим, має образно-символічну форму і потребує прояснення. Лише теолог вперше «виводить одкровення з первинного стану невизначеності, просвітлює його дані і допомагає краще його зрозуміти» [221, с. 126]. Сам по собі теолог не отримує духовну звістку, його теологічний розум намагається «зрозуміти і сформулювати «сирі» дані, що пропонує одкровення» [221, с. 131]. Він вимушений здійснювати тлумачення, екзегезу мови пророка від імені общини. Фактично церква тлумачить власне одкровення зусиллями теолога [221, с. 125], вона створює наратив, що в подальшому здобуває сакрального змісту. Отже, первинні дані одкровення потребують теологічної інтерпретації, яка здійснюється в контексті релігійної традиції, переказу, віри та духовного досвіду. Так само і у філософії мислитель отримує початкову інтуїцію єдності світу (архе) як аксіому і потім здійснює аналіз, інтерпретацію та осмислення цієї аксіоми. Для філософії не менш важливим є контекст інтерпретацій базових аксіом, що задається парадигмою школи чи вчителя. Будь-яка філософія є розвитком початкових аксіом, і критика філософії є критикою базових положень. Отже, аксіоматика теофілософського знання визначає як сам досвід, так і його раціоналізацію.

Проблема досвіду черговий раз підкреслює аналогічність теології і філософії. У теології та філософії важливу роль відіграє досвід як знання, що безпосередньо надане свідомості суб'єкта і супроводжується відчуттям прямого контакту з пізнаваною зовнішньою чи внутрішньою реальністю [457, с. 158–159]. Серед філософів досить поширеною є емпірична установка, що виводить знання з досвіду (переважно чуттєвого). Їй протистоять позиції критиків досвіду, які наголошують на «неможливості виокремлення абсолютно безпосереднього та достовірного знання» виведеного з досвіду. На їх думку, досвід завжди «є продуктом активної діяльності суб'єкта, що передбачає використання певних схем і еталонів, мови, категорій культури чи наукової мови» [457, с. 159]. Деякі богослови, використовуючи спрощені емпіричні підходи, так само наголошують лише на ролі досвіду у формуванні теологічного знання. Вони вважають, що теологія аналогічна емпіричним та експериментальним наукам [845]. Подібна думка, висловлена ще В. Лоським [478], досить поширена серед сучасних православних теологів [218; 360; 136; 449; 732; 929].

Насправді і філософія, і теологія як теоретичні дискурси не є емпіричними науками, адже не беруть свої основні теорії з безпосереднього досвіду. І ті з представників цих дисциплін, які наполягають лише на важливості досвіду або вбачають його основним джерелом знання, суттєво спрощують ситуацію. У філософії, наприклад, основні категорії (буття, свідомість, дух, ідея, матерія) неможливо вивести з досвіду. Досвід відіграє певну роль лише в теорії пізнання для пояснення чуттєвих переживань, але він не дає нам універсальних понять (істина, знання, закон, розум). Для теології досвід так само не створює базових категорій (Бог, спасіння, гріх, добро і зло, істина). Вона є продуктом осмислення одкровення, що інтерпретується культурно-історичним і віруючим розумом, тобто фактично синтетичним конструктом духовної культури.

Наївно думати, що існує чистий досвід-знання або досвід, вільний від знання. Досвід ще треба трансформувати в знання, але в ньому завжди присутні елементи прихованої раціональності. І філософія, і теологія, між якими існують важливі аналогії, трансформують первинний духовний досвід у контексті наративу, який задає систему координат, в яких досвід стає можливим. Як правило, філософ і теолог не обов'язково мають первинний профетичний досвід, не завжди мають справу зі своїм предметом безпосередньо (це доступно інтуїтивно обдарованим особам-пророкам), вони мають досвід сприйняття текстів, вживання й сприйняття мови, переживання відносин, користуються духовними практиками. Власне, теофілософське знання і філософ, і теолог отримують шляхом складних раціоналізацій первинного досвіду пророків чи містиків.

Часом філософію і теологію протиставляють як мислення духовне мисленню розсудковому; нібито богослови мають «розум Христов», а філософи віщають «від власної свідомості» [206, с. 19–20]. Якщо віднести «ум Христов» до містичної інтуїції чи екстатичної здатності, то далеко не всі християнські теологи мають такий духовний розум. Бути богословом – це не означає мати особливий розум, що прямо знає Бога. Більшість теологів використовують свідомість, інтелект, розум. Чимало з них володіє інтелектуальною інтуїцією, але досить рідко можна зустріти володаря містичного розуму (містичної інтуїції). Містичний розум мали одиниці в історії християнства (пророки, Йоан Богослов, ап. Павло, деякі отці пустельники). Хоча такий

вищий стан розуму назавжди залишається ідеалом. Якщо ж вважати, що «розум Христов» – це дар глибокої віри чи полум'яної любові до Бога, чи глибокого досвіду Бога, то людей з подібними дарами надто багато і серед представників інших релігій, і серед християнських мислителів, письменників, і християнських релігійних філософів (Б. Паскаль, Г. Сковорода, Ф. Достоєвський).

Так само великим упередженням християн можна вважати думку про те, що філософи мислять лише свідомо, що в них немає духовного розуму. Філософи не лише користуються усіма видами інтелектуальної діяльності, серед них є й володарі містичної інтуїції. Платон, Плотін, Порфірій, Ямвліх мали містичний розум, не вказуючи вже про інші різновиди інтелектуальної творчості. Відмовити Арістотелю, Канту, Гегелю, Шеллінгу в наявності інтелектуальної інтуїції неможливо. Паскаль, Кант, Шеллінг, Гегель, Декарт мали глибоку віру та духовний досвід. Тому немає підстав відмовляти їм у наявності духовного розуму. Таким чином, помилково розмежовувати філософів та теологів за ознакою наявності/відсутності особливих духовних здібностей. Представники обох дискурсів однаково користуються ними.

Основним предметом осмислення теології є сфера абсолютного. Розум, що осмислює безмежне, стає метафізичним. Філософська метафізика виникає в той момент, коли виникає намагання пізнати надчуттєве, наддосвідне, коли осмислюються останні підстави буття і пізнання [771]. Тут йдеться не про певну історичну форму метафізики, а про метафізичність як суттєву властивість мислення [534]. Філософська метафізика максимально використовується теологією для раціоналізації досвіду та знання. Віруючий розум, що мислить позадосвідне, навіть на засадах віри і без особливої філософської системи є метафізичним розумом у більш широкому сенсі.

При цьому самі по собі ні теологія, ні філософія не є метафізиками за необхідності, адже вони можуть приймати і антиметафізичні форми. Але явно чи приховано метафізика присутня в теології та філософії. Раціональне мислення надчуттєвого є сутністю метафізики, і таке мислення становить сутність теології. Вона бере за основу буття Бога, перетворюючи його на аксіому, проголошує вічні догмати і будує на їх основі систематизоване вчення. Метафізичний характер теології проявляється як у природній, так і надприродній теології. Природна теологія за своєю формою і сутністю переважно є метафізичною – ідеалістичним вченням про надчуттєве буття. Філософія лише

посилює іманентну метафізичність теологічного мислення. Тому звільнення від умоглядної метафізики в теології набуває форм звільнення від філософії або критики філософської метафізики. Але й тоді базові засади теології залишаються метафізичними. Повне подолання метафізики в теології неможливе. Кінець метафізики означає завершення певної її історичної форми, але неповне звільнення від метафізичного мислення. Останнє долається лише в апофатичному мовчанні перед незбагненністю Бога [126]. Час панування метафізики завершується часом боротьби з нею, яку веде, зокрема, і теологія. Тому кінець епохи метафізики, яку постулюють постмодерністи – це не кінець теології, і тим паче не кінець філософії.

Обидва дискурси мають власні межі. Раціональне мислення взагалі має власні межі, за якими воно стає парадоксальним, або взагалі зникає. Як зазначав Ж. Даніелю, «філософія, зустрічаючи таємницю Божества, має обернутися і вклонитися перед нею» [221, с. 131]. Філософія – це дискурс, у якого існує вертикальна межа, але не існує межі горизонтальної. Як зазначали Ж. Дельоз та Ф. Гватарі, «філософія – це безмежне продукування ідей» [245, с. 101]. Межа філософії визначається поняттям трансцендентного, недоступного для пізнання буття. Але горизонтально філософія розгортається вічно. Вона продовжує існувати навіть тоді, коли руйнуються її наративи й базові принципи. Філософія живе доти, доки людина запитує, проблематизує, висловлює припущення й пропонує універсальні твердження.

У теології, навпаки, існує горизонтальна межа, вона не може примножувати власні поняття до нескінченності, не може породжувати нові ідеї, які б суперечили базовому наративу і системі аксіом віри. Для теології відкрита вертикаль, вона здатна вічно поглиблювати тлумачення одкровення, примножувати прочитання різних його контекстів. Тому зміна понять і вчень припустима в теології до тієї міри, доки не змінюється її базовий наратив і аксіоматика віри [449]. Отже, спільним є те, що обидва дискурси мають принципові межі, щоправда вони безмежні в природному їх розвитку.

Нарешті, можемо констатувати, що богослов'я та філософія – це два самостійні дискурси, дві подібні мови, чи дві «мовні гри», як зазначав Л. Вітгінштайн. Вони багато в чому аналогічні, тому часто їх важко розрізнити. І їх відмінність полягає, зокрема, і в різному використанні мовної семантики. Подібні поняття й категорії набувають

самостійного значення в контексті завдань, проблемного поля і тих функцій, які вони виконують. Але між ними є суттєві відмінності. Якщо теологія – це дискурс для обслуговування завдань церкви, її діяльності, пізнання, оцінок, то філософія є універсальним, автономним дискурсом, принципово не пов'язаним з обслуговуванням владних структур. Разом вони будуються за аналогічними правилами – раціоналізації, обґрунтувань, критики, побудови теоретичних концептів, але виконують різні завдання й утворюють відмінні мовні структури. «Філософська рефлексія будує свій об'єкт цілком на творчих і дедуктивних здібностях розуму. Богослов'я ж, навпаки, описує об'єкт, як уже наданий. Зусилля, які воно робить, не зводяться до того, щоб ввести будь-яку нову теорію або істину, але роз'яснити істини віри, передані церквою і повідомлені їй Христом і Святим Духом заради тих, хто їх не розуміє або розуміє погано» [449, с. 124]. Дійсно, філософія ґрунтується на проблемному колі питань, намагається використовувати всі можливі повороти думки, щоб поставити нові питання. Бертран Рассел зазначав, що цінність філософії ґрунтується на самій мінливості її природи [672]. Натомість «богослов'я виходить з достовірності віри, наполягаючи лише на тому, щоб міцніше її встановити, у зв'язку з тим, що вона ставиться під сумнів, прояснити її в тих відносинах, в яких вона піддається затемненням, виразити її там, де вона піддається хибним тлумаченням, що паразитує на імпліцитному і двозначному характері колишніх формулювань» [449, с. 125]. Усі свої ідеї, концепції та уявлення філософія бере з раціональних засад розуму, інтуїції та досвіду. Тоді як теологія свої побудови виводить із засад релігійної віри чи інтуїції, або з релігійного одкровення. Предметом філософії є найзагальніші принципи, підстави та засади буття й пізнання світу, людини, культури й Бога. Тоді як предметом теології є Бог, надприродна реальність, що відкривається у релігійному одкровенні.

Отже, теологія аналогічна філософії, але не будь-якій. Теологія протистоїть філософії, яка продукує знання заради знання або ідеї заради самого процесу. Теологія як традиційна форма дискурсу найбільш аналогічна класичній філософії. Їх спільні функції – критична, герменевтична, систематична.

1.1.5. Проблема методологічного впливу філософії на теологію

Навіть поверхове порівняння демонструє, що між філософією і теологією не так просто встановити принципову границю. Вони обидві постають як форми теорії та практики, спрямованої на осмислення універсальних і фундаментальних засад світу, людини й пояснення підстав їх існування та пізнання. Розмежувати філософію та теологію досить складно і в глибині, адже теологія в широкому сенсі є релігійно орієнтована філософія, а філософія передбачає певну філософську теологію [20; 282; 908].

Різниця між філософією та теологією виникає пізніше і може доходити повного взаємного заперечення й критики. На сьогодні це два досить автономних утворення, різницю між якими можна простежити в їх предметах, завданнях, функціях, інституційних формах організації тощо. Ми свідомі цієї різниці, не можемо нехтувати нею, але маємо констатувати, що філософія і теологія за сутністю своєю є формами дискурсу про абсолютне, і тому вони часто взаємореферуються, перетинаються, взаємовпливають, доповнюють один одного [908]. На нашу думку, усі відомі форми продуктивного чи агресивного діалогу між філософією та теологією обумовлені їх глибинною внутрішньою спорідненістю та одночасною функціональною відмінністю [854; 859].

Кожна людина, незалежно від того, чи вона теолог чи філософ, користується певним методом – способом досягнення певної мети, сукупністю прийомів чи операцій практичного і теоретичного засвоєння дійсності. Тобто метод – це шлях у дослідженні, спосіб пізнання і досягнення певного результату. Використання методів властиве для різних видів діяльності людини (інтелектуальної, релігійної, практичної), але їх безпосереднє вироблення й осмислення характерне саме для філософії, яка спеціально концентрується на рефлексивному і критичному мисленні. Найвище завдання і призначення філософії – мислити про мислення, робити предметом своєї уваги суб’єкт мислення, акти його свідомості, мову та її значення, категорії й способи пізнання. Таким чином, з усіх завдань найважливішим і більш фундаментальним для філософії є завдання методологічне. Теологія, як правило, не бачить свого прямого призначення в пошуку методологічного підґрунтя власним інтуїціям. Її головне завдання полягає в обґрунтуванні віри та

релігійного досвіду, формуванні релігійного дискурсу й наративу, тлумаченні одкровення, забезпеченні єдності віровчення. Але в найбільш розвинених формах теологія може і повинна розробляти власну методологію або запозичувати її з філософії [63; 282; 466; 894].

Оскільки основне завдання філософії полягає в осмисленні, аналізі, критиці та розробці основних категорій буття, пізнання, цінностей та діяльності людини, то в більш широкому значенні філософія є основою і методологією будь-якого дискурсу, його самоосмисленням, рефлексією і самопізнанням. Саме в цьому сенсі філософія є основою науки, права, моралі, мистецтва, усіх форм культури і, зокрема, основою організованого дискурсу теології [784; 841; 859]. Тому якщо виходити з того, що кожен організований дискурс (перш за все філософський і теологічний) має власну форму, структуру, зміст, функції, категорії, то кожен дискурс повинен мати і власну методологію: способи, методи, шляхи досягнення теоретичного і практичного знання, для реалізації власних цілей і завдань. Методологія – це умова й основа дискурсу, а оскільки філософія є основою та умовою будь-якого дискурсу, а теологія – це різновид релігійного дискурсу, то філософія є методологічною основою теології.

Нагадаємо, що кожен філософський метод є виявом і виразом певної універсальної здатності до пізнання, властивої усім людям, але більш чи менш поширеним у певній культурній ситуації. Тому варто розрізняти: саму цю здатність до осягнення дійсності – універсальну для всіх людей, метод – певний утверджений спосіб пізнання та методологію – вчення про методи пізнання. Християнин як людина здатен до актів віри, аналізу, інтуїції, оцінки, свідомості, тобто він користується здатностями мислити, вірити, переживати, розуміти тощо. І, відповідно, для нього природно пізнавати дійсність, релігійне одкровення чи текст, користуючись методами тлумачення, споглядання, аналізу. Але це не означає, що віруючий розробляє чи свідомо сповідує відповідні теорії фідеїзму, герменевтики, феноменології, інтуїтивізму, емпіризму, раціоналізму. Повторимося, використання різноманітних, універсальних здатностей пізнання є природним і очевидним для віруючого. Уже ці здатності і є способами пізнання релігійної дійсності, а отже, базовими, можливо, не до кінця відрефлектованими, але методами осягнення релігійної дійсності: Бога, одкровення, Писання, віровчення та переказу Церкви. І вже з цих початкових здатностей і практик виростають відрефлектовані індивідуальні та церковні

практики, підходи і більш складні методи. Хоча й вони не завжди усвідомлені та систематизовані більш теологічними традиціями. Шлях розвитку теології – шлях ускладнення її методів. Теологія має прийти до усвідомлення принципів своєї методології. Так було у Томи Аквінського, неотомістів, неоавгустиніанців, у неопатристиці та неоортодоксії.

Окреслимо проблемне поле методології теології. Чи обов'язково теологія як «слово людини про Слово Бога» [504] повинна мати методологію? Зрозуміло, що доречно зазначати про філософську методологію схоластики чи патристики, де чітко прослідковуються філософські впливи та запозичення. Але чи можна віднайти методологію в проповіді Христа, посланнях апостолів, діяннях та писаннях святих подвижників? На нашу думку, безумовно. Варто виходити з того припущення, що кожна теологія (особливо продумана) в своїй основі має певну сукупність способів осягнення свого предмета, які приймаються теологом усвідомлено або інтуїтивно. Тобто необхідно розмежовувати первинну, дорефлективну та, власне, філософсько-теоретичну методології. Обидві присутні в релігійному дискурсі. Різниця між ними в складності, продуманості, ступені їх концептуалізації. Так, для послань ап. Павла чи ап. Йоана Богослова властиві концептуалізації більш значного теоретичного рівня складності порівняно з посланнями ап. Петра чи Іуди. Павло – перший з християн концептуалізує християнську звістку у стилі елінізованих раввіністичних учень, а Йоан викладає Євангеліє у формі, характерній для філонівських писань. Таким чином, уже в Новому Завіті зустрічаємо самі ранні і початкові, але приклади концептів. А самі «нефілософські» тексти Апокаліпсису під час більш уважного дослідження постають складними символічними візіями, написаними в стилі пізньої юдейської апокаліптики. Так само і Євангелія не були прямою мовою Ісуса, а є результатом герменевтики ранньої церкви над його особистістю та усним Словом, що тлумачилися в контексті юдейських пророцтв [77; 219; 504]. У текстах апологетів взагалі перед нами постають освічені люди, які майстерно використовують аргументи проти античної мудрості. Отці церкви, в свою чергу, добре знали тексти Платона та неоплатоніків і свідомо використовували їх теоретичні схеми [504; 890]. Таким чином, починаючи з Біблії, зустрічаємо у християнстві приклади використання методологій різного штибу й рівня складності. Отже, кожен теологічний дискурс має базові поняття (категорії), підходи, способи отримання знання, методи пізнання релігійної істини,

структуру, систему значень і символів. І як будь-який дискурс, теологія не лише може, але й повинна мати певну методологію в своїй основі [466; 573; 903]. Тобто наявність сукупності методів та вчень про методи (методології) в основі теології є реальним фактом і необхідністю.

На нашу думку, розвинена теологія без методів та методології неможлива. Навіть безпосереднє пізнання Бога чи споглядання духовного світу стає реальним у певний спосіб. Релігійні видіння, знання чи уявлення організуються у свідомості не хаотично, а в певному культурно-символічному порядку відповідно до стандартів, прийнятим у соціумі до дискурсів та наративів. А коли релігійний суб'єкт починає висловлювати, оцінювати, викладати чи систематизувати свої знання-переживання, він обов'язково стикається з необхідністю вироблення чи використання певного методу. Відсутність методології в основі теології поступово руйнує останню, призводить до ризику переродження її в непрояснений досвід, або догматизм [581]. Непродуманість методології рано чи пізно призводить до неможливості чи суттєвого спрощення тлумачень одкровення.

Уже самі по собі релігійні одкровення в своїй основі мають внутрішню раціональну структуру, логос, ідею, внутрішню логіку. Вираження одкровення мовою його оформлення та вербалізація приводить до його структуризації. Набуття одкровенням сталих форм означає набуття ним і сталих методів його засвоєння і передачі. З ранніх і дорефлективних етапів сприйняття одкровення і до формування складних систем теології, релігійний дискурс має відповідні методи релігійного пізнання. Абсолютно очевидно, що саме в методологічному сенсі філософія становить основу теології, саме як методологія теологічного дискурсу, філософія визначає її категорії, структуру, аргументацію. Як методологія, філософія визначає здатність теології до розробки власних положень, самоаналізу, рефлексії, критичної оцінки власних досягнень та недоліків. При цьому теологія (чи теолог) може як завгодно критично оцінювати філософію, але уникнути її не може. Адже намагання теолога мислити про себе, про власну віру чи передавати зміст віри й досвіду іншим, спроба порівнювати свою віру й духовний досвід із знанням та досвідом інших з необхідністю приводить до використання певних методів пізнання і розробки методології. А для цього потрібне певне філософське зусилля.

Навіть коли теолог спирається на інтуїцію та одкровення і не піддає їх рефлексії, коли вірою визнає певну світоглядну картину, він водночас, хоча і не свідомо, приймає певну базову методологію. А якщо богослов приймає чи розробляє концептуальне вчення, він ще з більшою необхідністю використовує складну методологію, іманентну певній світоглядній картині, вірі й досвіду. Лише на початку вона може бути досить простою, наївною, навіть відверто агресивною щодо будь-якої теорії, але згодом простір для теорії стає все більшим, а разом з тим стає продуманою і значущою філософія і, зокрема, методологія релігійного дискурсу.

Таким чином, критикувати і піддавати сумніву, оцінювати та аналізувати, полемізувати й погоджуватися – це важливі складові теоретичного, а разом з тим і філософського дискурсу. Одним словом, кожен теолог, як тільки намагається продумано викладати і пояснювати свою віру, починає філософствувати. Він приймає певні, як йому здається, очевидні інтуїції віри, досвіду, знання, істин віровчення як аксіоми і мислить, вчить, тлумачить, пояснює, пише про Бога, світ та людину на основі цих аксіом. Чудово, якщо богослов усвідомлює обумовленість своїх інтуїцій, аксіом і світоглядних уявлень від існуючих чи попередніх теорій та релігійних вчень, від історичної практики, власної інтелектуальної та загальної культури, множини культурних впливів. Але якщо такого розуміння у теолога немає навіть тоді, коли він намагається бути вільним від будь-яких впливів і постулює чистоту своїх вчень, він все одно виступає носієм певної філософії або філософує і, відповідно, приймає за істинні певні методологічні принципи. Усе зазначене належить до всіх богословів, релігійних мислителів усіх епох та напрямів, до раціоналістів та містиків, простаків та схоластів. Але усвідомити власні вихідні інтуїції та загальні світоглядні і теоретичні принципи вдається далеко не всім теологам. Це усвідомлення методології власної теології є надзавданням для богослова. Щоб здійснити це, він повинен перетворитися на філософа.

У теології можуть бути використані фактично усі філософські методології. Акцентування на розум як основу пізнання світу, людини і Бога актуалізує використання раціональних способів богопізнання. І навпаки, категорична відмова від розуму як «служниці лукавого» активізує ірраціональні методології. Так, покладання на віру як світло й

засіб пізнання істини започатковує можливість формування методології фідеїзму. Опора на пряме богоосягнення і переживання священного задає підстави для інтуїтивізму. Причому богослов може робити більший акцент на інтелект (інтелектуальний інтуїтивізм) або на містику (містичний інтуїтивізм). Створення різноманітних тлумачень релігійних текстів, пошук нових значень і контекстів формують релігійну герменевтику. Використання містичного досвіду й переживань як засобів отримання релігійного знання породжують методологію містичного емпіризму. Нарешті, здатність споглядати очевидності світу, писань та внутрішнього досвіду є виявом феноменологічної методології. Не виключені можливості використання й діалектики, трансцендентальної аналітики, аналітичної філософії тощо. Зрозуміло, що в реальному теологічному дискурсі зустрічаються декілька методологій, що й робить ці вчення по-своєму оригінальними. У цілому базовими методологіями в теологіях виступають герменевтична, феноменологічна, метафізична (ідеалістична, схоластична) та комунікативна [859]. Теології визначаються і відрізняються своїми методологіями. Важко назвати такий метод, який би не був використаним в історії теологічної думки. Видається, що найменш придатним для теології є скептицизм, адже він у принципі ставить під сумнів буття Бога і можливість його пізнання. Хоча і його використовували християнські апологети, коли критикували язичницьку культуру і релігію.

На формування християнської теології та її методології впливали чисельні як зовнішні, так і внутрішні чинники. Існує чимало досліджень, в яких аналізуються філософські впливи на формування християнської теології [63; 466; 504; 890]. Серед них доведеними є впливи методології та концептуальних ідей платонізму, неоплатонізму, арістотелізму, кантіанства, аналітичної філософії тощо. Насправді ці впливи рідко можна звести до прямих зовнішніх запозичень. Що стосується концептуальних впливів, то здебільшого формування християнської теології було результатом творчого переосмислення зовнішніх впливів під дією власних релігійних інтуїцій та теорій. Що ж стосується методології, то її виникнення і формування не обов’язково прив’язане до певних філософій, постатей та вчень. Наприклад, Е. Гуссерль розробив феноменологічну методологію, але остання існує і розвивається і поза концепцією австрійського мислителя. Це ж

стосується діалектики, герменевтики, а також методологій інтуїтивізму, емпіризму, раціоналізму тощо. Тобто методологія може виникати під певним концептуальним впливом, а й досить самостійно. Вона може носити риси певної філософської системи, а може адаптуватися до ситуації та набути оригінального звучання. Наприклад, християнська релігійна герменевтика із самого початку мала безліч відтінків та нюансів, аж доки не набула класичних наукових рис у творчості Ф. Шлейєрмахера, В. Дільтея та Г. Гадамера. Так само і феноменологія використовувалася з самого початку як здатність до інтуїтивного споглядання сутностей, але стала завершеною методологією лише у Е. Гусерля та його послідовників.

З огляду на вищезазначене варто розмежовувати концептуальний та методологічний аспекти впливу на теологію. Вони не обов'язково співпадають. Так, концептуальний вплив на християнську теологію відбувався через засвоєння та переосмислення філософій платонізму, неоплатонізму, арістотелізму, стоїцизму, кантіанства, гегельянства, екзистенціалізму тощо. Він включав складний процес засвоєння і переосмислення комплексу ідей та вчень певної філософії. Тоді як використання методологій раціоналізму, емпіризму, концептуалізму, інтуїтивізму, герменевтики, феноменології не обов'язково супроводжувалося засвоєнням філософських концептів та доктрин, у межах одного концептуального впливу (неоплатонізму) могли співіснувати декілька методологій (раціоналізм, інтуїтивізм, феноменологія). При цьому одне і те саме християнське віровчення, єдине Одкровення, навіть в одній церкві та в один період пояснювалося за допомогою різних методологічних підходів.

Усвідомлюючи кардинальне значення методології для формування теології, необхідно визнати, що зміст теології не можна редукувати до її методології. Один і той самий зміст можна викладати в різний спосіб. Історично так склалося, що християнська доктрина не прив'язується до одного типу філософій та методологій. Певні філософії та їх методології можуть виступати тривалими способами організації релігійних ідей (августинізм, томізм, неоплатонізм), але жодна філософська методологія не може ідеально передати зміст і повноту релігійних ідей. Це зумовлене тим, що в сутності своїй релігійне одкровення є сповіщенням нового життя, воно до кінця не

раціоналізується та не може бути схематизованим. Завжди були, існують і будуть існувати обмеження і складності в осмисленні одкровення, і теологія веде постійний пошук більш адекватних способів його усвідомлення.

Результати наших міркувань можна узагальнити таким чином: 1) теологія і філософія мають внутрішній органічний зв'язок між філософією та теологією, що не виключає фактичної, предметної, функціональної, інституційної відмінності між ними; 2) кожен організований дискурс має в своїй основі певну і, можливо, не єдину методологію; 3) застосування методологій стає можливим завдяки внутрішній раціональності релігійного одкровення, а разом з тим і Бога; 4) у методології варто розрізняти універсальні: а) здатності людини до пізнання; б) сталі методи пізнання та в) теорії пізнання з властивими їм концептуалізованими методологіями; 5) у будь-якому теологічному дискурсі закладаються певні методології пізнання священного; 6) не існує теологій, які б не використовували методології; 7) методологія виникає разом з тим, як формується теологічний дискурс; 8) у теології може бути використана переважна більшість філософських методології за рідкими виключеннями; 9) концептуальний та методологічний аспекти не обов'язково співпадають; 10) ніяка методологія не може ідеально передати зміст релігійного одкровення, тому застосування методологій обмежене; 11) методологія може виникати і використовуватися в теології під концептуальним впливом певної філософської системи, а може виникати й досить самостійно; 12) існують декілька типів теологічних методологій, в основу яких закладаються різні принципи. У цілому в роботі висловлюється і доводиться твердження, що теологія має певну сукупність методів або розробляє відповідну методологію, що визначає форми, категорії, специфіку релігійного дискурсу. Аналіз теології передбачає вивчення її методологічної бази. Принаймні вивчення християнської теології без врахування її методологічної складової видається неможливим.

1.2. Дослідження засад та парадигмальної специфіки сучасної православної теології: методологічний аспект

1.2.1. Історіографія проблеми пошуку ідентичності сучасної православної теології

До аналізу сучасної православної теології зверталися Й. Бер, Р. Вільямс, П. Гаврилюк, П. Вальєр, Йов Геча, Іларіон Алфеєв, С. Хоружий, Ю. Чорноморець, Г. Христокін, О. Шмеман тощо. У своєму попередньому дисертаційному дослідженні ми детально аналізували історіографію проблеми формування сучасної православної теології як неопатристики [869]. І дійсно, переважна більшість дослідників виділяють неопатристику як форму сучасної православної теології. Яскравим прикладом богословського аналізу неопатристики стало колективне дослідження авторів «Кембриджського компендіуму православної християнської теології» [1094]. У першій передмові редактори М. Каннінгем та Е. Теокрітоф предметом вивчення компендіуму називають побудовану на патристичному фундаменті халкідонської ортодоксії православну теологію, яка сьогодні перебуває на хвилі власного розквіту [1094]. У центрі уваги книги – православна теологічна традиція у її сучасному розумінні [1094]. Тому патристична основа аналізується лише таким обсягом, в якому сучасні православні теологи використовують святоотцівську спадщину. Автори компендіуму подають визначення теології у широкому розумінні як доктринального вчення, що своїм предметом має не лише Бога, але й ті теми, що стосуються космології, антропології та еклезіології [1094]. Від православної теології неможливо відділити усе, що належить до православної духовності [1094]. Разом з тим православна теологія не тотожна «східній християнській думці», оскільки це поняття охоплює також те, що називається «російською релігійною філософією» [1094, с. XVI], яка, у свою чергу, є окремим явищем, відмінним від, власне, православної теології.

Особливо принциповою є необхідність розмежовувати православну теологію і те явище в російській релігійній думці, що дістало назву софіології. Хоча деякі дослідники (як П. Вальєр) і далі пов’язують майбутнє православної теології з відродженням софіології, їхні

погляди не є маргинальними в середовищі дослідників православної теології. Адже софіологія – це вчення, яке стає неприйнятним у межах догматичного вчення Православної церкви. Прийняття софіології чи інших доктрин російської релігійної філософії зробило б православну теологію залежною від спадщини німецького ідеалізму Ф. Шеллінга, що на сьогодні означало б світоглядну відсталість.

Свого часу Г. Флоровський і В. Лоський, Д. Станілоає і Юстин Попович обрали інший шлях розвитку, заснувавши неопатристичний рух. Повернення до теології отців церкви виявилося плідним для сучасної православної теології, забезпечивши її розквіт. Саме на патристичній основі розбудовувалися вчення про Трійцю, христологія, еклезіологія, антропологія, вчення про богопізнання. Нині неопатристична думка звертається ще й до Писання як до джерела свого натхнення. Шукати ж натхнення у джерелі шеллінгіанства було б нерозумним. Тож православні теологи сучасності воліють припадати тільки до чистих джерел «води живої»: до Писання, святоотцівської спадщини, літургійного життя церкви.

Автори передмови наголошують на тому, що православна теологія не є академічною дисципліною чи рядом філософських тверджень. Вона є виразом християнського життя в молитві, життя особистого і життя в спільноті. Православна теологія ґрунтується на Писанні, яке осягається через його виголошення під час літургії. Адже літургійне життя – це живе передання, явлення церкви, якій і належить теологія, тому православна теологія невідривно пов’язана з літургійним життям громад. Православна теологія покликана дати розуміння Бога, Христа, церкви, майбутнього Царства Божого, оскільки це та реальність, якою живе кожна православна громада, що звершує літургію [1094, с. XVI]. Зазначимо, що на сьогодні єдність теології з літургійним життям характерна не лише для православної традиції. Про аналогічне явище в католицизмі пише Т. Рауш у книзі «Католицтво в третьому тисячолітті» [674]. Протестантська теологія теж існує в єдності із життям спільнот, на чому наголошує у власних книгах видатний мислитель-богослов К. Ванхузер.

Із середини XIX ст. російська інтелігенція розвивала релігійну філософію на основі синтезу православної духовності та німецького ідеалізму (шеллінгіанства) [1094, с. 11]. Ця релігійна філософія пережила свій розквіт завдяки концепції Софії, яку щоправда неможливо

визнати ортодоксальною [1094, с. 11]. На противагу їй розпочалося відродження православної теології у формі, адекватній святоотцівській спадщині. З 30-х років XX ст. це відродження мало місце в основному у середовищі російських емігрантів, а з 60-х років – серед теологів Греції [1094, с. 12]. Загалом розвиток Православної церкви у XIX і XX ст. визначався двома важливими тенденціями: зростанням націоналізму в помісних церквах та відродженням універсального змісту православ'я в екуменічному діалозі та в церквах діаспори [1094, с. 12–17]. А падіння комуністичних режимів у Східній Європі відкрило нові можливості для вільного діалогу між Помісними Православними церквами. Як бачимо, досягнення теологічного консенсусу може привести як до відродження єдності в самій Православній церкві, так і до прогресу в екуменічному діалозі із західними конфесіями.

У межах другої, основної для нас, частини компендіуму під назвою «Сучасна православна теологія: її формування і характер» [1094, с. 167–291] більшість статей або безпосередньо аналізують тенденції розвитку сучасної неопатристичної теології, або розглядають внесок мислителів неопатристики в межах більш широкого загальноправославного контексту.

О. Кесіді в статті «Отці церкви і формування православної теології» [1094, с. 167–187] доводить, що сучасна православна теологія багато в чому залежить від спадщини Святих отців церкви. На думку О. Кесіді, сучасна православна теологія як неопатристика спирається на спадщину грецьких отців церкви так само, як неотомізм – на вчення Томи, а неокантіанство – на філософію Канта, тобто творчо використовує спадщину авторитетних попередників, відкриваючи можливості для нових, більш глибоких інтерпретацій давніх творів. Для переінтерпретації використовуються досягнення сучасної філософії [869].

Центральне значення для компендіуму має стаття Е. Лаута «Патристичне відродження та його протагоністи» [1024, с. 188–202]. Е. Лаут вважає неопатристику явищем, аналогічним неотомізму і неокантіанству [1040, с. 188]. Як частина царини християнської думки, неопатристика є одним із видів теологічного оновлення, якого прагнули мислителі модерну [1040, с. 188]. Але неопатристика виникла у зв'язку з більш вузьким контекстом, а саме: Г. Флоровський та В. Лоський творили неопатристичну теологію у свідомому протистоянні «російському релігійному ренесансу», який пережив власну кульмінацію в софіології

1930-х років [1040, с. 188]. Е. Лаут вважає виправданою критику софіології, яка дійсно вела до введення елементів поганського світогляду у християнську теологію [1040, с. 189] і була новою формою «вавилонського полону» православної думки у лабетах західної філософії [1040, с. 188]. Е. Лаут вперше у дослідницькій літературі віднаходить джерела неопатристики в православній духовності XVII–XIX століть, а саме: до попередників неопатристики Е. Лаут зараховує творців «Добротолюбія» Макарія Коринфського і Никодима Святогорця, а також популяризаторів цього твору на теренах Російської імперії – Паісія Величковського та Івана Киреєвського [1040, с. 189–191; 869].

Е. Лаут звертає увагу на те, що суттєвою основою для неопатристики на початку її розвитку було вчення не лише Палами, але й Максима Сповідника, Симеона Нового Богослова [1040, с. 192]. Найбільш видатними неопатристичними мислителями, за оцінкою Лаута, є Г. Флоровський, В. Лоський, Д. Станілоає. Нагадаємо, що Г. Флоровський розвивав загальний патристичний світогляд, В. Лоський – переважно теологію Діонісія Ареопагіта, а Д. Станілоає творчо відроджував учення Максима Сповідника. Нові шляхи для неопатристичної думки відкриваються завдяки численним дослідженням спадщини святих отців, здійснених православними і католицькими вченими XX століття [1040, с. 197–198]. Автор статті доводить, що неопатристи мали значний вплив на релігійно-філософську думку Ж.-Л. Марйона, С. Аверінцева, Х. Яннараса [1040, с. 199–200]. Дух святоотцівського персоналістичного світогляду зумовлює характер також сучасної православної теології і філософії, а тому неопатристику слід вважати вдалим початком православного оновлення [1040, с. 200; 869].

Розуміння сутності та еволюції неопатристики Е. Лаутом є значним досягненням. Він сам у своїх попередніх роботах мислив про неопатристику не так глибоко. Очевидно, що його заглиблення у неопатристику стало результатом впливу статей С. Хоружого (зокрема, його стаття 2005 року «Крок вперед, зроблений в розсіянні» [855]). Аналіз цього явища вітчизняними дослідниками є більш системним, але із зарубіжних робіт стаття Е. Лаута є найбільш глибокою на сьогодні. У статті правильно зазначається про аналогічність неопатристики й неотомізму, адже обидві течії є неоортодоксіями, які наново прочитують середньовічні тексти, використовуючи досягнення сучасної філософії.

М. Плекон у статті «Російське релігійне відродження і його теологічна спадщина» [1024, с. 203–217] вважає цілком виправданою критику Г. Флоровським софіології, яка дійсно залежала від філософії Шеллінга і Гегеля [1070, с. 213]. На думку М. Плекона, ця критика врятувала російську православну теологію від того шляху розвитку, що міг призвести до духовної катастрофи. Софіологія була, за оцінкою М. Плекона, небезпечним для православ'я проєктом модернізації православної теології. Натомість неопатристика, створена Г. Флоровським, є таким шляхом оновлення православної думки, що дозволяє за умов радикальної модернізації зберегти православну духовну та інтелектуальну ідентичність [1070, с. 213]. Автор статті нагадує, що В. Лоський «ввів мислення патристичних авторів у діалог із сучасним світом» [1070, с. 213], а Й. Меєндорф був тим неопатристичним мислителем, що актуалізував у спадщині візантійських отців універсальне православне передання [1070, с. 214]. Недоліком сучасної релігійної думки Росії М. Плекон вважає слабке використання досягнень неопатристики та зосередженість на ідеологічних дебатах [1070, с. 215; 869]. Надії на розвиток російської релігійної думки дослідник пов'язує з новим поколінням православних неопатристичних авторів та дослідників патристики [1070, с. 869].

Критична оцінка М. Плеконом російської релігійної філософії взагалі та софіології зокрема є досить важливою з огляду на те, що останнім часом почастішали спроби реабілітувати софіологію. П. Вальєр відкрито виступає за відродження софіології та критикує неопатристику як консервативну теологію. До речі, подібний закид, який є принциповим перекрученням, він не аргументує. Навпаки, саме софіологія наслідує застарілу метафізику німецького ідеалізму I пол. XIX ст. А неопатристика, залишаючись вірною традиціям патристики (чого не було у софіології!), успішно використовує усі сучасні філософські методи, з успіхом застосовуючи як модерну, так і постмодерну методології. К. Фельмі намагається представити сучасну православну теологію так, ніби між російською релігійною філософією (із софіологією включно) та неопатристикою не існує принципових розбіжностей, тому що вони однаково критично ставляться до традиції шкільної догматичної теології та повертаються до «досвіду». М. Плекон не піддається впливу ні П. Вальєра, ні К. Фельмі. І це дозволяє йому виразно бачити переваги неопатристики для сучасної православної теології над попередньою парадигмою православної думки – російською релігійною філософією та софіологією.

А. Папафанасіу в статті «Деякі ключові теми і постаті в грецькій теологічній думці» [1024, с. 218–231] звертає увагу на те, що сучасна теологія Греції мала два джерела натхнення: теологічний проєкт Г. Флоровського та діяльність духовного руху «Життя» («Зої») [1069, с. 218–220]. Крім того, досягнення сучасних грецьких теологів пов'язані з плідним використанням спадщини Максима Сповідника [1069, с. 222–223]. Саме нове прочитання цього святого отця дозволило Й. Романідісу, П. Нелласу та Й. Зізіуласу сформувати нове вчення про творіння, в якому створене земне життя оцінювалося б позитивно й обґрунтовувалась б необхідність праці християн заради покращення цього життя [1069, с. 221–224]. Завдяки творчій переінтерпретації космології Максима Сповідника та еклезіології Миколи Кавасіли, Й. Зізіуласу, Й. Романідісу, Х. Яннарасу, С. Агурідісу вдалося створити нову онтологію, в якій вважається виправданою різноманітність у церкві та людському суспільстві [1069, с. 224–227]. Таке вчення дозволило ідеологічно виправдати терпимість та відкрити нову основу для екуменічного діалогу, оскільки ідеалом стала не одноманітність, а єдність у різноманітті [1069, с. 227–228]. Також це вчення дозволило А. Яннулатосу та Й. Вулгаракісу сформувати православне вчення про «вкультурнення» православного християнства та створити теологію співіснування різних релігійних та світських культур [1069, с. 228; 869].

Досягнення сучасної грецької теології дійсно вражають. Не всі вони можуть бути оцінені як нове слово у мисленні, але грецька теологія дає багато ґрунтовних робіт з широкого спектра тем. Таким чином, грецька богословська думка формує підвалини для розвитку православної теології в XXI столітті. А. Папафанасіу не пише про це прямо, але кожен, хто уважно слідкує за працями грецьких теологів, погодиться саме з такою оцінкою. Важливою тенденцією розвитку грецької православної думки став рух від неопаламізму до засвоєння більш багатої змістовно теології св. Максима Сповідника та св. Миколая Кавасіли. Глибока біблійна вкоріненість світогляду свв. Максима і Миколая відповідає спрямованості сучасної грецької теології на нове відкриття багатств Святого Писання.

А. Папаніколау в статті «Особистісність та її інтерпретатори в православній теології двадцятого століття» [1024, с. 232–245] аналізує вчення В. Лоського, Х. Яннараса та Й. Зізіуласа про особистість. Потреба у персоналістичному тлумаченні Бога та людини усвідомлювали

ще такі російські релігійні філософи, як В. Соловйов, П. Флоренський, С. Булгаков [1066, с. 232–233]. Однак залежність від німецького ідеалізму не дозволила їм розвинути персоналістичну онтологію Бога та людини [1066, с. 232]. Лише в межах неопатристики мислителі, ворожі до будь-якої метафізики, розвинули спочатку персоналістичне вчення про Трійцю (В. Лоський), а потім – персоналістичну антропологію (Х. Яннарас) та соціальне вчення (Й. Зізіулас) [1066, с. 233-242; 869].

У статті А. Папаніколау неопатристичний персоналізм лише поверхнево описується. Власне, аналізу цієї течії А. Папаніколау не подає. А тому не ставиться питання про залежність учень різних представників неопатристичного персоналізму від теорій екзистенціалізму. Тоді як В. Лоський залежав від екзистенціалізму Сартра і Бердяєва; а Х. Яннарас залежить від учення М. Гайдеґґера, про що свідчать його праця «Гайдеґґер і Ареопагіт», яка відсилає до Гайдеґґерівської книги «Кант і проблема метафізики» 1930 року, та монографія «Ерос і особистість», в якій відчувається залежність від головної книги Гайдеґґера «Буття і час» 1927 року. Йоан Зізіулас у першому своєму творі під назвою «Буття як спілкування» залежав від персоналістичної філософії діалогу М. Бубера, а в праці «Спілкування та інакшість» уже творчо використовував філософію Е. Левінаса. Виявлення цих залежностей могло б стати початком наукового аналізу неопатристичного персоналізму, але А. Папаніколау відкрити цю дослідницьку перспективу не вдалося.

У статті «Православне християнство на Заході: екуменічний виклик» [1024, с. 276–291] Дж. Джілліонса доводить, що тільки неопатристична еклезіологія Йоана Зізіуласа, П. Євдокимова та М. Афанасьєва відкриває перспективи для успіху екуменічного діалогу православ’я із Католицькою церквою [1031, с. 276–289]. Це неопатристичне вчення дослідник протиставляє офіційній позиції Російської Православної церкви, яка в екуменічному діалозі залишається на консервативних теологічних позиціях [1031, с. 283–285; 869].

Недоліком цього аналізу є те, що Дж. Джілліонс не виявив того, що офіційна позиція РПЦ, виражена в документах собору 2000 року, теж визначається теологією неопатристики. Ця теологія належить до тієї ж парадигми мислення, що і неопатристична еклезіологія Й. Зізіуласа, П. Євдокимова та М. Афанасьєва. Більш консервативна теологія РПЦ спирається на неопатристику Г. Флоровського, В. Лоського,

Х. Яннараса. Але такий консерватизм не виходить за межі неопатристики і робить документи РПЦ належними до традиції шкільної теології. Помилка Дж. Джілліонса є наслідком неуважного прочитання документів РПЦ і, можливо, упередженості дослідника.

У цілому «Кембриджський путівник у православну християнську теологію» є вдалим узагальненням досягнень сучасної православної думки, який підводить перші підсумки розвитку цієї думки, починаючи від повороту до отців, здійсненного автором ідеї неопатристичного синтезу Г. Флоровським та іншими православними теологами в 20–30-х роках XX ст. Ця праця є першим серйозним кроком до усвідомлення православною теологією результатів власного розвитку.

Важливим виданням сучасних православних мислителів Заходу, яке демонструє стан і настрої певної частини західних інтелектуалів, є праця «Поворот на схід: сучасні філософи та давня християнська віра» (2012). Ця праця виступає своєрідним колективним свідченням тих, хто прийняв хрещення, або перейшов до православ'я з інших конфесій. Головним автором виступає відомий аналітичний філософ Річард Свінберн, який перейшов з англіканства. Він вбачає тісний зв'язок між власним проєктом природної теології та православним богослов'ям. Хоча автор не вдається в аналіз православної теології і не пропонує власного її варіанта, але показує, що поглиблений теїзм, який він розвиває, є «найкращою метафізичною теорією» для православ'я [1097, с. 58]. Він вважає, «що існують вагомі (ймовірнісні) аргументи про існування Бога і істинність доктрин християнської релігії», які може використати православна філософська теологія [1097, с. 57]. Роблячи загальний висновок про можливість застосувати надбання аналітичної філософії для потреб православної теології, Р. Свінберн стверджує, що «християнська теологічна система» виявляється «наднауковою теорією» і може бути поєднана з досягненнями як окремих наук, так і аналітичної традиції [1097, с. 54].

Протилежної методологічної позиції дотримується Річард Отте. Він не є прихильником аналітичної школи і схиляється до тих православних мислителів, які протиставляють віру і розум, науку та релігію. Він зазначає, що природознавчі науки досліджують емпіричну дійсність і виходять з тези, що «Бог та інші надприродні сили не впливають на наш світ». Тому наука не досліджує дії цих надприродних сил, вони «не входять до сфери вивчення науки», відтак наука не відступає

від своїх засад, «коли надприродні фактори діють у нашому світі» [1097, с. 111]. Отже, Р. Отте захищає позицію автономії науки і релігії, долучається до концепції, що протиставляє автономну сферу природи божественній благодаті. Навряд чи можна погодитися з такою інтерпретацією, враховуючи православну традицію, яка відкидала будь-яке протиставлення між природою і благодаттю. Для цього достатньо хоча б згадати Максима Сповідника (Амбігва 42 (PG91: 1344A-C)). За Максимом, сама здатність людини до теоретичного мислення уже передбачає наявність божественних логосів самого розуму та світу. Методологічно Отте більше схиляється до містичного фідеїзму в тлумаченні цієї проблеми. За традицією Макарія Єгипетського і згадуючи власний досвід навернення в православ'я, Отте вважає, що це є питанням вибору серця, а не розуму. Саме серце у грецькій патристиці є ключовим антропологічним терміном. Серце символізує цілісну людину, поєднує на найглибшому рівні не лише емоції, але й розум, розсудок та волю. Отте справедливо стверджує, що релігійне навернення – це не інтелектуальна справа, і воно має вплив на емоційну та афективну частину особистості. Навернення як зміна людського серця – це важлива зміна людської особистості в цілому, але навряд чи досвід навернення може визначати форму християнської теології. Більше погоджуємося з Дж. Келлі, який вбачає християнську віру як духовну практику і пайдею, що дає можливість змінювати людину і має глибокий як фізичний, так і метафізичний виміри [1097, с. 123–124].

Есе Дж. Бішопа не лише пояснює, як православне богослужіння виступає філософською «практикою», але показує, як літургія та літургічне богослов'я дали йому змогу знайти відповіді на власні філософські питання. Бішоп зазначає про свої безкінечні критичні роздуми стосовно проблеми природи простору і часу, які він здійснював у внутрішньому діалозі з М. Фуко, Макінтайром та М. Гайдеґґером. Врешті, він дійшов висновку, що лише божественна присутність, найкраще виявлена літургією, «рятує соціальний простір від того, щоб стати простором контролю та управління», і що лише Бог, який є вічним, рятує історію від перекручень і уявних проєктів, які, можливо, не відповідають дійсності [1097, с. 363]. Він критикує просвітницьку віру в універсальну, позачасову Причину, відірвану від історії, так само як і постмодерне переконання, що ми стикаємося з безліччю

непримиренних та антагоністичних традицій, що конфліктують між собою. Якщо віра просвітництва схиляється до раціональних спекуляцій, то постмодернізм породжує нові форми скептицизму, а також метафізичний, гносеологічний та моральний релятивізм.

Варто детальніше зупинитися на статті Х. Т. Енгельгардта, який долучається до критики постмодернізму і вказує, що «не маючи принципової можливості спертися на абсолютне мислення, людина не має порятунку від морального релятивізму та множини наративів про природу реальності» [1097, с. 230]. Спираючись на Максима Сповідника, автор пише, що без ноетичного знання, яке передбачає ідею трансцендентного Бога, можемо пізнати реальність лише такою, якою вона тлумачиться в наших конкретних соціально-історичних обставинах, але не такою, якою вона є сама по собі. Для Х. Т. Енгельгардта, який перейшов з католицизму і був довгий час прихильником метафізичної лінії в теології, тепер вбачається вихід для мислення на шляху «правильно спрямованої молитви» [1097, с. 233]. Це типовий приклад переорієнтації мислення під впливом містичного досвіду, сповідуваного православ'ям. Тепер він критикує раціональну метафізику і захищає містичний інтуїтивізм. На жаль, Х. Т. Енгельгардт ставить під сумнів легітимність філософії як раціонального проєкту, вбачаючи в ній вираз іманентності та самозамкненість людини. Він схиляється до протиставлення між філософією та метафізикою, з одного боку, та досвідом екзистенційним і навіть чудотворним характером православної духовності – з іншого. Він зазначає, що, на відміну від секулярного раціоналізму, православ'я уникає інтелектуалізму, воно не абсолютизує автономний людський розум. Проте критика автором західного способу мислення не завершується обґрунтуванням того, як саме православ'я дає кращу відповідь на його запити. Замість розгортання позитивного православного інтелектуалізму та власного варіанта православної метафізики він вдається до аргументів від релігійного досвіду та власної особистої зустрічі з Богом. Цей досвід для нього був настільки переконливим, що йому просто довелося приєднатися до Православної церкви. Іншими словами, перехід від філософсько-метафізичного до особисто-екзистенціального наративу і напруженість між цими двома типами дискурсів у Х. Т. Енгельгардта не слугує приводом для продуктивної богословської творчості.

Серед аргументів, які свідчать про причини переходу відомих філософів у православ'я можна знайти декілька. Наприклад, Девід Бредшоу пише, що саме Православна церква є єдиною церквою, яка зберегла первісну віру апостолів. Для нього перехід у православ'я збігся з усвідомленням того, що в православній Церкві вірування і практики церкви апостолів «залишалися постійно існуючими до сьогодні» [1097, с. 26]. Марк Дж. Черрі досить некритично зазначає про незмінність православної традиції. Він пише, що «традиційне християнство» є поза історією, а істина, яку воно відкриває, не формується соціальними та культурою певної епохи, інтелектуальною модою чи національними прагненнями. Він переконаний, що не може бути догматичного розвитку православної доктрини, бо вона є єдиною істинною вірою, яка поклоняється єдиному справжньому Богу [1097, с. 341–342]. Не заперечуючи думку М. Черрі, по суті, не можемо не вказати і на випадки, коли християнська істина принаймні в проблемах христології та тринітарності допускала синхронні та діахронічні зміни і різні тлумаченнях апостольської віри та догматичних формул. Не можна не помічати, що незмінний характер християнської істини завжди перебував у культурному контексті. Для прикладу, С. Булгаков зазначав, що традиційне православ'я не є антиісторичними і воно не виключає можливість догматичного розвитку [115, с. 31].

Отже, проаналізований збірник є показовим прикладом стану мислення багатьох православних теологів і філософів Заходу, які здійснили інтелектуальний і особистий поворот до православ'я. За невеликими винятками, бачимо повтори інтелектуальних ходів та методологічних підходів, які постійно мігрують серед сучасних православних мислителів. Суттєва роль духовного досвіду навернення для багатьох з них стала не початком нової теологічної творчості, а лише особистим кроком у вірі. Тому маємо сподівання, що в майбутньому, слідуючи за Свінберном та думкою православних постметафізиків Гарта і Манусакіса, західні інтелектуали зможуть запропонувати нові синтетичні богословські вчення, які б поєднували здобутки традиції з досягненнями сучасної філософії.

1.2.2. Парадигмальна еволюція сучасної православної теології: методологічний аспект

Здійснення аналізу методології православної теології набуває особливої ваги в контексті виявлення історичних парадигм її розвитку. Сучасні релігієзнавчі, історико-філософські та навіть історико-богословські дослідження теологій взагалі та їх методологій зокрема неможливі без парадигмального аналізу. Праці Г. Кюнга [444; 445], Г. У. фон Бальтазара [56], Я. Пелікана [635; 636] та інших дослідників [209; 221; 394; 1084] переконливо доводять, що в історії теології «розвиток» відбувається шляхом виникнення нових парадигм теологічного мислення та релігійного світогляду взагалі. Причому старі парадигми часто продовжують функціонувати поряд з новими, що створює додаткові труднощі щодо їх класифікації [869].

Згідно з поглядами Ганса Кюнга (нар. 1928 р.) православна церква є реліктовим залишком давньої церкви, для якої була характерна елліністично-візантійська парадигма [445; 145–146; 157]. Для загального церковного світогляду це спостереження переважно є виправданим. Однак православна теологія розвивається дещо автономно від церковного життя і зазнає впливу парадигм теологічного мислення, характерних для Заходу, починаючи від середньовічної схоластичної парадигми і до сучасного західного теологізування в умовах постмодерну.

Виявлення специфіки православної теології стає можливим у контексті класифікації теологічних парадигм, запропонованих Ю. Чорноморцем. Він виділяє такі парадигмальні типи теологій: 1) східнохристиянський платонизм (неоплатонізм) (Климент Александрійський, Ориген, Афанасій Олександрійський, каппадокійці тощо); 2) класичний Візантійський неоплатонізм (Псевдо-Діонісій Ареопагіт, Максим Сповідник тощо); 3) пізньосередньовічний християнський арістотелізм (Григорій Палама); 4) академічне богослов’я (теологія Духовних Академій); 5) російська релігійна філософія як «єдність богословського і філософського знання» (софіологія); 6) неопатристика (Г. Флоровський, В. Лоський та ін.); 7) постнеопатристика (Д. Гарт, Дж. Манусакіс та ін.) [889; 892].

Як уже з’ясовано, значна частина істориків теології віддає славу справжніх засновників і модернізаторів сучасної православної теології Георгію Флоровському та Володимиру Лоському, ідеї яких визначили

її розвиток на багато десятиліть наперед [1094; 1101]. Коротко узагальнемо їх досягнення у створенні неопатристики. Г. Флоровський у праці «Шляхи російського богослов'я» (1937) критично переосмислює всю російську релігійну філософію, яка, на його думку, не спроможна адекватно передати сенс Одкровення. Богослов пропонує створити «неопатристичний синтез» – реконструювати систему теології грецької патристики. На його думку, справжня православна теологія має бути розвитком передання отців церкви. Їх твори, особливо грецька патристика, є взірцевою теологією, нормативним вираженням християнського віровчення. Понятійна та концептуальна вірність грецькій патристиці не була характерна ні для академічної теології XVII–XIX стст., ні для російської релігійної філософії. Таке явище породжувало певний розрив між релігійною практикою (богослужіння, аскетика) та теологією церкви, і навіть більше – породжувало постійну кризу православної теології або взагалі її відсутність. Усвідомлення потреби у формуванні нової теології було досягненням не лише Г. Флоровського, але і В. Лоського. Останній був головним критиком теології С. Булгакова, закидаючи їй принципове розходження з патристикою [488]. Таким чином, саме Г. Флоровський та В. Лоський формують сучасну парадигму православної теології, створюючи проєкт «неопатристики», що сформувався в активному діалозі та протистоянні з богословською парадигмою, яку розвивав С. Булгаков. Саме діалог і конфлікт цих двох парадигм визначив розвиток православної теології. Тому існує сенс порівняти між собою означені парадигми, зіставити погляди її представників за основними питаннями [864].

Для неопатристики характерно: 1) нове засвоєння і переосмислення святоотцівської традиції; 2) подолання негативного впливу російської релігійної філософії та академічного богослов'я XVII–XIX стст.; 3) засвоєння досягнень сучасної філософії, використання її понять і концептів, а також відносна відкритість до досягнень католицьких і протестантських теологій (існує багато паралелей і зв'язків неопатристики з неотомізмом, новою католицькою теологією, неоортодоксією К. Барта); 4) нове осмислення теології ісихазму та богослов'я енергій; 5) формування так званого «нового консерватизму» і водночас спроби його подолати шляхом освоєння широкої проблематики сучасності (соціальної, культурної, правової), зокрема пошук відповідей на запити постмодерного світогляду; 6) рух не тільки до «традиції», «отців»,

«досвіду», а й до витоків християнства – Писання та Євхаристії (тим самим неопатристика покладає свої межі). Одним словом, сучасна неопатристика – неоднозначне і складне явище, виникнувши як сучасна християнська неоортодоксія, вона продовжує розвиватися не лише в напрямі до традиції, а й намагається вийти за її межі [1101].

Поряд з Г. Флоровським, В. Лоським, Юстином Поповичем, Д. Станілоає наступна хвиля теологів неопатристики представлена теологіями Х. Яннараса, митр. Йоана Зізіуласа, Софронія Сахарова, Й. Романідіса. І нарешті, більш молоді богослови – Й. Брек, Й. Бер, Т. Стіліянопулос. А серед вітчизняних – О. Нестерук, Г. Лур'є, С. Хоружий, Ю. Чорноморець, О. Філоненко.

Розуміючи, що неопатристика давно вийшла за межі суто догматизованої і консервативної теології, а також усвідомлюючи, що її провідні представники мають не тільки ортодоксальну, а й власну філософську теологію, цілком природно, що в неопатристиці існує розмаїття богословських і філософських підходів в онтології, гносеології, антропології. Так, очевидно, що філософська методологія Г. Флоровського була іншою, ніж у В. Лоського, методологія Д. Станілоає набагато більш продумана і складна, ніж позиція Юстина Поповича, а теоретична позиція Х. Яннараса не збігається з позицією Й. Брека.

В антропології серед богословів неопатристики виправдано виділяти екзистенціалістів (В. Лоський, Х. Яннарас) і традиційних персоналістів (С. Сахаров); у гносеології − інтелектуальних інтуїтивістів (Г. Флоровський, Й. Бер), містичних інтуїтивістів (Ю. Попович) та містичних емпіриків (Й. Брек, Й. Романідіс); у вченні про буття − представників класичної (Ю. Попович) і «нової онтології» (Д. Станілоає). Можемо спостерігати виразні впливи на багатьох богословів філософських ідей неоплатонізму (Юстин Попович), екзистенціалізму (В. Лоський, Х. Яннарас), персоналізму (Софроній Сахаров), феноменології (Дж. Манусакіс, Д. Станілоає, С. Хоружий, Х. Яннарас), герменевтики (Д. Станілоає, Ю. Чорноморець), філософії діалогу (Йоан Зізіулас) і навіть концепцій постмодерністів (Дж. Манусакіс). Таким чином, на побудову теології кожного сучасного богослова впливала і його первісна установка на певну святоотцівську концепцію, і певна філософська методологія.

Разом з тим наприкінці першого десятиліття XXI століття розгорнулася дискусія про нову теологічну парадигму, яка приходить на зміну неопатристичному способу мислення, вдалу назву для якої було

запропоновано П. Колаїцидісом [359], Ю. Чорноморцем [892] та В. Грицишиним [209]. Дослідники назвали цю теологічну течію «постнеопатристикою», що дозволило охопити в одній назві світоглядний тренд останніх років, що прийшов на зміну неопатристиці.

Детальний аналіз богослоської думки постнеопатристики здійснює В. Грицишин. На його думку, «Джерелами формування нової парадигми православної теології, якою є постнеопатристика, стали літургійне богослов'я, біблійна теологія та екзистенціалізм. Становлення постнеопатристики як особливої парадигми завершилося в результаті формування постмодерної «теоестетики» як феноменології чуттєвого переживання присутності апофатичного Бога і герменевтики причетності до абсолютних трансценденталій краси, істини та любові. Специфічними рисами антропологічного вчення постнеопатристики стали визнання екстатичності екзистенції, етико-онтологічне вчення про необхідність абсолютного прийняття «іншого», позитивна оцінка різноманіття ідентичностей, заперечення існування дуалізму раціонального і чуттєвого. Представники постнеопатристики представили власну політичну теологію, яка систематично обґрунтовує демократичні цінності та принципи, пацифізм і методи посткапіталістичної солідарності. У межах постнепатристики відбувається формування нового типу православної екуменічної думки, що акцентує увагу на існуванні єдності церкви, доводить відсутність суттєвих розбіжностей у теології між православ'ям і католицизмом, розглядаючи ці традиції як дві взаємодоповнювальні системи теорій та практик» [209, с. 159–160].

Означені характеристики дозволяють поєднати у межах єдиної парадигми різнорідні явища. По-перше, це постліберальна православна думка П. Калаїцидіса [1033] та К. Говоруна [1029–1030], які є відвертими, хоч і не послідовними постмодерністами. По-друге, це постконсерватори Д. Гарт [841; 1025–1027] та Дж. Маніссакіс [538; 1042–1047], які використовують феноменологічну теорію надпоняттєвих визначень Бога (трансценденталій). По-третє, це аналітична теологія Р. Свінберна [774], яка творить нові форми раціональної апологетики, спираючись на теорію ймовірностей. Спільним для цих теологічних проєктів є прийняття постметафізичного способу мислення як нормативного та самоочевидного.

Різноманіття постнеопатристики робить можливим постановку питання про засади поліметодологічності православної теології початку XXI століття. Так, К. Говорун [1030] свідчить про необхідність в

еклезіології поєднувати аналітичний аналіз основних концептів, які стосуються церкви з феноменологією церковних спільнот. Цьому поєднанню має передувати історична критика форм існування церкви в різноманітних контекстах та постструктуралістська деконструкція тих елементів церковного життя, що були привнесені впливами світських систем ззовні, але не були властиві для самих церковних громад із самого початку їх існування та не виникли внаслідок їх органічного розвитку. Потреба у легітимізації поліметодологічності під час аналізу різноманітних еклезіологічних концепцій та різних реальних форм церковного життя природно приводить К. Говоруна до думки, що еклезіологія у теорії та практиці сформована і розвивається як множина мов, за допомогою яких церква здійснює власне самоусвідомлення.

Вивчення історії богослов'я приводить К. Говоруна до логічного висновку про можливість різних мовних форм для виразу одного концептуального змісту. Класичним прикладом впливу мови інтерпретації змісту є протистояння антіохійського та олександрійського типів богослов'я. Також К. Говорун визнає, що важливу роль у виникненні догматичних христологічних дискусій відіграли складності богословської мови Кирила Олександрійського.

На значення філософських шкіл для формування різноманітних богословських мов звертає увагу Ю. Чорноморець, наголошуючи на тому, що незмінний богословський зміст, заданий традицією, виражається за допомогою «християнського платонізму», «християнського арістотелізму», «християнського неоплатонізму» тощо [893].

На нашу думку, теологічні мови значно впливають на самотлумачення традиції, на зміст теологічних концепцій, формування та розвиток богословських шкіл. Більше того, єдність форми та змісту у кожному типі богослов'я робить можливим дослідження трансформацій теологічних парадигм саме як зміну богословських мов.

Викликом для православної теології сьогодення є відсутність єдиної богословської мови. Спільність постнеопатристичної парадигми досягається за рахунок постметафізичності пропонованих методів пізнання. Однак у цілому значно більша різноманітність постнеопатристичного богослов'я робить актуальним питання про природу попередніх парадигм богословського знання саме як мовних універсумів та певних наративних світів з власними цінностями, концептами, основними історіями.

Для православного богослов'я сьогодення характерне прагнення подолати розрив між теорією та практикою, залишивши у минулому

гносеоцентризм. А саме православна теологія модерну концентрувалася на проблематиці богопізнання, намагаючись віднайти основи для гарантовано істинного знання Бога у безпосередньому досвіді. Варто відмітити, що саме прагнення до фіксації результатів інтуїтивного досвіду дорефлексивного персонального пізнання є характерним для сучасного екзистенціалізму, особливо М. Гайдеґґера та Ж.-П. Сартра. К. Фельмі [803] цілком правильно відмічає, що виведення релігійного знання з особистого та общинного досвіду було в центрі уваги православної теології від О. Хомякова до Й. Зізіуласа. При цьому для ряду авторів характерним був наголос на особистому вимірі інтуїтивного пізнання (Г. Флоровський, Х. Яннарас), але в цілому усі підкреслювали важливість саме общинного пізнання, в чому П. Гаврилюк вбачає розвиток певної теологічної «соціальної епістемології» [164, с. 72–75].

У цілому постнеопатристика намагається подолати розділення між теорією та практикою, філософією та теологією, світським і релігійним тощо. При цьому теорія визнається частиною риторичних практик, філософія – секуляризованою теологією, а можливість існування автономного світського простору заперечується. Такі тенденції, особливо яскраво виражені у теології Д. Б. Гарта, примушують наново переосмислити релігієзнавче розуміння співвідношення в православ'ї між теорією та практикою, філософією та теологією, світським і релігійним. Традиційно релігієзнавство визнавало, що теологія слідує за філософією, практика за теорією, релігійне за світським. Увага дослідників була привернута до процесів постійної модернізації теології та релігійного життя в православ'ї, що відбувалися під впливом пристосування богословської думки та релігійної практики до все нових соціальних обставин. Сьогодні усе більше надається значення зворотнім процесам, оскільки вплив християнських концептів та постметафізичну філософію сьогодення, зокрема французьку, є очевидним та незаперечним [901].

Важливе значення має визнання ролі наративів у конституюванні усіх богословських парадигм, що існували у процесі розвитку православної думки. Так, П. Гаврилюк звертає увагу на провідну роль для неопатристики наративу про викривлення істинної теології через західні впливи [164, с. 348–352]. Згідно з Г. Флоровським взірцевою теологією та «християнською культурою як системою» є «християнський еллінізм» [831, с. 400]. Ця теологія, що знайшла свій вираз у Візантії часів Вселенських соборів, є «вічною філософією» для православ'я як за змістом, так і за формою. Різноманітні відхилення від цієї

теології Г. Флоровським уподібнюються до єресей доби грецької патристики: софіологія подібна до гностицизму, ліберальний протестантизм – до несторіанства, бартіанство – до монофізитства тощо. На думку П. Гаврилюка, Г. Флоровський навіть заперечував можливість використання термінології сучасної філософії для передачі новими словами змісту православної теології [164, с. 374]. Останнє судження є явним перебільшенням, оскільки сам Г. Флоровський зазначав про можливості використання понятійного апарату екзистенціалізму. Спотворення православної теології виникають не через самі по собі певні філософські поняття, оскільки останні можуть бути ортодоксально перетлумачені. Джерелом «псевдоморфоз» є використання саме концепцій, які запозичуються разом з поняттями.

Для постнеопатристики характерне намагання більш широко розуміти православ'я, традицію, церковність, уникаючи протистояння Заходу, зацикленості лише на спадщині християнського еллінізму. Одним з наслідків такого розуміння нормативної теології є бажання віднайти єдність між теоріями класиків неопатристики і концепціями російського релігійного ренесансу. Також активно переосмислюється теза про «західництво» православних теологів XVII–XIX століть: або відшукуються такі мислителі, що були близькими до патристики, або ж взагалі акценти переносяться на елементи оригінальної методології у мислителів цих століть. Наново відкривається потенціал впливу біблійної та патристичної теології на всю історію православної теології. Усе це примушує релігієзнавство наново переосмислити методологію православної теології в її парадигмальних трансформаціях заради виокремлення як елементів її неперервної єдності, так і елементів значного різноманіття.

1.2.3. Джерела та сучасні трансформації методології православної теології

Витоки методології сучасної православної теології варто шукати в творчості представників східної патристики. Класична грецька патристика розробила перші моделі теофілософського синтезу, а разом з ними і перші версії теологічної методології. Зокрема, отці церкви розробили вчення про три види одкровення Бога – через природу, Писання і через особисту містичну зустріч з людиною. Це вчення, що вперше сформульоване у Оригена, було розвинене каппадокійцями і в завершеній формі осмислене Максимом Сповідником [1007; 1058].

Відповідно до трьох видів Божого одкровення мислителі грецької патристики створили три теології та відповідні їм концепції богопізнання, кожна з яких має свій метод, завдання, засоби пізнання та критерії перевірки. Лише їх єдність, на думку отців, утворює теологію взагалі. Природна теологія, згідно з мислителями грецької патристики, – це об'єктивно-ідеалістичне вчення про Бога на підставі того, що можна дізнатися розумом про Бога з природи, людини та історії. На думку Й. Мейендорфа, християнський зміст у цій теології виявляється в концепціях відкритості людини до Бога [1052, с. 138–140], залежності творіння від волі особистого Бога [1052, с. 131–132], спрямованості людей до утвердження себе у вічності [1052, с. 133–136]. У патристиці засобами отримання теологічного знання вступають розум (інтелектуальна інтуїція) та свідомість (дискурсивне мислення). Первинним засобом теогносії виступає інтелектуальна інтуїція, що пізнає божественний задум з осягнення дій (логосів) Бога в світі та історії. Свідомість використовувалася для побудови раціональних суджень про Бога на основі пізнаного розумом. Так, на підставі споглядань інтелектуальної інтуїції представники патристики формулювали власні раціональні гіпотези про Бога, світ, людину. Отже, у отців сформувалася об'єктивно-ідеалістична природна теологія.

Природна теологія патристики виводилася з інтелектуальних споглядань та гіпотез свідомості. У природній теології отців церкви простежується опора на філософські концепції античного платонізму, арістотелізму, неоплатонізму. У цілому мислителі грецької патристики створюють інтелектуалістичну природну теологію. Хоча вона не була так розроблена, як у схоластиці, і не існувала як філософська теологія незалежно від догматичної теології, однак отці церкви чітко розділяли докази і судження, отримані з Писання, від суджень та знань, отриманих розумом з природи. Вони добре розуміли неможливість виведення віровчення та догматів засобами природної теології.

Вчення грецької патристики про пізнання Бога за допомогою його одкровення, даного через Писання, набуло класичних форм у вченні каппадокійців та Максима Сповідника. Це вчення було вичерпно досліджене видатним істориком християнської теології Я. Пеліканом [1072, с. 8–36].

Догматична теологія – це теологія, побудована на засадах надприродного одкровення, що приймається і пізнається вірою. Бог сповіщає про себе в одкровенні, а церква витлумачує його слово у формі догматичної теології. Тобто існує три джерела догматичної теології:

дані одкровення в Писанні, переданні – у творах отців церкви та Вчительстві церкви – те, про що вчать єпископи. Іншими словами, догмати встановлюються не через досвід і не виводяться послідовно з початкових принципів розумом, а встановлюються через певну конвенцію, узгодженість думки отців (consensus patrum) шляхом обговорення на соборах єпископів. Конвенція передбачає узгодженість думки отців між собою (єдине мислення), узгодженість думки богословів з Писанням і переданням, формулювання конвенційних догматичних формул. У догматичній теології, як і в природній, використовували античні філософські категорії, але тут розум мав створити такі догматичні чи богословські дефініції, які б повністю узгоджувалися з одкровенням та традицією. Містична теологія, згідно з мислителями неопатристики, – це досвід безпосереднього містичного богоєднання і наступна богословська рефлексія щодо такого єднання.

Містичною теологією з часів Оригена в грецькій патристиці називався завершальний етап духовного сходження – безпосереднє екстатичне єднання з Богом. Основним інструментом тут виступають особисті, безпосередні, містичні переживання – містична інтуїція. Вона є принципово надінтелектуальним станом людини, для якого властиві особисті містичні знання, що принципово відмінні від доктрини та церковної теології. Представники патристики були свідомі того факту, що з таких містичних переживань неможливо побудувати універсальної теології чи віровчення.

Отці розуміли неможливість виразити в словах та судженнях надрозумний досвід. За правильним зауваженням П. Мініна [569], шлях до надрозумного пізнання Бога по-різному осмислювався святими отцями. Климент Александрійський, Ориген, Псевдо-Діонісій, Максим Сповідник були представниками «абстрактно-спекулятивного напряму». Шлях до богопізнання, згідно з цими отцями, полягав через інтелектуально-містичний гнозис, що став можливим після досягнення розумом містики стану спокою. Макарій Олександрійський та інші отці-аскети утворили «морально-практичний напрям». Шлях до богопізнання, згідно з цими отцями, полягав через виховання духовних відчуттів, через містину любов. Сучасні дослідники доводять, що в грецькій патристиці сформувався і третій напрям, виразником якого став Григорій Ниський [1020, с. 90–92]. Згідно з цим святим отцем шлях богопізнання полягає через трансценденцію до Бога, що здійснюється зусиллями особистої волі. Мислителі всіх трьох напрямів визнавали надприродність самого стану містичного богопізнання. Але

осмислювали його по-різному, залежно від типу власного містицизму. Згідно з представниками першого напряму богопізнання було споглядання Бога, в тому числі причетністю до того знання, яким Бог знає себе. Мислителі другого напряму вважали акт богопізнання найвищим містичним переживанням, відчуттям повноти любові, щастя, блаженства, тепла, світла тощо. А згідно з Григорієм Ниським богопізнання є перш за все актом особистого спілкування душі з Богом, що описується як стан свободи стояти лицем до лиця з Богом [1008, с. 103–115]. Це «екзистенціалістичне» вчення [1020, с. 91] про особисте пізнання яскраво виражене і у візантійського містика Симеона Нового Богослова.

З усього зазначеного про три напрями можна зробити висновок, що надприродне містичне богопізнання грецькими отцями осмислювалося за аналогією до діяльності різних людських здібностей: розуму, відчуттів, особистої волі. Лише в V ст. у Діадоха Фотікійського в «Аскетичному слові» вперше зустрічаємо розвинене вчення про богопізнання як певний «досвід», який формується через усі можливі види містичного пізнання. У пізній Візантії наголос на особистому досвіді вже робиться у зв'язку з розвитком специфічних технік молитви, які дозволяли більш швидко досягти екстатичного стану. Апологетом містичного «досвіту» був Григорій Палама.

У межах сучасної православної теології були відроджені та переінтерпретовані всі варіанти патристичного осмислення методів теології. Найбільшого поширення набули неопаламіти, які вважали способом істинного богопізнання «досвід», що включав у себе різні елементи надприродних знань: відчуттів, особистих переживань, надприродних осягнень розуму. Але великого поширення набули і погляди православних екзистенціалістів, що на новому ґрунті розвивали інтуїції Григорія Ниського і Симеона Нового Богослова. Акцент на природному і надприродному інтелектуальному пізнанні робився Г. Флоровським, а його вчення знаходить послідовників і сьогодні. Зазначимо, що інтелектуалізм Г. Флоровського і його учнів походить не від Климента чи Оригена, а лише від Максима Сповідника. Неопатристичний інтелектуальний інтуїтивізм не приймає розсудливу апофатику Климента Александрійського і вчення Оригена про споглядання сутностей. Водночас учення Максима про природне і надприродне інтелектуальне споглядання повністю приймається і творчо розвивається. Розуміння надприродного характеру богопізнання у ряду мислителів неопатристики призвело до формування містичного інтуїтивізму,

згідно з яким уподібнення містичного безпосереднього пізнання до звичайних видів пізнання є некоректним. Саме таким був висхідний пункт теорії теогносії Юстина Поповича.

Синтез різних теологій, створений у середньовіччі Максимом Сповідником, надихнув Д. Станілоає. Усі варіанти теорій богознання, що створені в межах неопатристики, не лише укорінені в патричній традиції, але й інспіровані сучасною філософією. Обидва фактори є визначальними для конкретних неопатристичних теорій теогносії і для їх аналізу потрібні як ґрунтовні знання грецької патристики, так і сучасні гносеологічні концепції. Таким чином, у патристиці можна віднайти три теології, кожна з яких мала свою методологію богопізнання. Предметом пізнання виступає один і той самий Бог, але він пізнавався на шляху все більшої конкретизації – від загального знання про Бога, отриманого розумом, до загального теологічного знання, виведеного з одкровення, і до особистого, надприродного містичного знання Бога.

Отже, в патристиці існувало взаємне підтвердження теологій. Результат кожної теології мав узгоджуватися з результатом іншої теології та складати єдину систему взаємно узгоджених теологічних знань. Відповідно, треба розрізняти методології трьох теологій: природної – гіпотези про Бога вироблені розумом; догматичної – сприйняте вірою віровчення, що надане в Писанні, переданні та вчительстві церкви; містичної – екстатичні переживання, з яких не можна виводити віровчення чи філософію.

Отже, сучасні православні автори повертаються до логіки патристичної системи трьох теологій з їх трьома теоріями богознанння. У межах природної теології засобами богознання є свідомість та інтуїтивний розум, які відкривають у світі елементи надприродного порядку: прагнення всього долюдського слугувати життєвим світом для людини (теологічна інтерпретація антропного принципу) та прагнення людини існувати нескінченно. Для побудови такої теоантропоцентричної «картини світу», в якій буття Бога стає «самоочевидним» мислителі неопатристики використовують сучасні філософську антропологію і філософію науки. У межах догматичної теології вони вважають засобом богознання віру, що сприймає самоодкровення Бога, яке передує і визначає зміст Святого Письма, переказу та вчительства церкви як множин людських інтерпретацій одкровення. У межах містичної теології засобом богознання вважається особистий містичний досвід, надприродні переживання, які не можуть бути

верифіковані церковною спільнотою, отже, містична теологія не може виступати джерелом богознання для церкви та теології.

Проте самі православні богослови, незалежно від того, яке реальне місце займає в їх поглядах філософія, іноді по-різному до неї ставилися. Оцінка впливу філософії на теологію в середовищі сучасних православних мислителів виділяє серед них протилежні групи. Представники своєрідного теологічного консерватизму сприймають теологію як вічний і незмінний вираз абсолютної істини. За їх переконаннями християнська теологія має власну сутність, форму і джерело, відмінну від філософії. Остання може виконувати пропедевтичну, або службову функцію, щодо теології, але в самій теології філософії не повинно бути (В. Лоський, Юстин Попович, Софроній Сахаров) [929; 732]. Речники православного теологічного лібералізму, навпаки, не лише високо оцінюють роль філософії для розвитку богословської думки, але й інтенсивно використовують філософію для розбудови православної теології (Х. Яннарас, Й. Зізіулас, Дж. Манусакіс). Серед православних теологів є й теологічні традиціоналісти, які, підкреслюючи важливу роль раціональних методів у теології, намагаються тлумачити теологію як самостійну форму раціонального дискурсу, науку про віру та Одкровення. Теологія, на їх думку, має власні раціональні засоби, подібні до філософських (Г. Флоровський, Бер, Стиліянопулос, Станілоає) [103; 104; 573].

Загалом можна запропонувати декілька класифікацій методологій християнської теології. Одна з таких класифікацій: неметафізичні, метафізичні та постметафізичні. Наприклад, методології раннього християнства були неметафізичними, або досить спрощеною метафізикою (якщо взагалі можливо зазначати про можливість створення релігійного вчення без метафізики). Класичними метафізичними методологіями патристики були теології Діонісія Ареопагіта, Максима Сповідника, Августина, а схоластики – Томи Аквіната, Оккама тощо. Постметафізичними є деякі сучасні теології, створені під впливом феноменології та герменевтики, – Х. Яннараса, Д. Гарта, Дж. Манусакіса тощо. Можна також запропонувати поділ методологій на домодерні, модерні та постмодерні. Можна зазначати і про докласичні, класичні, некласичні та постнекласичні методології. Або дорефлексивні та рефлективні методи. Залежно від обраної схематики виглядає аналіз філософських методологій у християнській теології та їх значення.

РОЗДІЛ 2
ФОРМУВАННЯ МЕТОДОЛОГІЧНИХ ЗАСАД КЛАСИЧНОЇ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ТЕОЛОГІЇ

2.1. Проблема взаємодії античної філософії та християнської теології: основні концептуальні підходи

Проблему взаємодії античної філософії та християнської теології, формування патристичної та візантійської філософії певним чином досліджували С. Аверінцев, П. Адо, Е. Афонасін, Л. Бенакіс, Г. Беневіч, Г. Бірюков, Л. Брісон, Ф. Вольфсон, А. Гагінський, О. Давиденков, О. Доброхотов, С. Єпіфанович, К. Ієродіакону, В. Йєгер, Г. Капрієв, Ж.-К. Ларше, В. Лур'є, Н. Матзука, І. Медвєдєв, П. Михайлов, І. Мозговий, К.Морескіні, В. Осборн, Я. Пелікан, І. Попов, В. Саврей, Ю. Сідаш, О. Сидоров, А. Ситніков, І. Скворцов, О. Спаський, О. Столяров, В. Татакіс, Ю. Чорноморець, А. Фірігос, В. Шмонін, В. Шохін, А. Шуфрін та ін. У різноманітті цих досліджень доцільно виявити основні концептуальні підходи, порівняння яких дає можливість найближче підійти до постановки питання про методологію православної теології. Найперше варто виділити відомий у західній науці з XIX століття позитивістський підхід щодо сутності та генези християнської філософії, яка тлумачиться як результат еллінізації раннього християнства під впливом грецької філософії та культури. На думку А. Гарнака, в результаті такого процесу християнство втратило характерні для проповіді Ісуса риси есхатологізму. Такий підхід констатує повну трансформацію раннього християнства, а отже, потребу у поверненні до «чистого» християнства, яке нібито вдалося здійснити в протестантизмі [172].

На противагу цьому підходу досить поширеним є погляд християнського містицизму, які вбачають особливість філософії грецької патристики в тому, що в ній філософія була нерозривною аскезою, літургійним життям та вірою. У такому сенсі філософія стає тотожною не лише з теологією, але й християнським способом життя. Прихильники подібного бачення переконані, що до змісту християнської догматики

отці лише додали форму грецької філософії, при цьому сутність православної ортодоксії від цього не постраждала. Певна незмінна сутність православ'я, яку викладено в Писанні і яка передавалася від апостолів і до отців церкви, була осмислена за допомогою категорій античної філософії [218; 656; 732]. Більш оновленою виглядає синтетична позиція тих теологів, які допускають, що, крім Біблії, джерелом розвитку патристичної філософії є антична філософія. Для них розвиток філософії східної патристики (і візантійської філософії) є результатом синтезу античної філософії та ідей Біблії, зокрема логіки Аристотеля, етики стоїків, теорії надприродного і непізнаваного Бога Плотіна та біблійних учень про трансцендентного Бога – Творця світу. Але й вони погоджуються, що філософська форма суттєво не вплинула на зміст патристичної філософії [449; 734; 758]. Модифікації названих позицій є досить тенденційними і часом конфесійно ангажованими, вони не завжди враховують здобутки науки, яка переконливо доводить не просто факт впливу чи запозичень, але й трансформації уявлень християн під впливом античної філософії, що позначилися на догматиці та практиці церковного життя.

Наукових праць, які б детально аналізували проблему методологічного впливу античної філософії на християнську, не так багато, але все ж науковці намагаються виявити ті культурні фактори, що вплинули на формування християнської філософії. Так, український релігієзнавець Іван Мозговий оцінює процес становлення патристичної філософії як процес трансформації релігії одкровення в християнську філософію за допомогою античного неоплатонізму. Він пише: «Філософія нової релігії склалася в цілісну систему насамперед завдяки неоплатонізму, без наявності ідей якого перша просто б розпалася. На рівні фундаментальних принципів богослов'я вона стала закономірним підсумком зусиль отців церкви в процесі інтелектуалізації їх вчення…» [578, с. 142]. За допомогою неоплатонічних ідей отці «переробляли» (а не просто адаптували), образну мову Біблії, надаючи логічної послідовності своїй аргументації [578, с. 142]. Християнські мислителі наповнювали новим змістом поняття стародавньої греко-римської культури.

Російський дослідник О. Столяров виходить з того, що без додаткових інтелектуальних засобів актуалізувати зміст християнського одкровення для еллінської культури, надати йому універсального значення було неможливо. «Щоб релігійні переживання та релігійний

досвід могли бути вираженими і набули універсальну значущість, їх підвалини мали бути прояснені розумом і «обмежені», тобто за допомогою понять приведені до певних меж, в яких вони мали всезагальний і необхідний статус» [772, с. 237]. Саме в результаті такого обмеження віри «за допомогою понятійного апарату народжується християнська теологія, космологія та етика» [772, с. 237]. Але використання цієї потрібної для репрезентації одкровення філософської мови з необхідністю приводить до виникнення нових значень, що було свідченням певної трансформації початкового змісту одкровення. «Сама понятійна структура грецької філософії конституювала в християнському Одкровенні ті сенси, які неможливо було здобути з нього і зробити доступними» [772, с. 236]. Тобто відбувався, з одного боку, своєрідний переклад змісту одкровення на іншу культурну мову, а з іншого – цей вплив з необхідністю приводив до значної трансформації змісту античних філософських понять. Щодо можливого статусу філософії у християнстві, О. Столяров усвідомлює, що християнська філософія патристики – це теологія, бо в ній віра переважає над розумом, авторитет Писання для неї завжди вищий за авторитет філософії. «Філософствування отців церкви настільки тісно пов'язане із суто релігійними завданнями і визначене ними, що майже ніколи не виступає у «чистому», вільному від догматичної оболонки вигляді» [772, с. 237].

Інший російський науковець Т. Сідаш теж підкреслює важливу роль античної філософської мови у побудові візантійської теології. «Те все загальне та транскультурне, що є у візантійському надбанні, не належить самій Візантії; відповідно, мова патристики – це є більш суттєвим у ній» [721, с. 145]. Оригінальність візантійської теології полягає у виробленні нових форм, значень для виразу одкровення, бо саме форма надає і виражає універсальний сенс релігійній культурі. «Важливо зрозуміти, що форма має дисонувати із змістом, що будь-який витвір мистецтва обов'язково передбачає дисонанс форми і змісту…» [721, с. 145]. Тобто роль форми у розкритті змісту іноді більш важлива, ніж здається. Щоб бути почутим і зрозумілим, християнству доводилося говорити мовою високої культури. Але це призводило до виникнення нових смислообразів і тлумачень, які переходили до змісту і впливали на нього.

Відомий філософ О. Лосєв не зводить методологічний вплив античності на християнство лише до проблеми вироблення відповідного інструментарію. Для теоретичного оформлення християнських ідей у

систему догматів воно не просто переймало засоби античної філософії, воно мало виробити свою філософію та власну термінологію, які б тлумачили ідеї Писання згідно з церковною традицією. Завдання це було надзвичайно важке, «будь-яке його вирішення вимагало використання найтоншого філософського апарату. І такий філософський апарат надала християнству античність» [468, с. 48]. О. Лосєв приймає ангажовану позицію про незмінність християнського змісту в оформленні тріадології: «Збагачуючи християнство детально розробленим філософським апаратом, античність різко протистояла сугубо християнському змісту, хоча й обробленому за допомогою її ж методів» [468, с. 48]. О. Лосєв відмічає подвійний процес адаптації християнського змісту й античної філософської форми, коли в «процесі вимушеного пристосування до античного філософського апарату християнство не лише досягало зовнішньої стрункості та узгодженості форми своїх основних положень, але відшліфовувало свій сугубо християнський особистісний зміст» [468, с. 48].

Позиція французького дослідника П. Адо якісно вирізняється на фоні вказаних підходів [19]. У будь-якій системі античної філософії П. Адо розрізняє філософський дискурс та філософський спосіб життя й обумовлений ним життєвий досвід, екзистенційний вибір. Французький дослідник зазначає: «Філософія – це перш за все образ життя, хоча й тісно пов’язаний з філософським дискурсом», і навпаки, «філософський дискурс – це невід’ємна частина образу життя» [19, с. 18–21]. Філософський дискурс захоплює переважно мовнологічну сферу життя філософа. Відірваний від відповідного способу життя він перетворюється у пусту фразеологію чи зарозумілість і сприймається як софістика. Філософський дискурс має обґрунтовувати певний спосіб життя, виправдовувати, пояснювати й обумовлювати його. Різні між собою, вони мають бути нерозривними. Прикладами тут виступають системи платонізму, арістотелізму, стоїцизму та неоплатонізму, в межах яких єдність дискурсу та способу життя досягли ідеальної відповідності. Відповідно до античної філософії П. Адо розглядає і християнство, в якому так само можна побачити єдність доктринального дискурсу та аскетичного образу життя [20, с. 250–266].

Питання про варіативність філософій у візантійській традиції розглядає французький автор Л. Брісон. На його думку, в добу патристики існували: 1) візантійська християнська теологія, яка, крім того, що технічно використовувала деякі вчення, поняття і методи античних

філософій, загалом була створена за неоплатонівською схемою; 2) візантійський платонізм та арістотелізм, які розвивали християни незалежно від теології, вони й були, власне, філософією в межах християнської теології; 3) «філософія аскетів», яка не є філософією, але так сприймалася серед пустельниками. Тобто філософія у власному сенсі була одна – візантійський платонізм та арістотелізм, а всі інші форми були теологічними. Методологічний вплив античної філософії на християнську Л. Брісон вбачає лише у використанні отцями церкви термінології та деяких концептів філософії візантійського платонізму й арістотелізму. Християни називали свою віру філософією лише фігурально, насправді вона нічим не відрізняється від ортодоксальної теології.

Подібну позицію займає російський богослов Г. Лур'є, який у своїй «Історії візантійської філософії» розмежовує «візантійську філософію» від «античної філософії у Візантії». Остання, на його думку, була суто коментаторською, вона не була оригінальним розвитком античної і не мала прямого відношення до вирішення проблем теології. Вона була основою «філософської освіти у Візантії», і коли намагалася вийти за межі своєї університетської ніші, піддавалася гострій критиці з боку церковної ортодоксії, а її представників засуджували як єретиків. Апарат цієї філософії використовувався для потреб християнської теології, аналогічно як апарат математики використовується в сучасній фізиці. «Реалії християнської теології стали описуватися формулами логічними, тобто філософськими» [504, с. 12]. Отже, згідно з Г. Лур'є, антична філософія у Візантії була пропедевтикою до християнської теології в освіті та у використанні системи категорій.

Власне, «візантійською філософією» Г. Лур'є називає той симбіоз, який виник із спроби виразити християнську істину мовою грецьких філософів. Зрозуміло, що розвиток візантійської філософії був нерозривним від її релігійної проблематики, вона й була тією «служницею», завданням якої було обслуговувати теологію. Її предметом стало християнське Одкровення, а історичне завдання полягало в розробці християнської тріадології та христології. Певним цікавим новаторством у Г. Лур'є можна вважати використання парадигмального підходу до аналізу теології. Богослов виділяє біблійно-ранньохристиянську та візантійську теологічні християнські парадигми, в межах яких відбувався розвиток філософії. Тобто історія християнської філософії мислиться Г. Лур'є як історія теологічних парадигм, а остання – це історія формування основних філософських категорій

теології: «сутність», «іпостась», «енергія», «характір» тощо. На думку Г. Лур'є, філософія починає впливати на християнську теологію вже з середини II ст. Але особливо помітним стає розвиток, власне, візантійської філософії з IV ст., коли активно формується логічний апарат патристичної парадигми, в межах якої виникають тріадологічні та христологічні вчення. Кожний етап розвитку християнської теології – це етап розвитку філософських понять, концепцій, які були технічним апаратом для доктрини.

Поряд з цим Г. Лур'є не визнає розвитку християнської доктрини. На його думку, одна й та сама істина без змін повинна «перекладатися» з однієї теологічної мови на іншу, і тому основною філософською проблемою була проблема «конвертації» богословських значень з мови однієї парадигми на мову іншої. Проте християнство постійно зустрічається з неможливістю повного й адекватного «перекладу» одних категорій в інші, неможливості віднайти між ними повну відповідність. Тобто розвиток візантійської філософії полягає у розвитку й ускладненні концептуального апарату, систем теології, їх усе більшій філософізації.

Новий погляд до вирішення проблеми філософського впливу на християнство запропонував український філософ Ю. Чорноморець у монографії «Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія». Він чітко доводить, що візантійська філософія була своєрідною формою християнського неоплатонізму, який виник під прямим впливом теології Прокла, що вона мала певні стадії еволюції, починаючи з Діонісія Ареопагіта і завершуючи Геннадієм Схоларієм. Він детально аналізує специфіку філософських уявлень та їх зміст, показує їх історико-філософську зумовленість.

Попри значні досягнення істориків філософії та теології, проблематика формування християнської філософії потребує подальших досліджень. На нашу думку, подальший розгляд питання про методологію християнської теофілософії актуалізує з'ясування ряду важливих проблем: культурних передумов формування християнської філософії, її можливого зв'язку з античною філософією, встановлення різновидів християнської філософії, виокремлення системи трьох теологій у межах патристичної філософії, потреби у виділенні методологічних типів християнської теології, методологічного впливу філософії на типи теології патристики, розгляду дисциплінарної структури християнської філософської пайдеї, уточнення проблеми історико-філософської специфікації філософії грецької патристики, встановлення філософських методологій теології грецької патристики тощо.

2.2. Парадигми античної філософії пайдеї

2.2.1. Еволюція теології як філософії в античності

Проблема філософізації християнської теології може бути розглянута на прикладі еволюції філософії як теології в античності. Такий аналіз дозволить нам побачити базову модель взаємодії філософії та теології, яка постійно повторювалася в європейській історії.

Поняття «теологія» (θεολογία) виникає в античний період і довгий час означає поетичне вчення про богів. Тільки у Арістотеля теологія вперше стає «вищою споглядальною наукою», вона поєднувала вчення про Першопринцип (теологію), теорію про суще як суще (онтологію) та «першу філософію». Тобто у Стагірита теологія є раціональною наукою про Бога і співпадає з філософією [561]. Варон розрізнює три види теології: міфічну (поетичну), яку складають поети, фізичну (філософську), що розвивають філософи, та громадянську (політичну), яка належить народам. Тобто в класичну античну добу можна виділити декілька уявлень про теологію: вчення Арістотеля про теологію як науку про Бога – вищу природну філософію та вчення Варона про три форми теології: міфопоетичну, філософську та громадянсько-політичну [558].

У добу еллінізму теологія вперше набуває релігійних рис. Стоїки під філософською теологією стали розуміти думку, що розглядалася з позицій одкровення. Але вона продовжує фізику та космологію. У засновника неоплатонізму Плотіна та його учня Порфирія теологія є вищою філософією, вченням про вищі початки сущого – розум та Єдине. Теологія виступає у формі раціонального містицизму, вона забезпечує безпосередній зв’язок з розумом та Єдиним. Єднання з Єдиним (геносис) є остаточною метою філософії і вищим ступенем рефлексії. Цим філософська теологія вища і благородніша за народну, міфологічну теологію, яка встановлює шлях людей до богів, тоді як справжня теологія забезпечує шлях богів до людей. Отже, філософська теологія у ранніх неоплатоніків демонструє єдність природної та містичної теології. Вона є не лише вченням, але й спогляданням Бога. Ця синтетична теологія спочатку є інтелектуалістично-містичною, побудованою на впевненості у можливості інтелектуального споглядання розуму як буття, а потім суто містичною – надрозумним злиттям з Єдиним як надбуттям [561, с. 6].

Пізні неоплатоніки заклали схему філософії як теологічної науки, що починається з вивчення логіки, а потім фізики, етики і завершується теологією. Ця схема, основу якої заклали стоїки (логіка, фізика, етика), набула в неоплатонізмі Ямвліха свого завершення. Він додав до перших трьох наук теологію, яку вивчали за діалогом Парменід. Усі пізні неоплатоніки наслідували цю схему під час вивчення філософії. Діалоги Арістотеля і Платона в школах неоплатоніків були розподілені за темами: логіка, фізика, етика та теологія [113].

Також Ямвліх першим у неоплатонізмі розвинув теорію теургії – вищої магічно-теософської практики, за допомогою якої можливо дійти Бога. Теургія прагнула розкрити природу богів і використати їх могутність для спасіння душі. Ямвліх розпочав тлумачити теургію як вищий рівень в осягненні Божества. У сірійському неоплатонізмі теургія стала навіть вищою за філософію. Відверто релігійна рецепція неоплатонізму Ямвліхом стала логічним завершенням кола розвитку античної філософії – від міфу до логосу, а від логосу до міфу і магії. Платона тут тлумачили у світлі піфагореїзму та халдейських оракулів [113].

Практика теургії стала доповненням до прийнятої схеми викладання дисциплін філософії. Ця нова схема, вищим виявом якої стала магічна практика теургії, була основою розуміння і викладання філософії в афінському неоплатонізмі у Сіріана Олександрійського. Останній додав у програму освіти до вивчення трактатів Арістотеля та Платона орфічні та халдейські трактати. Крім того, саме в теології Сіріана було вперше теоретично обґрунтовано можливість апофатичного богопізнання як вищого методу пізнання Єдиного. Отже, в сирійському та афінському неоплатонізмі відбулося усвідомлення недостатності теології як мислення про богів і відбулася спроба доповнити її теургією як безпосереднім містико-магічним єднанням з Богом на основі отриманих від такого єднання одкровень [561, с. 6].

Остаточне уявлення про теологію в античності дає Прокл, у якого вона вчить про вищі роди сущого (генади), тобто про ноуменальних богів або числа. Для Прокла теологія – це наука про перші принципи (Душу, Розум та Єдине). «Сходження до перших причин базується на гіпотезах і є справою філософії. А ось споглядання цих причин та їхньої еманації – це те знання, що робить можливою філософську теологію як аподиктичне вчення про дедукцію всього з Єдиного»

[890, с. 59]. Для нас важливим є виділення Проклом чотирьох способів і форм теологічного знання: пророчого (містичне натхнення), діалектичного (філософські аподиктичні судження), символічного (міфи), іконічного (наука). Вітак будь-яке знання виражає в собі божественне і прямує до нього. Але найвищою формою теологічного знання є діалектика, яка фактично є філософською теологією [890, с. 59–60].

Отже, Прокл вперше став розуміти філософію як систему теологічних знань, побудованих за ідеалом науки. Згодом таке розуміння стане базовим у схоластиці. Прокл вичитує з «Парменіду» модель теології як науки. Взявши за основу тези Парменіда про Єдине, Прокл створює образ теології, що використовує апофатику й катафатику як два методи богопізнання. Перша відповідає містичній теології, а друга – природній. Саме цю схему отці церкви поклали в основу власної теології, додавши до неї ще й біблійну теологію.

У системі Прокла відбувається радикальна теологізація усієї метафізичної системи неоплатонізму [561, с. 6]. Кожен рівень буття тут перетворюється на бога. Філософія знаходить своє зриме явлення в міфі, а міф постає символом, який може бути висловлений філософською мовою.

Отже, аналізуючи уявлення про філософію в неоплатонізмі, виявляємо, що там було три її версії: інтелектуально-містична, теургійно-містична та науково-містична, які, відповідно, належали Плотіну, Ямвліху та Проклу. Версія філософії Плотіна є містичним раціоналізмом, в якому зусиллями розуму можна споглядати божественний розум, а в надрозумному єднанні з’єднатися з надбуттєвим Єдиним. У версії Ямвліха вищою формою богопізнання була містична теургія, яка перетворює містико-інтелектуальне споглядання на магічно-теософську практику. А версія Прокла так само виділяла в філософії її природну та містичну складову, але вони були синтезовані як містична наука з відповідними інтелектуальними методами – катафатичним та апофатичним.

2.2.2. Вчення Філона Олександрійського як джерело теоретичного осмислення теології як пайдеї

Філон Олександрійський обґрунтовував ключове значення «вільних мистецтв» для виховання досконалої людини, створив релігійно-філософську і педагогічну теорію співвідношення «вільних мистецтв», філософії та мудрості як повноти знання. У цілому педагогіка Філона Олександрійського має важливе значення в історії платонізму з двох причин. Перша з них очевидна: Філон виявився одним з тих важливих каналів, через які педагогіка платонізму влилася в традицію християнської вченості. Два інших джерела середньовічного християнського педагогічного платонізму – афінський і олександрійський неоплатонізм підключилися пізніше, коли засади традиції вже були закладені. Вплив Філона можна простежити якщо не з часів Юстина Мученика, то з часів Климента Александрійського. Парадоксально, але педагогіка Філона не стала предметом спеціального аналізу в науковій літературі, хоча педагогіка Климента, Оригена, Євсевія Кесарійського, Григорія Ніського, які безпосередньо розвивали ідеї Філона, аналізувалася неодноразово.

Друга причина, за якою педагогіка Філона має важливе значення в історії платонізму, менш очевидна. Сучасна наука встановила, що Філон разом з Алкіноєм Аскапальським і Евдоксом Олександрійським був засновником «середнього платонізму». Ця течія філософської думки, що здійснила визначальний вплив на богослов'я грецької патристики II–VI століть, виникла як відродження систематичного вчення платонізму після кількох століть розвитку платонівської академії в дусі скептицизму. Повторно здобута впевненість у можливості позитивного філософського знання спровокувала значний інтерес до текстів самого Платона, підвищення авторитету вчителя, формування позитивної освітньої програми в дусі елліністичного енциклопедизму. Порівняно з ученням Платона середній платонізм значно спростив онтологію, гносеологію, соціальну філософію. Божественний початок розумівся не як надбуттєве Благо, а як вище Буття. Деміургічна діяльність більш не належала до особливої причини, але приписувалася цьому божественному початку. Досягти пізнання Бога можливо через «афайресіс» (грец. – «абстрагування»), тобто через відкидання від поняття Бога всіх атрибутів. Також можливо досягти пізнання Бога як чистого буття через абстрагування атрибутів будь-якої реальності,

особливо математичної. У соціальній філософії середній платонізм звеличує «демократію» як ідеальну державу, під якою, однак, розуміється правління кращих на чолі з освіченим монархом, але у разі добровільної згоди народу. Відбувається зближення ідеалів общинності і держави, формується ідеал «вселенської громади».

Педагогічні погляди Філона не стали самостійним предметом дослідження, оскільки дослідники творчості цього античного філософа і богослова тривалий час дискутували з приводу можливої приналежності біблійної екзегетики Філона до іудейської традиції шкільного коментування. В. Нікіпровецький, Р. Радиче, Т. Тобін, Б. Мак, Д. Рунія, Д. Хей, Р. Гуле намагалися реконструювати традицію дофілонівського і навколофілонівського єврейського алегоричного тлумачення Біблії. Підстави для припущень про наявність аналогічної до філонівської екзегези традиції серед олександрійських іудеїв виявилися ненадійними, і сучасна наука повернулася до того, щоб розглядати творіння Філона в контексті розвитку античного платонізму, а його екзегезу бачити як розвиток екзегетичних прийомів платонізму, стоїцизму і піфагореїзму. Така перспектива знову робить можливим постановку питання про педагогіку Філона як етап в історії педагогіки платонізму. Як представника античної педагогіки, розглядає Філона авторитетна дослідниця античності І. Адо в своєму аналізі становлення педагогічного ідеалу «семи вільних мистецтв». Нашим завданням буде систематичний аналіз педагогіки Філона Олександрійського як основоположника педагогіки середнього платонізму.

Завданням освіти і виховання Філон називає загальний духовний розвиток душі. Метою такого розвитку є щастя, можливе тільки для досконалої людини. Це щастя є повнотою життя душі. Освіта і виховання так само потрібні душі, як їжа потрібна тілу. Філон розрізняє духовну освіту і виховання, які є філософськими, і попереднє виховання та освіту («пропайдею», «загальну пайдею») як прилучення колу наук, підготовчих до філософії. Філософія розуміється не просто як суха теорія, але і як практика та містерія. Така філософія є платонівською, відкрита до релігійної інтерпретації, вона – релігійно-метафізична. Душа філософа потребує попередньої загальної підготовки за допомогою вільних мистецтв як етапу розвитку. Цю потребу Філон пояснює так: «Наше тіло в дитинстві живиться простою молочною їжею, а вже потім переходить до їжі твердої і різноманітної. І ось, зрозумій, так само і для душі підготовлена дитяча їжа – коло

загальних наук, і вивчати кожну з них треба за чергою, а істинним мужам – більш досконала і придатна для них, і це сутність чесноти» (De congressu, 19). Філософія повідомляє чесноти мудрості, мужності, стриманості і справедливості як основні навички душі. Вільні мистецтва тільки готують вихованця до справжньої мудрості та інших чеснот. Заняття вільними мистецтвами як молочною їжею заохочується Філоном з юності, але засуджується в зрілому духовному віці в тому сенсі, що ні риторика, ні музика, ні граматика, ні діалектика не можуть бути основним заняттям досконалої особистості. Особливо невиправдано займатися вільними мистецтвами, пропедевтичними науками тоді, коли духовна досконалість досягається не тільки філософськими вправами, але доступна завдяки Одкровенню. Філон підкреслює: «Якщо Бог подав з небес на землю те благо, що доступне пізнанню і вивченню, то непотрібним стало співжиття ще й з мистецтвами – рабинями і наложницями, викликане бажанням мати незаконні думки як дітей» (De congressu, 36). Рабинями і наложницями Філон називає вільні мистецтва, в той час як справді вільною дружиною для розуму є філософія (в її релігійно-платонічному тлумаченні).

Викладання вільних мистецтв починається з граматики, і її вплив на розвиток особистості «філософа» Філон бачить вельми своєрідно: «Граматика, навчаючи тому, про що розповідають поети і прозаїки, дарує розум і багатознання і навчить із зневагою ставитися до всього того, що малюють нам порожні помисли, – і це на прикладі нещасть, які, як відомо, трапляються з оспівуваними героями і напівбогами» (De congressu, 15). У цій характеристиці виховного значення граматики виділяється як загальний платонівський ідеал, так і особисті релігійно-філософські мотиви Філона. Оскільки матеріалом для навчання граматики були поеми Гомера, то Філон знаходить виховний момент в їх змісті, а не у формалізованих правилах мови граматики як науки.

Яскраво платонічним є розуміння музики. А саме Філон зазначає: «Музика зачаровує те, що не має ритму – ритмами, позбавлене гармонії – гармонією, незграбне і немилозвучне – мелодією, приводить неструнке до стрункості» (De congressu, 16). В античній пайдеї музичне виховання виявлялося насамперед у хоровому співі, а також у танцях, і вже потім – в умінні грати на якомусь інструменті. Хори брали участь у релігійних обрядах поліса. Ідеал виразного співу як прояву гармонії важливий не тільки для платонізму, але зустрічається

в релігійній практиці як язичництва, так і монотеїстичних віросповідань. У платонізмі з музики починалося позитивне облаштування душі учня, так само як з гімнастики починалося творення його тілесного устрою. До музичної гармонії і ритму приєднувалося розуміння загальної міри, ритму і гармонії, яке давала арифметика.

Наступний крок удосконалення душі пов'язаний з геометрією. Філон пише: «Геометрія, закладаючи зерна рівності і подібності в чутливу до наук душу, прищепить любов до правильності гладкістю влаштованої теорії» (De congressu, 16). Таким чином, геометрія привчає пробуджену (музикою) від сну душу до справедливості як внутрішнього закону світової гармонії. Справедливе, правильне, належне, необхідне, доведене – все це починає цінувати душа під час вивчення геометрії. Таким чином, геометрія є критично необхідною для формування того внутрішнього настрою розуму, який потрібен для прийняття істинності платонівської картини світу в онтології, етиці, соціальній теорії. Застосовування принципів геометрії до пояснення чуттєвої дійсності можна простежити в рамках науки астрономії. Дві інші науки – риторика і діалектика дають сформованому розуму учня необхідний інструментарій, і самі по собі душу не виховують, оскільки можуть бути і знаряддям софістичного мистецтва. Довгий час ставлення до риторики в платонізмі було критичним, і Філон був одним з авторів, які позитивно оцінювали значення риторики і ратували за її включення в «пайдею» виховання досконалого філософа. Філон так описує значення риторики для виховання: «Риторика, загострившi розум для спостереження і постійними вправами збудувавши мову для словесного вираження, робить людину по-справжньому розумною, подбавши про те особливе і виняткове, чого природа не дарувала жодній з інших живих істот» (De congressu, 17).

Несподівано висока оцінка риторики можливо пов'язана з тією особливою мовою розумної істоти, якою є молитва. Ця особлива нериторична риторика для Філона є виявом розумності людини, а загальне говоріння в полісі привчає людину до правильності і розумності мови взагалі. Якщо за часів Платона значення риторики було пов'язано з реалізацією влади, то за часів Філона риторика потрібна громадянам швидше для того, щоб захистити себе перед обличчям влади. Так само і в молитві людина не лише дякує Богові і просить Його про щось, але і виступає адвокатом самого себе та інших людей. Перед обличчям Бога і держави ця риторика повинна бути правдивою і не

містити брехні або помилок. Чистота розумної мови забезпечується «діалектикою», під якою Філон розуміє логіку в її арістотелівській і стоїчній формах. Платонівська ж діалектика віднесена до філософії. Отже, риторика забезпечує виразність розумної думки, а логіка – гарантує правильність. Філон зауважує: «Діалектика – сестра і двійник риторики, як кажуть деякі, розрізняючи справжні і помилкові твердження і викриваючи зовні переконливі софізми, вилікує найбільшу хворобу душі – оману» (De congressu, 18). Отже, діалектика (логіка) має терапевтичне значення, зцілюючи мислення і мовлення суб'єкта, ліквідовуючи переконливість софістики.

Той, хто вивчає вільні мистецтва, повинен мати на увазі мету цього виховного сходження душі – її шлюб з філософією як єдиновільною наукою і практикою. Філон так описує власний досвід проходження навчання вільним мистецтвам, осуджуючи тих, хто зробив їх самоціллю і сенсом свого життя: «Наприклад, я, коли вперше спонукався жалами філософії полюбити її, в молодості тісно зблизився з однією з її служниць – граматикою, і все, що народив від неї: вміння писати, читати, знання того, про що розповідають поети, – все це я присвятив її пані. І зійшовся я іншим разом ще з однією – з геометрією, і хоча полюбив її красу, бо мала вона у всіх частинах пропорцію і лад, але нічого з потомства не привласнив, а принісши, віддав законній дружині. Я подбав зійтися і з третьою – була вона хороша ритмом, гармонією і мелодійністю і називалася музикою, і народив я від неї діатонічні і енгармонічні модуляції розділових і пов'язаних мелодій з інтервалами в чотири, п'ять або вісім тонів – і знову нічого з них я не приховав, щоб розбагатіла моя законна дружина і щоб служили їй безліч слуг. Бо є такі, хто, спокусившись чарами служниць, знехтували їх паннею – філософією – і постаріли одні за читанням поетів, інші – за кресленням ліній, треті – за з'єднанням модуляцій, а інші – за безліччю інших занять, і не змогли вони піднятися до законної дружини. Адже будь-яке мистецтво має витонченість і притягальну силу, у владі яких душі деяких людей так і залишаються, забуваючи обітниці дані філософії. Той же, хто зберігає вірність договору, збирає все звідусіль, щоб догодити їй» (De congressu, 74–78).

Осуд тих, хто зупинився в своєму духовному розвитку на вільних мистецтвах і не досягнув «філософії» і божественної «премудрості», стане традиційним для філософської та релігійної літератури. Крім того, під осуд потрапить і заняття філософією, вище якої буде

поставлена теологія. Філон же вважає вищою наукою філософію, ще не будуючи над нею як мета-науку теологію. Над філософією стоїть тільки її предмет – бажане «знання про божественне і людське і про причини того й іншого», тобто премудрість. Таке розуміння відносин філософії як любові до мудрості і самої «мудрості» залежить від платонівського «Бенкету». Водночас Філон вибудовує певний шлях удосконалення, при якому «знання про божественне і людське і про причини того та іншого» мислиться як цілком досяжне. Філон пише: «Подібно до того, як науки, що складають коло загальної освіти, допомагають сприйняттю філософії, так і філософія – придбанню премудрості. Бо філософія – це заняття мудрістю, мудрість же – знання про божественне і людське і про причини того й іншого. І ось, мабуть, виходить, що як мусичні науки – раби філософії, так філософія – раба премудрості» (De congressu, 79). У цьому висловлюванні описані два переходи: від вільних наук до філософії, і від філософії до «премудрості». Перший перехід – це рух від наук до науки філософії, другий перехід – це стрибок від філософії до вищого знання, надраціонального і наднаукового. Це вище знання або мудрість не є наукою, але є предметом науки як дослідження. Премудрість – це бажана повнота знань, якій філософ лише частково причетний. Порівняно з філософією як «наукою» і «знанням», «коло попередніх наук» стає сумою мистецтв. Філон так описує співвідношення мистецтв і знання: «Середні мистецтва, якщо вони і бачать засади самих себе, то все ж бачать вельми неясно; знання ж споглядає ці засади досить ясно. Бо знання перевершує мистецтво тим, що має сталість і не може бути розхитане розумом. Адже мистецтво визначається так: єдність сприйняття, спрямованого на певну корисну мету; «корисність» тут використано правильно, адже бувають злі мистецтва. А визначення знання таке: сприйняття стійке і стале, яке не може бути розхитане розумом. І ось музику, граматику та інші називаємо мистецтвами, а тих, хто ними займається, – умільцями; філософію ж та інші чесноти називаємо науками, а тих, хто ними володіє, – вченими. Адже вони – люди розумні і мудрі, вони – філософи, і ніхто з них не помиляється в положеннях своєї науки, на відміну від названих першими – в правилах середніх мистецтв» (De congressu, 140–142).

Філософія є загальним знанням, самодостатнім і самозавершеним і уподібнюється цим душі. Окремі «мистецтва» є інструментальними щодо філософії, так само як почуття є знаряддями для душі.

Філон пише: «Очі бачать, але розум пильніше очей, і вуха чують, але розум краще вух, і ніздрі вдихають, але душа, яка користується ними, відчуває більш чутливо, і кожне з почуттів сприймає своє, але думка робить це більш чисто і ясно, вона, кажучи коротко, є око очей, слух слуху, почуття більш чітке, ніж будь-яке з почуттів; думка користується почуттями, немов служителями в суді, але здійснює судження про природу предметів сама, схвалюючи одне і відкидаючи інше. Так само і середні мистецтва подібно можливостям тіла виступають зі своїми правилами в якісь прості відносини, але науки це роблять більш точно і після уважного вивчення. Тобто як розум відноситься до почуттів, так і знання – до мистецтва, і подібно до того, як душа, про що вже було зазначено раніше, є почуття почуттів, так і наука є мистецтвом мистецтв» (De congressu, 143–144). Звідси зрозуміло, що мистецтва не можуть мати самостійного існування без філософії, також як почуття не можуть існувати без душі. Будь-яка спроба зробити почуття автономними від душі – абсурдна. Аналогічно не мають сенсу спроби зробити мистецтва самодостатніми видами практик і теорій. На думку Філона, «мистецтва» повинні підкорятися «філософії» («знанню»), тому що філософія дає визначення всім основним поняттям цих мистецтв, піднімаючи їх зміст на рівень наукового знання. У цьому аргументі проявляється сократівсько-платонівське розуміння філософії як правильного «розрізнення», що приводить до правильних «визначень». Філон пише про це так: «То відомо всім, що принципи і засади всіх окремих мистецтв, з яких, очевидно, виникли їх закони, дарує їм філософія. Бо рівносторонні і нерівносторонні трикутники, кола і багатокутники, а також інші фігури винайшла спочатку геометрія, але зовсім не геометрія винайшла природу точки, лінії, площини й обсягу, які є основами і підставами названого. Бо звідки у геометрії візьмуться такі визначення, що точка – це те, у чого немає частин; що лінія – це довжина без ширини; що площина – це те, що має тільки довжину і ширину; і що обсяг – це те, у чого є три виміри: довжина, ширина і висота? Усе це – сфера філософії, і на філософію полягає весь клопіт про визначення. Текст і читання – предмети найпростішої граматики, яку деякі, змінивши ім’я, називають граматистикою, а [предмет граматики] більш досконалої – пояснення поетів і письменників. Але коли починають міркувати про частини мови, хіба тоді не присвоюють, беручи собі в допомогу, відкриття філософії?

Саме філософія вивчає, що таке союз, ім'я, дієслово, ім'я загальне, власна назва, вираз еліптичний, вираз повний, твердження, різні питання, наказ, побажання, прохання; це філософія включає в себе вчення про самодостатні вирази, твердження і присудок. Знати, які букви напівголосні, які голосні, а які взагалі мовчазні, і як кожна з них вимовляється, і все, що належить до звуків, букв і частин мови, – хіба не філософія старається і працює над усім цим?» (De congressu, 146–150). На такі міркування необхідно акцентувати, бо в середньому платонізмі і в неоплатонізмі буде розвинене вчення про визначення як пропедевтику до філософії, яке часто з'єднується з коментарями до «Категорій» Арістотеля (особливо в олександрійському неоплатонізмі). Але головний мотив такої аргументації зустрічається ще у Сократа. Теза Філона про те, що «на філософію полягає уся турбота про визначення», змушує згадати сократівську вимогу дати визначення красі, любові, доброті, мудрості, мужності. Такі визначення є найважливішими аксіоматичними передумовами для філософського мислення. І якщо визначення основних понять і аксіом для пропедевтичних наук очевидні, то філософські поняття стають очевидними тільки у разі схоплювання самої їх ідеї, про що не одноразово зазначається в платонівських діалогах. Таким чином, філософія залежна від знання ідей, і Філон з повним правом описує вплив ідей як дію «світла мудрості»: «Знання є світлом душі, найбільшою мірою подібним із сонячним: адже подібно до того, як очі відображають промені сонця, так думка пронизується світлом мудрості, і, немов маслом, натирається новими і новими знаннями, звикає бачити все більш гостро» (De congressu, 47).

Стан філософа, який має знання мудрості, є станом не пасивного володіння вищим знанням, а активного застосування знання. Мудрість як одна з чеснот «багатоплідна», «народжує постійно» і навіть «без допомоги повивального мистецтва» (De congressu, 3). Народжує «вишукані промови, бездоганні рішення і похвальні справи» (De congressu, 4). Отже, філософ, що досягнув мудрості і здобув інші чесноти, стає самодостатнім і не потребує навіть учителя, тим більше в пропедевтичних науках. Саме ця самостійність філософа робить його повноцінним суб'єктом мислення і діяльності, повністю вільним у своїх діях, у спонтанності своєї творчості «благого життя». Вільні мистецтва слугують необхідною попередньою умовою для набуття як філософського мислення, так і філософського доброчесного життя (De congressu, 9).

Філон поділяє думку Арістотеля, що для досягнення досконалості необхідна наявність природних задатків, виховання і вправ (physis – mathesis – askesis). Ця теорія була засвоєна середнім платонізмом на самому початку його виникнення в творчості Антіоха. Під природними задатками, що позначаються в цій теорії терміном physis, мається на увазі перш за все загальне устремління людської природи до стану повноти щастя, що можна досягти лише за доброчесністю душі, її просвітленості знанням і внутрішнім спокоєм, що спричиняється безпристрасністю. Виховання, що позначається терміном mathesis, включає в себе навчання теоретичним наукам (саме це виражається в цьому концепті). Теоретичні і практичні чесноти потребують підтримки, які досягаються вправами (askesis), що формують навик. Філон уподібнює наявність природних задатків, виховання і вправ фундаменту будинку, стінам і прикрасам його: «Називаючи невидиму душу земним будинком невидимого Бога, ми будемо говорити справедливо і законно. А щоб цей будинок був міцним і прекрасним, нехай у його основу будуть покладені природні задатки і навчання, нехай на цьому фундаменті будуть побудовані чесноти з прекрасними вчинками, і нехай його прикрасами стануть добре засвоєні загальноосвітні дисципліни. Адже природними задатками обумовлені сприйнятливість, посидючість, пам’ять, а навчанням – здатність легко опановувати нове й увага становлять хіба що коріння певного дерева, яке має принести солодкі плоди, і без них думку неможливо довести до досконалості» (Cher. 101–103). Отже, сприйнятливість, посидючість, пам’ять Філон відносить до природних задатків, а ось здатність легко опановувати нове й увагу називає результатом навчання. Власне, чесноти бувають не стільки від самого навчання, скільки від практики навичок у теоретичних і практичних вправах, освоєних під час навчання в цілісний спосіб життя. Тому «учень за своєю природою повинен бути схильним до чесноти, має опинитися в руках відповідного наставника і повинен неухильно і наполегливо закріплювати отримані навички вправами» [238, с. 148]. Навички в чеснотах дають людині внутрішню свободу і захищають його від викликів зовнішнього світу. Сформований з навичок спосіб благого існування робить невід’ємними від людини фундаментальні цінності: «Чесноти і породжені ними вчинки створюють непохитність і надійність, які бувають у безпечних стінах, тому що те, що замислює розлучити і роз’єднати душу з прекрасним, виявляється нездатним на це, стикаючись з такою міцною твердинею»

(Cher. 104). Для людини, у якої чесноти стали навичками і яка має постійну звичку до теоретичного мислення в дусі платонічної філософії, заняття «енциклопедичними науками», що складають коло пайдеї, є швидше «прикрасою», ніж потребою. Філон пише: «Від заняття загальноосвітніми дисциплінами виникає необхідне для прикраси душі в тому ж сенсі, в якому деякі речі слугують для оздоблення житла. Бо подібно до того, як побілка, фрески, картини, мозаїки, якими викладають не тільки стіни, але і підлоги, й інші подібні речі не додають міцності стінам, але лише доставляють радість їх мешканцям, так само і знання загальноосвітніх дисциплін прикрашає весь душевний будинок: граматика тим, що займається поезією і дослідженнями стародавніх діянь; геометрія – що домагається пропорційної рівності речей, а то, що в нас неритмічно, непропорційно і не мелодійно, виліковує ритмом і ладом через вишукану музику; риторика тим, що відчуває можливості, які таїть у собі кожна тема, і для всього підбирає належний стиль викладу, і то змушує нас напружуватися і сильно переживати, то знову розслабляє і приносить задоволення. При цьому вона виробляє у нас вміння легко вести розмову і вільно володіти мовою і мовленнєвими органами» (Cher. 104–105).

Теза про те, що для досконалої людини заняття «вільними мистецтвами» («енциклопедичними науками») зайві самі по собі і можуть бути лише «прикрасою» до філософії (теології, містики, релігії), пізніше стане звичним для християнської та ісламської літератури. Віднесення вільних мистецтв до пропедевтики вищої освіти супроводжувалося або визнанням найважливішого значення цих мистецтв для ініціації розуму в духовний спосіб життя і мислення, або твердженням про відносне та інструментальне значення цих мистецтв. Сам Філон ближче до першої позиції, що, очевидно, з такого платонічного за сутністю і формою уривка: «... те, що в душі – розум, то в тілі – око, обидва бачать, але одне з них – умоосяжне, інше – чуттєве; розум потребує знання для розпізнавання безтілесних [сутностей], а око – світла для сприйняття тіл, що стало для людей причиною безлічі інших благ, але особливо головного – філософії. Бо зір, зведений світлом догори, може бачити природу зірок і узгоджений їх рух, впорядкований колообіг [небесних тіл], що можуть рухатися і не рухатися, з яких останні рухаються одноманітно за одними і тими самими шляхами, а інші – не так само й протилежно [один одному] подвійними

колообертами, і [побачить] їх стрункі хороводи, впорядковані за досконалими законами музичного мистецтва, – [зір] став доставляти душі невимовну радість і насолоду. І та, споживаючи від вічних видовищ – адже за одним слідували інші, – здобула велику жагу споглядання. Потім, немов палаючи любов'ю, вона стала допитуватися, яка саме сутність цих видимих, вічні вони чи отримали початок свого буття, яким є спосіб їх руху і які причини, внаслідок яких кожне влаштовується. З дослідження їх виник рід філософії, досконаліше якого не існує іншого блага в житті людей» (Opif. 53–54). Очевидно, що під цим «родом філософії» мається на увазі платонізм у його релігійно-філософському тлумаченні. Сходження розуму з любові до прекрасного, описане в «Бенкеті», слугує герменевтичним ключем для тлумачення того, як відривається розум від повсякденної дійсності в напрямі до вищих метафізичних реальностей. Не шлях від печери до трансцендентного царства світла, а бачення краси цього світу слугує шляхом сходження. Позитивна оцінка світу пов'язана з тим, що Філон позитивно оцінює Біблію як ще один «світ». Шлях від чуттєвої до умоосяжної краси світу настільки ж необхідний, як і шлях від букви до сенсу Писання, і шлях від зовнішнього до внутрішнього життя людини.

У своєму ідеалі досконалого стану людини Філон синтезує платонізм і релігійні установки біблійного світогляду, взяті в гранично абстрактній формі. Філон звертає увагу на згоду розумності у Бога і людини та намагається довести, що тільки розум є богообразним і богоподібним. Філон пише: «Силі, спільної з нерозумними як сутність випала кров, а тієї, що виникає з розумного джерела, – дух, що не подібний руху повітря, а є відбитком божественної сили. Саме його Мойсей називає ім'ям «образ», показуючи, що першоосновою розумної природи є Бог, а її подібністю і відображенням – людина, яка не є твариною з двома природами, а є тим найкращим видом душі, який називається розумом і свідомістю» (Det. 83). Філон уточнює, що людиною є лише розум, ця внутрішня людина душі (Det. 23), «богоподібний витвір, за допомогою якого ми розмірковуємо» (Det. 84). Для єврейського мислення поняття «образ» і «подоба» Божі з розповіді про творення світу – лише синоніми. Тобто людина вже є і образом, і подобою – наскільки вона розумна. Можна лише бути більш подібною, а це і становить шлях удосконалення. Першим кроком на цьому

шляху є пробудження розумності, духовне народження під час пайдеї. Філон зауважує: «Перша чеснота новачка – це палке бажання подолати власну недосконалість і уподібнитися, наскільки можливо, своєму довершеному Вчителю» (Sacr. 65). Для Філона таким учителем є перш за все сам Бог, який створив світ і діє в історії саме як Батько, який навчає і виховує (Sacr. 65–68). Людина – це та, хто пізнає Бога і сподівається на Нього в школі життя (Det. 139). Коло вільних наук і породжувана під час їх вивчення діяльність, подібні «танцю», що звільняє внутрішню людину (Sacr. 33). Власна діяльність внутрішнього світу людини, однак, не самі мистецтва, а активні чесноти, які приносить щастя. Філон пише, що «бути щасливим – це користуватися і насолоджуватися чеснотою, а не лише володіти нею. ... Щастя я розумію як вміння користуватися досконалою чеснотою в досконалому житті» (Det. 60). Спонтанна доброчесна і творча активність характеризує досконалу людину, тоді як виховання і навчання є «чимось середнім», минаючим на шляху до досконалого життя (Det. 65). Хто не пройшов цього шляху до досконалості, той «душевно мертвий» (Det. 70) або «убитий» «софістами» (Det. 72).

Тексти Філона Олександрійського, видатного теолога і філософа, містять нарис педагогічних ідей середнього платонізму, які стали основою для формування пайдеї мислителів грецької патристики. Філон обґрунтовує ключове значення «вільних мистецтв» для виховання досконалої людини, створює релігійно-філософську і педагогічну теорію співвідношення «вільних мистецтв», філософії та мудрості як повноти знання. Пайдея вільних мистецтв і філософії є необхідним етапом на шляху до досконалості вільної діяльності в доброчесності та мисленні. Тільки того, хто пройшов шлях пайдеї (виховання і навчання), Філон вважає людиною. Досконалість народженої в пайдеї людини досягається тільки на шляху набуття філософських чеснот. Релігійний елемент не тільки не вноситься в центр педагогіки Філона, але і не відіграє важливої ролі. Педагогічний ідеал і практика Філона визначаються філософією платонізму. Філософія «вичитується» з релігійного матеріалу, а богословського синтезу філософії і релігії Філоном так і не створено. Мислителі грецької патристики різноманіття філософії та ідеали пайдеї переймають і перетворюють на теологічні, створивши класичну систему православної ортодоксії.

2.3. Культура еллінізму як передумова християнського теологічного мислення

2.3.1. Культурні передумови формування філософської раціональності в ранній християнській теології

Дослідники давно звернули увагу на важливість культурно-цивілізаційного синтезу, що відбувся на Близькому Сході і став передумовою формування як християнської релігії, так і її теології й філософії. Християнство з самого початку є результатом дифузії двох культурно-ментальних установок: юдейської монотеїстичної та еллінської поліцентричної. Свого часу С. Аверінцев звернув увагу, що антична культура, в якій панували міф та логос, зустрілася із семітською культурою, в якій царили релігійне одкровення й віра [4]. Цей процес поступового зближення двох культур розпочався задовго до християнства – в еллінізації юдаїзму та в семітизації античної свідомості [651]. Юдаїзм вперше наблизився до грецької філософії після вавілонського періоду. З часом цей вплив лише зростав, що виявилося у формуванні некононічних книг Танаху, протофілософських книг Премудрості та Еклезіасту, а потім філософії Філона Олександрійського. Так, саме в еллінізованому юдаїзмі формуються равіністичні вчення, в яких концепт Слова Божого постає носієм божественних якостей, діячем, що виражає Бога [504]. Одночасно в межах грецької культури формується монотеїстична тенденція, розпочата Парменідом, а потім під впливом процесу семітизації оформлена стоїками та неоплатоніками в релігійну філософію [651].

Вплив античної культури на семітську і, зокрема, християнську релігію виразився в тому, що виникають культурні опозиції між вірою та розумом, одкровенням та розумом, які раніше не були відомі семітам. Розум у Біблії завжди мислився духовним, що дає духовне знання й пізнання Бога. Хибним називався розум, що відірвався від віри. Вперше під елліністичним впливом віра протиставляється розуму в апологетиці.

Формування філософії в межах християнської релігії було процесом унікальним, бо проходило вперше в релігії одкровення, але й мало взірцем релігійну філософію пізньої античності. Саме це задало

умови для того, щоб стати філософією або стати подібною філософії. Як есхатологічна доктрина, християнство спрямоване на досягнення Царства Божого, арамейська мова Ісуса та апостолів не містила філософських категорій. Христос не філософствував, він перетворював світ силою Слави Божої. Водночас Ісус жив і засвоював еллінізовану семітську культуру, ймовірно відчував опосередкований вплив еллінізму. Цей вплив суттєво посилився після перекладу писань Нового Завіту грецькою, яка містила семантичний універсалізм грецької культури. Проповідь ап. Павла – яскравий приклад, коли еллінізований юдей по-новому перетлумачив сутність Закону в світлі Христової місії та в категоріях еллінізованого юдаїзму. Саме ці фактори і стають культурними підставами для формування внутрішніх передумов християнської філософії.

Не буде помилкою стверджувати, що під прямим впливом греко-римської інтелектуальної культури, формуються передумови християнства як світової релігії, а без впливу елліністичної філософії у християнстві навряд чи виникла б теологія і філософія. Тобто саме синтез християнства з грецькою культурою породжує феномени філософії патристики і схоластики. Без такого впливу в християнстві ймовірно існувала б релігійна доктрина, практична мораль, культ, священні писання, але догматики, християнської релігійної філософії та філософської теології не було б.

Тут важливо зазначити, що філософія у християнстві не переймається механічно, вона не запозичується, а поступово формується як специфічний феномен культури. Виникнення і формування філософії в межах християнства – це процес становлення нового, невідомого християнству культурного явища. Процес становлення християнської філософії – це процес виникнення нового культурного феномену, невідомого не лише християнству, але й попередній релігійній культурі семітів. Якщо спочатку філософія впливає на християнство із зовні, то згодом вона формується в самій релігійній культурі християн і стає внутрішнім явищем, трансформуючи християнство із середини. Відбувається два зустрічні процеси: засвоєння християнами античної філософії та витлумачення текстів і символів християн у філософському ключі.

Згодом християнство саме почало називати себе «філософією Христа». Вироблення ідеї філософії у християнстві та згодом уявлення про християнство як філософію – це об’єктивний, історичний процес,

що свідчить про його інтеграцію в елліністичну культуру, в якій інтенсивно синтезувалися філософія та релігія, філософські та містичні ідеї, розроблялася релігійна теософія і релігійно-філософська містика. Навіть попри зусилля деяких отців, що вороже ставилися до філософії як «хибної мудрості», християнство інтегрувалося з філософією та утворювало нову форму свого історичного буття – вже не тільки релігійно-есхатологічну, а й релігійно-інтелектуальну.

Поряд з філософською християнська теологія зберегла й інші свої форми: догматичну, містичну, поетичну, моральну. Адже теологія може існувати як релігійна поезія, есхатологічна проповідь, пророчий чи містичний дискурс, слово віри чи моральний наратив. У цьому особливість і унікальність християнської теології, вона може існувати в різних культурних формах [861].

Стимулюючим фактором формування християнської філософії стали дискусії в середині християнської спільноти та суперечки з елліністичними філософами. Захист віри породив потуги до раціонального мислення в християнстві. Наступним важливим фактором стало використання раціонального мислення для апологетики, поширення й обґрунтування релігійного вчення. Але найбільш розвинула феномен філософії в патристиці трансляція класичного філософського знання в християнській системі освіти.

Разом з формуванням філософської мови й філософської теології відбувалося поступове формування раціональності та концептуального виразу Одкровення. Йдеться не лише про те, що християни намагалися передати істини віри мовою античної філософії, це занадто спрощене бачення, до якого схиляється переважна більшість богословів. Мовиться не про використання еллінських концептів, які ніби то лише оформлювали певні вже існуючі істини християнського Одкровення. Йдеться про поступове формування концептуального змісту доктрини та особливої раціональності в теології християн, одночасно і нової доктрини. Шлях християнства йшов від есхатологічного мислення апостолів до теофілософського мислення патристики і схоластики, від християнства як есхатології та моралі до християнства як доктринальної релігії та філософії.

Підсумовуючи, можна зазначити, що, по-перше, антична філософія елліністичної доби не була чистою філософією, суто раціональним дискурсом. Греко-римська елліністичної філософія під впливом семітизації еллінської культури стала релігійною, або філософією

духовних практик та спасіння. По-друге, семітська культура, до складу якої входив юдаїзм, зазнала еллінізації, що і створило передумови для формування християнства. А прямий вплив на поширення християнства та формування його вчення справила грецька культура й мова, починаючи з ап. Павла, який закладає ідеї, перетворюють християнство з релігії юдейської есхатологічної секти на світову релігію. По-третє, вплив культурної епохи еллінізму не варто плутати з впливом самої філософії. Осмислення благої звістки Христа здійснювалося інтелектуалами з позицій античного логосу. А це означає, що з самого початку християнська філософська теологія є породженням греко-римської культури. Саме явище «теології» як інтелектуальної, умоглядної практики є явищем античної культури. Це означає, що потреба в аргументах і контраргументах, в апологетиці й створенні догматів є явищами елліністичної культури. Якби не цей античний вплив, то ніякої християнської теології та філософії не існувало б. Отже, філософської теології – раціонального осмислення одкровення не було і не могло бути до і незалежно від впливу античної культури. По-четверте, становлення християнської філософської теології є наслідком її уподібнення елліністичній філософії. Християнська теологія будувалася за моделями елліністичної. По-п'яте, існує чимало варіантів взаємодії філософії та теології. Коли протиставляємо теологію і філософію, то маємо не забувати їх родові ознаки.

2.3.2. Формування християнської філософії як аналогія до античної філософії

Раннє християнство, під дією і за аналогією елліністичних філософій починає самоусвідомлювати себе як істинна філософія, як вища божественна мудрість, до якої прагнули Платон і Арістотель, але досягнули послідовники Христа. Можливо, саме для того, щоб переконати еллінів в істинності християнства та недостатності земної мудрості греків, християни видають свою релігію за філософію і роблять це досить переконливо. Зрозуміло, що формування християнства за моделями античної філософії свідчило не про його «гостру еллінізацію», як зазначав А. Гарнак [172]. Цей процес фактично став необхідним у зв'язку з тим, що християнство було частиною елліністичної культури. Логіка розвитку християнства – це логіка розвитку античної релігійної

ідеї, а логіка розвитку філософії у християнстві так само відображає суттєві риси елліністичної релігійної філософії.

Процес розробки християнської філософії відбувався в добу еллінізму, коли майже усі античні філософські школи тяжіли до релігійності. Тобто, незалежно від християнства, а можливо, і під певним його впливом, елліністичні філософські школи (стоїцизм, епікурейство, неоплатонізм) ставали все більш подібними на релігію з культом поклоніння вчителю, із священними книгами, духовними практиками, прагненням до щастя й мудрості, аскезою і пануванням ідеалу атараксії. Християнство добре вписалося в цю схему. Його адепти-філософи змогли швидко і грамотно перетворити релігію одкровення на релігійну філософію, на кшталт елліністичної філософії, інтегрувати в неї теорії пошуку щастя, духовних вправ, ідеали мудрості тощо.

Антична філософія об'єднувала в собі різні практики – від суто наукових, як в арістотелізмі, до містичних, як у гностицизмі. Називати християнство філософією можемо в тому сенсі, що воно набуло адекватної для епохи еллінізму форми, – було практичною мудрістю та її теоретичним осмисленням, що ведуть до духовної мети, – Бога. Сама можливість бути філософією реалізувалася для християнства завдяки синтетичній тенденції епохи еллінізму – об'єднати в собі мудрість земну та божественну, практику мудрого життя та теорію, містику та споглядання, філософію та релігію. У цьому сенсі більшість елліністичних шкіл прагнули до релігії, а більшість релігійно-містичних рухів – до філософської теорії. Так само і християнство було релігією, що прагнула бути філософією, – мудрістю Бога, що розширює себе до широкого контексту суспільної та інтелектуальної практики.

Що ж саме було подібним у християнстві до античного ідеалу філософії? Спробуємо визначити точки близькості між християнством та умовно ідеальним образом елліністичної філософії. Спочатку розглянемо аналогії в практичній філософії, а потім у теоретичній.

Християнство, за елліністичним ідеалом, було перш за все практичною, а не теоретичною філософією – моральним вченням і практикою, що мало на меті досягнення вищого блага – спасіння. Те, що християнство було на самому початку системою моральних норм, духовних практик, робить його подібним до філософії. Якщо прийняти, що усі філософські школи еллінізму поєднували в собі практичну і

теоретичну філософію, то християнство так само виступало практичною філософією, в якій духовний праксис мав пріоритет над теорією. Християнство, як і елліністичні школи, не визнавало пізнання заради пізнання, не сприймало ідеал чистої науки, як у Арістотеля. Воно подібне на інші елліністичні школи, коли критикує самодостатню і відірвану від морального життя мудрість. Так само, як і в інших школах, християнство прагне завоювати душі своїх прихильників, пропонує їм спасіння від марнот світу. За типовою схемою відбувається проповідь особливого образу життя, стилю мислення, який є нібито пріоритетним для спасіння. Існує духовне наставництво і старецтво. Використовуються духовні вправи.

Але досить скоро християнська філософія не лише стала здатною втішати «малих» світу цього, але й надавати інтелектуальну їжу. Як і в інших еллінських філософіях, де практична філософія домінувала над теоретичною, у християнстві розроблялася доктрина – система віровчення для захисту від опонентів. У ній активно розробляються елементи філософської теології, герменевтики, догматики, хоча вони надовго залишаться вторинними стосовно основної практичної функції. Як і будь-яка елліністична філософія, християни висувають систему аргументів проти своїх противників, вони дискутують з ними, змагаються критикують, захищаються. У християнській філософії встановлювався пріоритет теофілософії (теології) над філософією, а філософії – над окремими науками. Тому християнство – це релігійна філософія, теофілософія чи теологія. За мірками скептиків, християнство є догматичною філософією, в сучасній термінології – теометафізикою. Вона мала чітку ідеологему і догмати, тому підпадала під критику за догматизм. Як і інші школи, християни претендують на істинність свого вчення, ортодоксію у боротьбі з єресями.

Подібно до еллінів християни обоготворяють засновника. Він для них справжній Мудрець та Філософ. Підсилюючи цей момент подібності, християни сприймали християнство як взірцевий образ життя, що веде до вищої Мудрості; воно має втілену Божественну Мудрість – Христа, який є не лише Спасителем, але й Вчителем, Філософом, Наставником. Тобто Христос – сама Мудрість, взірець мудреця, пропонує мудрий спосіб життя для досягнення Мудрості. Він тому філософ, що відкриває для нас істинну філософію – мудрий спосіб життя, що приводить до вищої мудрості. Так само Христос – Істина, він демонструє істинне праведне життя. Подібна інтерпретація Христа та християнського життя

непогано вписуються в образ елліністичної філософії. Необхідно зовсім небагато зусиль, щоб перетворити християнську релігію в християнську філософію. Такі вихідні дані мають в очах християн явні переваги християнської філософії над язичництвом.

Християнство схоже на філософію і в тому, що мало чисельні внутрішні школи, які користувалися на свій вибір різними філософськими методами, концептами, ідеями. Але будучи подібною до елліністичних шкіл лише за формою, християнство їх відкидає за сутністю. Для нього вони є сектами. Дивно, але християнство більш відкрите до Платона та Арістотеля, ніж до елліністичних філософів.

Отже, саме тому, що християнство є не лише релігією одкровення – системою божественних істин, відкритих вірним для спасіння, яка передбачає й служіння поклоніння Богу, що це – образ життя, певна практика, система моральних істин та віровчення, тому воно відповідає елліністичній моделі філософії. Саме це робить християнство подібним на філософію, яка в античному світі сприймалася як єдність практичного та теоретичного життя.

2.3.3. Філософія і риторика як різновиди інтелектуальної культури пізньої античності та раннього християнства

Слово «філософія» у візантійський період не мало єдиного і загальноприйнятого визначення. Кого мав на увазі візантієць, коли говорив про філософів? Можна виділити декілька значень: 1) філософи – це, найперше, представники античної філософії – мислителі стародавньої Греції і Риму та їх теорії про світ, людину і Бога. Коли візантієць зазначав про філософію в його свідомості, одразу виникала асоціація з пошуком мудрості, і він добре знав, що першими філософами були старогрецькі мудреці Піфагор, Сократ, Платон та Арістотель. У цьому значенні філософія найбільш подібна на саму себе, якщо мати на увазі, що вона є спеціальним мисленням про світ, людину і Бога; 2) філософами називали також взагалі мудреців та провісників, що давали людству таємні знання і відкривали одкровення – сюди потрапляли як класичні філософи, так і оракули; 3) відомо, що термін «філософ» означав взагалі освічену людину, вченого на противагу простакам та неукам; 4) філософами називали і аскетів, що практикували філософію – аскезу, яка дозволяла уподібнитися Богу (як навчав

Платон у Державі X, 611de та в Теететі 176 b). Уже ці бачення філософії та її носіїв досить строкаті і зараховують у коло філософів і античних мислителів, і науковців, і мудреців, і аскетів. До філософів потрапляють і теоретики, і релігійні практики, і просто освічені люди. А не потрапляють простаки, неграмотні, забобонні.

Хто ж був носієм, власне, філософської культури, освіченості та знань у пізню елліністичну та ранньовізантійську добу, не з точки зору пересічного візантійця, а за образом життя та спеціальної освіти? В якому соціальному середовищі формувалася християнська філософія? Починаючи з II ст. нашої ери в середовищі еллінської культури можна виділяти «філософів», «напівфілософів» чи риторів та просто освічених громадян. Разом вони утворювали те культурне і філософське середовище, в якому формувалися християнська писемність і філософія. Серед них сучасна наука чітко розрізняє два типи інтелектуалів, що мали безпосереднє відношення до філософії.

Найперший тип інтелектуала – це класичний «тип філософа». І хоча саме в цю добу відбувається значний занепад філософії й не знаходимо великих мислителів, але зберігається тип філософа, який сформувався з часів Платона і Арістотеля. Такий тип представлений переважно епікурейцями, стоїками, середніми платоніками, перипатетиками, а згодом неоплатоніками, завжди були в меншості як у класичному античному, так і в елліністичному суспільствах. Відмінними рисами філософа було: зовнішній вигляд, приналежність школі та традиції, отримання вищої філософської освіти, вивчення спеціальної філософської літератури, написання фахових текстів у руслі власної традиції, полеміка з опонентами, відповідний образ життя, стиль мислення, оточення. Філософи могли брати участь у політичному житті, але далеко не всі і не завжди.

Іншим і багато в чому протилежним типом інтелектуала був «тип ритора», «софіста» або «напівфілософа». У сучасній науці цей тип відносять до руху «другої софістики», яка утворила так звану «народну», або «популярну філософію» [1]. До нього належало значне коло осіб, які закінчили риторську школу (освоїли сім вільних мистецтв) і стали викладачами чи публічними людьми. На відміну від філософів, ритори отримали середню освіту – закінчили школу риторів, де вивчали філософію, могли навіть навчатися у певних філософів, але не стали займатися філософією фахово. Це значна група людей, що утворювали в суспільстві клас інтелектуалів, літераторів, публічних ораторів, політичних діячів, трибунів, одним словом, софістів. Вони писали популярні твори, займалися моралізаторством, виступали на

політичні, економічні та релігійні теми. Саме вони здійснювали основний культурний вплив на освічену частину суспільства. Вироблені ними літературні та публічні прийоми використовували і християни. Дехто з них сам приймав нову віру. На відміну від філософів, софісти не перетворювали філософію в образ життя. Більш того, вони навіть певним чином полемізували з нею, захищаючи право на життя софістики, як опозиції фаховим філософам.

Нарешті, значну масу городян можна віднести до так званої античної «буржуазії» – «тип освіченої людини», що отримали початкову та середню освіту, але займалися економічною, юридичною, політичною діяльністю. Вони нічого не писали, не виступали з промовами, але читали популярну продукцію, були свідомими слухачами і провідниками ідей софістів. Ця публіка знала справжніх філософів, чула й переказувала їх ідеї, але була не здатна їх осмислити і впровадити в життя. Набагато доступнішими та прийнятними для освіченої публіки були ідеї та постаті софістів.

Відповідно до трьох типів інтелектуалів можна зазначати про три різновиди впливів античної культури на християнство: вплив високої філософії, вплив софістичної (риторської) філософії та вплив масової освіти й культури. Ці впливи можна прослідкувати у творах християнських авторів. Простежимо їх.

Обізнаність християн із взірцями високої філософії була незначною. За невеликим виключеннями, класиків грецької філософії не знали. Про них чули перекази, ознайомлювалися за антологіями, доксографіями. Нам не відомо, щоб твори Платона чи Арістотеля читали апостоли, мужі апостольські або більшість ранніх апологетів. Лише Климент, Юстин та Ориген могли читати оригінальні тексти, хоча швидше за все й вони користувалися антологіями. Це зумовлено ще й тим, що фактично Платона та Арістотеля відкрили лише античні неоплатоніки. Тобто зазначати про прямий вплив високої філософії на раннє християнство можна із значними обмовками.

Спочатку цей вплив і синтез був опосередкованим через доксографів. Але християнські неоплатоніки (Августин, Псевдо-Діонісій, Максим Сповідник), можливо, знали і використовували окремі тексти або фрагменти, наприклад з «Тімея». Найбільше використовували Арістотеля, потім Платона.

Із загальної маси віруючих про високу філософію мало хто знав, а якщо й чули, то зовсім не розуміли її призначення. Професійна філософія була доступна лише в закритих школах посвяченим учням, що шукали

мудрості, і не була доступна широким народним масам (та навіть освіченим християнам). Здається, що «народна філософія» для серйозних шанувальників філософії була так само чужа й примітивна, як і висока філософія для простого народу – незбагнена і закрита. Християни зливалися у загальну масу, коли йшлося про високу філософію. Вони так само, як і більшість простаків еллінів, її не знали, не розуміли, стереглися. Яскравим прикладом ворожого ставлення до високої філософії було вбивство натовпом малограмотних християн олександрійської вченої Іпатії.

Дійсне засвоєння античної філософії починається з використання мови «народної філософії» – спрощеної для масового вжитку філософської мови других софістів, кініків та стоїків. Основна маса язичників була добре обізнаною з цією термінологією і розуміла християн, коли вони говорили про світ, щастя, гармонію, добро і зло, гріх, мораль, користуючись стилем діатриби – моралізаторської проповіді, прийнятої у кініків та стоїків. Ця спрощена філософська мова спочатку проникає у послання, листи апостолів та ранніх християнських авторів. Цією мовою зверталися ранні проповідники до людей.

Християнська проповідь, порівняно з мовою діатріби, була езотеричною за своїм змістом. Вона призначалася принаймні після початку гонінь для тих, хто був прийнятим в общину. Швидше за все відкритих агітацій християнами не велося. Тому, напевно, існувала відмінність мови проповіді та мови діатріби. Хоча остання не могла не проникнути в першу.

Але зустріч з філософією риторів мала і негативні наслідки. Для більшості християн філософія уособлювала вічну балаканину, безпредметні суперечки та дискусії, що прямо не стосувалися Бога й істини. Християни, особливо не підготовлені, сприймали це як зайву і порожню діяльність. Можна зазначити, що для більшості християн філософи були софістами, балакунами, пустобрехами. Негативне ставлення до філософії у християн формувалося саме на підставі поширення другої софістики та риторичної філософії.

Значна частина культурних людей ставала християнами. Нам відомо чимало випадків переходу у християнство риторів (Августин, Юстин), але вони були швидше виключеннями. Хоча переважна більшість з тих, хто навертався до нової релігії, були простаками, малоосвіченими людьми, але були й просто грамотні та освічені громадяни, які отримали базову освіту й сприймали християнство свідомо. Вони могли порівняти свою віру з язичництвом та з іншими релігіями. Саме ця частина

прихильників, яких було досить багато, порівняно з християнськими риторами, вимагала продовження освіти, але вже на християнській основі. Саме для них утворювалися школи, курси, саме на них розраховували свою інтелектуальну проповідь християнські філософи та богослови. Для таких просвічених християн Климент та Ориген викладали в Олександрійській катехетичній школі.

На основі зазначеного можна виділити в ранньому християнстві два типи філософської раціональності та рефлексії – філософську риторику і, власне, філософію. Філософська раціональність передбачає певний характер правил висловлення і мовлення, техніку дефініцій, силогізмів, прийоми критики мови, постановку гносеологічних, онтологічних, етичних питань [1]. Філософію (як і науку) від поезії, літератури та мудрості в широкому сенсі, а також від філософської риторики розрізняє наявність систематичної рефлексії, певний метод (методологія) пізнання, критичність, постановка гносеологічної проблеми, одним словом, створення систематичної, рефлексивної теорії. Початок систематичній рефлексії задали софісти, а потім продовжили Сократ та Платон. Арістотель остаточно обґрунтував дедуктивну рефлексію наукового типу – здатність систематично виводити знання з перших принципів. Подібного філософська риторика могла не мати, вона вдало використовувала правила висловлення і мовлення, техніку дефініцій, силогізмів, прийоми критики мови, але серйозних онтологічних чи гносеологічних проблем вона не вирішувала. Її основне завдання – формувати свідомість пересічних громадян, обговорювати і просувати суспільні ідеї, формувати суспільну думку.

Таким чином, рефлексія риторики є їдкою, ніби іржа, здатною до руйнування цілісної картини світу мистецтва, поезії, релігії. Вона релятивізує знання. Такий тип філософування почали розвивати перші софісти, потім скептики, другі софісти. Рефлексія філософії намагається створити систему, здобути обґрунтовані знання. З самого початку ці два типи рефлексії співіснують і конфліктують між собою. Між ними ведеться боротьба, розпочата софістами і Сократом.

Християнство долучилося до обох типів рефлексії – воно мало риторичну та філософську раціональність. Варто зазначити про християнську риторику та християнську філософію. Більше того, можна наголошувати про типи християнської риторики та філософії. Прикладом «народної християнської риторики» можна вважати Йоана Златоуста, тоді як взірцем «вченої риторики» були вчення каппадокійців.

РОЗДІЛ 3
МЕТОДОЛОГІЯ БОГОСЛОВ'Я У ДОМОДЕРНІЙ ТРАДИЦІЇ ГРЕЦЬКОЇ ПАТРИСТИЧНОЇ ТА ВІЗАНТІЙСЬКОЇ ДУМКИ

3.1. Система філософської освіти Візантії

Актуальність розгляду проблеми філософської та теологічної освіти зумовлена тим, що європейська культура, і вітчизняна зокрема, є наступницею не лише середньовічно-схоластичної, але й середньовічно-візантійської, які, в свою чергу, продовжують елліністичну традицію вивчення філософії. Для нас інтерес до візантійської системи освіти зумовлений тим, що вона вплинула на формування основних форм філософії в Візантії.

У Візантії, як і в епоху еллінізму, існувала триступінчата система освіти: граматика, риторика, філософія. Повний курс світського навчання складався з початкового курсу орфографії, предметів тривіуму (граматика, риторика, філософська пропедевтика), квадривіуму (математика, музика, астрономія, фізика) і вищого філософсько-теологічного курсу. Зрозуміло, що пройти весь курс освіти в одному навчальному закладі було не можливо. У навчальних закладах різного ступеню складності можна було поступово отримувати освіту [799].

Кожен курс в основі відтворював класичну систему освіти до якої в подальшому додавали християнські елементи. Відповідно, суто християнської системи освіти у Візантії не було, навчання відбувалося по класичним методикам на матеріалі спершу класичних, а потім і християнських авторів.

Спочатку йшла найелементарніша школа «граматіста», яка розглядалася як дошкільна освіта і де вивчали орфографію. Власне шкільну освіту складали школа «граматика» та школа ритора, де студент навчався досконало володіти класичною грецькою, вміти читати, писати, розмовляти еллінською мовою. Тут вивчали твори класичних авторів і згодом християнських письменників [620].

Завершувала початковий курс школа філософа де студент отримував базові знання з філософської пропедевтики. Власне університетський курс починався саме в школі філософа, коли після засвоєння

предметів тривіуму, студент, при бажанні, переходив до вивчення предметів квадривіуму, після чого повертався до філософії на новому етапі.

Нас власне цікавить вивчення предметів курсу філософії, яку візантійці називали «наукою наук», «мистецтвом мистецтв», вищим знанням про «істинно суще». Головними предметами філософії виступали світ, людина і Бог. Для систематичного їх вивчення виступали «логіка», «натурфілософія», «метафізика». Традиційний предмет «етика» як окрема дисципліна не вивчалася так як моральну сторону загальної освіти брало на себе християнство. Відповідно навчання у школі філософа проходило у три етапи. Так само як і на етапах граматики та риторики, до класичного змісту філософських дисциплін з часом стали додавати власне християнські вчення.

Наукові погляди візантійців не можна назвати оригінальними вони повністю відтворюють здобутки античної науки. Важливо, що використовували самі передові досягнення науки доби античності та еллінізму [695; 696].

Спочатку філософію вивчали як загальну пропедевтику, предметом якої ставало освоєння загальних законів і правил мислення, засвоєння теорії аргументації та дискусії. Навчання включало вивчення логіки, структури і завдань філософії, основних її понять і категорій, тобто своєрідного філософського словника. В якості керівництв для вивчення логіки використовували «Органон» Аристотеля та «Вступ до категорій Аристотеля» написаний Порфирієм. Паралельно вивчали історію філософію де знайомили учнів з поглядами самих відомих філософів, розповідали особливості їх систем. На цьому етапі філософська освіта для більшості завершувалася. Для тих хто продовжував навчатися вивчали предмети квадріуму [15; 890].

На другому етапі філософської освіти вивчали математичні дисципліни і натурфілософію, предметом яких був світ, природа. Їх значення було надзвичайно велике: вони підготовлювали розум до сприйняття вічних, ідеальних істин. Вивчення математики тренувало розум, розвивало мислення. Математичні дисципліни включали арифметику і геометрію, вивчення яких здійснювалося, як правило, по керівництвам написаним ще в добу еллінізму. Арифметику вивчали по «Вступу в арифметику» Нікомаха з Гераси, «Арифметиці» Діофанта. Геометрію вивчали по працях Евкліда «Початки», Герона

Олександрійського «Метрика». Обов'язковою поряд з математичними було вивчення музики (теорії гармонії). Завершували курс натурфілософські дисципліни – астрономія (з астрологією), фізика (разом з біологією). Зокрема, в астрономії панувала теорія геоцентризму і кулеподібності Землі, які вивчали по творах Евкліда, Арата з Сол, Геміна – авторів I ст. до н.е., але самим поширеним був «Альмагест» Птоломея. Фізику вивчали по творах Аристотеля та його коментаторів і послідовників. На цьому етапі обмежувалися відтворенням античної натурфілософії і не викладали ніякої власне християнської космології [15; 695; 890].

На третьому етапі приступали до вивчення філософської метафізики, філософії як науки. Тут філософія виступала як філософська теологія. Її предметом були ідеально суще, суще як таке. Заняття проводили за неоплатонічною схемою – спочатку твори Аристотеля як вступ, а потім Платон. Останній вивчався за схемою вивчення 12 діалогів запропонованої Ямвліхом [15; 890].

Важливо звернути увагу на те, що християнська теологія в «школах ранньої Візантії як предмет відсутня. Пам'ятки християнської літератури використовували у рідких випадках і головним чином в кінці VII ст.» [695, 494].

Повну освіту отримали дуже не багато, як правило керівники шкіл Афін, Олександрії, Константинополя, Сирії та їх помічники. Серед них переважаюча кількість античних філософів-неоплатоників і дуже незначна кількість християн. Переважаюча більшість християнських авторів закінчило лише початкові школи граматики і риторики, ще менша частина ознайомилися з філософською пропедевтикою і майже одиниці освоїли повний курс філософії [684; 685; 686].

У зв'язку з тим, що під час викладання не існувало суворої дисциплінарної системи викладання, то ознайомлення християнських авторів з філософією було не систематичним, вони відвідували лише ті предмети які їм подобалися. Вивчення граматики і риторики «складало основу занять у школах Візантії. Вивчення предметів квадріуму було відкрито одиницям, і лише дуже небагато хто з візантійців оволодівав ними. Після засвоєння арифметики, геометрії, музики, астрономії і фізики приступали до ознайомлення з так званим чистим знанням чи метафізикою, з метою дослідження природи сущого і пізнання вищого блага. Завершували курс навчання заняття першою філософією під якою у Візантії розуміли теологію» [696, 384].

Змістовно під час навчання в школі філософії студенти отримували завершену неоплатонічну систему в якій були інтегрованими Аристотель, Платон, стоїчна етика. Абсолютно в античному неоплатонічному дусі виглядала логіка, космологія, астрономія, географія. Їх викладачами були учні неоплатоніків. Таким чином, ми зустрічаємося з цікавим випадком коли у ортодоксальній Візантії існувала система світських навчальних закладів де викладали по суті античну неоплатонічну систему філософії.

Як ми знаємо вихідці цих закладів ставали державними сановниками, викладачами, церковними ієрархами, богословами. Отже, певним чином можна говорити про те, що античний неоплатонізм, як він викладався в системі візантійської освіти, виступав пропедевтикою до формування власне християнського неоплатонізму. Принаймні, усі представники грецької патристики, які розвивали філософію східно-християнського неоплатонізму спочатку добре засвоювали базову систему знань (граматику, риторику, філософію), а потім на основі отриманого знання створювали власний християнський неоплатонічний синтез. Саме серед тих, хто пройшов повний курс філософської освіти були ті, що стали видатними мислителями грецької патристики. В першу чергу це стосується каппадокійців, Псевдо-Діонісія Ареопагіта, Максима Сповідника. Саме ці мислителі задали специфіку грецької патристики як філософії, як християнського неоплатонізму. І наявність у них повної філософської освіти, рідкої для інших, була фундаментом, завдяки якому християнський неоплатонізм відбувся.

На жаль, система філософських ідей християнського неоплатонізму ніде систематично не викладалася [876]. Власне навчального закладу де б викладалася християнська філософія так і не було створено. Кожен раз коли виникав чи відновлював своє життя вищий навчальний заклад, він викладав систему світських дисциплін з традиційним поділом на три етапи.

Філософський неоплатонічний синтез здійснювали окремі грецькі отці у своїй творах [876]. А в суспільстві переважала думка, що вищим знанням над філософією є теологія, дисциплінами якої були екзегеза, гомілетика, літургіка, апологетика, догматика та знання Писання. Ці дисципліни, тобто теологію як систему навчальних дисциплін засвоювали в духовних навчальних закладах і школах, але в них,

як правило, не було розгорнутої системи викладання філософії. Остання зводилася до викладання елементарних знань з логіки та історії філософії [862].

Не здобувши інституціональної підтримки в Церкві і залишаючись поза увагою системи світської освіти система ідей філософії східно-християнського неоплатонізму існувала у більш чи менш розробленому вигляді в творчості окремих грецьких отців. Церква використовувала ті здобутки християнських неоплатоніків, які адекватно тлумачили одкровення і навпаки, відкидала ті, що робили це невдало. Навряд чи можна вважати систему філософських ідей східно-християнського неоплатонізму пануючою, або офіційною філософською ідеологією патристики. Її провідниками були найвидатніші представники грецької патристики, певна філософська традиція до якої належали теологи олександрійсько-оригеністського спрямування: Афанасій Олександрійський, псевдо-Діонісій Ареопагіт, каппадокійці, Іоанн Скіфопольський, Максим Сповідник, Йоан Дамаскін [876].

І коли стала занепадати офіційна університетська освіта, у певний занепад прийшла і філософія християнського неоплатонізму. Відсутність великої кількості високо освічених церковних діячів, швидко привела до зниження теоретичного рівня здобутків філософії. Вже в часи Максима Сповідника стали відчутними наслідки заборони викладати у вищих навчальних закладах язичницьким вченим. Загальний рівень богословського дискурсу суттєво знизився. Максим виступає тут виключенням пояснення якому треба шукати в можливих особистих зв'язках з останніми афінськими неоплатоніками [890].

Але існували і вищі богословські навчальні заклади в яких вивчали поряд з світськими і богословські дисципліни. Такими закладами були Олександрійська богословська школа і Константинопольська. Увесь круг наук в Олександрійській школі, обґрунтований Климентом і Оригеном, розпадався на три групи: 1) enkiklio matemata - шкільні науки (дисципліни квадріуму); 2) філософія; 3) богослов'я. В коло наук не входила риторика, яка замінена діалектикою. Існує думка, що в Александрійській богословській школі на кожному етапі паралельно з цими дисциплінами вивчали дисципліни християнської теології для того, щоб одразу формувати ставлення учнів до наук і філософії [262, 21]. Це давало змогу відштовхуючись від протилежного побудувати власну християнську систему знань.

З шкільних наук проходили: діалектику (чи логіку), математичні науки (арифметику, геометрію), астрономію і фізику, які вивчалися як пропедевтика до власне філософії. Але «enkiklio matemata в Александрійській богословській школі займала лише службове місце і знайомство з ними зосереджувалося лише на нижчому ступені учбового курсу» [262, 15]. На той час вже стало загальним місцем, що математичні та природничі науки не мали самостійного значення і були служницями філософії. Усі чотири предмети цього етапу в олександрійській школі проходили приблизно за рік, учнів дуже швидко знайомили з результатами наук, щоб перейти до наступного етапу. Паралельно з шкільними науками на тому самому ступені вивчали і першу богословську науку – апологетику (Климент Александрійський, Педагог I, 1), що давало можливість одразу робити порівняння і висновки. У нас немає даних про якісь самостійні ідеї християн на цьому етапі. Усе це говорить про досить поверхневий рівень засвоєння enkiklio matemata в Олександрійському училищі.

Філософія займала більш серйозне місце в системі освіти Александрійської богословської школи. Її вивчення поділялося на два підетапи: етика (Григорій Чудотворець, Вдячна промова Оригену IX-XII; Климент Александрійський, Педагог I; Климент Александрійський, Стромати I, 1) та метафізика (Григорій Чудотворець, Вдячна промова Оригену XIII-XIV; Климент Александрійський, Педагог I; Климент Александрійський, Стромати I, 1). Але вони вивчалися еклектично, як історія етичних і філософських вчень. Завданням курсу було довести відносний характер усіх філософських пошуків і етичних вчень у порівнянні з вищою і остаточною теологічною істиною Христа. Так як християнська школа не визнавала ні одну з існуючих філософських систем істинною, а також враховуючи той важливий факт, що за часів викладання Климента та Оригена ще не було здійснено остаточного неоплатонічного синтезу Плотіном, то філософія сприймалася як сукупність часто суперечливих і розрізнених істин, які мали не більше як пропедевтичне значення для християн у вивченні остаточної істини одкровення. Учні за рік знайомилися з ученнями етичними і філософськими ідеями піфагорійців, стоїків, Арістотеля, Платона. Однак, «з усього видно, що філософські науки не вивчалися в якості самостійних дисциплін». Навіть у такому спрощеному вигляді існувала

загроза для учнів захопитися хибним змістом чужих ідей, тому паралельно з філософією викладалися християнські дисципліни: паралельно етиці викладали християнську мораль, а метафізиці – догматика [262, 18, 21]. Завершала богословську освіту алегорична екзегеза (Григорій Чудотворець «Вдячна промова Оригену» XV). Тобто, в програмі курсу Александрійської богословської школи вперше побудовані предмети систематичної теології: апологетика, моральна філософія, догматика, або істинна християнська філософія. З того, що трьом предметам філософії (діалектика, етика, метафізика) протиставляється аналогічні християнські дисципліни (апологетика, мораль, догматика) і враховуючи прагнення Оригена до систематизації християнського вчення можна зробити припущення про те, що під час навчання був запропонований перший систематичний виклад християнського вчення. А так як нами вже встановлено, Ориген першим створив неоплатонічний синтез взагалі і в християнстві зокрема, то можна припустити, що перша система християнського неоплатонізму могла викладатися в олександрійській школі. Тобто, Ориген протиставив еклектиці в елліністичній філософії свій варіант неоплатонічного синтезу і спробував викладати християнське вчення у систематичному вигляді.

Після занепаду олександрійської богословської школи у середині V ст. богословські предмети за деякими даними могли вивчатися у Константинополі. Але чітких свідчень про постійне існування богословської школи в Константинополі немає, тим більше немає можливості говорити про склад курсу та навчальні дисципліни. Це ще раз підтверджує попередній висновок про те, що філософія християнського неоплатонізму в системі богословських шкіл Візантії не викладалася. Його виникненню та поширенню ми можемо завдячувати лише зусиллям найвидатніших грецьких отців, які у своїх творах здійснювали неоплатонічний синтез, який ніколи систематично не викладався.

3.2. Форми філософії у Візантії

Розвиток філософії у візантійський період проходив у трьох основних формах, які і створювали наявні концептуальні ідеї, що впливали на розвиток культури. По-перше, філософія в Візантії існувала як грецька філософія, незалежна від християнської теології. По-друге, філософія існувала в межах християнської освіти як університетська наука, що включала християнське тлумачення фізики, логіки та етики. По-третє, як релігійна система найзагальніших раціональних уявлень, ціннісних принципів та морально-практичних настанов, за допомогою яких візантійці пояснювали світ, людину і Бога, філософія існувала, власне, як філософія грецької патристики. Така система трьох філософій дає нам три концепти філософії і відповідні їм структури, ознаки, представники, твори, інституції тощо. Ці три концепти філософії і складали специфіку філософії у Візантії. Дослідження концепту філософії у Візантії фактично передбачає аналіз трьох концептів філософії та їх ознак.

Перший концепт – *грецька язичницька філософія* у Візантії. Представлена язичницькою античною філософією – середнім платонізмом, арістотелізмом, афінським та олександрійським неоплатонізмом. Ця філософія створена стародавніми еллінами – представниками язичницької цивілізації, і фактично два століття проіснувала в Римській імперії, яка вже стала християнською. Незалежно від цього вона повністю продовжувала традицію античної язичницької філософії – її ідеї, вчення, інституційний та ідейний розвиток. Грецька філософія у Візантії побудована на синтезі платонізму, арістотелізму та язичницької релігійної містики (орфізму, халдейських оракулів).

Грецька філософія у Візантії проіснувала до VI ст., коли 529 р. імператор Юстиніан закрив усі язичницькі філософські школи та заборонив усі релігійні культи. Але навіть після цього деякі її представники продовжили своє викладання у Візантії. Наприклад, олександрійський неоплатонік Стефан при імператорі Іраклії 610 року очолює кафедру філософії в Константинополі.

Завданням цієї філософії було зберігати, коментувати праці та ідеї Платона і Арістотеля в межах язичницького неоплатонізму, продовжувати античну культурну традицію. Саме в межах цієї традиції у неоплатоніків виникає концепт філософії як теології та структура її викладання

(спочатку викладали Арістотеля, потім Платона), що з певними змінами були прийнятими в християнській системі освіти. Важливим також є той факт, що у Прокла вперше виникає теорія філософії як систематичної науки-теології (єдність природної та надприродної), яка теж була запозичена і вдосконалена християнськими неоплатоніками.

Інституційно грецька філософія у Візантії була представлена різними язичницькими неоплатонічними школами, що зникли упродовж VI століття, хоча залишилися окремі її представники та послідовники. Вона розвивалася в Газі, Аскалоні, Пергамі, Афінах, Олександрії, Римі тощо.

Другий концепт – *світська університетська філософія* у Візантії, що розвивалася християнами. Вперше християнський вищий навчальний заклад був створений в Олександрії, де навчалися і потім викладали Климент та Ориген, і які розпочали поступову трансформацію системи античної освіти в християнську. Потім університетська філософія у Візантії продовжується в імператорській академії з IV ст., з часу заснування її Костянтином Великим та нового утвердження Феодосієм. Періодично цей навчальний заклад то занепадав, то відроджувався, але ніколи не зупиняв свого існування. Нового піднесення він набув при Іраклії, який 610 року відновив викладання і, зокрема, поставив на кафедру філософії Стефана. При патр. Фотії наступає нове відродження, яке вже не призупиняється аж до падіння Константинополя 1453 р. З XI ст. починає формуватися своєрідний «християнський гуманізм», який створює своєрідний варіант християнською університетської філософії – синтезу античної філософії з християнської ідеологією.

Університетська філософія підтримувалася державною владою для виховання чиновників. Освіта мала бути максимально повною та універсальною, щоб виростити полігістора – держслужбовця, який мав би стати широко обізнаним провідником імперської політики. Це означає, що освіта взагалі та філософія не були церковною та ортодоксальною, вони були переважно світською освітою і філософією у Візантії. Її представники відстоювали фактично певну автономію світської філософії від ортодоксії – свободу тлумачити язичницьких авторів і навіть писати трактати в руслі їх ідей.

Як зазначає Л. Брісон, термін, який візантійські теологи вкладали в philosophia, безпосередньо сходить до неоплатонічної афінської школи. «Для афінських неоплатоніків філософія Платона є по суті, теологія, у викладанні якої інтерпретація другої частини Парменіду є

кульмінацією. Однак засвоєнню цієї теології передувало засвоєння таких інструментів пізнання, як арістотелівська логіка та фізика» [113, с. 228].

Університетська філософія продовжила на християнському ґрунті коментаторську практику та вчення античної філософії. Основна специфіка цього типу філософії полягала в тому, що вона була світська, університетська філософія, що викладалася як пропедевтика до християнського віровчення. У ній була суттєво трансформована схема античного неоплатонізму, в якому починала з Арістотеля, потім переходила до Платона і містики. У системі університетської освіти теж починали з Арістотеля, потім знайомили з Платоном, але як вищий взірець переходили до християнського вчення. Будучи християнами, філософи тлумачили Арістотеля та Платона, складали парафрази на їх твори. Зрозуміло, що це не був творчий розвиток платонізму та арістотелізму, але був їх повтор, збереження в умовах християнського світу.

Причому визнавалася певна автономія цієї пропедевтики відносно християнської ортодоксії. Тобто тлумаченням Стагірита в межах логіки та фізики не нав'язували християнський зміст. Погляди Арістотеля брали за основу в усіх науках: логіці, фізиці, астрономії. Лише в астрономії їх переосмислювали в дусі християнського креаціонізму, залишаючи без змін все те, що не суперечило вірі. Отже, уся наука: логіка, фізика, астрономія – як частина філософії, були під впливом Арістотеля, який інтегрувався в контекст візантійської християнської культури. Автономія проявлялася і в тому, що університетська освіта майже не дотикалася до церковної ортодоксії, хіба що за невеликим виключеннями. Вони співіснували весь час паралельно.

Представниками університетської філософії були створені власні концепти філософії в дусі платонізму, арістотелізму. Це був своєрідний *візантійський світський неоплатонізм*. Феномен цікавий уже тим, що явище світської філософії-теології розвивалося в християнській імперії теологами-християнами з повною повагою до авторитету класичних філософів старої Греції.

Було б неправильно думати, що патристика домінувала чи повністю витіснила світську філософію у Візантії. Університетська філософія Візантії, особливо в пізній період, породила плеяду відомих постатей, діяльність яких позначилася навіть на західному Відродженні.

Вони фактично не втручалися у церковну ортодоксію, що була монополізована представниками чернецтва. Завдяки своєрідному нейтралітету між ними ці дві традиції довгий час співіснували паралельно, хоча нам відомо про конфлікти між їх представниками: Симеоном Новим Богословом та вченим Стефаном Нікомідійським, між Варлаамом, Акіндином та Григорою, які, саме як університетські філософи, почали дискусію з Паламою як представником чернечої духовності.

Третій концепт – християнська патристична філософія, або філософія патристики. Це була оригінальна і, власне, християнська філософія. Її творцями були видатні мислителі та вчителі християнської церкви. Цей тип (форма) філософії, аналогічно до античності, і був теологією. Але патристична теологія була і філософією одночасно, бо будувалася аналогічно до схеми елліністичних філософій. Про подібність теології патристики до філософії свідчить і її структура, яка передбачала теоретичну (чи філософську), практичну (чи моральну) філософії, а також містила філософську пропедевтику (що включала логіку, фізику). Тобто в межах філософії патристики, яка сама була оригінальною філософією отців, можна виділити ще й філософську теологію чи метафізику (відмінну від догматичної та містичної теології).

Така філософія не викладалася у школах, не пропагувалася державою, вона розроблялася мислителями патристики, які свідомо чи несвідомо копіювали її за схемою неоплатонічної філософії, виділяючи в ній праксис, теорію та етап обожнення. Цей тип філософії за своїм характером був філософією догматичною, метафізичною, ідеалістичною.

Історія візантійської філософії – це історія діалогу і конфліктів між цими концептами. Крім того, що кожна з цих філософій має свою історію, але разом вони утворюють неповторне явище візантійської філософії, зрозуміти яку без жодної з них неможливо. Маючи певну специфіку, вони утворюють достатньо цілісний феномен, особливості якого визначаються специфікою кожного концепту філософії зокрема.

До цього часу феномен візантійської філософії спрощували або до філософії отців, або до філософії візантійських університетських філософів – своєрідних християнських гуманістів, або до конфлікту грецької філософії та візантійської теології. На нашу думку, лише виявлення трьох філософських концептів дає можливість комплексно аналізувати візантійську філософію. Адже зведення візантійської філософії лише до філософії отців значно спрощує ситуацію і є свідченням її

теологізації та конфесійного впливу. Так само редукція візантійської філософії лише до університетської філософії, або до грецької філософії отців, свідчить про відверту тенденційність окремих науковців. Навіть спроби побудувати історію візантійської філософії як взаємодію двох філософій – світської та релігійної, коли перша є грецькою філософією у Візантії, а друга – філософією церкви, – не можна вважати адекватними.

Таким чином, у результаті нашого дослідження виявлено, що у східно-патристичний та візантійський періоди поширеним і відомим був як сам термін філософія, так і відомі самі філософи. Можемо свідчити про три типи інтелектуалів, які і складали соціальну базу для поширення філософських ідей, серед них два були безпосередніми провідниками філософських ідей – класичний тип філософа та тип філософа-ритора. Відповідно, мали змогу виділити три рівні сприйняття та імплементації філософських ідей – рівні «високої», «риторичної» та «низької» філософії. А також встановити, що філософський дискурс мав два виміри – філософський та риторичний. Крім того, філософія існувала в трьох основних формах як грецька філософія аж до VI ст., університетська філософія, та власне, як філософія патристики, яка включала в себе і філософську теологію. У межах останньої в своєму основному значенні, яке використовувалося візантійськими теологами, «філософія» – це теологія. Не в тому сенсі, що між ними немає різниці, що філософія зникла, а в тому значенні, що філософія набула форми теології. Залишаючись собою – пошуком мудрості і мисленням про найзагальніші принципи буття та пізнання, філософія у Візантії була пошуком божественної мудрості й осмисленням межових реалій у світлі буття Бога. Саме таку думку отці церкви називали «наша філософія», або «філософія у Христі». Між означеними типами та формами філософії у візантійську добу йшов постійний діалог та конфлікт, результатом якого є плідний розвиток християнської думки. Занепад християнської філософії пов’язаний перш за все із закриттям античних філософських шкіл, а згодом і тиск на університетську філософію, яка хоча і була присутня в освітньому просторі Візантії, але постійно відчувала тиск з боку «чернечої філософії».

3.3. Реконструкція дисциплінарної структури філософсько-богословської пайдеї патристики

Подальшим завданням нашого дослідження є реконструкція та аналіз теорії отців церкви про структуру філософії грецької патристики. У науковій літературі вказана проблема знайшла лише фрагментарне висвітлення. Зокрема, П. Адо [19, с. 253] звернув увагу на відповідність у Оригена викладання дисциплін теоретичної філософії з вивченням біблійних книг, а історики теології С. Л. Єпіфанович [274, с. 111–135] і Ж.-К. Ларше [1035, с. 71–83; 1036, с. 29–40] проаналізували вчення Максима Сповідника про три «філософії» як етапи духовного розвитку особистості християнського містика. Комплексні дослідження структури філософії грецької патристики ще не проводилися вітчизняними та зарубіжними дослідниками.

Грецька патристика під час свого формування засвоювала структуру дисциплін філософії, характерну для античної філософії, в якій з часів Ксенократа утвердився поділ філософії на «етику», «фізику», «логіку» (діалектику) [237, с. 117–119]. Крім того, П. Адо доводить, що в античності існували два рівня філософії: практичний, пов'язаний з духовними вправами і певним способом життя, та теоретичний, який на основі філософського способу життя формував відповідний дискурс [19, с. 18–21]. Так, у стоїцизмі існував розподіл між «мовою про філософію та самою філософією» [16, с. 270]. Відповідно, практичні дисципліни були покликані формувати правильне мислення (логіка), споглядання світу (фізика) і правильну поведінку (етика), а навчально-теоретичні дисципліни були покликані формувати відповідний дискурс – «мову про логіку», «мову про фізику», «мову про етику» [19, с. 140–153]. В усіх філософських школах дисципліни навчально-теоретичного циклу викладалися у системно визначених школами порядках, а практичні дисципліни здійснювалися, одночасно, як сторони єдиного філософського способу життя [16, с. 23–64]. Християнство засвоює античне ставлення до філософії як до способу життя і відповідного дискурсу. Так, коли мислителі грецької патристики описують християнство як філософію, вони мають на увазі не лише наявність певних доктринальних «теоретичних знань», подібних до теоретичних догматів філософських шкіл, але й певну практику, реалізацію християнства як способу життя, аналогічного до філософського [19, с. 250–266].

У II–III стст., коли формувалася філософія грецької патристики, в античній філософії відбулася певна модернізація класичної структури дисциплін. Так, стоїки, починаючи з Сенеки, та платоніки, починаючи з Плутарха, розташовували частини філософії в такому порядку: «етика», «фізика» і «теологія», а «логіка» виступала пропедевтикою до них [16, с. 81]. Дисципліни вивчалися шляхом коментованого читання взірцевих текстів, що розглядалося як духовна вправа для перетворення читача. Важливо акцентувати, що ці частини філософії мислилися, в першу чергу, не як раціональний дискурс, а як шлях духовного сходження [19, с. 165–170].

Ориген запозичує саме цю схематику разом з методом вивчення кожної дисципліни через коментоване читання праць засновників школи [19, с. 252–253]. У Пролозі до «Коментаря на Пісню Пісень» [1064, cap. 3, 1–23] Ориген розглядає трилогію царя Соломона – «Притчі», «Еклезіаст» та «Пісню Пісень» як відображення трьох основних етапів духовного зростання, яке починається з «етики», проходить через «фізику» і завершується «містичним спогляданням» (ethike – physike – epoptike) [269, с. 210]. Такий перелік дисциплін був практично реалізований в Александрійській богословській школі, коли після віровчительної пропедевтики вивчались філософські дисципліни – «етика», що очищає душу людини, «фізика», що навчає інтелектуальному спогляданню світу, та «теологія», що єднає з Богом [262, с. 14–15]. Поряд з цим продовжували існувати і деякі інші варіанти структуризації дисциплін філософського та богословського циклу через потреби практичної доцільності в процесі викладання.

У Ямвліха остаточно закріплюється схема філософських дисциплін – після загальної «пропедевтики» вивчали діалоги Платона у такій послідовності: етика, логіка, фізика, теологія [923, с. 285].

На основі цієї системи дисциплін античного неоплатонізму з IV ст. у класичній грецькій патристиці відбувається остаточна конкретизація і фіксація схеми дисциплін теоретичної філософії, яка стає класичною для грецької патристики. Так, у каппадокійців відбувається реформа теоретичної філософії, коли її дисциплінами стають: «антропологія» (замість етики), що набула класичного виразу в трактаті Григорія Ниського «Про устрій людини», «космологія» (замість фізики), викладена у Василя Кесарійського в «Гексамероні», і «теологія», викладена у Григорія Назіанзіна в «П’яти теологічних словах» та у Афанасія Великого в «Слові про втілення Логосу». Псевдо-Діонісій

доповнює теоретичну антропологію теорією містеріального вдосконалення людини, викладену в «Церковній ієрархії», космологію – вченням про небесну ієрархію, яке розвинене у «Небесні ієрархії», а теоретичну теологію – розробкою діалектики трансцендентного Буття, що знаходимо у «Божественних іменах» та «Містичній теології».

У Євагрія в Пролозі до «Слова про молитву» [269, с. 77], в «Практику» [269, с. 96] та у Максима Сповідника [518, с. 35] закріплюються більш відповідні, з огляду на християнську специфіку, назви для дисциплін практичної філософії: діяльна, природна та теологічна, або «доброчесна діяльність» (замість очищення), «споглядання природ» (замість просвітлення) та «містична теологія» (замість єднання) [274, с. 113–134]. Хоча поруч з новими інтенсивно використовуються і старі назви [522, с. 110]. Це свідчить про те, що структура філософії грецької патристики формувалася не без впливу з боку схеми античного неоплатонізму, але, безумовно, на власній основі, що є черговим підтвердженням тези про грецьку патристику як східно-християнський неоплатонізм.

Отже, в Афанасія, каппадокійців та Псевдо-Діонісія антропологія, космологія і теологія разом з логікою як пропедевтикою стали складовими філософії східно-християнського неоплатонізму. Оскільки лише теоретична теологія була обов'язковим для християн догматичним знанням, а основоположення логіки, антропології та космології за деякими виключеннями не були догматизовані, то теоретична філософія грецької патристики є більш широким філософсько-богословським синтезом, ніж, власне, догматична теологія. Теоретична філософія грецької патристики, по суті, стала всеохоплюючим теоретичним світоглядом мислителів цієї епохи, теоретичною системою східно-християнського неоплатонізму. Після остаточного формування дисциплін у творах каппадокійців та Псевдо-Діонісія мислителі грецької патристики визнавали викладені в цих творах основоположення східно-християнського неоплатонізму обов'язковими для себе як богословсько-філософські аксіоми, з яких лише частина була, власне, догматами теології.

Водночас варто зазначити, що дисципліни теоретичної та практичної філософії грецької патристики не співпадали з навчальними дисциплінами філософського та богословського курсу, які викладалися в університетах ранньої Візантії. Порядок тріади «етика – фізика –

теологія», що був описаний Оригеном у Пролозі «Коментаря до Пісні пісень» [1064, с. 1–23] як ідеальний для навчання, насправді був занадто загальний, декларативний та штучний для реального процесу викладання. Таке явище спостерігалось і в античності, коли стоїки і платоніки мали більш складну навчальну програму, ніж ідеальні тріади «логіки – фізики – етики» чи «діалектики – фізики – теології». У Візантії як у дисциплінах загального курсу «пайдеї», так і в спеціально філософських дисциплінах зберігався порядок, сформований у пізній античності. Якщо визначити точніше, то після деяких змін раннього періоду у візантійську епоху панує порядок викладання, сформований в Александрійській богословській школі античного неоплатонізму [923, с. 315–317]. Стосовно цього порядку структура філософії грецької патристики відігравала роль лише загального ідеалу, своєрідної теорії чи програмного завдання навчання – сформувати особистість та задати шлях її духовного розвитку.

Навчальний процес в епоху патристики на грецькому Сході мав свою логіку, не в усьому аналогічну до об'єктивно існуючого порядку частин філософії грецької патристики. У вищих світських навчальних закладах усього періоду існування грецької патристики викладалась антична філософія, на яку отці церкви дивились як на пропедевтику до теологічної філософії східно-християнського неоплатонізму. Характерно, що порядок викладання дисциплін цієї світської філософії в основному відповідав схемі «логіка чи філософська пропедевтика» – «натурфілософія» – «метафізика» [695, с. 487–496; 696, с. 384]. Оскільки християнський спосіб життя ефективно замінив філософський, то у викладанні філософської «етики» не було потреби. Якщо деталізувати, то порядок вивчення світської філософії був фактично порядком засвоєння всього нетеологічного знання.

За змістом дисципліни світської філософії були частинами античного неоплатонічного синтезу і викладалися саме в тому вигляді, який вони набули в олександрійському неоплатонізмі [923, с. 317]. Можна припустити, що логіка викладалась як неоплатонічне коментування творів Арістотеля, фізика вивчалась за підручниками, що використовувалися античними неоплатоніками під час вивчення природничих та математичних дисциплін, філософська теологія вивчалась саме неоплатонічна, вершиною якої вважався Прокл. Погляди Платона й Арістотеля викладалися лише в неоплатонічній інтерпретації.

Викладання світської філософії в її античнo-неоплатонічній редакції у Константинополі та Олександрії було своєрідним взірцем для формування християнсько-неоплатонічної філософії і сприяло тому, що філософія грецької патристики ставала християнсько-неоплатонічною. Характерного для Заходу в XIII ст. переходу до арістотелізму в світській філософії, а потім і в теології на візантійському Сході так і не відбулося не лише до кінця патристики, але й до кінця існування Візантії. Паралельно до світських шкіл викладання теології в богословських академіях з часів Оригена складалося з вивчення апологетики, гомілетики, літургіки, догматики та екзегези Писання. Слідів викладання у вищих світських та теологічних закладах системи теоретичної та практичної філософій грецької патристики не знаходимо, а тому необхідно зробити висновок, що кожен мислитель грецької патристики приймав усю цю філософсько-богословську систему не як студент, а як зрілий науковець та практик.

Можна зробити загальний висновок, що в епоху патристики поглиблюється розрив між філософією в трьох її вимірах: навчальних дисциплін, теоретичних систем і способу духовного життя. Цей процес, який розпочався в античності і завершився в історії європейської філософії, свідчить про поступове взаємне відчуження філософії як теорії, практики і навчальної дисципліни [19, с. 267–268]. Отже, у грецькій патристиці структура дисциплін філософсько-богословського синтезу виникла внаслідок трансформації стоїчних та платонічних «етики», «фізики», «теології» та мала християнсько-неоплатонічний характер.

Пропедевтики до філософії грецької патристики. Пропедевтиками до системи практичної та теоретичної філософії в грецькій патристиці виступали, відповідно, катехізація, життя в таїнствах (містагогія) та патристична логіка, які разом становили християнську пайдею. Як і основні дисципліни філософії, вони мали практичний та теоретичний характер.

Як загальна пропедевтика, до практичної філософії виступала катехізація – засвоєння вірою істин Слова. Через віру особа приймає в себе Слово і засвоює моральні принципи свого життя. Як спеціальна пропедевтика практичної філософії, у грецьких отців виступає містеріальне життя, яке покликане в таїнствах переродити особистість, зробивши її богоподібною. Разом життя в таїнствах та катехізація

виступали початком (щодо, власне, духовного розвитку в практичній філософії) формування особистості, що проходило в церкві [197]. У цілому «духовне народження» особи через «прийняття віри» у проповіді, «містеріальне народження» її у хрещенні мислилось у грецькій патристиці як аналогія до античної пайдеї, що теж була покликана формувати особистість [357]. Така християнська пайдея віри та містеріального народження готувала особистість до християнства як філософського способу життя та теорії. Важливо те, що пропедевтики віри і містерій у подальшому не зникають, з часом вони все глибше вкорінюються в житті особистості, постійно супроводжують її духовне зростання за усіма етапами практичної філософії; на кожному з етапів віра та містеріальне життя зростають і вкорінюють особу в Слові [242, с. 567–668]. Отже, пропедевтики мають теоантропологічний характер, оскільки духовне народження в таїнствах є усиновленням Богу, а засвоєння Слова вірою завершується містеріальним прийняттям Слова, Іпостасної Віри – Христа в себе, тобто «духовним народженням» Христа в особистості у містерії хрещення [518, с. 91].

Як загальна пропедевтика, до теоретичної філософії грецької патристики використовувалась антична філософія, що було виправдано вченням мислителів грецької патристики про її історичне призначення [19, с. 270]. Саме такою пропедевтичною роллю обґрунтовувалась потреба у викладанні дисциплін античної філософії у вищих навчальних закладах християнської імперії.

Як спеціальні пропедевтики, до теоретичної філософії грецької патристики виступали християнське віровчення (догматика) та патристична логіка (5 категорій), що задавали, відповідно, зміст та форму філософії грецької патристики. Теоретична філософія грецької патристики за змістом базується на надприродних для людини знаннях, а за формою відповідає вимогам патристичної логіки. Тобто надприродне, надрозумне божественне одкровення в теоретичній філософії формалізується за допомогою основних категорій патристичної онтології. Об’єктивна істина одкровення відкривається у церкві через Слово Боже, слово передання та учительне слово єпископів і фіксується у системі віровчення, яке стає пропедевтикою для теоретичної філософії. Прикладом типової пропедевтичної літератури до теоретичної філософії виступає «Велике катехітичне слово» Григорія Ниського. Отже, істина одкровення, сповіщена Богом трьома зазначеними

шляхами, може не лише бути засвоєна особистістю як аксіоматичні положення християнського віровчення, але й має бути осмислена в системі теоретичної філософії. Засобом для цього виступає логіка.

Як і в античних неоплатоніків, у мислителів грецької патристики арістотелівська логіка виступала пропедевтикою до будь-якого наукового знання, і так само була пропедевтикою до власної теоретичної філософії [662, с. 130–131]. Вона вивчалася серед квадривіуму в курсі логіки (діалектики) [695, с. 487–488]. Поряд з цим за межами навчального курсу грецькі отці доповнили логіку Арістотеля своєю системою п'яти універсальних категорій. Вони використовуються отцями для формулювань проблем теології, тоді як таблиця 10 категорій Стагірита використовується ними для описання лише створеного сущого. Так само відмінна система п'яти вищих категорій грецької патристики від системи п'яти вищих категорій платонізму. В основу категорій патристики, найбільш загально викладених у трактаті Григорія Ниського «Про розрізнення сутності та іпостасі» (раніше відомому як 38-й лист Василя Кесарійського), покладені переосмислені в дусі християнського персоналізму категорії арістотелізму. Серед них такі поняття: сутність (природа) як загальне буття, іпостась (особистість, індивідуум) як індивідуальне існування, сила (можливість) як суттєва властивість, енергія як дія – прояв суттєвої властивості, особливість як індивідуальна властивість [140, с. 272–281]. Категорії структуруються між собою через утворення пар діалектичних протилежностей: «сутність – індивід», «суттєва властивість – індивідуальна властивість», «можливість – дія». Для цих пар категорій властиве розрізнення без роз'єднання та єдність без злиття. Така діалектика закріплена в догматичних визначеннях Халкідонського Собору про єдність без злиття і розрізнення без розділення, обґрунтована каппадокійцями [140] та Псевдо-Діонісієм Ареопагітом [242, с. 244–280] і застосовується для опису й осмислення реальності Бога та Боголюдини. Тобто, по суті, грецькими отцями був створений новий для того часу тип «символічної» діалектики, в якій єдність протилежностей передбачає не їх синтез у принципово нову реальність, а об'єднання у взаємній чи односторонній причетності. Тобто, крім широкого використання формальної логіки Арістотеля, грецькі отці в теології використовували символічну діалектику. До речі, система патристичних категорій як орган патристичного персоналізму використовується не тільки під час побудови теоретичної філософії грецької патристики, але й у процесі аналізу містичної практики особистості.

Реконструкція теоретичної філософії грецької патристики. Дисципліни теоретичної філософії грецької патристики – «Антропологія», «Космологія», «Теологія» є філософсько-богословським дискурсом, виразом християнського персоналізму, і, порівняно з відповідними частинами античної філософії – «словом про етику», «словом про фізику», «словом про теологію», зазнали значних смислових та формальних трансформацій.

«*Теоретична антропологія*» розкриває поняття людської особистості як діалектичної єдності індивідуальної душі та персонального тіла, дає систему теоретичних знань про виникнення людини, її зовнішню та внутрішню будову, мету існування. Взірцевим текстом, в якому зафіксовані основні положення антропології грецької патристики, є твір Григорія Ниського «Про устрій людини». Людина там тлумачиться як створена Богом особистість, єдність розумної, вольової, афективно-чуттєвої, індивідуальної душі та живого персонального тіла [202, с. 76–77, 85–89, 93]. Антропологією грецької патристики долається платонічне розуміння людини як душі, яка лише перебуває в тілі, арістотелівське тлумачення душі як лише форми тіла, стоїчне розуміння душі як матеріальної сутності. У грецькій патристиці людська особистість є створеною Богом іпостассю (індивідом) душевної природи, що індивідуалізує як саму душевну, так і тілесну природу. У результаті створюється душевно-тілесна особистість [899, с. 40–46]. У згоді як з Біблією, так і з античними філософами людина визначається як мікрокосм і образ Божий, а її довершеність тлумачиться як богоподібність доброчесної та мудрої особистості [1095].

«*Теоретична космологія*» описує світ як такий, в якому гарантована можливість свободи особистості. Взірцевим текстом, в якому зафіксовані основі положення космології грецької патристики, є твір Василя Кесарійського «Гексамерон». Історичне завдання Василя полягало у тому, щоб виробити (наскільки це можливо) теоретичну християнську космологію на основі синтезу християнського віровчення та категорій патристичної логіки. Не вносячи змін у релігійне одкровення, Василь максимально використав здобутки античної науки, паралельно розробляючи християнську метафізику. У цілому у своїх тлумаченнях космогенезу Василь віддає перевагу науковим поясненням, а не міфічно-поетичним фантазіям. Він свідомо віддаляється від будь-яких релігійно-філософських і міфологічних спекуляцій (характерних, наприклад, для гностиків) над текстом Писання. Так, біблійні

«вода», «пітьма», «безодня», «твердь» позбавлені у нього будь-яких міфопоетичних рис і витлумачуються науково-реалістично [139, с. 26–67]. А процес творення Богом світу виглядає як процес поступового (а не раптового) становлення природи під дією закладених у ній Богом творчих сил [139, с. 68–140]. У цілому християнська космологія Василя Кесарійського була самостійним варіантом птолемеївської геоцентричної релігійно-філософської космології доби античності-середньовіччя, побудованої на тлумаченні даних християнського віровчення та науки за допомогою системи категорій неоплатонічної філософії грецької патристики.

«*Теоретична теологія*» у мислителів грецької патристики розпадається на дві частини: «теологію» у вузькому значенні слова – науку про Бога-Трійцю, та «ікономію» – науку про Божу діяльність щодо створеного сущого. Ці науки за змістом визначені християнським віровченням, а за формою – патристичною логікою. У межах теоретичної теології грецькі отці особливо продуктивно використовували «символічну» діалектику єдності протилежностей як сторін однієї реальності, що не синтезуються в щось нове. Відповідно, структура Бога поставала як єдність моменту тотожності Сутності Трійці та моменту розрізнення Іпостасей у Богові. У Боголюдині Христі моментом єдності є Іпостась логосу, а моментом розрізнення – дві сутності: божественна і людська. В особистості логосу специфічна діалектика єдності божественного і людського без їх злиття дозволяє продумати як діалектичний процес усі дії спасіння, здійснені Ісусом Христом.

Зазначимо, що віднайдений у результаті проведеного дослідження діалектичний характер змісту та форми дисциплін теоретичної філософії грецької патристики підтверджує нашу теорію про неоплатонічний характер богословсько-філософського синтезу грецьких отців церкви [20]. В усіх дисциплінах теоретичної філософії застосовується діалектика розрізнення протилежностей у предметі без його розділення та єдності протилежностей без їх злиття. За усією теоретичною обмеженістю такої моделі діалектики з точки зору античного неоплатонізму та німецької класичної філософії вона виявилась адекватним засобом для теоретичного осмислення християнського віровчення. У результаті застосування такої символічної діалектики мислителям грецької патристики вдалося створити як теоретичну філософію власну систему метафізики християнського персоналізму. При цьому теоретична філософія грецької патристики залишалась більш

широким поняттям, ніж догматична теологія. Лише третя частина теоретичної філософії грецької патристики – теоретична теологія виявилась повністю догматизованим предметом. Більшість основоположень космології та антропології не були догматизовані, а були загальноприйняті в грецькій патристиці як положення теоретичного релігійно-філософського та богословсько-філософського знання.

Містико-практична філософія грецької патристики. Дисципліни практичної філософії грецької патристики «Доброчесний праксис», «Природне споглядання» та «Містична теологія», так само як і частини античної філософії – «етика», «фізика», «теологія», мислилися як етапи духовного зростання особистості та її уподібнення Богу [19, с. 169]. Специфіка системи дисциплін практичної філософії базується на релігійному Одкровенні Слова й інтерпретується мислителями грецької патристики як система етапів містичного зростання людини в Слові та Слова в людині [899, с. 118–160].

«*Філософія доброчесного праксису*» [899, с. 118–130] як перша дисципліна практичної філософії є аналогічною до вчення античної філософії про «етику» [16, с. 169]. Основним предметом цієї дисципліни є доброчесність. Так, в античному неоплатонізмі доброчесності трактуються як властивості Бога, і тому їх досягнення є уподібненням Богу, а у стоїцизмі досягнення чеснот є досягненням природного стану апатії. Практична філософія грецької патристики синтезує платонічну і стоїчну етику, кардинально християнізуючи їх [16, с. 80]. Принципова відмінність патристичного «доброчесного праксису» від античної «етики» полягає у теоантропологічному характері чеснот, які є властивостями Бога, що відкриваються для особистості лише як чесноти Христа. Відповідно, надбання чеснот у грецькій патристиці приймає характер уподібнення Боголюдині Христу, а засобом досягнення подоби Христу є система духовних вправ, які націлені на моральне очищення, подолання пристрастей і досягнення апатії [274, с. 116–127]. Мовою символів надбання чеснот – це зростання «Тіла» Христа в особистості.

«*Філософія споглядання логосів створених світів*» є трансформацією «фізики» античної філософії [899, с. 131–142]. В античній філософії дисципліна «Фізика» вивчає устрій космосу, його ієрархію від матерії до Бога, обґрунтовує закони Всесвіту і тим самим дає основу для дискурсу про добро і зло, стверджує закони етики [19, с. 169–170]. Зокрема, для античного неоплатонізму фізика як практична філософія – це «життя, підкорене розуму», який споглядає трансцендентальну причину світу – Розум; це споглядання перетворює особистість філософа

[19, с. 173–175]. Сутність «споглядання сущих» грецької патристики полягає у практиці містичного споглядання ідеальної основи створених світу – логосів божественного логосу, а не Бога-Трійці [274, с. 127–131]. Предметом «споглядання сущих» виступає ідеальна основа не лише чуттєвого космосу, але й «створених світів» св. Писання, церкви, людини [1035, с. 75–79; 1036, с. 34–37]. Містичне споглядання логосів божественного логосу є своєрідною духовною вправою, яка перетворює розумну душу особистості відповідно до предмета споглядання: розумна душа особистості стає віддзеркаленням логосу [274, с. 131]. Звідси основна специфіка споглядання логосів практичної філософії грецької патристики в його теоантропологічному характері, адже пізнання ідеальної основи світів виявляється засвоєнням знань Бога-Логосу про світи [274; 899, с. 141–143]. Мовою символів надбання логосів – це зростання «Душі» Христа в особистості.

«*Містична теологія*», або філософія обожнення, є персоналістичною, теоантропологічною та тріадологічною трансформацією античної «теології» [899, с. 143–160]. Антична «теологія» (іноді використовувалась назва «епоптика» – найвища стадія споглядання) вивчає непорушні перші причини і приводить до споглядання Бога [19, с. 169–170]. В античному неоплатонізмі епоптика – споглядання надбуттєвої причини світу, Єдиного набуває екстатичного характеру [19, с. 176]. Його метою є блаженне єднання з Єдиним, у якому долається будь-який дискурс [647, с. 149–150]. «Містична теологія» грецької патристики є так само містичною практикою екстатичного богопізнання, але Бог, що пізнається в цій містичній практиці, – це надбуттєва Трійця божественних особистостей [274, с. 131–132]. Мовою символів обожнення – це зростання «Божественності» Христа в особистості.

Реконструкція теорії мислителів грецької патристики про структуру філософії та аналіз змісту кожної дисципліни дозволили виявити, що така теорія мала розвинений характер і наслідувала кращі досягнення платонізму та стоїцизму I–II стст. і античного неоплатонізму III–VI стст. Наслідування простежується, по-перше, у перейманні грецькою патристикою розділення на теоретичну і практичну філософії (до речі, запозичену не у періпатетичній, а у стоїчній версії), по-друге, у запозиченні порядку дисциплін античної філософії, відповідно, схемі «етика – фізика – теологія», по-третє, у наслідуванні практики викладання пропедевтичних та теоретичних дисциплін за творами класичних авторів і, нарешті, у прийнятті вчення про «духовні вправи» як основи дисциплін містико-практичного циклу.

Незважаючи на очевидні аналогії, філософія для мислителів грецької патристики була цілісною системою дисциплін, що охоплювала як античну, так і, власне, християнську філософію-теологію. Про це свідчить архітектоніка філософії грецької патристики, в якій підкреслюється як єдність, так і різниця між окремими «філософіями», тобто вона поряд з античною філософією та логікою не просто включала у свою систему філософії три складові: «віровчення», теоретичну релігійну філософію та містичну практику, але й давала систематичну трактовку проблеми їх співвідношення.

Отже, реконструкція концепту філософії грецької патристики є важливим етапом історико-філософських студій, що дає нове методологічне підґрунтя для оцінки впливів грецької патристики на українську філософську традицію.

До усього зазначеного варто додати, що структура теоретичних дисциплін «діалектика – психологія – космологія – теологія» є аналогічною до сформованої в Новий час структури класичної метафізики. Остання так само складалася з «онтології», (що була фактично «словником філософських термінів»), «раціональної психології», «раціональної космології» та «раціональної теології» [918, с. 441–443]. Це не може не наводити на роздуми про філософію грецької патристики як своєрідну систему метафізики. На завершення подамо виявлені аналогії у схематичному вигляді.

Порівняльна таблиця частин філософії

Антична філософія	**Теоретична філософія грецької патристики**	**Містико-практична філософія грецької патристики**	**Метафізика Нового часу**
Пропедевтика, або пайдея	Віра (віровчення) і логіка	Віра і містагогія	Онтологія
Етика	Антропологія	Доброчесний праксис	Раціональна психологія
Фізика	Космологія	Споглядання логосів	Раціональна космологія
Теологія	Теологія	Містична теологія	Раціональна теологія

Таблиця творів, що використовувалися для вивчення дисциплін теоретичного циклу в античному неоплатонізмі

Дисципліни	Перше коло	Друге коло	Порядок Еннеад
Пропедевтика, або пайдея	Алківіад I	Філеб	перша
Етика	Горгій, Федон	–	перша
Логіка	Кратіл, Теетет	–	
Фізика	Софіст, Політика	Тімей	друга-четверта
Теологія	Федр, Симпозіум	Парменід	п'ята-шоста

Таблиця творів, що використовувалися для вивчення дисциплін теоретичного циклу в християнському неоплатонізмі

Дисципліни	Перше коло	Друге коло, твори «Ареопагітик»	«Джерело знань» Йоана Дамаскіна
Пропедевтика: віровчення і логіка	«Великий катехізис», «Про розрізнення сутності та іпостасі» Григорія Ниського	–	«Діалектика»
Антропологія	«Про устрій людини» Григорія Ниського	«Церковна ієрархія»	«Виклад Православної Віри», гл. 15–25
Космологія	«Гексамерон» Василя Кесарійського	«Небесна ієрархія»	«Виклад...», гл. 25–44
Теологія: «теологія» як вчення про Трійцю та «економія» як вчення про відношення Бога до світу	«П'ять теологічних слів» Григорія Нізіанзина, «Слово про втілення Логосу» Афанасія Олександрійського	«Містична теологія» та «Про Божественні імена»	«Виклад...», гл. 1–14 (теологія), 45–91 (ікономія)

3.4. Філософія грецької патристики як східно-християнський неоплатонізм

Виявлення різноманітності форм філософії у Візантії та структури філософії грецької патристики логічно передбачає і з'ясування специфіки філософії грецької патристики в історико-філософському процесі та оцінки її основних характеристик, що наявні у критичній літературі. Серед науковців давно підмічений неоплатонічний характер християнської патристики. Дослідники фіксують чимало рис спорідненості між грецькою патристикою та неоплатонізмом, зазначають про їх єдину філософську мову, термінологію, методологію. З цього робиться висновок про залежність перш за все концептуальну, грецької патристики від античного неоплатонізму. Вплив з боку представників пізнього платонізму нібито приводить до формування так званого «християнського платонізму» чи «християнського неоплатонізму» представників грецької патристики [577, с. 123]. Але для того щоб повною мірою оцінити неоплатонічний характер філософії грецької патристики, необхідно з'ясувати, що розуміється під словом «неоплатонізм».

У науці домінує тенденція до ототожнення неоплатонізму з вченням Плотіна, Порфірія, Прокла та ін. Сліди неоплатонічних вчень в інших філософських системах подаються як результат впливу і засвоєння (часткового чи повного) античного неоплатонізму [925, с. 414]. Під час спроби філософської ідентифікації античного неоплатонізму, яка проводилася упродовж XVIII–XIX стст., він симптоматично поставав то містицизмом, що поєднує в собі елементи східних учень з платонізмом, то діалектичною філософією, в якій інтегрувалися платонізм та арістотелізм [95, с. 539–554]. У XX ст. наука поступово підійшла до усвідомлення, що для неоплатонізму характерне поєднання трьох основних складових: первинної релігійної інтуїції, платонізму та арістотелізму – у разі деяких запозичень з неопіфагореїзму, стоїцизму та інших шкіл античної філософії [463, с. 693; 473, с. 118]. Для античного неоплатонізму такою інтуїцією, безумовно, була політеїстична релігійна міфологія. Власне, античний неоплатонізм і є рефлективно вираженою діалектичною міфологією, релігійним світоглядом, що філософськи осмислив себе та здійснив самообґрунтування [467, с. 41].

Досить поширеною є думка про неоплатонічний характер поглядів у представників грецької патристики. Так, у дослідженнях В. В. Болотова [97, с. 355–357], С. Л. Єпіфановича [274, с. 157–161], І. В. Попова [655, с. 29–48], А. О. Спаського [758, с. 86–109] доведено, що більшість визначних мислителів грецької патристики були християнськими неоплатоніками. На цьому фоні особливо важливим є висновок про неоплатонічний характер системи Оригена, зроблений В. Болотовим [97, с. 355–357] та О. Спаським [758, с. 86–109], що унеможливлює спрощене віднесення його думки до традиції стоїчного платонізму. Думку про неоплатонічний характер класичної патристичної філософії підтверджують сучасні дослідники А. Лосєв [473, с. 122–125], С. С. Аверінцев [13, с. 68–77], І. Мозговий [577, с. 123]. Водночас усі вони розглядають проблему «неоплатонізму» філософії східної патристики під кутом зору впливу з боку античного платонізму і неоплатонізму, тоді як самостійний характер неоплатонізму філософії грецької патристики не розглядається. Навіть А. Ф. Лосєв, який, власне, і виділив окремі типи неоплатонічних учень, розмежовує монотеїзм і неоплатонізм як «діаметрально протилежні і непримиренно ворожі системи» [473, с. 121] і зазначає лише про корекцію конструкцій і форм язичницької термінології на ґрунті «християнської персоналістичної логіки» [469, с. 48]. Натомість Р. В. Свєтлов висловлює продуктивну думку про самостійність і паралельність розвитку античного неоплатонізму та християнства як самодостатніх світоглядних систем, об'єднаних єдиною проблематикою, методологією, але за сутністю принципово різних [707, с. 212]. Нарешті, важливою є спроба цілісної реконструкції візантійського неоплатонізму Ю. Чорноморцем [890].

З огляду на здобутки вищезгаданих дослідників, проаналізувавши характерні риси творчості представників грецької патристики порівняно з філософськими системами античних філософів, можемо висловити гіпотезу про те, що грецька патристика є оригінальним різновидом неоплатонічної філософії, який виник самостійно, а не в результаті впливу чи трансформації античного неоплатонізму. Початок християнського неоплатонізму відносимо до початку III ст. Завданням цього дослідження є підтвердити зазначену гіпотезу, з'ясувати специфіку філософії грецької патристики в історико-філософському процесі та оцінити основні характеристики філософії грецької патристики, що наявні в критичній літературі.

На нашу думку, специфіка східно-християнського неоплатонізму грецької патристики полягає в тому, що він є синтезом християнського світогляду, який сповідували святі отці грецького Сходу, та оригінально перетлумачених у християнському ключі концепцій Платона та Арістотеля з додатковими елементами деяких ідей античного неоплатонізму та стоїцизму. У цьому синтезі християнський світогляд є «змістом», що в основному визначає перетлумачення філософських концепцій і понять, які, в свою чергу, є «формою», покликаною адекватно теоретично виразити християнський світогляд. Таким чином, східно-християнський неоплатонізм грецької патристики є філософськи осмисленим християнським релігійним світоглядом. При цьому неоплатонізм як філософська система понять у його східно-християнській редакції є настільки вдалою «формою» для християнського «змісту», що видатний патролог XX ст. Георгій Флоровський вважав еллінізм невід'ємним від справжнього («кафолічного») християнського богослов'я [831, с. 509]. Філософські поняття християнського неоплатонізму не є випадковою і зовнішньою формою християнського світогляду: для самих отців церкви вони є формою, яка не може бути довільно змінена на якусь іншу.

Категорії східно-християнського неоплатонізму є одночасно і теологічними поняттями, які виникли не одразу, а поступово формувалися упродовж II–VIII ст., подолавши ряд невдалих спроб філософської рефлексії над християнським релігійним світоглядом у творчості Юстина Філософа, Климента Александрійського та Оригена. У результаті складних дискусій вони були утверджені на Вселенських Соборах згідно з принципом: віра не в словах, а в самій сутності, але і слова мають абсолютне значення, коли слугують виразові християнського світогляду, а тому для віри потрібні також і адекватні слова. Філософсько-теологічні категорії стали такою формою, що була оцінена мислителями грецької патристики як абсолютно адекватна, органічна, природна і навіть єдино можлива для виразу змісту християнської доктрини у вигляді філософсько-богословської та догматичної системи. Можна стверджувати, що поняття античного платонізму, арістотелізму, стоїцизму та неоплатонізму були найбільш адекватними для виразу змісту політеїстичного релігійного світогляду і в цій якості вони є формою, невіддільною від відповідного змісту. Для адекватного ж виразу змісту християнської доктрини були потрібні філософські поняття саме християнського неоплатонізму як адекватна для

неї форма. Своїх класичних рис система християнської догматики грецької патристики набуває у каппадокійців завдяки винайденню власної таблиці категорій християнського неоплатонізму. Оскільки зміст релігійного світогляду християнства визначається як персоналістичний, то й відповідна редакція основних понять християнського неоплатонізму покликана виражати в думці християнський персоналізм. Звідси починається використання категорії «іпостасі» як центральне поняття та переосмислення значення категорій «сутності», «властивості», «енергії» саме в їх співвідношенні до «іпостасі» [903]. Таким чином, античні категорії були повністю трансформовані відповідно до християнського вчення та потреб теології і включені в самостійну систему східно-християнського неоплатонізму. Виникає питання: можливо, варто в такому разі для характеристики філософії грецької патристики взагалі не користуватися терміном «неоплатонізм». Пропонуємо використовувати термін «християнський неоплатонізм» для позначення самостійної форми синтезу Платона і Арістотеля, здійсненого на основі християнського релігійного світогляду, і в межах останнього виділяти «східно-християнський неоплатонізм» грецької патристики і «західно-християнський неоплатонізм» (насамперед Августина). Таким чином, використання терміна «християнський неоплатонізм» є цілковито прийнятним, якщо позбавити зміст поняття «неоплатонізм» обов'язкової античної, язичницької спрямованості.

Східно-християнський неоплатонізм грецької патристики мав декілька стадій свого історичного розвитку [473, с. 124–125]. У II–III стст. представники патристики використовували для осмислення християнського релігійного Одкровення не лише досягнення філософії стоїцизму, але й того напряму середнього платонізму, який перебував під впливом Арістотеля та Піфагора. Цікаво, що Юстин Філософ та Климент Александрійський розпочинають ранній синтез деяких теологічних ідей середнього платонізму, стоїцизму, арістотелізму та неопіфагореїзму з положеннями християнського Одкровення [46, с. 183–184; 52, с. 42–50]. На нашу думку, Юстина та Климента поряд з Нуменієм, Альбіном, Плутархом та Філоном можна віднести до філософів, які в первинному, несистематизованому вигляді без розробки самостійної філософської методології і термінології розвивали теологічні ідеї, що в подальшому можна знайти в класичному християнському й античному неоплатонізмі. Юстин та Климент були засновниками християнського «інтелектуалізму», захищаючи суто арістотелівську концепцію

Бога як вищого трансцендентного буття і розуму та поєднуючи її з платонівським вченням про божественні ідеї [709, с. 23–25].

Переломним моментом у розвитку патристики стає формування східно-християнського неоплатонізму ранньої грецької патристики в творах Оригена. Саме неоплатонізм Оригена, що виник на два десятиліття раніше неоплатонізму Плотіна, є найбільшим досягненням епохи ранньої патристики. Ориген здійснює синтез платонізму та арістотелізму, аналогічний до синтезу Плотіна, але такий, що має і характерні відмінності у зв'язку з необхідністю бути філософським виразом саме християнського релігійного світогляду. Основною з таких відмінностей є розуміння Бога як абсолютного Буття-Розуму [623, с. 43], а не Надбуття, в якому, як у своєму витоку, тотожні буття і небуття. Розуміння Бога як Буття, а не Єдиного Надбуття робить неоплатонізм грецької патристики більш «арістотелізованим», ніж античний неоплатонізм, адже саме для Арістотеля Бог був Буттям-Розумом, а не Надбуттєвим Єдиним. Цим самим Ориген проводить у християнство принцип «інтелектуалізму» в розумінні Першопочатку, в той час як в античному платонізмі послідовно доводиться ідея надбуттєвості Абсолюту [709, с. 23–24]. Втім Ориген виражав християнський релігійний світогляд не зовсім адекватно, переосмислюючи положення віри під впливом некритично сприйнятих античних філософських концепцій, головним чином – середнього платонізму. Так, Ориген визнавав передіснування душ, вічне творіння світу, вчив про відновлення первісного стану світу як позбавлення душ матеріальних тіл.

Таким чином, система Оригена поклала початок філософській систематизації християнського релігійного світогляду в термінах найбільш пристосованої щодо релігійного змісту неоплатонічної філософії. Але філософська система Оригена не була самостійною, в ній не стільки антична філософська термінологія і вчення трансформувалися до інтуїцій християнської віри, скільки останні пристосовувалися до схематики античної філософії. У результаті в християнській теології виникла криза, з якої були можливі два виходи: або відмова від філософсько-богословської рефлексії, або реформа християнського неоплатонізму Оригена в напрямі пристосування філософії для адекватного виразу християнського світогляду. Останнє завдання було виконано в епоху зрілої патристики Афанасієм Олександрійським та каппадокійцями – Василем Кесарійським, Григорієм Назіанзином та Григорієм Ниським. Ними був сформований ортодоксальний, класичний

східно-християнський неоплатонізм грецької патристики, що дав систему адекватного теоретичного виразу християнського світогляду. Крім пристосування неоплатонізму для виразу персоналістичних християнських ідей, у неоплатонізмі Афанасія Олександрійського та каппадокійців знаходимо подальше поглиблення впливу арістотелізму та появу запозичень уже з неоплатонізму Плотіна. На відміну від оригенізму, в класичній патристиці були вироблені оригінальні філософсько-теологічні поняття, які склали основу самостійної системи східно-християнської філософії. У передвізантійську епоху зрілої, або пізньої, патристики на мислителів грецької патристики Леонтія Візантійського, псевдо-Діонісія Ареопагіта, Йоана Скіфопольського, Анастасія Синаїта, Максима Сповідника, Йоана Дамаскіна значний вплив справляє діалектична схоластика Прокла та пізніх олександрійських неоплатоніків, у творчості християнських отців поглиблюється процес запозичень як з платонізму, так і з арістотелізму. У творчості Симеона Нового Богослова, Григорія Палами, Каліста Ангелікуда, Миколи Кавасіли, Прохора Кідоніса, Геннадія Схоларія продовжується візантійський етап східно-християнського неоплатонізму, який лише повторює, систематизує і схематизує філософію класичної доби. Відсутність продуктивного впливу з боку античного неоплатонізму (на той час традиція античної неоплатонічної філософії припинилася), певна інтелектуальна ізоляція навіть від досягнень класичної патристики приводять до спаду філософської творчості в цей період. Отже, аналізуючи стадії розвитку філософських поглядів отців церкви, можна прослідкувати те, як саме в продуктивному діалозі з античною філософією відбувалася еволюція східно-християнського неоплатонізму грецької патристики.

Характерні риси східно-християнського неоплатонізму, як правило, не усвідомлюються істориками філософії з усією ясністю та чіткістю. При цьому ці риси насправді доволі очевидні під час аналізу конкретних текстів та вчень мислителів грецької патристики. Також очевидно, що ці риси є характерними саме для християнського неоплатонізму, тобто філософського синтезу платонізму та арістотелізму на основі християнського світогляду. Під час опису теорій Бога, світу та людини як головних предметів філософського осмислення стає очевидним уся принципова різниця між античним і християнським неоплатонізмом. Це не одна й та сама філософія, що виражає два релігійні світогляди за допомогою однієї і тієї самої методології та системи категорій, а два різні філософські напрями, які обидва, однак, є саме неоплатонізмом.

Самостійність християнського неоплатонізму щодо античного усвідомлюється дослідниками з великими труднощами. Ті вчені, що не можуть відмовити філософії грецької патристики в неоплатонічному характері, схильні до перебільшення залежності від античної філософії, до заперечення будь-якої філософської оригінальності [910, с. 46]. Інші, що не можуть відмовитися від очевидної оригінальності філософії грецької патристики як персоналізму, заперечують неоплатонічний характер мислення святих отців. Останнє призводить до заперечення філософського характеру патристичної рефлексії взагалі, приписування святим отцям якихось особливих надлюдських способів мислення [732, с. 472–474]. Тому особливо актуальним є виділення принципових положень, характерних саме для християнського неоплатонізму.

На нашу думку, східно-християнський неоплатонізм грецької патристики є самостійним різновидом неоплатонічної філософії, оскільки він є здійсненим грецькими отцями церкви синтезом положень філософських концепцій Платона та Арістотеля, із значно більшим використанням арістотелізму, ніж в античному та західно-християнському неоплатонізмі. Риси, якими різняться античний та східно-християнський різновиди неоплатонізму, визначаються специфікою релігійного світогляду язичницьких філософів і мислителів грецької патристики.

Основна характерна відмінність християнського неоплатонізму полягає у вченні про Бога як Буття-Сутність та Три Іпостасі. Як уже зазначалося, східно-християнський неоплатонізм бачить у Богові Суще, що є трансцендентним щодо будь-якого іншого буття, але не стверджує абсолютну надбуттєвість Єдиного та тотожність у ньому буття і небуття. Далі східно-християнський неоплатонізм поєднує вчення Платона і середніх платоніків про Бога з перипатетичною концепцією розуму в інший спосіб, ніж античний неоплатонізм. А саме: античні неоплатоніки ототожнювали арістотелівський розум з другою Іпостассю первісної Тріади, а мислителі грецької патристики – з Тріадою в цілому.

На основі твердження святих отців про те, що Бог є Буттям та Розумом, Т. Г. Сідаш робить принциповий висновок про арістотелізм філософії грецької патристики [725, с. 394–396]. Справді, патристична концепція Бога є кардинально відмінною від теорії античного неоплатонізму про надбуттєвє Єдине, в якому тотожні буття і небуття,

розумність і нерозумність, життя і нежиття. Сущим для античного неоплатонізму є лише розум, що покладається після Єдиного і є «другим Богом». Оскільки святі отці заперечують існування того Єдиного, як його мислили античні неоплатоніки, та постулюють найвищим початком саме сущий розум, то природно виникає думка про арістотелізм філософії грецької патристики. Але вважати філософію святих отців взагалі та їх вчення про Бога зокрема християнізованим арістотелізмом можливо лише у разі систематичного ігнорування елементів платонізму в текстах грецької патристики. Елементи платонізму у вченні про Бога в них є незаперечними. А саме представники грецької патристики доводили, що Бог є не лише буттям, але буттям, що є трансцендентним щодо світу і навіть власних проявів, власної діяльності [521, с. 223]. Бог як Тріада та Сутність мислиться як буття, але буття так само трансцендентне, як в античному неоплатонізмі, за одним лише виключенням: воно є Трансцендентною Тотожністю всіх позитивних онтологічних рис і не включає в свою Тотожність небуття, матерію та інше [522, с. 124]. Арістотелівський розум має буття, яке є буттям Всесвіту, тоді як буття Бога для святих отців повністю трансцендентне щодо буття світу. Буття світу є принципово «іншої сутності», є створеним, змінним, плинним і таким, що існує в причетності до божественного буття. Така діалектика є саме платонічною та неможливою в межах арістотелівської онтології.

Також Бог для грецьких отців церкви є не розумом, а саме Тріадою розуму, логосу та життя. Це є оригінальною редакцією характерного для неоплатонізму загального тріадичного структурування Бога [527, с. 257]. Такої тріадичної структуризації розуму-буття в Арістотеля не було (до речі, як і у платонізмі). Тріада Бога грецької патристики є тріадою Іпостасей, Особистостей, виділення яких в Абсолютному розумі в межах арістотелізму є принципово неможливим. Відтак учення про Бога в грецькій патристиці є не арістотелізмом, а оригінальним синтезом платонізму та арістотелізму, синтезом, що заданий у своїх характерних рисах християнським релігійним світоглядом, а отже, є тим, що називаємо християнським неоплатонізмом.

Сучасні православні мислителі Х. Яннарас та Й. Зізіулас настільки концентрують власну увагу на Іпостасях Тріади, що вважають філософію грецької патристики аналогом релігійного екзистенціалізму XX ст., своєрідним патристичним «праекзистенціалізмом» [795]. При цьому згадані автори приписують святим отцям центральну для

екзистенціалізму концепцію про те, що сутність покладається особистістю, а не є наперед заданою для неї [959, с. 71]. Така інтерпретація не може бути обґрунтована текстами святих отців і є приписуванням авторам середньовіччя світоглядних установок «православних екзистенціалістів» XX ст., некоректним «осучасненням» думки святих отців. Для самих святих отців сутність у Богові є так само первинною, як і Іпостасі, про що маємо ряд їхніх ясних тверджень [903]. І навпаки, неможливо будь-яке окреме існування загальносутнісного в Богові у відриві від Особистого, від Тріади Іпостасей, що індивідуалізували сутність у вічності [899, с. 25–39].

Неможливість оцінки вчення про Бога у мислителів грецької патристики як платонічного стає найбільш очевидним саме через відсутність теорії надбуттєвого єдиного, в якому тотожні буття та небуття. Таке єдине джерело буття і небуття, розумності і нерозумності не могло бути християнським Богом, який хоча і трансцендентний, але є розумом і буттям. Приписування Х. Яннарасом грецьким отцям теорії надбуттєвості абсолюту призводить до розмивання характерних рис християнського Бога і є ознакою певної кризи сучасної православної теології [960]. До речі, на межі такого розмивання балансував уже Псевдо-Діонісій Ареопагіт, але втримався від сповзання до неоплатонічної Тотожності Всього. Приписування цього дивній Тотожності характеристик Суб'єктності не рятує від розмивання, а призводить лише до плутанини думки, яку чомусь називають «православним антиномічним мисленням», приписуючи останнє самим святим отцям. Усі ці неадекватні інтерпретації, що виникли у Х. Яннараса під впливом М. Гайдеґґера, мають право на існування як оригінальна філософія цього грецького мислителя, але приписування ним та Й. Зізіуласом таких поглядів святим отцям є повністю некоректним з історико-філософської точки зору.

Заперечення сучасним російським патрологом О. Сидоровим філософського характеру вчення грецьких отців про Бога є наслідком його некоректної ідеологічної тези про наявність такої православної теології, яку принципово неможливо оцінити з історико-філософської точки зору та в межах мислення взагалі. О. Сидоров виходить із штучного та ідеологічно обумовленого протиставлення понять «філософія» та «любомудріє». За першим він закріплює значення теоретичного дискурсу, мислення, відірваного від віри, духовної практики та Одкровення. Друге він намагається подати як пошук істинної мудрості,

«любомудріє у Христі». «Любомудріє» поєднує праксис і споглядання [732, с. 466–468], тоді як «філософія», навпаки, їх розриває, направляє розум не до Бога, а на пошук «початку буття чи у стихіях світу, чи у безликому Абсолюті» [732, с. 462–463]. Подібне розрізнення теології та філософії зумовлене незнанням О. Сидоровим того елементарного факту, що не лише теологічні, але й філософські системи ґрунтуються на прийнятті надраціональних начал, довірі до первинної інтуїції тощо. Так, будь-який платонізм і неоплатонізм передбачає наявність безосновної Основи, первісного прийняття гіпотези про її існування, інтуїтивного надраціонального її знання. А якщо згадати вчення неоплатонізму про священні тексти, передання школи та навчання вчителя як джерела істини для учнів, про містично-теологічний характер неоплатонізму, примат містичної практики над теоретизуванням в філософії, єдність мислення з вірою, любов'ю, молитвою, то всі вказані О. Сидоровим характерні риси патристичної теології не відрізняють її від філософії, а навпаки, зроблять їх тотожними способами життя і мислення. Далі проблема філософського статусу грецької патристики О. Сидоровим взагалі не ставиться. Християнство для нього – це самодостатня світоглядна система, релігія і «любомудріє» одночасно, яка хоча і «переймала окремі елементи із стоїцизму, перипатетизму, платонізму, але це не означало, що виникав «християнський арістотелізм» чи «християнський платонізм», бо якщо виникали навіть слабкі паростки таких явищ, вони миттєво відсікалися Церквою як єресь» [732, с. 470–471]. На жаль, О. Сидоров виключає східну патристику з культурно-історичного контексту її розвитку, приписуючи їй якісь надісторичні властивості. Філософський характер грецької патристики очевидний для будь-якого об'єктивно мислячого дослідника, і не бачити цього може лише людина, яка не розрізняє філософію і теологію між собою. Власне, так воно і є: О. Сидоров переконує, що «християнство як найвище любомудріє» штучно не розділяється «на богослов'я та філософію, альфою та омегою своєю воно має віру, якою обіймається певна річ і знання» [732, с. 472–473]. Остання теза остаточно доводить конфесійну заангажованість і обмеженість підходу російського патролога, яка виводить його твердження за межі науки.

На нашу думку, за всіма ознаками теологія грецької патристики є самостійним, оригінальним неоплатонізмом. У контексті зазначеного цілком слушною можна вважати думку В. Удальцової, яка характеризує взаємодію християнського богослов'я та язичницької філософії

як протиставлення одного богословсько-філософського синтезу іншому, в процесі якого відбувався «двоєдиний процес відштовхування, відокремлення й одночасно наближення, злиття...» [792, с. 68–69]. Ці два богословсько-філософські синтези – античний та християнський неоплатонізми. Розрізнення двох типів неоплатонізму задається різницею компоненти релігійного світогляду. Ця остання різниця задає і принципово різноманітні синтези платонізму та арістотелізму в теології – на основі вчення про надбуттєве Єдине, що покладає Розум і Душу, в античному неоплатонізмі та про Бога як Буття за Сутністю і отця, Сина і Святого Духа за Іпостасями в християнському неоплатонізмі.

Характерні відмінності східно-християнського неоплатонізму від античного можна прослідкувати не лише в теології, але й у вченні грецької патристики про світ та людину. Язичницькі неоплатоніки створювали систему діалектичного пантеїзму, де Абсолют і Всесвіт як ототожнюються, так і розрізняються (що зумовлює наявність як пантеїстичних, так і теїстичних рис у містиці «Еннеад»). Зокрема, згідно з діалектичними поглядами античного неоплатонізму Всесвіт є і вільно створеним Богом, і необхідним наслідком буття Бога [678, с. 81–98]. Світ створений з неіснуючого – матерії, але ця матерія входила в Єдине як у Тотожність буття і небуття, ідеального і реального. Християнські ж неоплатоніки створювали систему діалектичного теїзму, за якою світ є створеним як самостійна сутність, повністю відмінна від Бога. Але світ існує в повній причетності до Бога, в Його енергіях, які є для створеного сущого і буттям, і розумними принципами будь-якого розвитку. Створене суще існує саме як причетний Бог. Причетність виражається в присутності Бога в світі, швидше світу в Богові, в присутності, що уможливлює і буття, і розвиток, і досягнення довершеності [887].

В античному неоплатонізмі світ також перебуває в енергіях Бога, але він є в своїй кінцевій глибині єдиносутнісним Богу, є його енергією. У християнському неоплатонізмі Бог і світ є різними сутностями, і це принципова відмінність від античного неоплатонізму. Якщо в античності Бог є Надбуттєвим Єдиним, Буттєвим Розумом та Живою Душею світу, то в християнському неоплатонізмі Бог є автономним від світу, його вільним творцем. Світ створений з нічого, в результаті чистого чуда – без будь-якого матеріалу, як зовсім нове, автономне буття, яке, з іншого боку, існує в тотальній причетності до Бога

[522, с. 134–135]. Повна самостійність та повна причетність у християнському неоплатонізмі, повна тотожність та відносне розрізнення в античному неоплатонізмі – дві принципово різні моделі відносин «Бог – світ», що є однаково неоплатонічними.

Отже, знову йдеться не про вплив античного неоплатонізму на християнський, хоча такий вплив і мав місце. Йдеться про дві самостійні неоплатонічні космології – античну і християнську, специфічні для різних релігійних світоглядів, але написані однією неоплатонічною мовою. Космологія християнського неоплатонізму є більш простою, ніж в античному неоплатонізмі. В обох елементи арістотелізму засвоєні в платонівську картину світу. Але християнський неоплатонізм включає в модифікованому вигляді, крім ідеалізму Платона, ще й реалізм Арістотеля, визнаючи, що, власне, існують лише одиничні сутності («іпостасі»). Неоплатонізм пізньої античності зробив у цьому відношенні на крок менше, коли визнав існування індивідуальних ідей.

У сфері антропології грецька патристика переймає визначення Арістотеля людини як поєднання душі та тіла, а античний неоплатонізм визначає людину як душу, якій належить тіло. Згідно з християнськими отцями церкви цілісна людина є особистістю, що існує вічно. Єдність особистості вимагає відновлення єдності душі та тіла у разі кінцевого воскресіння, а не позбавлення від тілесності, що було ідеалом для платонізму [899, с. 71–92]. Вічне існування душі ріднить християнський неоплатонізм з платонізмом, але християнство вдало використовує арістотелівський погляд на людину як на єдність душі і тіла. Це – християнський варіант синтезу платонізму та арістотелізму в антропології, заданий вимогами релігійного світогляду, тобто християнський неоплатонізм.

У результаті нашого дослідження знайшла різнопланове підтвердження теза про те, що грецька патристика є східно-християнським неоплатонізмом – самостійним синтезом трьох складових: християнського світогляду отців церкви, платонізму та арістотелізму. При цьому варто пам'ятати, що християнський світогляд зазнає історичних змін і в синтезі християнського неоплатонізму бере участь саме в тому вигляді, яким його мали грецькі отці церкви, та, безумовно, має певні відмінності від світогляду чи перших християн, чи протестантів, чи сучасних православних. Синтез платонізму та арістотелізму в християнському неоплатонізмі є самостійним щодо відповідного синтезу

в античному неоплатонізмі. У цьому відношенні знайшли як аналогії, так і відмінності, як і зазначили, що, починаючи з каппадокійців, античний неоплатонізм справляє вплив на християнський; переконливих доказів щодо зворотного впливу, на нашу думку, ще дослідниками не знайдено.

Якщо систематизувати висновки нашого дослідження за тематичними блоками, то можна стверджувати таке. Східно-християнський персоналістичний неоплатонізм грецької патристики є самостійним різновидом неоплатонічної філософії, оскільки: 1) це є синтез положень філософських концепцій Платона та Арістотеля із значно більшим використанням арістотелізму, ніж в античному неоплатонізмі; 2) історично він сформувався в Оригена незалежно і раніше від неоплатонізму Плотіна; 3) для нього характерні відмінні від античного неоплатонізму трактування Абсолюту (християнський неоплатонізм бачить у Богові Суще, що є трансцендентним щодо будь-якого іншого буття, і не стверджує абсолютну надбуттєвість Єдиного та тотожність у ньому буття і небуття), людини (як особистості та єдності душі й тіла, а не душі, що рухає тіло), світу (діалектичний теїзм, а не діалектичний пантеїзм), співвідношення загального й одиничного (оригінальний синтез платонівського ідеалізму та арістотелівського реалізму, а не лише визнання існування індивідуальних ідей).

Еволюція східно-християнського неоплатонізму є підґрунтям періодизації грецької патристики. Рання патристика (II–III стст.) є етапом формування поряд з античним неоплатонізмом східно-християнського неоплатонізму, що завершується в творчості Оригена. Зріла патристика (325–451 рр.) є класичним східно-християнським неоплатонізмом Афанасія Олександрійського та каппадокійців, що більш адекватно осмислює і систематизує християнський світогляд, ніж неоплатонізм Оригена; вона характеризується зростанням впливу арістотелізму та появою запозичень з античного неоплатонізму Плотіна. Пізня патристика (451–750 рр.) є східно-християнським протосхоластичним неоплатонізмом, значний вплив на який справляє діалектична схоластика Прокла та пізніх олександрійських неоплатоніків; вона характеризується зростанням запозичень як з платонізму, так і з арістотелізму, формалізацією та систематизацією філософсько-теологічного дискурсу.

Філософія грецької патристики не є: 1) християнським варіантом платонізму (як вважають А. Армстронг, І. Мозговий), оскільки запозичення з арістотелізму є не менш значними; 2) християнським варіантом арістотелізму (як вважає Т. Г. Сідаш), через наявність значних елементів платонізму у філософських поглядах святих отців; 3) аналогом релігійного екзистенціалізму XX ст. (як вважають Й. Зізіулас та Х. Яннарас), оскільки «сутнісний» вимір онтології не менш визначальний для патристики, ніж «іпостасний»; 4) лише теологією, вільною від філософських впливів (як вважає О. Сидоров), оскільки очевидною є філософська складова в побудовах представників східної патристики.

3.5. Методологія теології грецької патристики

Особливості методології грецької патристики недостатньо вивчені як у світовій, так і вітчизняній науці. Серед вітчизняних дослідників лише Ю. Чорноморець аналізує деякі аспекти методології теології грецьких отців церкви [903] та, зокрема, методологію Максима Сповідника [894]. Загалом у науці активно обговорюється проблема впливу філософії на теологію, розглядаються особливості теологічного знання, його форми, функції та предмет [449; 849]. Але без достатнього розгляду залишається питання про місце, роль і значення методології у вченнях мислителів грецької патристики. Тому метою дослідження є аналіз методів теологічного дискурсу отців, їх взаємодії між собою, зв'язок з досвідом, одкровенням, з теорією та практикою патристики.

Ознаками повноцінного теологічного дискурсу можна вважати наявність формальної частини – термінології, категорій та певної цілісності змісту, тощо. Немаловажною ознакою теологічного дискурсу є його методологія. Якщо теологія – це дискурс людини про Бога, то методологія – це способи побудови цього дискурсу, усталені засоби осмислення релігійних ідей і практик, що дозволяють побудувати цілісну систему знань про Бога, людину та світ. Ці способи можуть мати важливу духовно-практичну основу, але по суті своїй вони мають бути способами теоретичного осмислення.

Методологія є важливим компонентом дискурсивного теологічного знання. Для безпосереднього акту віри в Бога, як і для акту його духовного переживання, методологія не обов'язкова. Потреба у методології

виникає в той момент, коли відбувається організація первинного досвіду віри та переживань у певні раціональні структури, без яких теологія неможлива. Теологія виникає як спроба висловити досвід, оформити його в систему вчень, викласти його як організовану раціональністю віру. Теологія важлива для церкви як її голос і слово про Бога.

Чимало дослідників, особливо конфесійних, досить спрощено пояснюють релігійну методологію. Вони упереджено редукують методологію отців церкви до духовного досвіду як основного способу встановлення догматичних істин. За цією схемою теолог – це «той, хто істинно молиться», а теологія – це результат молитви (Євагрій). Сама по собі ця думка не викликає особливих заперечень (теолог має молитися), але в своїй очевидності вона занадто спрощує ситуацію, адже ототожнює молитву й дискурс, безпосередній досвід і його раціоналізацію.

Сучасні наукові дослідження патристичної та візантійської філософії дозволяють відійти від спрощених уявлень про їх структуру і методологію. На нашу думку, в творчості отців грецької церкви можна виявити ряд різних методологій, які виражають усю багатоманітність, глибину і достатню складність теології отців церкви. У створенні традиційних систем християнської теології важливу роль відігравали різні методи: феноменологічний, герменевтичний, метафізичний, комунікативний. Відповідно, для осмислення Бога й одкровення в патристиці та візантійській філософії важливими були і феноменологічний, і герменевтичний, і метафізичний, і комунікативно-конвенційний способи встановлення догматичних істин і богословських положень.

Філософська теорія в патристиці тісно пов’язана, зумовлена завданнями практичної філософії, герменевтикою Писання, церковним вчительством, полемічними завданнями, догматичною творчістю тощо. Теоретичні проблеми філософії – онтологія, гносеологія, а разом з ними й методологія не набувають рефлексивної, спеціальної розробки в межах візантійської культури. Не існує трактатів, в яких би на кшталт схоластики спеціально розроблялися теоретичні та методологічні проблеми теології. Взагалі теологія та філософія на християнському Сході чітко не були розведеними. Їх проблематика та методологічна специфіка в більшості не ставали об’єктом спеціального аналізу отців. Якщо і можна наголошувати про розмежування філософії та теології, то лише відносно християнської філософії та античної. Остання сприймалася як, власне, філософія, що протистоїть філософії християнській – теології.

Теологічний дискурс на Сході розумівся у самому широкому сенсі як єдність усіх знань про Бога, людину, світ, що ґрунтувалися на принципах християнського світогляду, віри, істинах Писання, церковному вчительстві та духовному досвіді. А оскільки в коло названих принципів підпадали усі світоглядні питання, то теологія тим самим охоплювала найширшу сферу знань і фактично тісно синтезувалася з філософією, зокрема з її практичною частиною.

Останнім часом з'явилися дослідження, в яких доводиться, що метафізика відігравала значну роль у формуванні системи знань православ'я про людину, світ та Бога. Встановлено, що мислення отців мало вагому філософську складову, відчувало суттєвий вплив з боку античної філософії платонізму, арістотелізму та неоплатонізму [890]. Крім догматичної теології, що формувалася на засадах віри та істин одкровення, у східному християнстві існувала природна теологія як система знання про світ і людину, які черпалися з філософських та наукових знань античності, але обґрунтовували християнську віру. Знання природної теології на той час могли бути переважно метафізичними. Навіть догматичне знання організовувалося за допомогою метафізичних категорій [11, с. 32].

Первинна структуризація досвіду, формування й осмислення релігійних уявлень, мови та символіки проходили за допомогою метафізичної мови філософії Платона, Арістотеля та неоплатоників. І хоча прямого і механічного засвоєння мови античної філософії не було, хоча античний категоріальний апарат переосмислювався і наповнювався часто новим християнським змістом, все одно категоріальний вплив античної філософії був колосальним. Фактично античність навчила християн мислити філософськи і допомогла сформувати християнські системи філософського мислення [34, с. 55–59].

Сформована теологічна мова християнської церкви теж була метафізикою – системою природного та догматичного знання. Усі вагомі для історії православ'я дискурси і парадигми: східно-християнський платонізм та неоплатонізм, пізньосередньовічний християнський арістотелізм, академічна теологія та російська релігійна філософія – усі вони виступали різновидами метафізичного мислення в теології.

Водночас мислення отців церкви не було суцільно метафізичним. Значне місце в їх мисленні займає феноменологія, вона становить фундамент, на якому потім базується теологічна метафізика. Для

феноменологічного мислення характерно зняття метафізичних опозицій суб'єктивного-об'єктивного, зовнішнього-внутрішнього, трансцендентного-іманентного тощо. Єдиною реальністю для феноменологічної свідомості є світ феноменів, що становить життєвий світ конкретної реальності, у сприйнятті якої виникають первинні очевидності, з яких формується досвід, мова, комунікація.

Релігійна феноменологія зосереджена навколо аналізу різних форм релігійного досвіду. Релігійна свідомість у релігійному досвіді сприймає, споглядає життєвий світ певної релігійної реальності. Цей релігійний досвід є результатом комунікації релігійної спільноти, що перебуває в певній мовній, культурній, церковній традиції. Християнський релігійний досвід формується із споглядання спільнотою первинних релігійних очевидностей Писання, Одкровення, Церкви, Євхаристії, віровчення, віри, общини тощо. Цей досвід набуває різних форм: релігійних переживань, уявлень, віри, знань, оцінювання, дій. Тобто якщо тлумачити досвід у найширшому горизонті, то формами досвіду є не лише переживання (як це розуміється в метафізиці), але й усі можливі акти та результати діяльності свідомості. Для феноменології, яка відмовляється від дихотомій розумного-чуттєвого, віри-розуму, теоретичного-емпіричного, досвід виступає вмістилищем будь-якої діяльності свідомості.

Існує принципова відмінність між феноменологічним та метафізичним дискурсом [378]. Останній намагається підпорядкувати досвід своїм категоріям та схемам. Коли йдеться про релігійну метафізику, категорії та поняття якої далекі від філософських абстракцій і мова якої рухається навколо концептів Трійці, обожнення чи святості, все одно на перший план виступає певна схема, яка впорядковує досвід. У феноменологічному дискурсі поняття виникають з аналізу самого досвіду. Вони формуються не шляхом узагальнень, індукції чи дедукції, а феноменологічно − через схоплення загальних чи індивідуальних сутностей.

Саме наявність елементів феноменологічного мислення у представників східного християнства не дає можливості назвати отців церкви чистими спекулятивними метафізиками, адже у створенні догматів та богословських вчень вони виходили не лише з духовних інтуїцій розуму, але й з очевидностей церковного життя. Не лише філософські спекуляції, але перш за все життєвий світ східно-християнської церкви визначав досвід, мову й теологічне мислення отців церкви.

Але навіть при тому, що роль фундаменту патристичного світогляду виконувало феноменологічне споглядання очевидностей церкви, це споглядання не здатне було створити відповідну феноменологічну мову та феноменологічний дискурс, вироблення якого стало здобутком XX ст. Тому середньовічний теолог, щоб виразити істини віри (які міг споглядати феноменологічно), вимушений був або звертатися до філософської метафізики, спекулятивної теології, або взагалі відмовлятися від спекуляції і впадати в містичний ірраціоналізм.

Особливо важливу роль у формуванні християнської теологічної системи знань відігравала герменевтика. Первинний досвід та релігійні очевидності церкви, якими вона жила в таїнствах, вірі, релігійному та містичному досвіді, вимагали інтерпретації. Вони не могли бути включеними в систему теологічних знань безпосередньо, а повинні були пройти обробку, розпізнання та адаптацію в систему метафізичного знання. Особливо гостро виявляється важливість герменевтичної проблематики у проблемі співвідношення метафізики та релігійного досвіду. Релігійні очевидності й інтуїції християнської віри в межах теологічного дискурсу набувають нового звучання. Важливо усвідомити, що не існує абсолютної відповідності між первинним феноменологічним досвідом та метафізичним дискурсом. Один і той самий досвід може мати достатньо різні інтерпретації в теологічних системах. Це зазначає про те, що дискурс є чимось вторинним щодо первинного досвіду. Але досвід не може існувати без інтерпретації, він її потребує і отримує в теології. Таким чином, феноменологічне споглядання надає досвід, а герменевтика інтерпретує та включає його в контекст Традиції [785].

Процес встановлення догматичних положень є не індивідуальним актом, а результатом колективної комунікації, конвенції церковної спільноти. Остання фактично являє собою колективну інтерпретацію, або інтерпретацію в контексті та на засадах вироблених церквою, як комунікативною спільною. Причому ця церковна комунікація має бути як горизонтальною, так і вертикальною. Горизонтальна комунікація є умовою правильного тлумачення істини одкровення, але не єдиною умовою. Іншою важливою умовою є комунікація вертикальна – церкви і Бога. Її зміст спирається не лише на індивідуальну молитву чи колективну священнодію і полягає у долучені досвіду містиків чи пророків, а в опорі на самоодкровення Бога в Христі [394]. Церковна екзегеза базується на такому самоодкровенні Слова (вертикальна

екзегеза) та включає інтерпретацію церквою одкровення через тлумачення Писання та Особи Слова Божого в контексті Традиції (горизонтальна екзегеза).

Вироблення церквою віровчення не є його засвоєнням у готовому вигляді, воно не відкривається Богом у завершених формах. Це тривалий процес узгодження між собою одкровення, віровчення, досвіду, Традиції. Зрозуміло, що первинними є постать та слова Ісуса Христа, які пролунали в контексті Писання. Тобто зміст, характер і форма проповіді Ісуса визначалися загальним контекстом іудейської традиції, контекстом равіністичної традиції епохи еллінізму і, зокрема, іудейськими есхатологічними вченнями. Уже тут закладаються основні версії та контексти для подальших церковних тлумачень, адже Христос самоінтерпретовує Себе, і це – первинна інтерпретація Його слова й особи Ним самим. Потім слова Христа і його Особистість знаходили свою вторинну інтерпретацію у свідченнях апостолів, які тлумачать Ісуса і Його слово не лише в «світлі пророцтв», але й у контексті фактів «почутого і побаченого» від самого Христа, і тим самим створюють вторинний контекст Традиції. Далі для євангелістів та вірних наступного покоління, які створюють інтерпретацію третього рівня, джерелами тлумачень виступають пророцтва про Ісуса, факти його життя і слів, контекст і комунікація спільноти ранньої церкви, що разом набувають форми Писань Нового Завіту [77]. Причому сучасні дослідники визнають декілька версій тлумачення Слова Божого в Писаннях Нового Завіту [219]. Кожна з цих версій започаткувала свою мікротрадицію, виробила характерні слова, поняття, концепції, моделі тлумачення Слова. З цього моменту вироблення віровчення є складною герменевтикою, в якій модулюються текст Писання, авторитет традиції, індивідуальна інтуїція споглядання Слова у певного теолога, історичний контекст та церковна комунікація. При цьому не варто недооцінювати раціональний дискурс, роль якого виникає і починає зростати вже в Новому Завіті (Євангеліє від Йоана). У подальшому, і це приклад четвертої інтерпретації, із засвоєнням церковними мислителями філософської мови античності виникає ще один фактор герменевтики – мова метафізики, яка включається в процес інтерпретації як засіб, але швидко сама стає об’єктом тлумачень.

У тих випадках, коли метафізика починала домінувати у теології, представники православного містицизму намагалися від неї звільнитися. Але на зміну застарілому схематизму або приходили нові,

нетрадиційні, але не менш метафізичні схеми, або відбувалася загалом радикальна відмова від раціонального дискурсу, вироблення абсолютного містицизму – дискурсу не просто побудованого на досвіді, але й тотожного з ним. «Звільнення» від старої метафізики мало відносну цінність лише до тієї міри, доки долало сталі конструкти, але втрачало свою цінність і вагу, коли редукувало зміст Одкровення до різних форм досвіду.

Значним недоліком метафізичного богословствування стає саме така залежність від теоретичних схем певного автора чи навіть школи. Так, для богословів, що мислили в категоріях платонізму чи неоплатонізму виникали теоретичні складності для інтерпретації позицій мислителів, схильних до мови арістотелізму. А оскільки теологічні (метафізичні) поняття фактично ототожнювалися для богослова з їх релігійним змістом, то різниця богословської мови, залежність від неї могла суттєво впливати і на доктринальну сутність християнської віри. В історії чимало прикладів, коли суперечка між дефініціями предмета віри обумовлена приналежністю до певного теологічного мовлення визначала долю вчення, могла зробити його єретичним.

Ще одна проблема полягає в тому, що далеко не весь зміст теологічних доктрин можна було вивести з досвіду та очевидностей віри. Насправді, первинний феноменологічний досвід може виступати швидше підтвердженням аксіом віри та істин віровчення, ніж їх безпосереднім джерелом. Досвід містики підлягає інтерпретації на засадах віровчення. У формуванні віровчення бере перш за все участь теолог, а не містик. Зрозуміло, що є бажаним наявність у теолога хоча б загального релігійного досвіду. Але крім того, у процесі створення та інтерпретації істин віри теолог виходить з певного загального контексту церкви, з ідей Писання та традиції. Тобто відбувається подвійна екзегеза – інтерпретація особистістю мислителя в контексті екзегези традиції [77].

Отже, у східному християнстві одночасно співіснували, поєднувалися і протистояли між собою у створенні теології та віровчення самоодкровення Бога, інтуїції віри, феноменологічний досвід споглядання реалій Христа й церкви, теологічна філософська метафізика, екзегеза Слова та Писання, комунікація церковної спільноти. Вони вимагали один одного, адже неможливе продуктивне існування ні відірваної від досвіду теології, ні самодостатнього невідрефлетованого досвіду, ні теології поза контекстом церковної спільноти, ні церковного

досвіду без герменевтики традиції, ні, врешті, теології та віровчення без рефлексії за допомогою метафізичної мови. Усі названі методи теології отців вимагають один одного, але й постійно перебувають у певній напрузі, між ними неможливо встановити чіткої узгодженості. І навіть в «ідеальних» випадках на кшталт системи Максима Сповідника, де християнська метафізика, герменевтика та конвенція найбільш органічно поєднувалися з власним досвідом містика, все одно ця напруга повністю не знімалася. Узгодженість методів ставала можливою лише завдяки теологічному генію Максима, адже вже після його смерті ніхто з його наступників не зміг повноцінно продовжити його систему. А в наступну історичну епоху православна теологія лише занепадала, що лише загострювало напругу між метафізичним дискурсом, містичним праксисом та екзегезою церкви.

Систему методологій патристики можна вважати одночасно базовою та взірцевою для усієї подальшої східно-християнської і, зокрема, православної релігійної думки. І візантійська теологія в її історичних формах, і православна духовна академічна теологія XIX та неопатристика XX століть різною мірою, але залежали від системи методологій, сформованих у патристичну добу. Але якщо у візантійській теології (у Максима Сповідника) ця система збалансовано розвивалася, то в паламізмі вона редукується до містицизму, шкільна академічна теологія XIX століття набуває переважаючих метафізичних форм, тоді як у неопатристиці та постнеопатристиці з різним успіхом відбуваються спроби повернутися до системи методологій патристики. Але реконструкція теологічних методів цих форм православної теології є нашим наступним завданням.

Проведене дослідження дозволяє зробити декілька важливих для релігієзнавчого аналізу висновків. Важливе місце і роль у патристичній теології відіграє досвід феноменологічного споглядання отцями первинних очевидностей віри й одкровення, які мають претензію на безпосередні вияв і бачення Бога. Цей досвід залишається важливим фактором формування доктрини. Церковні автори могли виходити з власного чи церковного (або містичного) досвіду як своєї передумови, але не обмежувалися ним. Вони постійно тлумачили свій досвід, корегуючи його з традицією, тлумачили джерело одкровення – Писання, його контекст – традицію, церковний досвід. Тобто мислителі патристики використовували герменевтику, але не обмежувалися лише інтерпретаціями досвіду отриманого у феноменологічному спогляданні.

Разом з цим візантійські теологи постійно перебували у комунікації – із собою, Писанням, з іншими, з Богом, Традицією та її носіями, зі своїми противниками. Прийняті церковними соборами віровчення й догмати є результатами комунікативної угоди, конвенції між учасниками соборів, теологами та церковною спільнотою. Але християнські богослови не обмежуються лише комунікативною прагматикою. Отці реалізують усі методи в своїй теології. Вони і звертаються до Бога та сприймають Його відкриття, і феноменологічно споглядають очевидності досвіду, і постійно інтерпретують одкровення, і проводять комунікативну прагматику на Соборах, і виходять з контексту Традиції, і філософствують, будують метафізичні системи, враховуючи історичний досвід та навіть політичні реалії. Усі названі фактори певною мірою в різних ситуаціях і різною мірою брали участь у формуванні філософії, теології та віровчення патристики. Серед цих методів не було основного, кожен з них міг постати на роль головного в певний момент. Для всіх цих методів характерною було змагання двох стилів мислення: метафізичного («схоластичного») й антиметафізичного («містичного»). Це протистояння є обов'язковою рисою теології як теоретичного виразу релігійного типу світогляду, що поєднує раціоналістичні та ірраціоналістичні способи мислення. Поєднання різноманітних методів теологічного мислення покликане врівноважувати раціоналізм та ірраціоналізм православного мислення, легітимізуючи різноманітність внутрішнього змісту теологічного дискурсу.

3.6. Основні категорії патристичної метафізики

Традиційна православна думка як неоплатонічна та догматизована мала метафізичний характер, і зусилля з модернізації православного богослов'я не відразу почали приносити свої плоди. Разом з тим патристична метафізика була значною мірою персоналістичною, що і стало запорукою успіху модернізації православної теології в XX столітті та постмодернізації на початку XXI століття. Філософські та теологічні ідеї мислителів грецької патристики – помітне явище в історії середньовічної філософії. Видатні особистості свого часу, виховані на кращих взірцях античної культури і філософії, змогли створити свою власну комплексну світоглядну систему, дати оригінальні відповіді на основні філософські запитання: «Що таке світ?», «Хто така людина і в чому сенс її існування?», «Чи існує Бог?, «Хто такий Бог?»

Святі отці не намагалися свідомо розбудовувати власну метафізику, у них це відбулося ніби невимушено. Побудова власної теології, чим би історично вона не була викликана, обернулася в тому числі і тим, що теологія отців стала їх власною філософією, системою метафізики.

Теологію грецької патристики в її зв'язку з філософією досліджували Я. Пелікан, Й. Мейєндорф, Р. Вільямс. Для нашого дослідження методологічною основою стала робота Василя Караяніса «Максим Сповідник. Сутність і енергії Бога» [1034], завдяки якій задаємо завданням прояснення логічних підстав метафізики грецької патристики.

Перше наше завдання – систематично проаналізувати логічні підстави метафізики і теології грецької патристики як персоналістичної онтології та гносеології.

Метафізика – основна філософська наука, яка робить темою дослідження буття, що існує як таке. Вона піддає дослідженню елементи й основні умови всього існуючого взагалі та описує значні, важливі сфери і закономірності дійсного. Безумовно, що у мислителів грецької патристики можна відшукати їх метафізичні погляди і навіть реконструювати їх метафізику як систему. Для виконання цього завдання, на нашу думку, необхідна концентрація уваги на творах тих отців, які, з одного боку, найбільш «філософічні», або хоча б «теоретичні», а з іншого – висловлюють і обґрунтовують погляди, які вважаються нормативними для грецької патристики. Список отців, які відповідають обом вимогам, не такий великий, як може здаватися, адже видатні теоретики становлять помітну меншість серед безлічі аскетичних, поетичних, полемічних авторів, що вивчаються патрологією. Очевидно, що текстуальною основою дослідження метафізики грецької патристики можуть бути саме такі «обрані Отці». У класичній (325–451) грецькій патристиці значущими для вивчення патристичної метафізики є Афанасій Олександрійський, Василь Великий, Григорій Богослов, Григорій Ниський. У пізній (451–750) патристиці провідне місце належить творам Псевдо-Діонісія, Максима Сповідника та Йоана Дамаскіна. Продовжувачами єдиної традиції метафізики грецької патристики в більш пізній візантійський період (VIII–XV стст.) були Микола Кавасила, Каліст Ангелікуд і Григорій Палама.

Під час розгляду їх творів звертали увагу на виявленні спільного і найчастіше знаходили адекватні та глибокі формулювання загальних

метафізичних положень у текстах Максима Сповідника. Звісно ж, що для грецької патристики Максим має насправді подібне значення, як Августин для латинської патристики і Тома для схоластики. Здобутки попередників у працях Максима творчо узагальнені, а наступні автори лише продовжують його традицію, більш-менш вдало. Досить часто Максим або його безпосередній продовжувач у справі метафізичних побудов – Йоан Дамаскін дають «ключі» для розуміння багатьох метафізичних концепцій усіх грецьких отців. Саме завдяки Максиму патристичне вчення стало не просто теоретичним виразом християнського світогляду, а особливою системою метафізики. Зокрема, Максим завершує розпочате каппадокійцями дослідження центральних понять (категорій) і основоположень (закономірностей) існуючого. Оскільки ці теми є предметом для першої з дисциплін метафізики – онтології, то Максим, а вслід за ним Йоан Дамаскін стають «зразковими Отцями» для дослідження патристичної онтології.

Роль онтології у грецькій патристиці виконувала «діалектика», тобто логіка, вся новизна якої, порівняно з античною, і полягала в системі специфічних понять і принципів. Метафізика грецької патристики відрізняється тим, що в ній можна чітко розрізнити зміст і форму. Мислителі грецької патристики були переконаними, що зміст їхньої метафізики чітко встановлений. Про те, що існують Бог, людина і світ, йдеться у християнському вченні, яке приймалося на віру як одкровення Бога. Прийняте вірою є безсумнівним для отців церкви, і така впевненість робить істини віри для них безумовними. Це своєрідні очевидності віри. Мислителі грецької патристики були впевнені в тому, що їх християнський світогляд є істиною християнської віри, і не бачили історичної обмеженості власного розуміння християнства. Натомість історик філософії із самого початку повинен усвідомлювати, що християнський світогляд мінливий і святоотцівське розуміння – лише одне з ряду тлумачень, що виникли в історії християнства. Не можна очікувати, що Василь Великий висловлюватиме християнський світогляд С. К'єркегора або Р. Бультмана. Василь Великий висловлював середньовічний, християнський світогляд, але при цьому він думав, що виражає християнство взагалі, християнство як таке. І частково так воно і є: висловлюючи християнський світогляд середньовічної людини, мислитель грецької патристики висловлює і християнство взагалі.

Не менш очевидною для грецьких отців була і реальність світу та людини, усвідомлювана людським мисленням. Людський розум сам по собі встановлює очевидні істини про світ, людину і навіть про Бога як Першопричину. Істини про дійсність, що встановлюються розумом для мислителів грецької патристики, є адекватним відображенням об'єктивної реальності. Отже, очевидне для віри знання про Бога, світ і людину з одкровення і очевидне для розуму знання про ті самі реалії – із споглядання дійсності. При цьому реальність одна й істина повинна бути одна, а тому необхідно знайти очевидні і для віри, і для розуму істини. Мислителі грецької патристики заперечували теорію подвійної істини і вважали, що за повнотою пізнання і віра, і розум з очевидністю встановлюють одну і ту саму істину про Бога, світ і людину. Але те, що грецькі отці вважали зміст власної метафізики наперед даним, ще не означає, що так воно й було. Хоча значна частка історичної правди у твердженні про напередвизначеності змісту метафізики все-таки є.

Метафізика грецької патристики є спробою словом і мисленням пояснити певну початкову інтуїцію, безпосереднє очевидне розуміння дійсності. Для представників грецької патристики вихідним й інтуїтивно очевидним було усвідомлення Бога і людини як особистісних істот, відносини між якими також принципово особистісні. Тому метафізика грецької патристики – це система християнського персоналізму. Відразу зауважимо, якщо для сучасного екзистенціалізму особистісний початок протистоїть сутнісному, природному, то грецька патристика представляє вдалу спробу інтелектуальної реконструкції реально наявного взаємодоповнення сутнісного й особистого початків. Усе християнське віровчення постає в грецькій патристиці як вираз особистої історії Бога й людини та їх взаємовідносин. Центральним пунктом цієї історії є боголюдський синтез і обожнення святих. Відтворення християнського віровчення в думці було здійснено за допомогою специфічних для грецької патристики категорій сутності, іпостасі та енергій. На основі цієї тріади основних онтологічних понять мислителі грецької патристики розробили систему категорій, що плідно застосовувалася в їх метафізиці і гносеології.

Зауважимо, що в основі будь-якої світоглядної системи полягає певний категоріальний апарат, знання якого слугує ключем до розуміння цієї філософської або релігійної доктрини. До необхідності

розробки власних категорій мислення представники грецької патристики прийшли після багатьох попередніх спроб використання античного філософського категоріального апарату. Приклад великого Оригена показав, що категорії язичницької філософії зумовлюють як певний шаблон відтворення змістовних елементів язичницького світогляду. Подолання субординаціонізму (розуміння логосу і Св. Духу як вищих творінь), розуміння людської душі як такої, що перевтілюється і єдиносущної з божественним початком, алегоричного розуміння таїнств тощо, стало можливим тільки з формулюванням основних оригінально патристичних категорій. Використовувані мислителями грецької патристики терміни тріади «сутність-іпостась-енергії» були взяті з язичницької філософії, але їм було надано нове значення і специфічний сенс «згідно з отцям», необхідний для християнського богослов'я і філософії. Самі святі отці усвідомлювали цей факт і не раз про нього згадували. Наприклад, Максим Сповідник протиставляє значення термінів «згідно з філософами» і «згідно з отцями». Він зазначає: «Сутність є, згідно з філософами, річ самостійно існуюча, яка не потребує для свого існування іншого. Згідно з отцями вона – природне єство, яке має певні властивості і розрізняється іпостасно» [517, с. 106]. Ці сенси – «згідно з отцями», стали основними для цих понять і саме завдяки ним вдалося добитися відтворення вчення церкви, відповідаючи на докорінну потребу епохи в такій системі.

Для мислителів грецької патристики очевидно, що можливе споглядання властивостей речей та істот, зокрема властивостей діяти або зазнавати впливу, а також споглядання дій або станів впливу. Отже, для розуму отців, очевидно, істинним є положення: кожне суще володіє енергією, діяльністю як виразом своїх якостей. Так само для мислителів грецької патристики очевидно, що відносно кожної речі і кожної істоти можливо (з огляду на споглядання енергій як виразу властивостей кожного сущого) виділення моментів загального та індивідуального. Загальні властивості речей та істот дозволяють виділяти і визначати їх загальні сутності. Індивідуальні властивості речей та істот дозволяють виділяти й описувати їх індивідуальні іпостасі. Поняття «сутність» для отців має синонім поняття «природа» для виразу того факту, що загальна сутність є джерелом природного прагнення до змін, становлення, розвитку і моментом цілісності суттєвих властивостей. Саме слово «природа» в грецькій мові відсилає до змісту,

пов'язаного з рухом, становлення. Але в застосуванні до Бога термін «природа» залишався простим синонімом поняття «сутність». Поняття «іпостась» є синонімом поняття «особа» і слугує для позначення розумних і вільних живих істот, особистостей.

Тобто особливість інтелектуальної установки мислителів грецької патристики проявляється в опорі на природні та надприродні очевидності розуму за певною відстороненістю останнього від наївного сприйняття дійсності, в якому смислове – будь-то загальне або індивідуально-особове, не виділяється з усього потоку того, що сприймається. Розум при цьому не уникає жодних антиномій, якщо вони природно або надприродно очевидні в природній або надприродній дійсності. Можливість і необхідність використання категорій «сутність», «іпостась» та «енергія» в осмисленні речей та істот у мислителів грецької патристики виявляється розумною очевидністю, тому що такою для них є сама дійсність.

Таким чином, феноменологічна установка представників грецької патристики поєднується з об'єктивістською метафізичною передумовою, що дозволяє бачити їм очевидні онтологічні моменти реальності. Категорії «сутність», «іпостась», «енергія» стають очевидними й основоположними категоріями мислення, але не є такими спочатку і необхідно. Адже для мислителів грецької патристики не структура мислення задає структуру реальності, а навпаки, структура мислення формується під впливом реальності. Об'єктивна феноменологічна установка представників грецької патристики означає прагнення до визначення й опису моментів більш сущого в їх очевидності для розуму і виніс за дужки очевидностей розуму самого по собі.

Феноменологічне пізнання передбачає: наявність предмета пізнання – сущого; уважне вдивляння розуму; розуміння побаченого та здатність виразити побачене розумом у загальних поняттях та індивідуальних іменах загальнозначущою мовою. Те, що світ є сущим, а не ілюзією чи побудовою уяви, те, що Бог не є Ніщо, те, що все існуюче має загальні та індивідуальні властивості, – належало, на думку мислителів грецької патристики, до загальнолюдських очевидностей. Так само до таких очевидностей належить наявність розуму людини і його здатність пізнавати і створювати поняття, що виражають пізнаване, визначати загальне і називати й описувати одиничне. Усе це було додатковими невідрефлектованими, але дієвими передумовами можливості

феноменологічних прийомів пізнання. Об'єктивне феноменологічне визначення та опис моментів більш сущого в його очевидності для розуму є ознакою метафізики в її відмінності від повсякденного мислення, з одного боку, трансценденталізму і діалектики – з іншого. Феноменологічне споглядання основних онтологічних категорій як об'єктивно очевидних уможливлює побудову науки про Бога, створеного Ним світу, людини, Боголюдини і нового світу – Церкви. Уся реальність, усі реальні відносини, всі зміни реальності осмислюються отцями через призму єдиної категоріальної тріади «сутність – іпостась – енергія».

З огляду на вищесказане з'ясування значень категорій сутності, іпостасі та енергії слід розглядати надзвичайно важливими для реконструкції патристичній філософії і теології. У мислителів грецької патристики споглядання і розуміння прямують від елементарного виокремлення різних сторін існуючого до все більш повної і докладної характеристики цих сторін. Відповідно, можна і потрібно розглядати під час аналізу категорій сутності та іпостасі поглиблення і розширення розуміння їх значень, починаючи від елементарної відмінності між ними як між загальним та індивідуальним.

Святі отці подібно до Давида Анахта, Ібн Сіни, Томи Аквінського поділяють позицію поміркованого реалізму, але з деякими відмінностями від цієї філософської традиції. Загальне існує до речей як ідеї в Богові, але ці ідеї є логосами-енергіями, тобто проявами Бога як сутності й особистостей, а не їх змістом. Загальне існує в речах як їх сутності, що існують у причетності до трансцендентних божественних логосів, але воно завжди існує в конкретному, в іпостасях. Загальне існує «після речей» – в розумі людини, але двояко: або як результат припущень розуму про сутності речей на підставі їх «природного» чуттєво-раціонального пізнання, або як «містичне» знання божественних логосів-енергій. Грецькі отці вважають неможливим чуттєве, інтелектуальне або містичне бачення сутності.

Абсолютно оригінальним є погляд на онтологічний статус одиничного, тобто індивідуального й особистого в отців. Момент індивідуальності не розглядається як індивідуалізоване матерією загальне (Тома Аквінат), про яке неможливе достовірне знання (Арістотель). Індивідуальне настільки ж вкорінене в ідеальному Промислі і настільки ж пізнаване, як і загальне, хоча, безумовно, у всіх моментах

теорії індивідуального є своя специфіка. Індивідуальне існує до речей як ідеї Бога, як логоси кожного індивідуума. Оскільки мислення Бога нескінченне, воно може охоплювати нескінченну кількість особистостей, індивідуальних істот і предметів, здатне визначати їх не менше, ніж загальне. Індивідуальне існує в речах – як саме існування речі або особистості. Індивідуальне існує після речей двояко: як знання про індивідуальне, що виникає в результаті чуттєво-раціонального пізнання, здатного «описувати» індивідів і особистості, або як містичне знання ідей Бога про індивідуальне. Грецькі отці вважають неможливим чуттєве, інтелектуальне і містичне бачення іпостасі.

У такому поміркованому реалізмі стосовно індивідуального виділяється загальна установка християнського персоналізму – показати, що індивідуально-особистісне має не менш важливу буттєвість і цінність, ніж загальне і суттєве. Укоріненість індивідуального в Богові (в Його ідеях і в причетності до Нього) не більша і не менша, ніж у загального. Індивідуальне буття навіть більше реальне, ніж загальне. Достовірне знання про індивідуальне не менше достовірне і наукове, просто воно «описує», а не «визначає», схоплює не в поняттях, а в іменах чи найменуваннях. Знання про індивідуальні предмети або істоти, пізнавані чуттєво-розсудковим чином, очевидно, достовірні. Очевидною достовірністю для мислителів грецької патристики мало і містичне пізнання індивідуального. Оскільки ні в природному, ні в містичному досвіді для них не поставало завдання досягнення «знання іпостасі самої по собі», то вони, звичайно, вважали знання індивідуального цілком досяжним.

Згідно з мислителями грецької патристики суб'єкту пізнання безпосередньо дані пізнання властивостей-проявів. Називання предметів стає можливим унаслідок пізнання цих властивостей. Називання пізнаваного за іменем передбачає знання його індивідуальних властивостей, можливість їх опису. Ім'я при цьому відіграє роль індивідуального поняття, але є саме ім'ям. Оскільки дати визначення Петра або Павла неможливо, то стосовно пізнаваних іпостасей і здійснюються описи, співвідносні з іменами. В описі фіксується індивідуальне «як» проявів предмета, описується спосіб прояву і співіснування властивостей-енергій. Індивіди розрізняються і нумерологічно: Петро і Павло – два, а не один, хоча у загальному – одна іпостась (людина, жива істота тощо). Кількісна відмінність у гносеології грецької патристики

відіграє роль інтенції, що виділяє предмет так само, як його іменування, хоча нумеричне розрізнення вужче, бо стосовно умоосяжних реальностей іменування можливе завжди, а їх лічба – неможлива. Оскільки енергія (явище-властивість-дія) є індивідуалізованим проявом загального, то пізнання властивостей (енергій) загального як невипадкового та неіндивідуального і є пізнанням істотного. Істотно-загальне схоплюється в понятті як визначенні сутності або через дедукцію чи підведення. Під час розглядання предмета очевидними є індивідуальні та загальні властивості предмета, дані як енергії. У разі пізнання розрізняються властивості і їх загальний носій – сутність та індивідуальний носій – іпостась. Властивості стають символічним виявом загального й індивідуального в предметі пізнання, таким чином, що пізнання від явленого постійно переходить до непроявленого, хоча здатного до вияву. Неявленними самими по собі, хоча й такими, що проявляються і пізнаються через енергії-властивості, стають і сутність, і іпостась, й ідея сутності, і ідея іпостасі. Таким чином, у самій онтологічній структурі предмета пізнання вже закладена як можливість його пізнаваності, так і його непізнаваність.

Отже, можна констатувати, що принципово новими в метафізиці грецької патристики були такі положення: 1) виділення категорії індивідуального («іпостасі») і розміщення цієї категорії в центр всієї онтології; 2) тлумачення істотних властивостей як енергій сутності; 3) розуміння індивідуальних властивостей як індивідуалізацій загальних властивостей, як індивідуальних особливостей здійснення загальних властивостей; 4) визначення індивідуального не лише через опис множини індивідуальних властивостей, але і через опис основної індивідуальної властивості, що характеризує спосіб походження і спосіб існування іпостасі; 5) формулювання засад метафізики таким чином, що безпосередньо існують тільки індивіди («іпостасі»), а вже в них – сутності та енергії; 6) формулювання основ гносеології про те, що пізнавані лише енергії, а сутності та іпостасі пізнавані через енергії.

РОЗДІЛ 4
МОДЕРНІ МЕТОДОЛОГІЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ТЕОЛОГІЇ XIX – XX стст.

Яскравим прикладом реалізації поліметодологічного мислення в модерній православній теології виступає православна традиція XIX поч. XX ст. Про неї багато написано і сказано, що спрощує наші завдання, які постають як узагальнення вже існуючого наукового масиву публікацій в розрізі акценту на теологічну методологію [182; 190; 191; 324; 462; 577; 641; 642; 697]. В межах православної думки протягом XIX – поч. XX століть були сформовані самі різні за своїми методологіями теології. Вона була не однорідним, вкрай складним і цікавим явищем. Було б помилкою зводити православну думку XIX – поч. XX століть лише до її академічних взірців, які розвивали професори духовних академій Києва, Москви, Санкт Петербургу та Казані. Доведеним вважається, що православне богослов'я цього періоду було значно ширшим і складнішим явищем. Крім академічної, існувала помітна мирянська неакадемічна теологія, представлена творчістю релігійних письменників (О. Хом'яков, Ю. Самарін, Ф. Достоєвський, В. Соловйов тощо) [844]. В цей же час існувала теологія православних аскетів-містиків (Ігнатій Брянчанінов, Феофан Затворник, Йоан Кронштадський), а також неортодоксальних містиків (арх. Спиридон Кисляков) [759]. Окремо дослідники виділяють надбання представників київської ліберальної православної богословської школи (О. Глаголєв, М. Едлінський, В. Екземплярський, А. Жураковський, П. Кудрявцев, Ф. Тітов) [180; 288; 951]. Ми не ставимо перед собою завдання якимось більш менш повним чином охопити і детально проаналізувати усі ці напрями. Наше завдання полягає скоріше в тому, щоб дати загальну парадигмальну характеристику найбільш помітним напрямам і представникам цієї теології, виділити в ній основні методологічні стратегії. Попри усі відмінності у використанні різних філософій та розробці власних богословських підходів, майже усі названі богослови поділяли засади модерної богословської парадигми. Альтернативними до неї на поч. XX ст. виступили пізньомодерні парадигми софіології П. Флоренського, С. Булгакова та неопатристики Г. Флоровського, В. Лоського.

4.1.Методологія православно-академічної теології кін. XIX – поч. XX стст.

Кінець XIX поч. XX ст. увійшов в історію як час панування позитивізму, раціоналізму та гуманістичного атеїзму, що супроводжувалося занепадом церковних ідеологій і теологічних вчень. Стрімко наростали процеси секуляризації, які свідчили про витіснення релігії у приватну сферу благочестя. Культ розуму і науки, поширював переконаність у самодостатності та автономії людини. Традиційна християнська доктрина перебувала під ударами раціоналізму та неортодоксального містицизму з двох боків. Щоб їх подолати православні мислителі відчували потребу у освоєнні новітніх філософій кін. XVIII–XIX стст., з метою виправдати християнство не лише перед вірою, але й з позицій розуму. Уся академічна теологія була охоплена цим завданням. У своїх основних засадах православна академічна думка XIX ст. була теологією модерного типу. Вона виходила з основних засад модерного часу у тлумаченні одкровення, співвідношення віри й розуму, у оцінці взаємин філософії з богослов'ям, у використанні раціональних методологій в релігії тощо. Окреслимо основні парадигмальні характеристики православної академічної думки.

Потреба захисту від засилля позитивізму, панування раціоналізму та поширенню позаконфесійного містицизму стимулювало розвиток богословської методології академічних мислителів. В той же час, ця методологія була залежною від пануючих парадигм, що звужувало перспективи для теології, накидало теологічному мисленню спрощені схеми богословських рішень. Загальноприйнята установка модерного часу тлумачила розум автономним, природним продуктом, здатним до пізнання світу, природи і людини, тоді як віра була ірраціональною здатністю зануреною у одкровення. Тобто віра є шляхом до осягнення релігійного одкровення, а розум можливий як природний шлях пізнання світу та Бога. Розум, за уявленнями теологів цієї парадигми, залежить від понять і раціональних методів, а віра здатна осягати нераціонально.

Слідуючи за парадигмами модерного мислення, теологи переінтерпретували схоластичну теорію двох шляхів, яка абсолютизувала віру і розум як дві форми богопізнання – надприродного і природного, виділивши дві відповідні форми одкровення. Модерна християнська

теологія виходить з цього протиставлення як базового і поширює його на богословську методологію. Перевага віри над розумом визначалася перевагою надприродного перед природним. Свого логічного завершення ця концепція набуває у теорії двох істин, яка декларує повну автономію розуму від віри. Нічого подібного ми не знаходимо в патристиці чи ранній схоластиці для яких не існувало чіткого протиставлення надприродного природному одкровенню, віри розуму, Бога світу. Вони виходили з домодерної парадигми, за якою світ і його розумне пізнання були можливими завдяки присутності Бога у відблиску Божої слави, благодаті, нестворених енергіях, що були передумовами буття і пізнання світу і людини. Богослови модерної доби, вимушені були слідувати зовсім іншим настановам в яких надприродний і природний горизонти розділялися і протиставлялися. Водночас у разі суттєвої відмінності домодерного і модерного теологічного мислення, вони в рівній мірі є класичними типами теологій, адже визнають онтологічну відповідність між Богом та світом, одкровенням та розумом, вірою та розумом. Відповідно до модерної парадигми абсолютно трансцендентний світу Бог відкривається в надприродному за змістом одкровенні Слова і Духу людині, яка здатна вірою та мисленням сприйняти і адекватно зрозуміти повідомлення Бога. Якщо людина має предметом віри одкровення Бога, то в мисленні вона здатна вірно його витлумачити і зрозуміти. Своє надприродне одкровення Бог дарував лише в релігіях одкровення, і найповніше в Біблії та переказі християнської церкви. Остання є носієм справжнього одкровення, вона покликана до його збереження і спасительного тлумачення. Церква є непомильною в тлумаченні одкровення Христа, яку надихає Св. Дух. Але людина здатна пізнавати Бога у природному одкровенні, через пізнання світу, історії, самопізнання, моральний закон тощо. Отже, розділення природного і надприродного одкровення та богопізнання дозволяло модерній православній теології провести різницю між Богом та світом, інтегратором яких виступає віруюча людина, що перебуває в церкві.

Протиставлення природного і надприродного, раціонального та ірраціонального поставило питання про їх взаємодію. Зазвичай взаємини між ними можуть бути: синтезом, суперечкою чи узгодженням. Перший з цих шляхів став актуальним вже в XX ст., другий був пануючим в XIX ст. Тому єдиною виправданою альтернативою для хри-

стиянської позиції в цей час був шлях узгодження і взаємодії. Академічні мислителі були не в змозі подолати парадигму, але намагалися вирішити проблему взаємодії віри і розуму на шляху їх примирення. На їх думку віра і розум потребують один одного, бо розум вимагає віри, керівництва у напрямі до надприродної реальності. Але й самої віри недостатньо. Віра без розуму є сліпим марновірством, фанатизмом і догматизмом. Сама віра не має в собі достовірності. Таку об'єктивну достовірність надає не почуття, і не релігійне переживання, а розум, який здатен до системного аналізу істин віри. Опора на особисті релігійні переживання є недостатньою для пізнання істини, яка має перевірятися колективним досвідом церкви. Єдність теоретичного (умоглядного) і практичного (морального) є ідеалом і умовою знання істини для академічних мислителів. Подолати негативізм науки і філософії, щодо віри можна було лише в один спосіб – виправдати розум з релігійних позицій і виправдати віру з позицій розуму. Саме тому теологія шукала різних методологічних можливостей для їх узгодження і діалогу, для чого використовувалися різні версії модерної філософії XIX – поч. XX ст. Таким чином, представники академічних шкіл намагалися встановити баланс між крайнощами раціоналізму та містицизму в обґрунтуванні християнства. «Відносини між вірою і розумом розглядалися з позицій їх гармонії, але при цьому головну роль відводили вірі. Одкровення – це джерело філософування «у вірі», філософія – раціональний спосіб виразу одкровення» [631, с. 44–45].

Обґрунтувати єдність і несуперечливість теології і філософії, в академічній парадигмі, можна було лише на шляху їх спрямованості на Бога, проголошення їх способами мислення Абсолюту, окремими версіями знання про надприродне. Найбільш поширеною була метафізична інтерпретація філософії як науки про безумовне. Відповідно, основне завдання філософії полягало в обґрунтуванні безумовного як основи будь якого знання. Так, представники київської школи П. Лінницький, С. Гогоцький та П. Кудрявцев вважали, що філософія здатна себе виправдати лише тоді, коли вона стає продуманим вченням про безумовне. Вони метафізично витлумачували роль філософії, завдання якої полягало в продумуванні умов, поясненні, обґрунтуванні і доведенні ідеї єдності людини з Богом. Філософія, на їх думку, коли вона йшла до Бога шляхом природного автономного мислення, не мала суперечити вірі і теології, які йшли до Бога надприродним шляхом.

Обидва способи мали привести до єдиної істини, яка в повноті відкривалася через єдність віри і розуму. Відповідно, і теологія в уявленні академічних мислителів, мала здійснювати примирення віри й розуму, мала б її пояснювати і обґрунтовувати.

Загалом академічні мислителі позитивно оцінювали роль філософії для теології. Для Ф. Сидонського, лише через філософію переконання віри можуть сприйматися в повноті та ясності [726, с. 179]. Для В. Кудрявцева-Платонова, призначенням філософії полягає у звільненні людською свідомості від затьмарень і досягнення чистоти істини. М. Олесницький називав філософію тим природним розумом, відштовхуючись від якого філософія поринає в релігійне одкровення, щоб очистити його і одухотворити. Так само і богослов'я має наблизити одкровення до природного вчення розуму [631, с. 26]. М. Олесницький тлумачить теологію за взірцем філософської науки, саме подібність теології до філософії може зробити її наукою. Богословська наука має своїм завданням – виправдати християнське вчення перед природним розумом і перед суспільним життям [631, с. 26–27]. Подібним чином і для А. Гусєва філософія має бути науково-філософським підґрунтям богословських наук, вона має здійснювати пропедевтику і розвивати загальну теорію релігії [214, с. 366]. А Кудрявцев-Платонов зазначав, що філософська установка є не чужою до богословської науки, а з необхідністю витікає з самого характеру, інтересів та цілей богослов'я [434, с. 81]. Таким чином, філософія, для багатьох мислителів академічної традиції, виконувала апологетичні завдання, слугувала своєрідним містком між теологією та наукою, виконувала методологічну функцію, щодо науки і теології. Хоча вона не мала самостійної цінності поза одкровенням, але й без неї теологія значно втрачає. Разом вони синтезувалися в одкровенні. Здійснити омріяне примирення віри і розуму, розуму і одкровення, філософії та релігії, на думку православних академічних мислителів, можна було різними способами. Наведемо декілька прикладів, що представляють академічну теологію з різних методологічних позицій.

Одна з таких версій представлена *православними метафізиками*, представниками християнського теїзму, до яких належали Ф. Голубинський [192] та В. Кудрявцев-Платонов [433; 434]. Для них теологія має бути метафізично-науковою, відповідати засадам і принципам послідовності, системності, організованості знання. Тут розум отримував одкровення з віри, але потім системно узгоджував його і

систематизував, пропонуючи раціональні алгоритми доказів буття Бога. Тому, чимало академічних мислителів, наслідуючи методологію пізньої схоластики чи західної метафізики, мріяли обґрунтувати теологію як науку.

Найкраще ілюструє позиції академічного метафізичного богослов'я речник трансцендентального монізму В. Кудрявцев-Платонов. Він здійснив розробку християнської системи метафізичних ідей, як варіанту спекулятивного платонізму. Духовні ідеї, що нагадують платонівський світ ідей, становлять основу буття та пізнання світу. Єдність світу і Бога стає можливою в Абсолюті як конкретній ідеї розуму в якій об'єднуються усі інші ідеї. Таким чином, в теїстичному вченні ідеальне буття є парадигмальною основою феноменального, пізнання якого стає можливим через осягнення ідеальної сутності речей. Подібне ідеальне пізнання надчуттєвого відрізняється від раціонального, яке зосереджене на феноменальному бутті. За допомогою інтелектуальної інтуїції ми можемо споглядати надчуттєве буття і виражати його в «ідеальних поняттях» (ідеях), які зосереджені в трьох головних трансценденталіях – істині, добрі та красі, об'єднаних у вищій Досконалості. Ці вищі, не емпіричні ідеї виводяться розумом з надчуттєвого буття, яке є основою чуттєвого.

Подібна умоглядна метафізика є філософською онтотеологією, яка має на меті пізнати вищі ідеї як досконалі належності, розкрити їх вищий сенс. Так як філософія «є наукою про абсолютні ідеї», то її завдання полягає саме в пізнанні усіх речей у їх причетності до абсолютної досконалої ідеї [434, с. 33]. Бо відкрити ці ідеї не здатні містика і наука. Безпосереднє споглядання, яке відкривається містику, є нижчим ступенем пізнання у порівнянні з дискурсивним пізнанням, бо в ньому містик приймає свої власні почуття за достовірну істину [434, с. 307]. Містика підтверджує існування вищих об'єктів, але не може дати їх розуміння, тоді як філософська наука пізнає ідеальні цілі сущого [434, с. 31]. Так само і наука дає нам лише пізнання феноменального і не здатна розкрити глибинні причини явищ, тоді як в філософії розум відштовхується від загальних понять і аналітично (через індукцію) сходить до всезагального. Але більш важливим є синтетичний (дедуктивний) метод філософії, який полягає в спусканні думки від вищої ідеї і початку знання до окремих явищ. Філософія тут постає цілісним і системним вченням, що все охоплює і пояснює виходячи з єдиного принципу [434, с. 199].

Таким чином, в межах православної академічної думки ми знаходимо варіант спекулятивної теології, яка спиралася на філософську метафізику трансценденталізму та об'єктивного ідеалізму. Це відома тенденція як для кін. XIX ст., коли були поширеними неогегельянство різних ґатунків. Варто згадати хоча б вчення Ф. Бредлі, Дж. Мак-Таґґарта, Р. Коллінґвуда, Дж. Ройса. Означена позиція мала чимало критиків із таборів неокантіанців, аналітичних філософів, феноменологів, неопозитивістів тощо. Саме тому не дивно, що академічна теологія кін. XIX – поч. XX ст. шукає альтернатив будь яким версіям об'єктивного ідеалізму.

Методологічно альтернативну позицію займав поміркований *православний етико-містичний фідеїзм*, який внутрішньо залишався в межах модерної парадигми мислення. Описаний умоглядно-метафізичний підхід викликав критику за абстрактність та відірваність від життя. Прибічники оновлення богослов'я вимагали звільнити його залежності від західної теології, юридизму та догматизму. Натомість необхідність посилення уваги на моральному, внутрішньому та досвідному підході в теології. Справжню альтернативу спекулятивному мисленню вони бачили у живій вірі та досвіді, які, на їх думку, відкривають можливість безпосереднього богопізнання. Розум ними визнавався як важливий засіб пізнання світу, який краще використовувати в науці та філософії, тоді як в теології він міг бути присутнім в обмеженому вигляді. Остання не є наукою раціональною, але є релігійним вченням в якому спекуляції розуму підпорядковуються вірі і досвіду.

Одним з прихильників нового богословського методу, представник київської академічної школи, П. Свєтлов, який відзначає падіння авторитету спекулятивного богослов'я по причині його тісного зв'язку із філософською метафізикою та відсутності його зв'язку із життям. «Чи дало нам спекулятивне богослов'я живого християнського Бога? Ні: живий Бог релігійної свідомості зникає тут в тумані метафізичної абстракції і претворюється на абсолют, ідею, принцип, абстрактне поняття. Чи дала нам філософія пояснення християнського вчення? Зовсім ні: на прокрустовому ложі філософських систем і абстрактно-метафізичних формул і понять християнське вчення чи догмати віри позбавилися властивого їм християнського змісту і сенсу, залишаючись християнськими лише за назвою, і все пояснення зводилося лише до пустої гри в

богословські терміни із заміною богословсько-християнського сенсу чужого їм філософського» [706, с. 538–539].

На думку сучасних дослідників подібна критика метафізики спиралася на річліанство, яке, наслідуючи Канта та Шлейєрмахера, відмежовувало християнство від метафізики і більше орієнтувало на емпіричний та історичний підходи. Особливу увагу П. Свєтлов звертає на досвід як метод теології. Він розділяє внутрішній та загальнолюдський досвід. Перший спирається на одкровення й віру, а другий на людський розум і моральний закон. На думку П. Свєтлова одкровення та розум мають доповнювати один одного і єднатися в досвіді. Отже, П. Свєтлов пропонує новий синтез розуму і досвіду, коли вони узгоджують філософію й науку з релігійно-моральним досвідом людства та досвідом християнського життя у Христі [706, с. 741]. А серед співвітчизників П. Свєтлов спирається на ідеї С. Глаголєва, який тлумачить християнство як одночасно історичний факт і психологічну проблему, а не лише як одкровення.

Особливу роль в теології П. Свєтлова відіграє методологія філософії життя. Критика спекулятивної метафізики, опора на внутрішній та культурний досвід, історичність в тлумаченні християнства, ключовий акцент на християнстві як досвіді «благодатного життя», нарешті, визнання віри основним проявом волі, все це демонструє нам теологію П. Свєтлова як варіант православно-академічної теології життя. Християнство для П. Светлова є самим благодатним життям у Христі, а релігія є самим святим життям, що осягається не розсудком, а досвідом.

Як прояв повноти і святості життя та зовнішній досвід постає у Свєтлова «об'єктивний історичний факт явлення Бога в світ у плоті» [707, с. 17]. Але ще повніше і достовірніше стає християнське вчення у внутрішньому досвіді оновленого життя - переживанні християнського Євангелія. Тобто, методологія життя стає основою теології П. Свєтлова, в якій віра як довіра та впевненість стають основою досвіду оновлення, а розум виступає переважно засобом критики, а не конструктивним началом побудови християнського вчення.

Але попри критику метафізики і опору на філософію життя, що наближає теологію П. Свєтлова до пізньомодерних вчень, загалом його теологія залишається в межах модерного мислення і ніколи не перетинає межу суб'єктивізму. На відміну від песимізму і внутрішнього скептицизму теологій кін. XX ст., для академічної теології загалом і

православного фідеїзму П. Свєтлова зокрема, характерний онтологічний і гносеологічний оптимізм, як і для класичних теологій. Обґрунтувати онтологічну відповідність між Богом, світом і людиною, П. Свєтлову вдається через еклектичну методологію в якій поєднуються елементи платонізму і кантіанства. Як внутрішній платонік, П. Свєтлов визнає необхідність нескінченого знання і буття, яким є Бог – джерело істинно-цінного. Процес пізнання є прагненням до безумовного знання Бога. Проте безумовне знання є і апріорним знанням, джерелом якого є суб'єктивний світ людини, внутрішній досвід людини. І цьому досвіду може бути доступним знання безумовних ідей… загалом це виглядало так. Ідея Бога властива людині від народження, її надихає сам Бог, якого ми здатні смутно відчути у внутрішньому досвіді, але оформити за допомогою розуму. Релігійний емпіризм тут поєднується з раціоналізмом.

Своєрідний *православний персоналізм* як варіант релігійної антропології розвинув В. Нєсмєлов, який розумів філософію як «науку про людину». Своє завдання він бачив в тому, що б здійснити антропологічне обґрунтування християнства. Для цього він застосовував значний арсенал філософських підходів.

Для завдань методології важливими є погляди В. Нєсмєлова на взаємодію філософії та релігії/теології, які на його переконання мають антропологічні джерела. Саме із прагнення розгадати таємницю людського буття виникає філософія і релігія, корені яких лежать не в світопізнанні, а в самопізнанні. Між філософією та релігією не може бути конфлікту. Якщо релігія є формою самоусвідомлення, то філософія є теоретичною антропологією. Філософія як метафізика виражає, осмислює, виправдовує і творчо осмислює релігію. Справжня філософія має бути релігійною метафізикою, зорієнтованою на обґрунтування теїзму. Релігія, заперечуючи філософію, заперечує свою власну істину, і філософія заперечуючи релігію, заперечує власну живу силу» [602, с. 320]. В цьому В. Нєсмєлов повністю продовжує лінію Ф. Голубинського, П. Кудрявцева-Платонова, але у властивій йому антропологічній манері.

На думку багатьох дослідників, найбільше православний богослов використав антропологію Л. Фейєрбаха, яку він повністю переорієнтував на реалізацію релігійного завдання [631, с. 199]. Його метод він взяв на озброєння для обґрунтування релігії при всій різниці їх світоглядних позицій. Для Фейєрбаха абсолютна сутність людини полягає в волі, мисленні та почуттях. Спрямована на них самосвідомість, дозволяє людині усвідомити себе як абсолютну сутність. Тобто,

через самопізнання своєї сутності людина приходить до думки про свою нескінченість. Релігія і є унікальним засобом такого самоусвідомлення, а Бог є образом, проекцією людської сутності. Тому релігія полягає у об'єктивації людиною власної сутності, в її відчуженні від людини. Повернення людини до самого себе, подолання відчуження, співпадає з подолання релігійності у Фейєрбаха. Подібним чином і В. Нєсмелов визнає сутністю людини її самосвідомість. В усвідомленні людиною себе як вільної і розумної істоти і полягає її сутність і сенс. Постулювання тотожності буття і свідомості в актах самоусвідомлення, робить В. Нєсмєлова в повній мірі представником класичної модерної філософії. Він зазначає: «в моїй самосвідомості – моє буття і моя свідомість тотожні» [602, с. 122]. Саме самосвідомість робить людину особистістю. Перефразовуючи Декарта, православний теолог пише: «я з необхідністю усвідомлюю себе існуючим і я не можу мислити себе неіснуючим, тому, що я є» [602, с. 122]. Слідуючи за Кантом, В. Нєсмєлов говорить, що безумовність буття людини полягає в самоосмисленні себе як вільної мети і причини власних дій. В людині в повній мірі виявляється конфлікт між сутнісним та дійсним, що мотивує людину до утвердження реальності власного безумовного буття. Усвідомлюючи власну ідеальну природу , людина в цій ідеальності усвідомлює власну особистість як реальний образ досконалої Особистості, буття якої співпадає з її усвідомленням [602, с. 247]. Тобто, в акті самоусвідомлення людина відкривається до богопізнання як уподібнення справжньому первообразу своєї особистості. Заперечувати Бога, для В. Нєсмєлова, це заперечувати власну ідеальну природу, яка є образом вищої Особистості.

В приведених міркуваннях В. Нєсмєлов фактично створює православну версію релігійного персоналізму. Він розвиває релігійну філософію як антропологію. Але вона стає можливою на основі і після ідей Декарта, Канта, Фіхте, Фейєрбаха, які системно переосмислюються. Ніколи раніше в православній думці так виразно не поставав персоналізм, як форма для теології. Тут його аргументація в повній мірі співпадає із поглядами М. Бердяєва, Е. Муньє та М. Шеллера, які незалежно приходять до аналогічних висновків. Він так само визнавав вищою цінністю буття особистість, яка виражає в собі природу Нескінченого, яке є вільним буттям для себе, тобто буттям самоіснуючої Особистості [602, с. 269]. Звісно, що персоналізм В. Нєсмєлова є продуктом модерного мислення, і в такій формі не зустрічається в

патристиці чи схоластиці, що особливо увиразнюється в його ідеї неспівмірності Бога і світу. Подібний радикальний антропологізм суперечить теорії про аналогічність світу і Бога, яка простежується в переважній більшості православних мислителів. Зосередженість на самосвідомості людини, характерна для модерних мислителів, демонструє постійні пошуки, що відбувалися в православному середовищі, гарну обізнаність із сучасною філософією, намагання не просто копіювати, а творчо синтезувати філософію і теологію, на основі антропологічної метафізики. Однозначно, цікаве і оригінальне явище релігійного персоналізму В. Нєсмєлова збагатило православну академічну теологію і в черговий раз підтвердило її глибинну філософічність.

Спроба вийти за межі вказаної дихотомії «віри-розуму» здійснювалася теологами, які робили акцент на важливості містичного досвіду. Вони намагалися пояснити парадокс релігійної свідомості через подолання розуму в містичному досвіді віри, або релігійних переживаннях, що, ніби то, дають нам безпосереднє знання Бога. В цілому академічна теологія не схилялася до містицизму, в переважній більшості академічні теологи критикували релігійний містицизм як форму пізнання, що не дає нам чіткого знання Бога, а залишає в межах непевних ірраціональних переживань. Тому, розроблених теорій містичного досвіду, як то в неопатристиці чи в постнеопатристиці, ми в академічній теології не побачимо. Відверто містично налаштовані теологи залишалися маргінальними щодо основної традиції академічної теології.

Продуманий поміркований *християнський етико-містичний інтуїтивізм* демонструє М. Тарєєв. Свій богословський метод він називає «етико-містичним» і протиставляє його раціоналізму та натуралістичному містицизму. При цьому містичність і містицизм виявляються у нього абсолютно різними. В своїй суті християнство є містичним, духовно-досвідним, духовно-етичним і містико-персональним, але не містицизмом, який у М. Тарєєва тотожний аскетизму. Він пише: «я кажу про моральне, досвідне, етико-містичне вивчення християнства» [778, с. 79]. М. Тарєєв подає свою «духовно-етичну містику» як життєвий принцип, що визначає відповідну філософію життя. Критикуючи раціоналізм, М. Тарєєв відкидає будь яку форму схоластики та раціоналізму, яка проявлялася в захопленні метафізично-умоглядними методами, відірваності від особистісно-духовного досвіду. Але його критика спрямована не лише на боротьбу із зовнішніми

ворогами, він радикально виступає проти внутрішнього інтелектуалізму грецької традиції. Він був одним з перших послідовних її критиків. «святоотцівську літературу він характеризував провідником чужого руським традиціям національно-грецького світогляду з його аскетизмом і абсолютизацією теоретичного розуму, по відношенню до якого серцю відводилося більш скромне місце» [631, с. 237].

Натомість М. Тарєєв доводив необхідність «духовно-містичної і життєвої філософії». Духовна філософія має бути «філософією серця, морально-суб'єктивною за власним методом і духовно-містичною за типом релігійної думки» [777, с. 168]. Саме така філософія, на думку Тарєєва, дозволяє теоретично обґрунтувати свободу особистості і творчості в церкві. На відміну від П. Свєтлова, який так само говорив про важливість свободи і внутрішнього досвіду, М. Тарєєв визначає головним в християнстві особистісно-релігійний досвід, а разом і необхідність повної богословської свободи індивідуального творчого мислення. Догматичне знання, згідно М. Тарєєва, лише формально виражає християнський досвід, який має бути виражений в індивідуальній богословській творчості.

Можемо знайти чимало й інших свідчень на користь містичного характеру теології М. Тарєєва, можемо її критично аналізувати чи підтримувати, але фактом залишається те, що проголошена М. Тарєєвим свобода індивідуальної творчості й свободи, його критика метафізичної раціональності, віра в можливість безпосереднього досвіду Бога, є ще однією ознакою модерного мислення. Така теологія ближче філософії Г. Сковороди і М. Бердяєва, ніж патристиці. Йому властива переконаність, що містичні переживання серця можуть відкрити нам духовну реальність Бога такою якою вона є, що ми можемо вірою чи у містичному переживанні знати самого Бога, його одкровення.

Отже, основними об'єктами критики православних академічних богословів різних напрямів виступають позитивізм, раціоналізм та містицизм. Можна виявити сліди знайомства академічних богословів з філософськими методологіями XIX – поч. XX ст. – метафізичними філософіями трансценденталізму, Кантом і неокантіанством, Річлем та Шлейєрмахером, історичними підходами Гарнака й Ренана, філософією життя. Але попри таку різноманітність, фактично усі академічні теологи не змогли подолати наслідки модерного мислення, яке в інший спосіб долалося в пізньомодерних філософемах неопатристики та в феноменології, аналітичній філософії та герменевтиці постнеопатристики.

4.2. Київська православна ліберальна теологія поч. XX ст.

Ліберальною прийнято називати протестантську теологію XVIII–XIX стст., до якої відносять Ф. Шлейєрмахера, Е. Трьольча та А. Гарнака. Попередньо знаходили елементи їх учень у представників православної академічної теології. Але потреба конституювання вітчизняної православної традиції примушує наново переосмислювати історію українського богослов'я і виділити в межах київської православної теології особливу ліберальну думку, яка прагнула творити «християнство з людським обличчям». До київських православних богословів ліберального спрямування, які гуртувалися навколо журналу «Християнська думка» («Христианская мысль»), належали О. Глаголєв, В. Завитневич, А. Жураковський, П. Кудрявцєв, Спиридон Кисляков, Ф. Титов, а також В. Екземплярський, який був головним редактором журналу [93]. Дослідження поглядів представників київської ліберальної православної теології є важливим з огляду на їх актуальність не лише для православ'я поч. XX, але й поч. XXI століття. Нам важливо прослідкувати основні особливості цієї теології, специфіку її методологічних підходів, відмінності від класичного протестантського лібералізму. Напрочуд мало робіт було присвячено цим непересічним постатям, більша частина яких завершила своє життя трагічно [665; 666]. Не маємо змоги вдаватися в детальний аналіз їх теології, але загальний огляд їх ідей дозволить ще раз побачити багатоманітність методологічних підходів і рішень у православній думці поч. XX ст.

Усіх представників київського православного лібералізму об'єднує особливий інтерес до теми духовної, церковної та соціальної свободи. Не лише зміни духовного регламенту та освітніх реформ, за які ратували ліберально налаштовані викладачі Київської академії, стали показовими для вияву їх позиції. Не лише прагнення оновлення церкви вирізняло цих мислителів, але більш глибокі богословські, філософські і культурні принципи визначали їх ідеї, які були вкорінені в київську духовну християнську традицію з її особливою потребою свободи [661; 679; 683; 688; 689; 886]. Розуміння людини як вільної особистості, яку Бог наділив правом і обов'язком реалізувати свободу, чітко виділяє її серед казенної, державно-патріотичної позиції, яку поділяла переважна більшість духівництва Російської імперії.

Найпершим мотивом для ліберального протесту став своєрідний внутрішній і богословський спротив казенному православ'ю, політиці одержавлення релігії та церкви, ідеологізації християнства тощо. В. Екземплярський вважав, що лише внутрішня свобода зможе зробити людину християнином. Він виражав позицію більшості лібералів, коли засуджував використання церкви державою, яка примушувала підганяти християнські принципи під вимоги світу. Результатом співпраці з державною стало не духовне перетворення політичних структур влади, а зміна самої церкви, її політизація. Церква почала благословляти владу, а разом з нею і війни, соціальну несправедливість, змирятися з ними як з вимушеним злом. Церква створила імперський наратив «Святої Русі», яким виправдовувала неєвангельські соціальні реалії. Особливо очевидними стали ці метаморфози в період Світової війни, коли офіційне опікування солдатами на фронті зводилося до фактичного їх благословення на масове знищення. В. Екземплярський запитував, чому натовп повірив у цей обман? І давав відповідь: тому, що християни перестали жити відповідно до християнських принципів і не бачили навколо себе прикладів такого життя, особливо з боку церковної ієрархії. В. Екземплярський пропонує власну ліберальну політичну теологію. На його думку, лише Євангеліє здатне оновити усі внутрішні цілі людини і провести її не до справедливого механічного спільного життя, а до люблячого братства «окремих досконалих особистостей християн» [951]. Сучасні проповідники постійно викривляють сутність Євангелія, пристосовуючи «світлий, милостивий, повний безмежної любові і ласки» образ Христа до «нашої недосконалості та нашої неправди» [951]. Намагаючись виправдати несправедливості цього світу, церковні богослови зробили Христа покровителем всесвітньої неправди [666].

Подібні погляди розвивав і архім. Спиридон Кисляков, який після повернення з фронту, де він був військовим священником, став активним учасником «Релігійно-філософського товариства» та членом редколегії «Християнської думки», які очолював В. Екземплярський. На думку о. Спиридона, «відступом від цінностей Євангелія стала практика державної церкви, в якій віками здійснювалася торгівля святинею, що перетворювалася у товар. В історичній церкві «справжній» Христос замінений христом світу цього, завіти Царства Божого витіснені наказами «духовного відомства», щирий порив віри заглушений

лицемірством» [666]. О. Спиридон ще більше радикалізує богословський лібералізм В. Екземплярського і доходить до своєрідного *християнського анархізму*. Зло цього світу тісно пов'язане з приписами держави, яким слугують ієрархи церкви, що виправдовують насилля й війни, розв'язані світською владою. Вони завжди стоять біля керма влади в церкві, відводячи християн у бік від істини, проголошеної Новим Завітом [666].

Критика церковної влади мала вагомий соціальний підтекст. Період світової війни та революційна доба були насичені соціальними протестами як у суспільстві, так і в церкві. Самі різноманітні протестні ідеї та вчення пронизували і формували суспільні настрої. Антицерковні й антиієрархічні гасла лунали від усюди, критикуючи імперську політику та церковну владу за викривлення ідеалів свободи і справедливості. Саме в такому контексті варто сприймати діяльність та вчення київських православних лібералів, які органічно вписуються в духовну атмосферу свого часу. Подібні оцінки політичної та релігійної можна було почути від багатьох ліберальних літераторів, журналістів та християнських письменників Росії. Згадаємо хоча б архім. Федора (Бухарєва) [801]. Відчуття завершення сталих часів, наближення кінця, вселенської зміни й очікування оновлення світу стали повсюдними. Хіліастичні очікування не лише релігійні, але й соціалістичні стали тим історичним фоном, в якому формується київська ліберальна православна теологія.

У відповідності соціальним ідеям свого часу, київські теологи дотримуються засад християнського демократизму, свободи, рівності усіх у Христі та єдності у Св. Духу. Будь-яка політична владна зверхність, на їх думку, суперечить Христовій єдності і любові. Християни мають прагнути до утвердження Царства Божого як панування любові і співдружності, які вищі за будь-які національні та державні інтереси, ідеології та земні правди. Так, захищаючи ідеали християнського братерства, о. Спиридон очолив релігійно-церковне «Братство в ім'я Ісуса найсолодшого», до якого виходили представники різних християнських конфесій, як інтелігенти, так і представники робітничого класу. Воно співпрацювало з православним братством на чолі з Олександром Жураковським та взаємодіяло з В. Екземплярським у бажанні оновити християнство. Вихід із суспільної та церковної кризи

православні ліберали вбачали в новій євангелізації суспільства та держави, дистанціюванні церкви від політичної влади, припинені обслуговування її інтересів. Починати в цій ситуації варто з відновлення братерства в церкві, оновлення приходського життя, активізації мирянського руху в церкві, подолання відчуження від церкви її послідовників [951].

Актуальною для київських богословів стала теологія внутрішнього перетворення, філософія серця, яка бачила сутність віри у безпосередньому єднанні з Христом, отриманні перетворюючої благодаті Св. Духу. Київські теологи звертаються переважно до риторичної мови християнського містицизму ап. Павла, Макарія Єгипетського, Ісака Сиріна тощо, для яких властиве мислення дуальними категоріями: добра і зла, сакрального і профаного, Божого і земного, церкви і світу, віри і невір'я. Київських мислителів об'єднує впевненість у тому, що внутрішня зміна залежить лише від зусиль людини та благодатної присутності Бога. Ніяка ідеологія, офіційна теологія, жодні історичні наративи, політика чи соціальні реформи не здатні змінити людину, яка без Бога залишається самотньою та гріховною.

Особливо чітко ці ідеали постають в А. Жураковського, який розгортає своєрідну теологію надії в безнадійному світі, проповідує теологію серця, що очікує благодатного наповнення і перетворення. Він повертається до Христа, Євангелія та Євхаристії як єдиних підстав життя християнина, єдиної опори в безладі світового й особистого життя. Його життя та діяльність стали теологією боротьби, напруги і зусилля, подолання і сподівання. Він переконаний, що ні на що в цьому світі не можна покластися, ніщо не може нас втішати чи заспокоїти, крім віри у Христа. Людина живе розколотою між двома світами – видимим і духовним, земним і божественним, які розривають серце людини, тому вона має відкрити духовні очі і серцем пізнати благодать присутності Бога [288, с. 120]. Розум важливий, але лише віра може утримати людину в єдності з Богом. Лише полум'яна віра, що породжує сльози і запалює серце, дає нам можливість любити і жити. Подібний теологічний дуалізм ставить людину перед вибором, що обрати – щастя земного чи духовного світу? Такий моральний дуалізм не залишає вибору вірянам і священникам. Життя у Христі можливе лише як полум'я віри, і ніяке інше. Для А. Жураковського у втраті мільйонів, що покинули церкву і пішли за радянською владою, є вин-

ними тепло-холодні священники, які піддалися спокусі цього світу, відбували свою службу як повинність, а не горіли як вогонь [288, с. 237]. Тому боротьба за істинну полум'яну віру має проходити скрізь: в самій людині, церкві, між культурою і церквою, між світом і Богом. Якщо людина не здійснюватиме таких постійних зусиль, вона перестане бути справжнім і стане номінальним християнином. На думку А. Жураковського, на поч. XX ст. християни ніби опинилися на самому початку своєї історії, коли невеличка община обраних протистояла усьому язичницькому світу. Роботу треба розпочинати знову. Нерадиві священники та ієрархи, загравання із владою, служіння світським ідеалам, слабкі зусилля вірян – все це призвело до тієї катастрофи, в якій опинилася країна. Тому вірність дарам Св. Духу, служіння Христу в церкві стає єдиним завданням християнина [288, с. 126–127]. Врятувати ситуацію і кожну людину здатен лише Христос, адже християни живуть і рятуються Його життям [288, с. 272].

Отже, київська ліберальна теологія – це теологія доби радикальних суспільних трансформацій, теологія переосмислення церковних наративів і повернення до персонального християнства з його ідеалами внутрішньої святості. Руйнація казенного православ'я, суспільні трансформації ставили перед київськими богословами завдання пошуку істинного православ'я – соціально орієнтованого і одночасно внутрішнього, в якому шлях до суспільних змін розпочинався з внутрішніх змін самої людини. Розвиток цього різновиду вітчизняної теології, нажаль, була насильно призупинена, і не склалася в окремий і самостійний напрям української православної думки, хоча мала для цього підстави. Тому ми не можемо розглядати її як самостійну парадигму теології, але розглядаємо як оригінальний варіант ліберальної християнської думки.

Ліберальною можемо назвати цю теологію з певними обмовками. Київські богослови були лібералами порівняно з офіційними богословами, які захищали державно-церковну ідеологію церкви. Вони були лібералами в тому, що виходили з фундаментального значення свободи в житті людини та церкви. Ліберальними були їх погляди на потребу в оновленні релігійної освіти та устрою церкви, залученні мирянського руху, демократизації церковного життя. Водночас їх православний лібералізм був ортодоксальним, церковним, зорієнтованим на

відновлення православної Традиції, і в цьому він відрізняється від протестантського лібералізму. Їх зближує прагнення відійти від крайнощів консервативної теології, віднайти нові шляхи розвитку церкви в сучасному світі. Але київська ліберальна православна теологія виникає в умовах кризи Російської православної церкви і стає проєктом її оновлення в Україні. У період до Першої світової війни її прагнення обмежуються вимогами реформи духовних академій, боротьбою з церковним чиновництвом і відстоюванням демократизації церкви. Уже ці завдання спровокували чисельні переслідування її представників офіційною церковною владою. Проте наступний етап розвитку ідей ліберальних богословів, що був пов'язаний з подіями Першої світової війни, революції, громадянської війни та атеїстичної диктатури радянської влади, суттєво поглибив і змінив їх богословську тематику, стилістику і риторику. Раніше теологія київських богословів відійшла від поміркованості богословських проблем академічної теології. Тут не бачимо розлогих міркувань про єдність релігії і науки, систематичної теології, історичних досліджень, біблійних студій чи оригінальної філософської теології тощо. Ситуація глобальної суспільно-політичної та культурної кризи поч. XX ст. перетворює київську ліберальну теологію на теологію передчуття, передрікання катастрофи, а згодом на теологію мучеництва. Її богослови залишилися один на один з цими глобальними соціальними катаклізмами: падіння імперії, новий атеїстичний радянський режим, масове невір'я та бездуховність мас. На відміну від багатьох богословів емігрантів, які знайшли хоча і відносний, але захист у Європі і залишили в свідомості романтичний образ Росії і православ'я, до якого прагнули повернутися, київські богослови стали сповідниками і мучениками за віру. Вони залишилися в самому осередді цієї драми і споглядали, проживали її з середини. Тому їх думка в цей час позбавлена романтизму, академізму та поміркованості. Це теологія містичних прозрінь, пророчих закликів і сповідувань, теологія сповідництва і мучеництва. Вона переживає трансформацію богословського лібералізму у містичний анархізм, соціальний солідаризм та євангельський демократизм.

4.3. Містико-поетична теологія Спиридона Кислякова

Архімандрит Спиридон Кисляков належав до найбільш оригінальних богословів, представників ліберальної православної теології, які творили у Києві. Ще за життя Спиридона Кислякова написані ним твори стали предметом для суперечок у православному середовищі. Але науковий аналіз особливостей богословського та релігійно-філософського мислення видатного київського теолога до цього часу не був проведений. Власне, такий аналіз і не був можливим, оскільки невідомим залишався основний богословський твір о. Спиридона – його «Щоденник». Нам варто більш детально зупинитися на теології і методології о. Спиридона.

У праці «Культура і вибух» Ю. Лотман (за І. Кантом) доводить, що культура є тим, що передається традиціями, але створюється людьми геніальними, які виходять за межі наявних традицій, створюють принципово нове [493]. У сталій релігійній культурі роль таких геніїв виконують переважно містики. Під час формування релігійної культури нове твориться пророками і вчителями. А в часи, коли вся релігійна культура досягає унормованості, нове привноситься містиками, які з точки зору традиції не можуть претендувати на творення загальнообов'язкових культурних норм. Дійсно, справжній містик не може претендувати на те, що його досвід є мірилом загальної релігійної істини [171, с. 569–571; 636, с. 54–56]. Містик стверджує, що те, що ним пережите, те, що відкрите йому, – це таємниця. Таємниця спілкування між ним та надприроднім. Потім представники традиції можуть закликати до наслідування містичного шляху, але перетворення особистої таємниці у нормативний шлях до Бога в дійсності є неможливим. Не можна з життя Йоана Кронштадського чи Спиридона Кислякова, пророка Ісаї чи Симеона Нового Богослова робити методику з досягнення містичного богознання. У трактатах самих містиків містяться лише деякі перестороги до учнів, деякі вказівки, але не методики і не технології. Містика є таємницею не меншою, ніж поезія. І як до геніїв від поезії надходять вірші, так містичні споглядання надходять до геніїв релігійної культури. Містичне оновлення релігійної культури завжди є наслідком дару, ще більш таємничого й особистого, ніж поетичний, – через виняткову надприродність цього дару та

неможливість його симуляції. Особистістність досвіду деяких містиків не заважає цьому досвіду ставати нормативним. Але у багатьох містиків, до яких потрібно віднести і Спиридона Кислякова, унікальність їхнього досвіду радикально виходить за межі унормованого, що робить відносини з традицією ще більш проблемними. Містика – явище незвичне саме по собі, але є феномени незвичні і для самої містики. Саме до занадто особистісного і незвичного для православної традиції містицизму належить спадщина Спиридона Кислякова.

Містичні стани є особливими та неповторними. Їх типізація завжди є справою відносною. Але сам Спиридон вважає за можливе провести деяку категоризацію, доводячи, що однакові типи християнських святих трапляються у різноманітних національних культурах [759, с. 320]. Зазначимо основне в містичному дарі Спиридона. На нашу думку, це – містична поетичність. Спиридон описує власні «споглядання», але це описи не того, що відкривалося йому, як це буває у справжніх візіонерів. Спиридон не мав постійного дару духовного візіонерства. Його споглядання – це уявлення того містичного натхнення, яке є спорідненим до поетичного дару. Зробити такий висновок можна із опису як самих станів свідомості, названих Спиридоном «спогляданнями», так і з зафіксованих ним способів досягнення цих станів.

Фактично Спиридон описує свій шлях до споглядань як класичні духовні вправи, які знали не лише християнські аскети, але й античні філософи [16; 773, с. 39–43; 759, с. 77]. Основне для Спиридона – це знайти привід для замилування чимось. Це замилування [759, с. 281], як і аналог платонівського здивування, може бути викликаним або реальними предметами, або думками [759, с. 145], уявленнями [759, с. 132], почуттями [759, с. 285] Спиридона. Наприклад, початок його «Щоденника» присвячений думкам та спогляданням щодо людської природи, перша частина – Трійці та Христу, друга – Царству Божому.

Як правило, Спиридону достатньо згадати [759, с. 269] про предмет своїх переживань і він знову впадає у той стан, який називає «малим екстазом». Часто приводами для цих згадувань про Бога або Його Царство є краса природи (особливо у період перед Різдвом і у травні). Спиридон постійно практикує таку духовну вправу: звертає увагу на спів пташок, красу природи, сніг, дощ тощо, замиловується і

починає «споглядати». Спиридон придивляється до оточуючої реальності і завжди знаходить привід для замилування, і відбувається «перенесення думок до Бога», «споглядання», надходить «натхнення», а всі відчуття запалюються любов'ю до Бога. Привід може називатися нагадуванням. Те, що початком споглядання стало пригадування, створює атмосферу своєрідного містико-поетичного платонізму. Згадування робить «споглядання» поетичною технологією. Від усіх цих споглядань, що спеціально викликані духовними вправами Спиридона, відрізняються ті окремі видіння, що надійшли уві сні чи застали його в інший спосіб [759, с. 127]. Над останніми свідомість Спиридона не має влади, а перші ж розвиваються послідовно, продумано [759, с. 124].

Кожен новий день Спиридон повертається до споглядань, які були в попередні дні. Його уява малює нові картини, а розум знаходить нові приводи для моральних висновків. Іноді замилування звичним предметом переривається іншими спогляданнями, але вже наступного дня повертається до власного русла і продовжує перервану духовну вправу [759, с. 270]. І відтак «Щоденник» стає поемою, перша частина якої присвячена Трійці та Боголюдині, а друга – Царству Божому. Ця поезія описує власні предмети, захоплено оспівує їх, віднаходить приводи для широкого спектру моральних висновків. Як і в звичайних поемах, можливі відступи від головної теми, так само і Спиридон може під час замилування Царством Божим раптом згадати про велич Христа або ж про красу Трійці. Поет володіє власним даром і не володіє ним. Так і Спиридон, який послідовно розвиває власну поему «Щоденника», але може і збитися на розлогі відступи. Розмір частин його твору завжди однаковий. Це «день», позначений датою в «Щоденнику». У межах цього дня знаходимо, як правило, одне споглядання, яке відрізняється цілісністю та продуманістю. У середині «споглядання» думка і почуття Спиридона рухаються не за законами асоціацій, але і не за канонами логічно-філософського мислення. «Споглядання», наприклад, було викликане якось асоціацією, що призвело до «замилування», але на цьому вплив асоціативного мислення на споглядання вичерпано. Так само до замилування могли привести і філософські чи теологічні думки, але в самому «спогляданні» їх уже не знаходимо. Мислення під час споглядання є мисленням релігійної поезії, містичного розгляду «теми» аж до її відносного вичерпання.

Різких переходів на різноманітні теми, що так характерно для мислення асоціативного, не знаходимо. Але і процесу мислення філософського немає. Спиридон описує, а не доводить, зображує, а не наводить обґрунтування.

Те, що це містицизм поетичного уявлення, а не реальні видіння, підказують і часті прохання Спиридона, що висловлюються посеред цих «споглядань». Ці прохання мають характер рефлексивний і є проханнями про прощення або про дарування, власне, містичного пізнання Бога [759, с. 91, 95, 99, 247, 253]. Отже, сам Спиридон не вважав ці споглядання безпосереднім знанням, а їх оцінював як феномен власної релігійної психології. Розуміння характеру власних видінь є ознакою духовної тверезості Спиридона. Якби Спиридон вважав, що ці «споглядання» призводять до безпосереднього видіння Бога та його царства, то він із релігійного поета перетворився б на релігійного фантазера.

Але «споглядання», самі по собі не будучи пізнанням Бога, супроводжуються відчуттям Його присутності [759, с. 213, 216, 246]. Такий феномен і дозволяє свідчити про містицизм Спиридона. Він бажає перейти від зображення божественного та пов'язаних з цим переживань до єднання з Богом [759, с. 253]. Така ціль є найвищою для всіх містиків. Але поряд з цим Спиридон має особливий талант до зображення Бога і його царства в образах релігійної традиції. Зображуючи ці духовні реальності, він усвідомлює їх зміст. Усвідомленим він захоплений також. Отже, не лише знання Бога самого по собі є для Спиридона цінністю. Але і розуміння Бога, Його Царства, величі людини, краси світу – все це теж є для нього важливими релігійними цінностями. Якби Спиридон хотів знати лише Бога, то він би пішов шляхом відсторонення від власних споглядань та описував би апофатичні екстази. Але споглядання мають для нього значну цінність і він захоплюється зображенням усього, що відкривається його містико-поетичній свідомості. А відкривається його уяві фактично вся дійсність. І Спиридон як людина поетичного та проповідницького складу бажає не мовчати про ці видіння. Звідси стає зрозумілою і ціль його «Щоденника». Спиридон хотів створити православну поему, що за світоглядним обсягом та педагогічним потенціалом зрівнялас б з «Божественною комедією» Данте. Звідси – план «Щоденника» та характер його теології.

Для прикладу методології о. Спиридона приведемо його антропологічні та теологічні погляди. Вступні сторінки «Щоденника» присвячені аналізу природи людини [759, с. 1–39]. Згідно зі Спиридоном людське існування має складну структуру, оскільки людське життя складається з трьох фундаментальних «прошарків». Первинною основою є природне життя, власне біологічне та соціальне в людині. Але людина може стати над цим життям та бути віруючою, релігійною, духовною. За цим вищим для людини горизонтом життя є лише перебування в Богові та життя вже життям надлюдським, божественним. У термінології християнського персоналізму XX століття ці три життя мали власні назви. Біологічно-соціальне життя називалось індивідуальним, духовно-релігійне – особистим, надприродне – обожненням. Спиридон використовує власний варіант персоналістичної термінології і називає ці три життя трьома «Я» людини – природнім, освяченим та обожненим. Термінологія не повинна вводити в оману. Спиридон не вважав, що у людини буквально є три різні «Я». Він мав на увазі іншу метафізичну картину: у людської особистості є три різні сфери життя, які розвиваються або поступово, або паралельно, утворюючи різні способи життєдіяльності особистості. Феноменологічне зображення цих трьох сфер життя є надзвичайно цікавим, оскільки Спиридону вдається чітко зафіксувати різницю між духовно-особистим життям та станом обожнення. Згідно зі Спиридоном під час духовно-особистого життя (стані освяченості й обдарованості) людина вже об'єднана із Христом, живе Його багатими духовними дарами [759, с. 17]. Людина ж обожнена являє собою «смирення Христа», є тим, хто зійшов на Голгофу [759, с. 20]. Обожненим є той, у кому не залишилось нічого, крім смирення Христового, а відтак не залишилося, власне, нічого людського [759, с. 20–21]. Фактично це означає, що Спиридону вдалося зобразити різницю між станом особистого уподібнення Богові та станом обожнення. Тут Спиридон стоїть на рівні думки найкращих отців церкви: Максима Сповідника, Григорія Палами, Каліста Ангелікуда. Також Спиридон спеціально аналізує ту сферу життя людини, яку називає природною, доводячи схильність цієї сфери до впадіння в спотворення людського, в те, що релігія називає гріхом [759, с. 12]. Розвиток у людини трьох сфер її життя Спиридон ставить у залежність від виховання. Останнє він вважає таким, що відбувається від самого моменту зачаття людини. Спиридон аналізує

явища духовного життя і як практичний психолог, і як апологет ідеалів християнської чистоти всього життя, не виключаючи сексуального [759, с. 23–38]. Іноді його погляди можуть здаватися екстремістськими, але він вміло обґрунтовує їх посиланнями на Писання [759, с. 23]. У процесі переходу від антропологічних тем до теологічних дискурс Спиридона взагалі змінюється і стає описом «споглядань», що не передбачатиме місця для сумнівів, а відтак Спиридон зможе відмовитися від наведення доказів.

Спиридон вважає три сфери життя трьома видами людської свідомості. Людина як розумна істота є подобою Бога, а три сфери свідомості та життя є внутрішньою аналогією Троїчності [759, с. 39]. Спиридон є гносеологічним оптимістом і у відношенні аналогій між людиною та Богом. Троїчність власної будови для Спиридона є нагадуванням про Трійцю і стає приводом для «несамовитості», тобто містико-поетичного екстазу. «Споглядання» Трійці тут же розгортається в думки про неї, тобто у теологію в розумінні її Спиридоном. Основна особливість учення Спиридона про Трійцю – це *ортодоксальний персоналізм*. Отець, Син, Святий Дух – це три «Я», а разом вони – «Ми». Сутність Бога – це їх спільний зміст, це їхнє «Ми» [759, с. 39–40]. Сутність не є чимось четвертим у Богові, що індивідуалізується Трьома, але є їх спільним життям. Це спільне життя (сутність) не є імперсональною, але є змістом персонального життя Трьох. Спиридону не вистачає засобів для виразу цієї персоналістичної істини, яку він усвідомив та глибоко пережив. Він постійно повертається до таємничості Божого «Ми», яке є не лише спілкуванням Трьох, але і їх спільним змістом. Син та Святий Дух існують в отцеві, і всі вони разом – божественне «Ми», яке є і перехоресісом Трьох, і їх спільною сутністю. У своїй тріадології Спиридон жодним способом не виходить за межі ортодоксії, але сама аналогія між людиною та Трійцею є ризикованою для його антропології. Адже три життєві сфери людини виявляються аналогічними до трьох Персон Трійці, а людська особистість взагалі – аналогією до Божої сутності. Для того щоб ця аналогія була виправданою, Спиридон доводить персоналістичний характер і самої Божої сутності – не як самостійної особистості, але як сутності особистого життя Трьох. Таємниця Трійці нагадує Спиридону про таємницю Христа. Він починає «споглядати» єдність божественного та людського во Христі, а також осмислювати цю єдність.

Логіка переходу від тріадології до христології є логікою саме поетичного візіонерства, а не шкільної теології. Знову заглибитися в споглядання Христа допомагає календарний привід – Різдво Христове.

Народження Сина Божого людиною для Спиридона є початком перетворення світу [759, с. 46]. Ця концепція Спиридона викликає найбільшу підозру у його ортодоксальності. Згідно зі Спиридоном весь світ створений Богом як інше. Це створення було чудом творення з нічого. Створений світ є благом, але ціль його не в ньому самому, а в його майбутній долі. Весь він має бути матеріалом для майбутнього Царства Божого [759, с. 56–71]. Різдво Христове і є початком перетворення світу на Царство Боже. Царство Боже – це боголюдськість Христа, що охоплює все більшу реальність в історії, та охопить весь світ в літургії кінцевого перетворення – космічній літургії [759, с. 261], яку звершить сама Трійця [759, с. 284], сама сила Святого Духу [759, с. 272]. Царство Боже – це надприродній стан світу, стан його повного перетворення в існування Богом за благодаттю. Усе буде сповнене Трьома [759, с. 264]. Обожнення має бути долею не лише людства, але і всього світу. Весь світ має стати Царством Божим і обожненою реальністю [759, с. 330]. У термінології Спиридона це означає, що світ має стати «другим Богом» [759, с. 252], «другою природою Трійці», звісно, що не за сутністю, але за благодаттю [759, с. 249, 263]. Світ створений для поступового перетворення його на Царство Боже, до чого все несвідомо і свідомо тяжіє. Царство Боже вже нині є реальністю більшою, ніж весь світ. Світ, порівняно з Богом, є «мікроскопічною точкою» [759, с. 116]. Для того щоб бути повноцінною реальністю, він має перетворитися на Царство Боже, стати «другим Богом» [759, с. 262]. Бог має стати нескінченним простором і часом для цього другого Бога. Порівняно з Богом світ є «ніщойністю» [759, с. 105, 117, 119]. Лише буття в Богові як уже перетворене на Царство Боже зробить світ дійсно реальним. Бог є свідомістю, і порівняно з Богом весь світ є несвідомим. Перетворення на «другого Бога» включає в себе «орозумлення» всього [759, с. 133, 249–250]. Розумність буває лише персональною. А тому всі істоти та всі реальності світу, що не є особистостями, мають пройти через персоналізацію [759, с. 249–250]. Усе створене повинно бути створеним у воскресінні наново як персональне та має охреститися [759, с. 300]. Цей момент і є найбільш загадковим у теології Спиридона. Сам він дивується цій

таємниці. Спасенним буде все, і Спиридон у це свято вірить. Тут його гуманізм переходить у любов до усього. Відчуття, що спасуться від смерті не лише розумні істоти, а все існуюче, призводить його до теологічної вимоги персоналізації всього. Цікаво, що спочатку він насмілюється заявити, що персоналізується все живе, що народилося від сім'ї. Але потім його споглядання призводить і до висновку про майбутню персоналізацію рослин [759, с. 259], а потім – планет і зірок. Усі ці реальності зазнають перетворення більшого, ніж людина. Адже вони стануть зовсім іншими істотами внаслідок персоналізації, хоча і залишаться собою. У разі такого світогляду зрозуміло, що спасенними стануть і всі люди. Навіть ненароджені абортовані будуть спасенними, охрестившись у власній мученицькій крові [759, с. 127]. Таємниця спасіння всіх у христологічних видіннях є лише заявленою, а розкривається в повноті пізніше, в есхатологічних спогляданнях останньої частини «Щоденника». На початку цих споглядань знаходимо і виправдання вчення про спасіння всіх. Нагадаємо, що йдеться не про дійсні есхатологічні видіння, а про містико-поетичні споглядання, характер яких проаналізовано вище. Згідно зі Спиридоном Бог є Благо, порівняно з яким добро створених істот є ніщо, є зло. Це означає, що в очах Бога «нечистим» є все і заслуговує на виправдання лише невелика частина розумних істот. Навіть більшість святих є «нечистими в очах Божих». Спасіння всіх є наслідком засудження всіх (майже всіх) [759, с. 332–334]. Оскільки всі засуджуються, то всі очищаються у вогні страждань [759, с. 334], які переживають або тут, або після смерті. Спиридон у цій концепції є суголосним до вчення Григорія Ниського. Але потім у це вчення вноситься уточнення, яке робить його вже нетрадиційним. Згідно зі Спиридоном покаяння можливе і після смерті, під час вічного життя. Для реальностей, що лише у вічному житті зазнають персоналізації, покаяння можливе лише у вічному житті, після перетворення світу в Царство Боже. Спиридон зазначає про покаяння сонця, планет, рослин, тварин [759, с. 280]. Покаяння є всезагальним і можливе для всіх [759, с. 266], зокрема і для розумних істот. А покаяння робить можливим і очищення стражданнями, й обожнення очищених. Спиридон молить про прощення, але саме прощення для нього є актом очищення. Неочищене в таїнстві сповіді силою Христової крові буде очищеним силою власних страждань, що стануть причетними до Христових.

Отже, неортодоксальна містика Спиридона Кислякова є варіантом християнського *модерного антропологічного містицизму*. Поетичність містичної мови Спиридона не дозволяє робити остаточних висновків про його методологію, вона глибоко індивідуальна і персоналістична. Хоча в містиці важко вбачати методологію, проте загальний характер містичних переживань Спиридона типологічно ставить його ближче до візіонерства містиків західного християнства, християнської гетеродоксії або світського християнського містицизму В. Солов'йова, ніж до традиційних містиків Сходу. Акцент на візуалізації містичного досвіду, значна роль психо-емоційної складової, загострена персоналістичність досвіду, вчення про перетворення світу в Царство Боже та всезагальне спасіння, інспірованість духовних споглядань зовнішніми явищами ставить Спиридона в ряд неортодоксальних містиків, але христоцентричність його містики, прагнення дійти перетворення та обожнення, праведний спосіб життя, незаперечення церковної ортодоксії та таїнств залишають його в руслі православної містичної Традиції, роблячи його прихильником ідей відкритого теїзму. Загалом містико-поетична теологія Спиридона Кислякова є унікальним явищем у православ'ї XX століття, що демонструє можливість альтернативних версій містичного досвіду поряд з традиційною аскетичною містикою.

РОЗДІЛ 5
ПІЗНЬОМОДЕРНІ МЕТОДОЛОГІЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ТЕОЛОГІЇ XX ст.

5.1. Пізньомодерні парадигми сучасної православної теології

Православна теологія XX століття демонструє різноманіття теологій та своєрідну поліметодологічність. Тут зустрічаються мислителі, яких важко охопити певною єдиною класифікацією. Якщо застосувати відомий парадигмальний поділ теологій та їх методологій на модерні, пізньомодерні та постмодерні, то навіть у межах кожної з цих трьох парадигм можна побачити достатню багатоманітність підходів та вчень. Усвідомлюючи гіпотетичність нашого підходу та розуміючи, що список охоплених нами богословів далеко неповний, усе ж спробуємо виділи основні напрями в межах сучасної православної теології як неопатристики та постнеопатристики. Основним критерієм тут буде відповідність їх методології вимогам і стандартам пізньомодерного або постмодерного мислення, адже деяких характерно модерних теологів (хоча далеко не всіх і не обов'язково модерних) попередньо розглянули як представників неопаламізму, але вони не становлять тут мейнстриму. Для порівняння навіть візьмемо представника православної софіології С. Булгакова, щоб виразніше побачити відмінності між його теологічною метафізикою та постметафізичною феноменологією Г. Флоровського. Обидва з цих богословів, які за життя вели постійні дискусії, належать до пізньомодерного теологічного мислення. Хоча успіхи Г. Флоровського у подоланні метафізики є більш виразними ніж у С. Булгакова, але вже у Х. Яннараса ця антиметафізична тенденція стає ще більш виразною. Окремо ми розглянемо третій варіант пізньомодерної парадигми сучасної православної теології – православне євхаристійне богослов'я спілкування, яке склало реальну альтернативу першим двом.

5.1.1. Пізньомодерна метафізична софіологія С. Булгакова

Сучасна православна теологія на початку XXI ст. перебуває у пошуках новітньої богословської парадигми розвитку. Модерні православні теологічні парадигми, що виникли на початку XX ст., вимагають свого оновлення з урахуванням вимог постмодерну. Але пошук новітніх парадигм супроводжується зверненням до надбання своїх попередників творчим переосмисленням їх здобутків.

Одним з тих, хто стояв біля витоків православної пізньомодерної теології, був С. Булгаков, творчість якого останнім часом викликає все більше уваги. У його працях надзвичайно яскраво втілені як значні здобутки, так і вагомі суперечності та навіть прорахунки російської релігійної філософії і православної теології початку XX ст. Поряд з проеєктом софіології виник інший модерний проєкт – неопатристика, який на довгі часи утвердився як провідна парадигма розвитку православної теології. Особливо актуальним є дослідження ролі С. Булгакова у формуванні православної теології початку XX ст., проведення порівняльної характеристики софіології С. Булгакова та неопатристики з метою виявлення перспектив для формування новітньої парадигми православної теології початку XXI ст. Спадщина С. Булгакова актуалізується як проект, аналогічний до сучасної радикальної ортодоксії. Особливі зусилля до актуалізації цього проєкту докладають А. Аржаковський та П. Калаїцидіс.

Останнім часом інтерес до творчості та особистості С. Булгакова постійно зростає, фактично відбувається нове прочитання його ідей, переосмислення його творчого доробку. Найпомітніше зростає інтерес до ідей С. Булгакова серед академічних дослідників та філософів [133, с. 284–302; 682; 351; 1098]. Поряд з цим вчення богослова набувають усе більшої актуальності серед християн інших конфесій, зокрема католиків. За останні десять років на Заході (особливо в Італії) зросла кількість досліджень, присвячених теології С. Булгакова [279]. Дослідженню формування неопатристики присвячені роботи як вітчизняних, так і закордонних авторів [855; 864, с. 61–69; 1101; 1094]. Водночас серед багатьох досліджень недостатньо вивченою залишається проблема ролі ідей С. Булгакова у становленні сучасної православної теології. Тому завданням нашого дослідження є проведення порівняльного аналізу софіології та неопатристики, з’ясування значення творчості богослова для сучасної православної теології.

С. Булгаков цікавий не лише своїми філософськими ідеями, а невтомним прагненням до модернізації православної теології, намаганням подолати консерватизм православної думки та запропонувати нові перспективи для її розвитку. Треба визнати, що одним із основних завдань творчості православного мислителя був пошук нових парадигм теологічного розвитку православ'я та християнства взагалі, осмислення місця і ролі православ'я в сучасному світі. Філософ розробляв нові теологічні ідеї, що дали б можливість надати православ'ю універсального характеру, перетворити його насправді всесвітню і навіть панкосмічну церкву.

С. Булгаков ставив перед собою грандіозні завдання. Усвідомлюючи надмірну схоластизацію православної теології, мислитель шукає нову методологію православної теології. Найприйнятнішою, на його думку, була філософія Шеллінга, вчення В. Соловйова та взагалі методологія неоплатонізму, які надавали можливість модернізувати християнське вчення, суттєво осучаснити його. У результаті у С. Булгакова формується своєрідна форма соціології, в якій найбільш помітними є вчення про Всеєдність, надбуттєвий Абсолют (Ніщо), Софію, концепція створення світу з Ніщо, теорія вічності та часу, філософія імені Божого тощо [266, с. 344, 346; 786]. На основі цих філософських учень С. Булгаков створює нові христологію та еклезіологію. Як відомо, означені концепції викликали серйозні зауваження з боку православних теологів, адже призвели фактично до радикального перетлумачення догматів християнства. Творчість С. Булгакова спровокувала реакцію з боку молодих православних теологів, які не лише дали православну оцінку софіології, але й розпочали роботу над створенням нової парадигми православної теології.

С. Булгаков, В. Лоський та Г. Флоровський мали задум створити нову православну теологію, яка протистояла, з одного боку, схоластизованій православній академічній теології, а з іншого − матеріалізму і позитивізму. Названі теологи усвідомлювали себе провісниками оновленого православ'я, бачили свою життєву місію у відродженні православ'я, але у їх позиціях існували принципові відмінності. Уже М. Бердяєв звертає увагу, що С. Булгаков (разом з П. Флоренським, Є. Трубецьким, В. Ерном), намагаючись повернутися до історичного православ'я, лише зовні стилізує своє вчення під старовину, хоча насправді створює «нове православ'я» [78, с. 168]. На думку М. Бердяєва,

для Булгакова був характерним внутрішній розкол і роздвоєння між старовинним та сучасним, бажання і неможливість їх синтезувати. Справді, С. Булгаков намагався відродити православ'я без відродження святоотцівської теології. Відродження С. Булгаковим православної теології було формою її модернізації. Прикладом протилежного був Г. Флоровський, який теж ратував за новий синтез православної традиції із сучасністю, але за рахунок відродження християнського еллінізму, тобто повернення до християнського неоплатонізму отців церкви.

Варто звернути увагу, що тема синтезу православ'я та сучасності є основною і болючою у С. Булгакова, але здійснював він цей синтез без достатнього розуміння традиції. Богослов не знав і не шукав у традиції дійсно автентичної православної теології, він сприймав догматичні формули у відриві від традиції, що їх створила. На думку С. Булгакова, православна теологія повинна уникати догматизму, адже догмати − це вічні істини віри, які потребують подальшого догматичного розвитку й осучаснення. Тобто оновлення православ'я у С. Булгакова зводилося до модернізації догматики, що передбачало не лише створення нової православної теології (яку він запропонував у вигляді софіології), але й введення нових догматичних вчень, тоді як Г. Флоровський чітко усвідомлював нерозривність догматів з історичним та теологічним контекстом патристичного мислення, в межах якого лише і можлива їх адекватна інтерпретація. Тому, на думку Г. Флоровського, принципове осучаснення догматів неможливе, достатньо лише їх оновлене тлумачення з урахуванням запитів часу.

Принципова різниця між проєктами софіології С. Булгакова та неопатристики Г. Флоровського з В. Лоським полягала у відмінності оцінок ролі філософії у формуванні нової парадигми православної теології, точніше в різниці форм і способів філософізації теології. Усі ці теологи досить критично ставилися до філософії як самодостатнього способу пізнання істини, вони одностайно ставили теологію вище філософії [120]. Названі теологи визнавали за теологією здатність пізнавати Бога, розуміти одкровення і навіть бачили місію богослов'я в особливому служінні церкві, роз'ясненні і тлумаченні Слова Божого. Принаймні усі три теологи чимало писали і не вдавалися до крайностей релятивізації теології як дискурсу про Бога. Теологія для них − окремий тип богопізнання. Знову ж таки і С. Булгаков, і Г. Флоровський, і В. Лоський усвідомлювали межі теології, бачили її витоки в одкровенні та духовному досвіді.

Важливо порівняти погляди С. Булгакова та речників неопатристики за проблемами методології. І у С. Булгакова, і у В. Лоського помітну роль у формуванні теологічних вчень відіграє духовний досвід. Релігійний досвід виступає фундаментом, на якому можливі віра і теологія. Водночас С. Булгаков виявляє більш послідовну позицію, коли відокремлює релігійну інтуїцію та віру, релігійну теорію та містику, коли визнає важливість трьох форм теології − природної, догматичної та містичної, коли визнає принципову роль одкровення та передання у формуванні догматів та теології [119, с. 50–70]. Тоді як В. Лоський постійно тяжіє до теологічного містицизму. Він фактично редукує природну і догматичну теологію до містичної. Натомість Г. Флоровський виступає інтелектуальним інтуїтивістом. Він стверджує, що своєю споглядальною здатністю розум може феноменологічно схоплювати факти одкровення як історичні факти і об'єктивно їх тлумачити. Теологічна методологія за таким підходом набуває рис релігійної феноменології. Віра − це переконаність у дійсності фактів сприйнятих споглядальним розумом [871]. До речі, у ставленні до віри теж вимальовується відмінність між теологами. І знову таки позиція В. Лоського і С. Булгакова є надзвичайно близькою. Віра для них є результатом духовного досвіду, своєрідним продовженням релігійно-містичної інтуїції. Фактично віра − це і є форма містичної інтуїції. Остання у Г. Флоровського стає інтуїцією інтелектуальною, яка набуває функції інтелектуального споглядання.

Помітна відмінність позицій речників неопатристики та С. Булгакова полягала і у різній оцінці метафізики в створенні теології. І Г. Флоровський, і В. Лоський були противниками спекулятивної теології будь-яких типів. Кожен з них по-своєму критикує С. Булгакова саме за використання спекулятивних вчень і метафізичних методів. Більш того, представники неопатристики були переконані, що і стара німецька ідеалістична метафізика, і метафізика В. Соловйова не здатні без серйозних втрат виразити сутність християнського вчення. Водночас і тут є свої особливості. Якщо В. Лоський був своєрідним антиметафізиком у теології, відкидав будь-яку філософську теологію (навіть християнську) як спекуляцію, то Г. Флоровський виступає переконаним прихильником християнської, еллінізованої філософської теології і метафізики. На думку Г. Флоровського, в добу патристики отці церкви створили унікальну християнську філософію, у якої

немає аналогів. Її неповторність визначена синтезом ідей одкровення та грецької філософії. Отці не просто християнізували язичницькі вчення, вони фактично створили свої категорії та концепції, через які можна було без змін виразити сутність християнського одкровення. Отже, на зміну старій язичницькій філософії прийшла нова християнська філософія і теологія, своєрідний християнський еллінізм. Античний неоплатонізм змінився християнським неоплатонізмом. Причому для Г. Флоровського християнська метафізика не є спекулятивною, адже вона не відірвана від одкровення, церкви. Філософська теологія отців є єдиним способом адекватного виразу одкровення. С. Булгаков так само схиляється до використання філософської теології, але будує її на іншій методологічній основі. Як уже зазначалося, базовими методологіями для С. Булгакова стали філософи Й. Шеллінг, Я. Беме, В. Соловйов. У них приваблювало те, що системність і академізм поєднувалися з релігійним і навіть містичним змістом. На противагу абстрактним спекуляціям раціоналістів для неоплатонізму Й. Шеллінга та В. Соловйова були властиві внутрішня органічність, схильність до подолання протилежності між суб'єктом і об'єктом, використання концепцій Всеєдності та космізм. Тобто теологія С. Булгакова була містично спекулятивною, вона приховано використовувала арсенал раціонального дискурсу, поєднаний з містикою.

С. Булгаков стверджував, що раціональні твердження про Бога обмежені, «антиномічні», доводив, що основою цих тверджень виступає містичний релігійний досвід, але для обґрунтування цих положень приховано використовувалися метафізичні спекулятивні категорії. Наприклад, постійне взаємозамінне використання С. Булгаковим категорій «Всеєдність», «Боголюдство», «Софія», «Соборність» насправді нічого не прояснювало. На відміну від метафізики християнського еллінізму, спекулятивно-містична метафізика С. Булгакова була неспроможною адекватно передати християнське одкровення, адже вона несла ідеї, що внутрішньо не узгоджувалися з християнським теїзмом. Таким чином, С. Булгаков здійснював своєрідну християнізацію неоплатонізму, але на засадах спекулятивної метафізики та містифікації понять. Замість того, щоб реконструювати та розвивати існуючі у християнській теології отців можливості, С. Булгаков використовував альтернативні можливості інших філософій. Це не допомагало, а лише ускладнювало ситуацію і закладало внутрішній конфлікт між змістом одкровення та теоретичним дискурсом, що його осмислював.

У концепції Абсолюту існують цікаві паралелі між вченнями С. Булгакова та В. Лоського. Обидва теологи розвивають вчення про надбуттєвий Абсолют. С. Булгаков описує складну структуру Бога, виділяючи в ньому надбуттєвий Абсолют − своєрідне божественне Ніщо і Бога в його буттєвому вияві. Причому Бог у С. Булгакова поступово розгортає себе у світ, проходячи фази від Ніщо до непроявленого буття, потім проявленого буття, божественної Софії, Софії створеної та світу. Між надбуттєвим Абсолютом, його проявом у бутті та Софією немає онтологічної безодні. Бог ніби еманує, проявляючи і відкриваючи себе у світ для пізнання. У В. Лоського християнський Бог є Над-Буттям, Над-Сутністю, Над-Простотою і Над-Єдністю, і тому як трансцендентний Він є «абсолютно непізнаваним» [487, с. 112]. Надбуттєвий Бог не може повністю виявити себе в своїх енергіях, останні лише частково виявляють Бога. Позиція С. Булгакова більше нагадує вчення античного неоплатонізму, а позиція В. Лоського подібна на вчення християнського неоплатоніка Псевдо-Діонісія Ареопагіта. Хоча для переважної більшості грецьких отців характерне розуміння Бога як Розуму-Буття [709; 900]. Зберігаючи поділ у Богові на сутність та енергії, отці вчили про повноцінний вияв сутності в енергіях.

Для С. Булгакова Бога-Ніщо пізнати неможливо, бо він є принципом абсолютно незрозумілим, але доступним пізнанню Бог стає, коли він відкривається в Одкровенні. Бог відкритий для пізнання через Софію. [119, с. 130, 185–203]. Для В. Лоського Бога неможливо пізнавати в Його сутності, і лише до певної міри можна осягнути в енергіях [487, с. 119–122]. Так, богослов стверджує, що божественна сутність та іпостась Ісуса Христа не були пізнаваними з Його божественних дій, так само як і людська природа – з дій людських [487, с. 119]. Концепція В. Лоського слабо узгоджується з поглядами отців, які вважали, що християнський Бог знає Себе [171, с. 180–181], Він є в принципі пізнаваним [171, с. 180] і лише через власну трансцендентність стосовно світу здається непізнаваним [709].

Для православної теології завжди актуальною є тема єдності Бога та світу: як можлива присутність трансцендентного Бога у світі та людині? Як можливе освячення людини Богом? Особливо гостро цю тему відчував С. Булгаков, який виходив з того, що у свідомості тогочасного інтелігента існує провалля між абсолютним та відносним буттям. Як і чим цю безодню можна покрити? На думку С. Булгакова,

рішення Халкідону саме по собі правильне, потребує прояснення і сучасного прочитання. Адже догмат про єдність божественної та людської природ у Христі ще не пояснює можливість єдності Бога та світу і досить абстрактно пояснює єдність Бога та людини. У тлумаченні духовного ідеалу й есхатологічної перспективи людини С. Булгаков приймає патристичну ідею обожнення. Вирішити поставлені проблеми богослов намагався за допомогою вчення про Софію. Сам С. Булгаков сприймав своє вчення своєрідним аналогом паламізму. Він зазначає, що софіологія безпосередньо виростає з паламітського вчення про розрізнення між божественою сутністю та енергіями. Щоправда концепт Софії значно ширший, ніж поняття нестворених енергій, адже намагається охопити багатоманітні персоналістичні вияви Божої Мудрості у Писанні, церкві, мистецтві [118, с. 59].

Ту саму проблему намагався вирішити і В. Лоський, який навіть започаткував своєрідний неопаламізм. У контексті вчення Г. Палами на місце посередника між Богом і світом В. Лоський покладав божественні енергії − відмінні від сутності Бога, але нестворені дії Бога. У В. Лоського і всіх подальших неопаламітів існує трансцендентний Бог, іманентно присутній у світі своїми енергіями, у світлі яких відбувається обожнення людини. За допомогою вчення про божественні енергії В. Лоський фактично намагається вирішити ту саму проблему, з якою стикнувся С. Булгаков. І так само, як і С. Булгаков, засновник неопатристики стикнувся з неможливістю однозначного вирішення проблеми посередництва. Тобто в однаковій мірі ці богослови кожен у свій спосіб намагалися запропонувати посередника між світами. Однаково їм не вдалося абсолютно несуперечливо продумати цю проблему. Адже постійно залишався під питанням статус посередника − булгаковська Софія і паламітські енергії − це сам Бог чи ні? Якщо − Бог, тоді вони залишаються трансцендентними світу, якщо − ні, тоді питання єдності не вирішується. Тому і паламізм, і софіологія вимушені роздвоювати Бога на «Бога в собі» та «Бога у світі». Але навіть після такого неоплатонічного подвоєння проблема остаточно не вирішується, адже виникає потреба у конституюванні «посередників між посередниками» − між нествореними енергіями і світом у В. Лоського та Софією і світом у С. Булгакова. У зазначеному вигляді обидві концепції є формами неоплатонічного вирішення проблеми, варіантами субординаціонізму, тому вони однаковою мірою внутрішньо

суперечливі. До речі, усвідомлюючи це, обидва богослови намагалися персоналізувати свої концепти: С. Булгаков через надання Софії статусу персони, а В. Лоський через вчення про персональний характер божественних енергій (для Х. Яннараса це стає ще більш характерним).

С. Булгаков підтримує досить традиційну концепцію теогносії, визнаючи три форми богопізнання. Але пріоритетною для нього залишається можливість безпосереднього пізнання Бога через його ймення. Згідно з концепцією ім'яславців, до яких належить С. Булгаков, божественне ім'я містить самого Бога у своїх енергіях, тому той, хто згадує це ім'я, прилучається до Бога. Концепція божественності Божого імені властива багатьом релігіям (іудаїзм, Кабала), а у православ'ї вона розвивалася деякими монахами паламітами. С. Булгаков розділяє цю концепцію і намагається її теоретично обґрунтувати, тим самим він продовжує лінію, розпочату П. Флоренським і підтриману О. Лосєвим. Ім'яслав'я є крайньою формою паламізму, до якого схилявся і В. Лоський. Щоправда останній, повністю приймаючи паламітський містицизм з його виправданням причетності Богу в нетворених енергіях, окремо не розвиває теорії ім'яслав'я.

Загалом можна визнати вагоме значення С. Булгакова у пошуку нової парадигми розвитку сучасної православної теології. Його участь не можна звести лише до негативної. По-перше, Булгаков був одним з тих православних теологів-кліриків, хто поставив за мету здійснити модернізацію православної теології, віднайти шляхи її оновлення. Саме С. Булгаков, незалежно від результатів його зусиль, разом з іншими російськими релігійними мислителями, включився у пошук сучасної православної богословської методології, яку він вбачає у тлумаченні християнських догматів засобами платонізму та неоплатонізму. По-друге, у творчості С. Булгакова реалізується прагнення до нового прочитання отців церкви. Саме в його творах знаходимо теоретичну розробку теми божественних енергій та Божого імені, які згодом стануть поширеними в неопаламізмі. По-третє, навіть у своїх у цілому неортодоксальних вченнях С. Булгаков усе ж намагався осмислити очевидні реалії «софійності» космосу – його красу й гармонію, які свідчать про єдність та цілісність світу й Бога. По-четверте, створені С. Булгаковим нові христологічні та еклезіологічні концепції передбачають максимальну відкритість до екуменічного діалогу з представниками інших конфесій та навіть інших релігій. Відомо, що сам

С. Булгаков брав участь у богословському діалозі православних та англікан, прагнув створити прийнятну для всіх еклезіологічну модель.

Більш того, ідеї С. Булгакова залишаються багато в чому відкритими для наукових і філософських космологічних побудов та інославних християнських вчень про єдність людини, світу й Бога. Тут очевидна подібність системи С. Булгакова з богословськими вченнями про космогенез та теогенез Тейяра де Шардена, які здійснили свій позитивний вплив на розвиток теології та науки католицизму. Навіть в існуючому вигляді вчення С. Булгакова слугують підставами для науково-теологічних дискусій про співвідношення абсолютного та відносного, Бога і світу, місця людини в космосі.

Як це не парадоксально звучить, але система С. Булгакова, саме завдячуючи своїй суперечливості та неортодоксальності, продовжує виявляти проблемні теми для християнської теології, що вимагають свого обговорення та подальшого вирішення. Для прикладу, саме подолання вчення про Софію стимулювало оновлення сучасного православного вчення про божественні енергії та осмислення феномену ісихазму в неопаламізмі. Тобто теологія С. Булгакова – це той випадок, коли гетеродоксія в черговий раз творчо стимулює і продовжує розвиток ортодоксії. Нарешті, С. Булгакову неможливо відмовити у розумінні та відчутті соціально-культурної проблематики сучасності, його прагнення розуміти церкву як космічну та культурну всеєдність. Відповіді на ці та інші запити ще чекає неопатристична соціальна доктрина.

Аналізуючи систему С. Булгакова в контексті сучасності й уникаючи крайнощів в оцінці його надбання, існує можливість сприймати теологію С. Булгакова як варіант альтернативної сучасної православної теології. Зрозуміло, що в умовах пізнього модерну, коли створювалися неопатристика та софіологія, зазначати про подібну альтернативність було неможливо. Принаймні і Г. Флоровський, і В. Лоський однозначно відкидали побудови С. Булгакова як неістинні. Але в добу постмодерну деякі побудови С. Булгакова виглядають актуальними.

Можливо, з позиції ортодоксії навіть необхідно критикувати твердження С. Булгакова як «єретичні»; можливо, усвідомлювати різницю запропонованої С. Булгаковим методології розвитку православної теології; навіть можливо взагалі не сприймати теологію С. Булгакова, але при цьому не можна забувати про той вклад, який здійснив

усім своїм життям цей великий мислитель. Нехай його внесок у розвиток сучасної теології не здобув свого подальшого розвитку, але ідея оновлення православ'я, приклад у пошуку нових шляхів його осучаснення і водночас прагнення відродити і відновити православ'я стали провідними ідеями усіх подальших теологів неопатристики. Усвідомлюючи різницю софіологічної парадигми С. Булгакова і неопатристики, варто не проминути той досвід, хоча і негативний, що надзвичайно вплинув на Г. Флоровського і В. Лоського. Можна з упевненістю стверджувати, що формування й кристалізація неопатристичної парадигми здійснювалися у прямому діалозі та творчій дискусії із софіологічною парадигмою С. Булгакова навіть більшою мірою, ніж з теологіями інших представників релігійної філософії.

5.1.2. Пізньомодерна неопатристична феноменологія Г. Флоровського

Георгій Флоровський був одним з тим сучасних православних богословів, які вперше намагалися подолати метафізичне мислення в теології. На цьому шляху він поклав початок продуктивному використанню ідей та практик феноменології в православному богослов'ї. Цю тенденцію згодом плідно продовжили Д. Станілоає та Й. Брек, які застосували феноменологічну методологію у створенні неопатристичної систематичної теології та тлумаченні Біблії. Але найрезультативніше розвинули і втілили новаторські підходи православної феноменологічної теології митрополит Йоан Зізіулас, Х. Яннарас, Дж. Манусакіс та Д. Гарт, які створили особливий православний постметафізичний феноменологічний дискурс. Їх творчість, що на сьогодні являє вершинні досягнення постнеопатристичної православної теології, може бути достойно досліджена та оцінена, якщо усвідомимо важливу роль зусиль Г. Флоровського, який стояв біля витоків православної феноменології. Саме тому аналіз феноменологічних підходів Г. Флоровського є актуальним завданням для сучасного академічного релігієзнавства та історії теології.

Різні аспекти богословських поглядів Г. Флоровського аналізували Е. Блейн [94], М. Гаврюшин [167, с. 275–311], І. Євлампієв [265], О. Кирлєжев [442], Е. Лаут [1040], Р. Вільямс [793], С. Хоружий [849; 855], О. Шмеман [934]. Найбільш вагомих результатів у дослідженні

поглядів Г. Флоровського досягнув англійський дослідник Роуен Вільямс, на думку якого для Г. Флоровського характерна апологія персонального історичного знання [1101, с. 508–509]. Р. Вільямс вважає, що Г. Флоровський перебував під впливом В. Дільтея і Дж. Коллінгвуда, коли зазначав, що теологія повинна бути особистою герменевтикою Св. Письма і переказу, а також коли доводив історичну достовірність християнства як релігії, що сповіщає про факти, пізнані особистостями минулого. На думку Р. Вільямса, персоналізм Г. Флоровського проявляється у наданні особливого значення особистому знанню для формування наративної християнської традиції, її сприйняття і відновлення [1101, с. 509]. Водночас комплексного релігієзнавчого дослідження феноменологічних підходів у теології Г. Флоровського до цього часу не було проведено. Аналіз основних аспектів феноменології Г. Флоровського є завданням запропонованої роботи.

Спроби перших феноменологічних побудов у сучасній православній теології пов'язані з неопатристикою, речники якої усвідомили згубність використання метафізики в теології. Уже засновники неопатристики Г. Флоровський та В. Лоський, а згодом Д. Станілоає, Й. Брек, Х. Яннарас, Йоан Зізіулас, Дж. Манусакіс та інші намагалися максимально звільнитися від метафізики в теології [858; 866; 872; 873]. Вони добре усвідомлювали важливість повернення теології до реальності Одкровення та церковного досвіду. Щоправда між ними не існувало єдності в досягненні цієї мети, не існувало єдиної програми чи методології для православних богословів XX ст. Усі вони досить по-різному уявляли шляхи звільнення від метафізики і повернення до очевидностей Писання та Традиції. Можна навіть зазначати, що кожен православний теолог мав власну концепцію та вподобання, з огляду на які творив. Не однаково відбувалося засвоєння ними і використання феноменологічного методу. Наприклад, В. Лоський переймався подоланням схоластизації богослов'я і задовольнився поверненням до принципів християнського персоналізму та екзистенціалізму, які, на його думку, дозволяли найкращим чином розкрити містичний досвід церкви, в якому він вбачав вияв одкровення та надійну опору теології. Феноменологію В. Лоський фактично не знав і не використовував. У гносеології він був містичним емпіриком, вважав містичні переживання надійним засобом богопізнання. Отже, усю багатоманітність релігійного досвіду він редукував до містичного.

Г. Флоровський не лише реалізував спробу побудови постметафізичної теології, але й вперше використав феноменологію в своїй

теології. У ній він відходить від метафізичних систем мислителів грецької патристики, спекулятивних концепцій релігійної філософії та схем православної академічної теології. Г. Флоровський свідомо намагається побудувати теологію без метафізики – природної теології та філософії.

Теологію Г. Флоровського не можна вважати взірцево феноменологічною, вона містить лише деякі зачатки, власне, феноменологічного методу. Сам богослов ніде не вказує на свою пряму залежність від феноменології, він не розвиває спеціальний феноменологічний метод чи концепцію, але аналіз його праць свідчить про знайомство і використання автором вчення раннього Е. Гессерля. Нагадаємо, що Г. Флоровський творив у час, коли стали широко відомими погляди класиків феноменології релігії Р. Отто, Г. ван дер Леува, М. Шеллера. Нам недостатньо відомо, наскільки глибоко православний теолог був з ними ознайомленим, але про те, що теологія Г. Флоровського створювалася в контексті уявлень класичної феноменології релігії, не викликає сумнівів.

Як і більшість представників класичної феноменології, Г. Флоровський виступає як християнський феноменолог, тобто як християнський теолог, що використовує феноменологічну методологію. Щоправда його феноменологія має свою специфіку, пов'язану з тим, що вона належала православному, що і вирізняє її серед інших варіантів християнської феноменології того часу.

Найбільш очевидним є вплив на Г. Флоровського не стільки феноменологів релігії, які були теологами-релігієзнавцями, скільки засновника феноменології. Для Е. Гусерля вихідною установкою стає девіз: «повернення до речей», а для Г. Флоровського теологічною установкою є заклик: «назад до отців». У Е. Гусерля це – повернення до реальності через феноменологічну редукцію – позбавлення усіх попередніх природних чи культурних установок заради досягнення чистоти свідомості. А для православного богослова він означав повернення до справжнього одкровення − безпосередніх джерел та істин віри: вчення Ісуса і традиції отців. Г. Флоровський усвідомлює це повернення як подолання викривленою схоластичною метафізикою, і тому несправжньої християнської теології і повернення до богослов'я істинного, справжнього, зорієнтованого на мислення отців. Отже, намагаючись повернутися до реальності, Г. Флоровський діє не як

філософ, а як теолог, для якого завданням є не очистити свідомість, а віднайти істинну інтуїцію віри, встановити правильну налаштованість на пізнання істини.

Зрозуміло, що використання феноменологічного методу у Г. Флоровського виглядає досить спрощеним і навіть наївним. Воно спирається на традиційну для православ'я установку безпосереднього богопізнання. Щоправда реалізацію цієї можливості богослов вбачає не у містичному, а в інтелектуальному спогляданні, що ще більше наближує його підхід до феноменологічного.

Звичайно, ніхто з християнських і, зокрема, православних теологів не використовував автентичну методологію Е. Гусерля у своїй теології. Г. Флоровський не був виключенням. Він обирає з феноменологічного методу лише те, що йому найбільше підходить. Тим самим позиція Г. Флоровського більш наближена до позиції класичних феноменологів релігії, більшість представників якої були християнськими теологами. Його більше цікавили не стани свідомості, а об'єктивні релігійні феномени та можливість їх споглядання. Для цього він використовує концепти класичної феноменології релігії: психологічне вживання шляхом емпатії, використання інтроспекції, інтуїтивне почування тощо. І робить це часто в довільній формі, не прагнучи зберегти чистоту методу. Для Г. Флоровського феноменологія – це засіб, а не мета. Відсутність прямої залежності Г. Флоровського від Е. Гусерля чи класиків феноменології показує, що він самостійно і в практичному аспекті використав і розвинув чимало її положень, навіть не знаючи про ґрунтовні філософські та релігієзнавчі студії з цього предмета.

Значну роль у Е. Гусерля відіграє здатність до інтелектуальної інтуїції, що уможливлює безпосереднє схоплення сутності речей. Г. Флоровський теж визнає важливість безпосередньої інтелектуальної інтуїції, але спрямовує її головним чином на споглядання Одкровення − реальності Христа і церкви. І хоча богослов ніде прямо не використовує поняття «інтелектуальна інтуїція», а свідчить натомість про «віру» чи «досвід» богопізнання, але аналіз контексту використання останніх значно нагадує концепцію «ейдетичного бачення» Е. Гусерля. Принаймні поняття досвіду Г. Флоровський вживає у найбільш широкому сенсі. Подібно до Е. Гусерля, у якого досвід включає в себе віру, переживання, мислення, інтуїцію, у Г. Флоровського досвід також не обмежується лише містичними переживаннями чи вірою.

Використані у текстах Г. Флоровського поняття «досвід» і «переживання» автор вживає в об'єктивно-ідеалістичному та інтелектуалістичному сенсі ранньої феноменології Е. Гусерля.

У цілому феноменологічні підходи в теології Г. Флоровського присутні, але вони не є домінуючими, а швидше прихованими. Існують і інші підстави, що не дозволяють відносити теологію Г. Флоровського до послідовно феноменологічних концепцій. Причина в тому, що відмовившись від схоластичної метафізики, що викривлює справжнє мислення отців, Г. Флоровський висунув тезу про необхідність побудови теології «неопатристичного синтезу». Але вона не будується Г. Флоровським як послідовно антиметафізична, навпаки, він зазначає про необхідність створення сучасної православної метафізики на основі традиційних святоотцівських вчень. І одним з інструментів такої теології є феноменологія та інтуїтивізм. Тобто використавши феноменологічну методологію, Г. Флоровський не створює феноменологічну теологію. Навпаки, феноменологічні концепти мають працювати в межах оновленої православної метафізики.

Отже, Г. Флоровський, як і Е. Гуссерль, М. Шеллер, М. Гайдеґґер та К. Барт, намагається дійти «до самих речей». У нього це означає – дійти до самоодкровення Бога, який являє себе не в незвіданих «містичних» теофаніях, а в історії. Г. Флоровський у своїй методології не йде далі ідей раннього Е. Гусерля та М. Шеллера, що робить його прибічником об'єктивного ідеалізму та теорії інтелектуальної інтуїції. Віра, мовчання – це назви для феноменологічної редукції, а змінений погляд на світ дозволяє бачити буття і виражати його в логічних поняттях і судженнях. Г. Флоровський намагається подолати будь-які прояви суб'єктивізму, прагматизму й конвенціалізму. І хоча в його текстах зустрічаються поняття, характерні для цих течій філософії, але вони використовуються лише в тих сенсах, які б надавав їм об'єктивно-ідеалістичний феноменолог. Основну проблему релігійної гносеології – можливість пізнати надрозумне і виразити зміст пізнаного в поняттях – Г. Флоровський намагається вирішити апеляціями до споглядання, раціонального досвіду, відкритості релігійних об'єктів пізнання. Так само всі проблеми релігійної герменевтики богослов вирішує через апеляцію до розуму грецьких отців, які настільки вдало перетлумачили поняття грецької філософії, що в них стало можливим виразити об'єктивну істину, що споглядається розумом.

Загалом методологія Г. Флоровського є об'єктивістською феноменологією. Як мислитель XX ст., богослов шукає об'єктивне буття

Бога, покладаючись на інтелектуально-феноменологічне споглядання. Умовою можливості такого споглядання для філософа є відкритість більш об'єктивного буття пізнанню людини. Ця відкритість називається одкровенням. А оскільки людина є істотою історичною, то буття відкривається людині в самій особистості та історії. Оскільки людина є істотою суспільною, то буття відкривається їй через її суспільну свідомість. Саме ці риси дають можливість тлумачити теологію Г. Флоровського як православний варіант християнської феноменологічної теології XX ст.

5.1.3. Православне євхаристійне богослов'я спілкування XX ст.

Особливе місце серед православних теологів XX ст. займають ті, яких складно віднести до прихильників софіологічної чи неопатристичної методологічної парадигми. Вони ніби за межами цих трендів мають власну стилістику богословської мови, не є інституціоналізованими, тому що часом протистоять академічним традиціям у богослов'ї. Проте сила впливу ідей цих богословів, харизма їх особистостей і богословського таланту очевидна. Йдеться про теологів персоналістичного спрямування Марію Скобцову, Антонія Сурозького, О. Шмемана, М. Афанасьєва тощо. Користуючись визначенням О. Філоненка, їх можна віднести до представників «третьої традиції сучасної православної теології» – *теології спілкування,* або євхаристійного богослов'я спілкування [812; 813, с. 103–160].

Представники цього напряму переважно не створили богословських систем, офіційно не представляли певних академічних інституцій, і часом ставили під сумнів свій статус теологів. Проте це ті особистості, що отримали свій хист від Неба і показували шлях нагору через власну непросту долю. Від представників неопатристики їх відділяє те, що джерела своєї теології вони переважно вбачають у Біблії, євхаристії чи безпосередньому досвіді богоспілкування. Філософська теорія та традиція відходять у них на другий план, загальна історія передання поступається у них історичності церкви, спроєктованої у майбутнє та локалізованої на перетворенні Богом світу в сьогоденні. Переважна більшість цих теологів переосмислюють своє ставлення до

академічної школи, філософської риторики і засобів умоглядного мудрування. Певний психологізм та трагізм, глибокий внутрішній пошук і життєвий драматизм перетворюють їх богослов'я на стиль життя, і саме життя і мислення – на постійне теологізування.

Умовами формування теології зустрічі на поч. XX ст. стали вже згадувана вище ситуація суспільної катастрофи, породженої Першою світовою війною, революціями 1917 року, що привели до падіння чотирьох імперій, громадянської смути в Росії, а згодом до встановлення тоталітарних режимів в Європі та Другої світової війни. Це складний період, коли тисячі православних опиняються в умовах вимушеної еміграції, в Гулагах, відірвані від історичних коренів традиційної культури. Саме тоді відбувається переоцінка цінностей і пошук нових богословських парадигм, які б допомогли все це пояснити і пережити. Мислити в руслі традиції було неможливо, до пошуку нового неопатристичного традиціоналізму схилялися далеко не всі. Бо найперше православна ідентичність мала віднайти себе і ствердити як християнська ідентичність в активному самоосмисленні, відкритості, вразливості, руйнуванні стереотипних відповідей і в діалозі із західним християнством, яке так само було у пошуку.

Богослов'я для багатьох представників теології спілкування стало внутрішньою потребою і покликанням, а не фахом. Лише богослов'я як пошук відповідей у ситуації кризи, хаосу, страху, самотності і страждання ставало доречним. Будь-які інші умоглядно-спекулятивні, історичні чи філософські теології не могли давати відповіді на гострі запити епохи катастроф. Православним мислителям в еміграції за відсутності державних, інституційних та культурних сталостей треба було мати мужність відкинути все звичне і здійснити певну внутрішню реформацію, коли ні на кого і ні на що в світі не можна спертися, бо ця земля не дає твердого опертя, а звичні теологічні схеми не працюють. Богословських відповідей потребували затання: як стала можливою така світова трагедія? Чому у світі панують зло і хаос, якщо Бог має бути Законом і Справедливістю? Як зберегти віру в умовах вибуху насилля і порушення справедливості? Що в християнстві насправді є важливим, а що має відійти?

Православні теологи, що опинилися на краю історичної прірви, бачили перспективу християнського богослов'я по-різному. Для

С. Булгакова засобом подолати кризу православ'я має бути тонкий богословський умогляд та християнський активізм, Г. Флоровський бачив вихід у поверненні «до отців» та відродженні «грецького еллінізму» мислення, В. Лоський сподівався на відродження «соборного досвіду Церкви» в безпосередньому богопізнанні, а Юстин Попович закликав мислити і говорити мовою ранньої церкви. Далеко не для всіх стали актуальними такі підходи. Чимало богословів нової генерації звернулися до Євангелія та євхаристійного досвіду, стали мислити у перспективі зустрічі з Христом.

Потребою часу стає персоналістичний вимір християнства, який спирається на особисту віру в Христа і потребує мужності й свободи. Мати Марія Скобцова наголошує про важливість свободи в ситуації невизначеності, відсутності чітких і певних орієнтирів у житті. Відбулося повне «випадання із закономірності, якесь остаточне звільнення від будь-якої зовнішньої відповідальності, надзвичайно болісне й одночасно блаженне перебування поза впливом влади, громадської думки, традицій, побуту та історії своєї країни» [739, с. 251–252]. Ситуація нагадувала ранньохристиянську добу кризи Римської імперії, повної духовної невизначеності, коли людина перебувала на роздоріжжі між вірою та відчаєм. У цій ситуації покинутості від християнина вимагається мужність і самопожертва, дієвий вчинок і полум'яна віра, а церква стає носієм звістки про Христа, а не про традицію. Внутрішня і зовнішня свобода «зобов'язує, викликає жертовну віддачу себе, свобода визначає чесність і суворість до себе, до свого шляху» [739, с. 259]. Отже, богослов'я Марії Скобцової визначається ситуацією екзистенційного вибору, віри, що не має певних гарантій, адже «втрата усього означала для них і втрату церковної традиції» [813, с. 140–141].

Насправді непересічний православний богослов сучасності митрополит Сурозький Антоній (Блум) був одним з представників євхаристійного богослов'я спілкування [812]. Його важко ставити в один ряд з типовими богословами. Більш того, він скромно відмовлявся називати себе теологом, тому що не було в його богослов'ї «ні умоглядних побудов софіологічної традиції, ні занурення у святоотцівський контекст», натомість його теологія «розгортається з досвіду живої зустрічі з Богом і продумування багатства цього особливого досвіду» [813, с. 147]. Митр. Антоній багато писав, проповідував, був прекрас-

ним духівником і пастирем, здійснював адміністративну роботу щодо організації життя православної общини в Англії.

Загальними рисами теологічного стилю митр. Антонія Сурозького є відкритість сучасному світу, євангелічність, літургічність та антропологічність. Почнемо з того, що на відміну від неопатристики, теологічна і власна життєва позиція Антонія була проникнута соціальною активністю, прийняттям сучасності і прагненням її осмислити і змінити на засадах християнства. А сучасність, в якій жив і проповідував митр. Антоній, після Другої світової війни була вкрай секуляризованою. Йому приходилося постійно вести діалог з іншими конфесіями, атеїстами, науковцями, скептиками, шукачами істини. Ситуація сер. XX ст. з пануванням світоглядного плюралізму і культурної багатоманітності визначали методологію Антонія Сурозького, або швидше її відсутність як системи. Щоб спілкуватися з європейцем, який загалом не знав православ'я, не був вкоріненим у Традицію, і бути почутим, владиці Антонію доводилося володіти багатьма сучасними культурними мовами. Принципова відкритість його світу і прагнення відкрити для сучасності православ'я не дозволяли Антонію обмежитися одним теологічним стилем чи обпертися на якусь одну традицію – академічну, софіологічну чи неопатристичну. Намагання розробити основну богословську мову, яка б адекватно відображала духовну традицію православ'я і була достатньо простою – основне завдання митр. Антонія. Для проповіді емігрантам підходила софіологія, для бажаючих вкорінитися в традицію – неопатристика, але для західних християн і пересічних громадян європейських міст ці богословські парадигми не спрацьовували, бо передбачали солідну філософську чи аскетичну підготовку. Розробити ж власну оригінальну альтернативу масовому скептицизму, своєрідну православну неоортодоксію Антоній не мав ні часу, ні відповідної фахової освіти. Тому він говорив від свого досвіду, життєвої мудрості та зацікавлень своїх слухачів. Найпростішими принципами, з яких можна свідчити про Христа, є Біблія, Євхаристія і довід молитви, саме на них спирався митр. Антоній.

Богослов'я Антонія Сурозького починається переживанням зустрічі із Христом, до якої він постійно звертається і про яку невпинно наголошує. Не лише теологія, але й християнське життя є такою зустріччю, через яку він осмислював відносини між людьми, їх страждання, власну долю. Життя християнина є досвідом зустрічі, і

треба правильно її розпізнати. Важливо мати на увазі, що зустріч у такому розумінні не є доповненням до життя людини, «в самій конституції людини, в її внутрішньому світі є те, що ніяк не споглядається поза зустріччю. Як зазначає О. Філоненко, якого так само можна віднести до вітчизняних яскравих представників євхаристійної антропології [813], «те, що в нас неможливо спостерігати поза зустріччю, але в ній розкривається, можна назвати особистістю» [812, с. 163]. Лише в зустрічі розкривається особистість, людина стає собою. Для Антонія справжня зустріч неможлива без захвату, без радісного побачення. Кожна зустріч є радісним даром. У зустрічі з іншими, із собою, з обставинами і проблемами, Антоній закликає бачити присутнім Христа. Основне бачити його, помічати, що теж є даром відкритості. Відкритість дається в молитві, таїнствах, слуханні Слова, яким Антоній присвятив багато сторінок своїх творів і проповідей. В усіх словах Антонія зазначається про умову і готовність до зустрічі. Така зустріч здатна змінити людину, бо відкриває хоча б на мить іншого перед нами, і нас перед іншими.

Проблематика зустрічі і спілкування в Антонія Сурозького перегукується з філософією діалогу Е. Левінаса [451; 452; 453]. В останнього зустріч можлива навіть тоді, коли інший нас не сприймає, коли він для нас чужий. Етика у Е. Левінаса можлива тоді, коли між людьми немає взаємності, навіть тоді, коли вони вороги. Така етична асиметрія стає єдиною умовою для діалогу, конституювання особистості. Подібна асиметрія потребує готовності бути вразливим, сприйняти удар чи дорікання словом. У владики Антонія умовою зустрічі є наша вразливість, здатність сприйняти докір, винести несправедливість. А прикладом такої етичної асиметрії виступає асиметрія стосовно до нас Христа, який ще до нашого рішення і віри вже зробив нам крок на зустріч.

Але відкритися назустріч іншому і Богу, побачити їх присутність людина може через подяку. Саме подяка робить повсякденне і буденне даром. А для митр. Антонія бути вдячним – це визнавати власну вбогість, неспроможність, слабкість, визнання якої робить нас духовно сильними. Так само лише через хвалу і вдячність стає виправданою будь-яка духовна практика. Для Антонія духовні вправи, аскеза насправді себе відкривають і реалізують лише через хвалу, подяку і взаємність. Подяка і хвала як літургія є основою євхаристійності бо-

гослов'я Антонія Сурозького. Літургійність не лише в тому, що вона стає предметом богословського аналізу, євхаристійність як подяка виникає та існує і за межами літургії, вона їй передує. Як зазначає О. Філоненко, для третьої традиції в сучасній православній теології «першою мовою богослов'я виявляється гімн хвали», що визначає поетику проповіді [812, с. 163]. Тобто риторика дару, хвали, подяки та зустрічі є основою аскетики, догматики і теології.

Загалом термінологія Антонія співзвучна з післявоєнною соціальною термінологією середини XX ст. з її повагою до людини, закликам слідувати засадам гідності та солідарності. Християнський солідаризм є важливим засобом розуміння проповіді Антонія, що він виводить з відносин із Христом, який був солідарним стражданням людини аж до смерті [38, с. 271–272]. Антоній мислить у парадигмі християнського персоналізму, філософії діалогу та філософської антропології, закликаючи бути готовим до зустрічі з іншим, яка може бути болісною. «Ми маємо визнати невблаганність «інакшості іншого», маємо бути готовими чути Іншого в його унікальності» [38, с. 862]. Близькою є богословська мова митр. Антонія з теологією дару Ж. Л. Марйона: «Бог Себе віддає нам – це дар. Ми відповідаємо розчуленням, вдячністю, поклонінням Богу» [37, с. 466–467]. Цілком співзвучною є позиція Антонія з риторикою Е. Левінаса, коли той свідчить про абсолютне прийняття іншого. Для Антонія так само лише через прощення можна винести тягар присутності іншого, ту муку, яку він нам інколи заподіює [38, с. 857].

У творчості митр. Антонія також помічаємо критику структур і систем буржуазного суспільства, про яку зазначали ліві філософи. Він чітко висловлюється стосовно неважливості для християнського свідоцтва інституцій, які не відображають форми життя. Структури церкви не можуть сприяти єдності християн, «ми маємо самостійно задаватися питаннями про те, яка воля Божа про нас тут і тепер, і вчитися розрізняти дії Бога в нашому часі і місці» [39, с. 20]. Для встановлення братерства і любові не потрібні структури.

Позиція митр. Антонія була, по суті, постсекулярною, коли він мислить необхідною участь християн у різних проблемах світу. Ще до нової ортодоксії Мілбанка [567] він закликає, щоб ця участь була відповідальною: «Наш обов'язок – бути всюди, брати участь у будь-якій людській діяльності, всюди і в будь-який час» [38, с. 746]. Ще до папи

Бенедикта XVI з його концепцією «цивілізації любові» [75] чуємо від митр. Антонія вчення про побудову земного граду на засадах святості, щоб «єдина істинна людина, Господь Ісус Христос, … зміг бути першим Громадянином цього граду. Місту співмірному місту Бога» [39]. Цей град не є новою структурою чи окремою християнською республікою, але в ньому усі зусилля «мають бути спрямованими на створення не просто суспільства, в якому можна жити, але граду настільки людяного, аби він міг стати істинно божественним» [39, с. 20]. Інший при цьому не має стати таким, як ми, але він має стати собою, якщо разом з іншими розділимо радість спілкування з Богом. Тобто єдиними християни можуть стати через унікальність кожного. Така повною мірою плюралістична позиція виділяє Антонія серед інших богословів [39, с. 20].

Важливо в цьому контексті згадати С. Аверінцева, цього насправді цікавого сучасного християнського філософа, який свідчив про вдячність, що повною мірою відповідає богослов'ю вдячності та зустрічі. В одній із своїх проповідей він розглядає вдячність як слово, аналогічне поняттям дар, подяка, взаємність [7]. Він зазначає, що почуття вдячності є великим даром від Бога. Вміння бути вдячним робить нас щасливими і радісними. Вдячність ніколи не завершується, вона не має межі. Вдячність завжди робить наше життя повноцінним, завершеним як у цьому житті, так і в майбутньому. Справжня радість народжується з вдячності, і без неї радість ніколи не може бути повною, тому що вдячність не шукає великого приводу для радості, а народжує її з найменшого. Дякувати Богу треба за все, не лише за вічне і святе, але й за просте і повсякденне.

Важливим прикладом євхаристійної теології спілкування виступає *літургійне богослов'я* О. Шмемана. На його думку, євхаристійне зібрання виступає основною справою життя християн, для яких практика подяки та відкритості до Бога є головною рисою їх людяності [259]. Літургійне богослов'я О. Шмемана є подальшим розвитком євхаристійної еклезіології М. Афанасьєва, який вчив про церкву, що стає сама собою через євхаристійне зібрання християн [54]. Літургійним у О. Шмемана є богослов'я, що виростає з практики та досвіду Літургії – спільної справи усіх християн, що є основою їх богопізнання. Літургія – це не просто церковний обряд, у О. Шмемана «саме через літургію зібрання вірних стає Церквою» [932, с. 215]. У цьому

сенсі літургія є умовою буття церкви та результатом спілкування християн між собою та з Богом у спільноті вірних, яка реалізує «нове життя у Христі» [932, с. 41]. Усе життя церкви є літургійною справою, реалізацією присутності Царства Божого, здійсненною есхатологією. Літургія у О. Шмемана є «способом входження вірян у нову реальність» [259, с. 216], перетворення спільноти християн у реальне Тіло Христа і його входження до есхатологічної повноти Царства Божого [932, с. 14]. Саме ця есхатологічна реальність зумовлює таїнство, що відбувається під час літургії – євхаристію, «подяку», що стає самою реальністю Царства як повноти радості у Св. Духові [930, с. 103].

Для нас важливим є питання про можливі філософські інтерпретації ідей О. Шмемана, пошук його методології. Наскільки вчення О. Шмемана було вкорінене у візантійську традицію, якими є джерела його ідей? У цьому сенсі видається цікавою думка Агапова про те, що «основні особливості богослов'я о. Олександра випливають не тільки з християнської традиції, а й з філософії екзистенціалізму (Габріель Марсель, А. Камю, Симона Вейль, М. Бердяєв), філософії діалогу (М. Бахтін, М. Бубер, Вч. Іванов), а також із загальних тенденцій розвитку культури в XX столітті, значущих тем російської та європейської культури XX століття (перш за все тем «свободи», «діалогу» і «релігійної підстави творчості»)» [14, с. 120]. Таке бачення особливостей богословського мислення О. Шмемана дозволяє Агапову застосовувати для аналізу означеної богословської системи широкий інструментарій порівнянь його богословської думки з ідеями інших сучасних богословів, філософів, письменників тощо. Агапов намагається вийти за межі реферування ідей О. Шмемана та мінімального аналізу його богословської системи, досягаючи ширшого погляду на богословський синтез О. Шмемана як явище теології діалогу у її залежності від сучасної релігійної філософії діалогу. Інший дослідник Майкл Х'єлм у дисертації 2011 року на тему «Звільнення Церкви: незавершений проєкт літургійного богослов'я» застосовує інструментарій комунікативної прагматики Юргена Габермаса для аналізу богослов'я О. Шмемана та перспектив розкриття евристичного потенціалу цього богослов'я. Згідно з Габермасом сучасне суспільство є постійним дискурсом, в якому рішення приймаються після дискусій на основі спільних принципів та цінностей. І найпершим принципом має бути категоричний імператив: «думай та чини як член ідеального всезагального дискурсу», що пов'язано з кантівським імперативом, який вимагає від людини чинити

як представник усього людства. Майкл Х'єлм вважає, що християнин має чинити у межах життя конкретних спільнот як представник церкви загалом. До ідентичності ідеального члена церкви як нескінченного спілкування з Богом та всіма іншими християнами кожен окремий член спільноти піднімається через євхаристію. Саме євхаристія, поведінка та риторика члена ідеальної євхаристійної спільноти звільняє особистість від обмежень, що накладені емпіричними умовами існування, соціальними звичаями, малими церковними традиціями. Безперечно, що представлення теології О. Шмемана як теології звільнення від численних обмежень має значний евристичний потенціал.

Справді уважне прочитання творів О. Шмемана в контексті сучасної релігійної філософії звертає увагу, що його погляди багато в чому співзвучні ідеям представників «філософії життя», персоналізму Е. Муньє, французьким неотомістам. Особисто можемо звернути увагу на глибоку спорідненість позитивного ставлення О. Шмемана до всіх основних елементів природного і надприродного життя як основну особливість теології сьогодення, як вона описується О. Менем та Г. Кюнгом. Останній вважає, що сучасна теологія – це світогляд, який відповідає «так» не лише на запитання «Чи існує Бог?», але це принципове «так» усьому позитивному, що є в людині, культурі, історії релігій тощо. Наслідком такого схвального ставлення до всього позитивного в людському бутті стає універсалізація світогляду та глибинне прийняття ними екуменізму. Варто зазначити, що таке позитивне прийняття і природного, і надприродного життя в їх різноманітті, бачення єдності всього життя світу – це головна особливість богословського світогляду О. Шмемана, своєрідна його теологічна «філософія літургійного життя». Застосовування таких широких порівнянь дає змогу пояснити співпадіння багатьох поглядів о. Олександра з поглядами радикальної ортодоксії, сучасної феноменології, християнського персоналізму тощо. Саме таке контекстуальне дослідження пояснює, чому О. Шмеман не сприймав містицизм та візантинізм як виняткові форми православної духовності, чому на його теологію більше вплинули західні мислителі, ніж мислителі патристики.

Водночас, як нам здається, теорії, розвинені у творі О. Шмемана «Євхаристія» [933], мають цілком певні паралелі з працею святого Максима Сповідника «Містагогія» [524], особливо у баченні церкви як єдності різноманіття, у діалектиці вічності та часу, зокрема у теорії вічного есхатологічного часу, що присутній у момент звершення єв-

харистії, у теорії явленості нескінченного в обмеженому просторі конкретного церковного зібрання тощо. Якщо в тексті «Містагогії» наявні паралелі не цілком очевидні, то про них не можна не зазначати після монографії Паскаля Мьолера [1065]. Це дає підстави стверджувати, що О. Шмеман у розуміння онтологічних основ євхаристії ближчий до пізньоантичної та середньовічної метафізики, ніж це, звичайно, уявляли як сам О. Шмеман, так і його дослідники.

Отже, навіть наш загальний огляд дає підстави виділити особливу парадигму у сучасній православній теології – євхаристійну теологію спілкування. Її представники не поділяли основні теологічні парадигми софіології та неопатристики, але виокремлювалися в досить оригінальне богословське явище, яке, в свою чергу, закладало ідейне підґрунтя для розвитку постнеопатристики. Помітними фігурами цього напряму були Антоній Сурозький, О. Шмеман, М. Афанасьєв, С. Аверінцев та О. Філоненко. До богослов'я спілкування можемо віднести всіх тих, хто мислить у категоріях євхаристійної антропології та елезіології, для кого основними в мисленні про Бога є концепти дару, подяки, милосердя, краси, свідоцтва та покликання, що виникає не без опосередкованого впливу персоналізму, філософської антропології, феноменології, екзистенціалізму тощо.

5.2. Пізньомодерні постметафізичні методології неопатристики

5.2.1. Постметафізична феноменологія Х. Яннараса

XX ст. для православної теології ознаменувалося освоєнням нових теологічних підходів. На зміну теологіям, в яких панувала метафізика та раціонально-спекулятивні методи, почали з'являтися нові форми богословських вчень, в яких помітне місце займали постметафізичні методи тлумачення одкровення − феноменологія та герменевтика. Серед значної кількості православних богословів, які освоювали постмодерні стандарти теологічного мислення, стали Х. Яннарас та О. Нестерук. Щоправда здобутки їх на цьому шляху не можна вважати беззаперечними, проте вони є показовими і досить відомими теологами, про яких варто зазначити спеціально.

Спроба побудови послідовної феноменологічної теології була здійснена Х. Яннарасом. При цьому він орієнтувався на необхідність побудови теології як послідовно постметафізичної та постмодерністичної. У цих установках проявилась його орієнтація на французьку філософську традицію, яка, у свою чергу, суттєво залежала від установок мислення М. Гайдеґґера. Як і В. Лоський, Х. Яннарас вважає у Богові непізнаваною сутність, але пізнаваною особистість у її діяльності. Особистість як момент переходу таємниці у явленність стає основною категорією онтології. Предметом для феномологічного пізнання стають міжособистісні відносини, особистості, переживання, які виявляються у міжособистих стосунках. Х. Яннарас втілює у категоріях загальні уявлення екзистенціалізму про особистість та приписує їх патристичній традиції як певне її ДНК. Якщо В. Лоський визнавав, що у самих мислителів грецької патристики неможливо знайти чітко вираженого вчення про особистість, то Х. Яннарас вважав, що християнсько-екзистенційний персоналізм можна підтвердити текстами святих отців. Найперше, що Х. Яннарас намагається підтвердити, це вчення про трансценденцію як визначальну рису для екзистенції (особистості). Здійснюється це підтвердження через переосмислення вчення Ареопагітик про любов як екстатичний вихід за межі особистості у міжособистісні відносини. Ареопагіт вважав, що лобов – це коли особистість існує заради іншого більше, ніж для себе. Х. Яннарас вважає любов єдиними нормативним способом існування для особистості, адекватною реалізацією міжособистих відносин. Відповідно, особистість реалізує себе як особистість саме тоді, коли трансцендує над собою у відносинах любові. Також Х. Яннарас знаходить привід для спекуляцій стосовно спрямованості особистості на міжособистісні відносини у патристичному позначенні особистості як «просопон». Загальновідомо, що це слово спочатку слугувало для позначення маски, особливо театральної. Його використання у християнській догматиці було справою умовності, домовленості. Але Х. Яннарас доволі радикально стверджує, що «просопон» не випадково «прос-» і «опонос». «Прос» вказує на спрямованість до іншого, особистого, на активні зацікавлені відносини. А «опон» означає видиме обличчя іншого, видимість невидимого самого по собі (без відносин) іншого як особистості. Х Яннарас вочевидь наслідує тут логіку Е. Левінаса, але приписує її мислителям грецької патристики, не маючи на те достатніх підстав, спираючись лише на спекуляції щодо значення пе-

вних термінів та співвідносячи ці спекуляції з ученням Ареопагітик про екстатичність любові. Ідеальний спосіб існування особистості у спільноті протиставляється звичайному способу існування індивіда у соціумі, основними рисами якого стали відчуження та деструкція. Протистояння «несправжнього» та «справжнього» задає певну нормативність, спонукає до переходу на позиції персоналізму та спільнотності. Ідеалізація неоконсервативних ідеалів гармонійного розвитку особистості саме у спільнотах без достатніх підстав вважається чимось постмодерним, хоча вочевидь є частиною модерної культури консервативного мислення. Так само пафос свободи, який є найбільш помітним у творах Х. Яннараса, походить від модерного лібералізму, оскільки це та свобода, що шукає конструктивного виразу у соціальних відносинах, а не існує як простий творчий жест, можливо, навіть деструктивний.

Таким чином, Х. Яннарас у своїй критиці модерну здійснює деструкцію не його всього як світогляду та способу життя соціуму, а лише деяких окремих його явищ, у цілому залишаючись не постмодерним, а пізньомодерним мислителем. Його пафос – це швидше завершення модерну в певній неоконсервативній утопії, а не формування постмодерного персоналізму та соціальної теорії. Відмітимо також характерне для всієї неопатристики наголошування на важливості вчення про особистість та спільнотність: ці вчення задають горизонт можливих моделей онтології та гносеології.

5.2.2. Неопатристична герменевтика Д. Станілоає

Теологія Думитру Станілоає (1903–1993) є вершинним досягненням неопатристики. Вона помітно виділяється в неопатристиці своєю глибиною та всеохопністю, що нагадує П. Тіліха, К. Ранера, К. Барта. Румунський богослов зміг по-своєму реалізувати тезу Флоровського про необхідність неопатристичного синтезу. Він систематично і критично поєднав православну традицію, особливо Максима Сповідника, з кращими здобутками сучасної філософії. Д. Станілоає вдалося створити, можливо, кращу в неопатристиці систему герменевтики трьох теологій. Його варто відносити до представників неопатристики не лише тому, що він разом з Флоровським, Лоським та Поповичем один із співавторів проєкту неопатристичного синтезу, але й

тому, що поділяв властиве їм неприйняття західного полону православної теології, прагнув звільнити теологію від схоластики, наново перечитати отців. Проте, на відміну від багатьох, традиціоналізм він поєднує з відкритістю західним теологічним та філософським цінностям. Аналіз творчості румунського мислителя виявляє його детальне знайомство із сучасними філософськими теоріями екзистенціалізму, персоналізму, герменевтики, які він активно застосовував і за допомогу яких намагався побудувати власну постметафізичну неопатристичну теологію.

Використовуючи методологію сучасної феноменології та герменевтики, богослов не просто повторює патристичні ідеї, він створює сучасну теорію природної теології як герменевтики природного одкровення. Спираючись на вчення Максима Сповідника, румунський богослов висловлює думку, що Бог відкривається для розуму або в розмірковуванні, або в потрійному спогляданні: як Причина створення (Початок існування) світу і людини, як Мета, до якої все прагне, і як Сила, що зберігає існування світу і людини, підтримуючи розвиток у напрямі до Бога [1090, с. 1–2].

У своєму вченні про світ Д. Станілоає використовує здобутки тих сучасних науковців, які припускають доцільність та розумність Всесвіту. На думку богослова, пізнання світобудови відкриває, що світ створений для людини, а не людина для світу [1090, с. 3]. Така антропність світу нібито вказує на Творця. Для богослова очевидно, що оскільки вся світова гармонія пристосована до людини й існує, власне, заради неї, то розумна Причина світу і людини має бути [1090, с. 3–4].

Важливим і наскрізним ученням Д. Станілоає є застосування ним екзистенціалістсько-феноменологічної ідеї трансцендування людини, що зустрічається з трансцендентним Богом [1056]. Людина створена для вічності, вона стає собою в актах трансцендування – перевершення самої себе, виходу у вічне. Вершиною трансцендування є любов: «Ми бажаємо любові і бажаємо любити сильніше і сильніше, прагнучи любові абсолютної й нескінченної» [1090, с. 5]. Він пише, що таку любов «можливо віднайти лише у відносинах з нескінченною, абсолютною і свідомою Особистістю» [1090, с. 5–6]. А оскільки люди є особистостями, то їх прагнення до Абсолюту є прагненням, власне, до особистісної трансцендентної Любові [1090, с. 6].

Д. Станілоає вважає очевидним прагнення людини до безконечності. Існування предмета такого прагнення − безконечного Д. Станілоає доводить не за допомогою телеологічних чи метафізичних принципів, а аналізуючи феномен людини. А саме людське самотрансцендування, на думку Д. Станілоає, покликане відкрити в людині це прагнення до нескінченності [1090, с. 6]. Так само, зауважує Д. Станілоає, про існування Бога свідчить нескінченне прагнення людини до всеохоплюючого знання, яке вказує на існування нескінченної Свідомості як Причини такого прагнення до знань. Отже, мета всіх реальностей світу – слугувати існуванню людини, а мета самої людини – нескінченні Любов і Пізнання або, іншими словами, вічне існування в Любові та Пізнанні. До таких висновків, згідно з Д. Станілоає, приходить пізнання змісту (смислової структури) світу і людини [1090, с. 6–7]. Аналогічні спекуляції про поняття безконечного можна зустріти у сучасних католицьких теологів К. Ранера, Н. Фішера [670; 820].

Щоб бути основою для побудови теології, результати такого пізнання мають підкріплюватися вірою, яка і буде замінником надприродних споглядань для свідомості. Причому віра як акт самотрансцендування нерозривна із здатністю до феноменологічного бачення так званих очевидностей світу. Такими очевидностями віри богослов вважає, по-перше, що людина є трансцендентною щодо природного світу за своїми розумністю і свободою, дією і сприйняттям; по-друге, що людина «відрита до надприродного»; по-третє, що це надприродне існує і, власне, воно гарантує здійснення прагнення людини до вічного духовного розвитку [1090, с. 7].

Д. Станілоає зазначає, що всі речі мають інтенцію до реалізації власного призначення в бутті для людини, а людина реалізує свою інтенцію в союзі з персональною Реальністю, чиє духовне життя є нескінченним [1090, с. 8]. Використовуючи доказ існування Бога за аналогією, Д. Станілоає стверджує, що раціональність, свобода і персональність людини для здійснення спілкування з трансцендентною Причиною повинні бути подібними до відповідних рис трансцендентного, бо тільки «трансцендентне буття є постійно новим і життєдайним у цій комунікації з людиною» [1090, с. 8–9]. Тим самим Д. Станілоає робить висновок, що лише особистісна трансцендентна реальність може задовольнити, очевидно, наявні в людині прагнення до духовної повноти.

Важливе місце в природній теології богослова посідає вчення про спілкування людини з Богом як умови реалізації її духовної повноти. На думку Д. Станілоає, на відміну від світу, божественна реальність не є пасивною, вона активна у своєму ставленні до людини. Ця активність постійно відкриває перед людиною нові шляхи реалізації власних духовних завдань [1090, с. 9]. Людський спосіб буття є таким, що його повноти людина досягає лише у спілкуванні з іншими, коли це спілкування є відносинами любові. Як християнський теолог, Д. Станілоає зазначає, що стосунки з іншими лише частково задовольняють нескінченне прагнення людей до абсолютної любові [1090, с. 10].

Оскільки нескінчене існування – це життя Бога, то покликання до нескінченного існування людини є формальним виразом покликання до життя Бога, тобто до обожнення. Теосис – це зміст того, що за формою є нескінченним існуванням. Але цей зміст може бути розкритий лише в надприродному одкровенні [1090, с. 11–13]. І тому віра, що заснована на даних природного одкровення, повинна мати свою довершену реалізацію у вірі, ґрунтованій на надприродному одкровенні [1088, с. 13].

Отже, структура світу і людини, змальована Д. Станілоає, створена під впливом філософської антропології М. Шелера та онтології М. Гартмана і намагається подолати класичну метафізику [176; 919]. Порядок світу Д. Станілоає називає «раціональним» у тому сенсі, що він являє собою Божий задум – найвищу раціональність. Якщо для античних мислителів Бог як предмет природної теології був автором законів природи, то для Д. Станілоає такий Бог є автором двох найзагальніших принципів, що лежать в основі законів природи. Перший – це антропність світу: весь світ пристосований для існування та розвитку людини. Другий – суттєва спрямованість людини до нескінченного в актах трансцендування: в різних аспектах свого буття людина має нездоланне прагнення до Бога і без прагнення нескінченного існування в нескінченному людина не була б людиною.

Такий глобальний погляд на філософію, світогляд, теологію дозволив Д. Станілоає відразу підійти до проблеми межі людського пізнання та способів досягнення зустрічі з тим, що є за межами знання. Зустріч з трансцендентним є предметом спеціальної дисципліни – «надприродної теології». Згідно з отриманими Д. Станілоає результатами Бог є гіпотезою філософського знання («природної теології»),

необхідною в межах герменевтики румунського богослова. Але в межах емпіричного досвіду Бог, на відміну від світу та людини, не зустрічається. Тому богослов робить припущення, що для дійсної зустрічі з Богом необхідно здійснити трансценденцію над реальністю світу та людини.

Вихідні положення теорії надприродного одкровення Д. Станілоає закладено в його інтерпретації двох основних форм надприродного одкровення Бога. Безпосереднє одкровення – це містичне єднання душі та Бога, істинне богознання. Опосередковане одкровення – це пізнання дій Бога через чудесні події, які людина споглядала сама або довідалася про них зі слів інших.

Вищим станом богопізнання як трансценденції над чуттєвістю, над собою та світом Д. Станілоає вважає стан «мороку» [1090, с. 104–105], в якому пізнання припиняється. Важливо, що Д. Станілоає, на відміну від православних екзистенціалістів та містичних емпіриків, не відносить переживання «мороку» до, власне, стану містичного єднання з Богом. На його думку, в «мороці» Бог може з'явитися людині, але може і не з'явитися, бо Бог є вільним і чинить як особистість. Д. Станілоає відстоює принцип персонального ставлення Бога до кожної людини, яка намагається досягти пізнання Нескінченного в самотрансценденції [1090, с. 21–22, 97]. Такий підхід можливий через християнський персоналізм світогляду Д. Станілоає. Людина, яка зовсім не мала досвіду трансценденції, цьому записаному одкровенню, може вірити свідченням пророків, апостолів та отців церкви. Її довіра до досвіду інших є можливістю опосередкованого знання Бога.

На нашу думку, теорії Д. Станілоає про зустрічне одкровення Бога у відповідь на трансценденцію людини сформувалися не стільки під впливом неоплатонізму грецької патристики, скільки перебували під опосередкованим враженням від теології Карла Ранера та філософії пізнього М. Гайдеґґера [370; 394; 670]. Людина для К. Ранера та М. Гайдеґґера, щоб пізнати Буття, повинна відмовитися від звичайного мислення та потрапити в ситуацію «чекання», в яке може явитися Буття [836, с. 112–133]. Ця теорія М. Гайдеґґера має свої джерела в практиці містичного пізнання [370, с. 474]. Нам видається, що Д. Станілоає запозичує у К. Ранера методологію опису переходу до містичного знання і вважає її самоочевидною, а тому зовсім не чекає від філософії її обґрунтування, зокрема від ірраціоналізму взагалі та

філософії М. Гайдеґґера зокрема. При цьому православний богослов намагається показати істинність ідей К. Ранера на матеріалі православної містики та догматичної теології.

Учення про Христа є центральним у надприродній теології Д. Станілоає. Христос є Боголюдиною, існує за способом божественного існування, і люди покликані до такого самого способу існування [1090, с. 34–35]. Предметом надприродного одкровення виступає не якесь учення і не якісь істини, а сам Бог, саме божественне життя, зокрема божественний спосіб існування людей [1090, с. 35]. На думку теолога, одкровення вже виступає не тільки доктриною, сповіщеною через Писання, передання та вчительство церкви; одкровення є самоз'явою Бога, яка в Св. Письмі, переказі та вчительстві церкви лише фіксується і тлумачиться.

Суттєвою новизною вчення Д. Станілоає є створення ним неопатристичної теорії комунікації. Згідно з нею Бог спрямований до людей, живе любов'ю до них, бажає спілкування і єднання з ними. А тому кожний, хто переймає Божий спосіб життя, обов'язково любить людей і бажає спілкування з ними в суспільстві, реалізацією якого є церковна спільнота. Створена Д. Станілоає теорія комунікації наслідує чимало рис, спільних з концепціями персоналізму та філософії діалогу. На думку Д. Станілоає, Бог постійно прагне до спілкування з людством, Він трансцендує на зустріч людині. Він прагне насамперед відкритися спільноті особистостей, людству, а не окремій особистості містика [1090, с. 53–56]. Бог як Трійця Особистостей за своїм способом існування є довершеним спілкуванням [1090, с. 67, 72, 74]. А тому і ті, хто вступає в комунікацію з Богом-спілкування, повинні за своїм способом життя бути людьми, які обов'язково спілкуються між собою [1090, с. 67, 73–75]; люди мають складати спільноту, стосунки в якій подібні до відносин осіб Трійці в їхньому спілкуванні [1090, с. 73–75].

Д. Станілоає визнає, що віра є умовою для розуміння «досвіду». Він у цьому відходить від усіх спроб попередніх православних теологів обґрунтувати віру на «досвіді» і навіть підмінити віру «досвідом». Інтелектуальна чесність Д. Станілоає зумовлює визнання ним таємниці богознання, умовою якого завжди є віра, яка передує всьому, зокрема і всім формам досвіду безпосереднього богознання. Особиста довіра до Бога, церковного вчення і визнання церкви за дійсну реальність присутності Бога – це необхідний мінімум віри.

Отже, Д. Станілоає не намагається пристосовуватися до сучасної сцієнтистської цивілізації, і тому не шукає для віри основи в «досвіді» або «знанні». Віра виникає, оскільки існує одкровення, а одкровення сприймається і розуміється, оскільки є віра. Але сама віра у Д. Станілоає є інтуїтивною, оскільки безпосередньо приймає самоодкровення Бога. Отже, позиція Д. Станілоає є фідеїстичною в надприродній теології та раціоналістичною в природній теології, щоправда із значною долею інтуїтивізму. І в цьому його апологія віри аналогічна до позиції Е. Жильсона [286].

Позиція Д. Станілоає стосовно ролі містичних переживань для теології принципово відмінна від підходу містичних емпіриків та екзистенціалістів. Згідно з твердженнями Д. Станілоає ніщо не може гарантувати істинності містичного досвіду. Богослов свідчить також про те, що пережите в досвіді перебуває поза всіма як позитивними, так і негативними раціональними судженнями. Тобто якщо інші теологи допускали можливість побудови теології на основі містичного досвіду, то для Д. Станілоає як негативні (апофатичні) судження розуму (чисто теоретичні), так і ті, що сформовані під впливом містичного досвіду, не можуть слугувати адекватним виразом цього досвіду [1090, с. 95–122].

На відміну від екзистенціалістів, які вважали Бога надбуттям, румунський теолог підкреслює, що невимовний Бог містиків сам по собі є «позитивною реальністю» [1090, с. 112]. Бог не «ніщо» чи «темрява», Бог є Буттям, вищим за наші поняття «буття», «ніщо», «небуття». Бог вище і темряви, і світла, оскільки є Надсяючим, таким, який осліплює абсолютністю світла. Отже, Бог онтологічно є Буттям [1090, 112]. Трансцендентність Буття не робить Його небуттям чи надбуттям – таким є остаточний висновок Д. Станілоає. Богослов стверджує, що в містичному єднанні з Богом не відбувається злиття Бога і людини, людина розрізняє Бога і себе [1090, с. 118]. У молитві людина звертає своє «Я» до Бога як до «Ти, Який присутній». Безпосереднє спілкування з Богом стверджує особистість людини. Це дозволяє людині підтвердити існування Бога як живої Персони, а не невизначеного «Щось».

Самі по собі породжені містичним досвідом думки про Бога є містико-поетичним дискурсом, а не раціональним знанням. Хоча містична теологія може використовувати мову догматики чи філософії,

але від цього вона не спроможна перетворюватися у теоретичний дискурс, характерний для догматичної та природної теологій. Різноманітність тверджень містиків може загрожувати догматичній теології і тому зрозуміло, що їх досвід визнається Д. Станілоає абсолютно невимовним і неосяжним (а відтак не може бути обов'язковим для теології). Отже, Д. Станілоає звужує сферу застосування теорії «містичного емпіризму» до царини особистих переживань. Містичне богослов'я і в оновленій теології Д. Станілоає не може породити теорію дійсного богопізнання, яке могло б стати основою людських знань про Бога.

Отже, історичними джерелами для неопатристичної герменевтики Д. Станілоає є вчення Максима Сповідника про те, що теологія розподіляється на природну, догматичну і містичну. Неопатристична герменевтика зазнала впливу поглядів В. Дільтея і пізнього М. Гайдеґґера. Д. Станілоає вважає, що особистість і громада в межах кожної з трьох теологій застосовує особливу методологію і пізнає різні аспекти божества. У межах природної теології засобами розсудку та інтуїтивного розуму у світі відкриваються елементи надприродного порядку: прагнення всього долюдського слугувати життєвим світом для людини (теологічна інтерпретація антропного принципу) та прагнення людини існувати нескінченно. Д. Станілоає використовує сучасні філософську антропологію і філософію науки, онтологію М. Гартмана і теологію К. Ранера для побудови такої теоантропоцентричної «картини світу», в якій буття Бога стає «самоочевидним». У межах догматичної теології Д. Станілоає за допомогою віри сприймається самоодкровення Бога, який виявляє себе в Писанні, переданні та вчительстві церкви. У межах містичної теології засобом особистого містичного досвіду, відкриваються надприродні переживання і видіння, зумовлені дією самого Бога на людську особистість. Отже, аналіз концепції трьох теологій Д. Станілоає дозволяє стверджувати, що принципове оновлення неопатристичної теології відбувається на шляхах єдності раціональних та ірраціональних тенденцій. Герменевтичний метод допускає здійснення синтезу сформованих у межах інтуїтивізму, емпіризму та екзистенціалізму теорій богопізнання. Такий синтез є найбільш перспективним з точки зору можливостей, які відкриваються для діалогу із сучасною західною філософією та теологією. Запропоноване Д. Станілоає вчення є прикладом найбільш вдалої сучасної *неопатристичної постметафізичної православної теології*.

5.3. Богословські тренди сучасної православної теології

5.3.1. Персоналізм у сучасній православній теології

Сучасна православна теологія бачить у персоналістичній онтології відмінну рису грецької патристики та самої себе. Знані сучасні православні богослови репрезентують себе як персоналісти або навіть екзистенціалісти. Чи можна виводити персоналізм сучасних теологів з патристики? На чому він насправді ґрунтується?

Коріння цієї онтології православні автори знаходять у біблійному світогляді. Антична філософія, навпаки, виступає для деяких з них як така, що цінувала загальне, а не індивідуальне, і тому не створила власних персоналістичних теорій [1103]. Світогляду мислителів грецької патристики іноді приписують особливий «протоекзистенціалізм»: нібито згідно з отцями церкви християнського Сходу в Богові та людині особистість, «іпостась» передує сутності і визначає її [1104]. Найважливішим постулатом для представників сучасної православної теології є тотожність їх власного персоналізму, просякнутого впливом французького і німецького екзистенціалізму, з патристичним вченням про особу [1000]. Звичайно, така тотожність вельми сумнівна [1054], і сучасний православний екзистенціалізм швидше подібний на католицький і протестантський персоналізм, що походять від неоплатоничної містики Мейстера Екхарта [1023]. Об’єктивний аналіз сучасного [1101] і традиційного [1040] православного персоналізму є актуальним науковим завданням, рішення якого дозволить краще зрозуміти процеси виникнення і розвитку православної ідентичності [1066].

Біблійний світогляд не був настільки персоналистичним, наскільки намагається це представити сучасна православна теологія. Центральним для юдейської релігії було не спасіння особистості, але добробут народу як єдиного цілого. Персоналістичний момент з’являється вже в П’ятикнижжі Мойсея у зв’язку з темами особистих відносин людини з Богом, а також протистояння особистості і натовпу. Обидва мотиви більш глибоко розроблені в книгах пророків. У літературі премудрості персоналізм проявляється в зображенні духовних вправ, які конституюють всебічно розвинену особистість.

Античну філософію теж цікавлять не тільки ідеальні причини і загальні принципи, а й спасіння людської особистості – наскільки воно можливе згідно з певною філософською системою. У філософських наративах античних мислителів особистість протистоїть долі, громадським забобонам та юрбі. Мотиви особистого порятунку стають більш виразними в епоху еллінізму, особливо у філософії неоплатонізму. Ця філософська школа розробляє вчення про обожнення людської особистості, зачатки якого були у Платона в діалогах «Федон» і «Бенкет». Згідно з Платоном «філософія – це уподібнення Богу», перехід від незнання до всезнання, від існування в матеріальному до чистого ідеального буття. Обожнення в неоплатонізмі – це злиття людської душі з божественним єдиним, яке перетворює філософа у знаряддя божества, в «святого».

Релігійний персоналізм максимально повно набув вираження у Новому Завіті. Згідно з ученням Ісуса Христа турбота Бога про кожну особистість – абсолютна, а об'єктом спасіння є не лише душа, але й тіло. Порятунок кожного залежить не від конституювання особистості, а від стосунків цієї особистості з Богом.

Мислителі грецької патристики синтезують ідеї біблійного і неоплатонічного персоналізму. Згідно з ученням Афанасія Великого, каппадокійців, візантійських отців церкви Бог втілювався для того, щоб стало можливим обожнення людини [1052, с. 43–49]. Бог допомагає людині досягти обожнення, вступаючи в особисті відносини, підтримуючи духовний розвиток особистості.

Згідно з логікою представників грецької патристики процес обожнення є також процесом персоналізації людини. Розкриття природних сил людини під час його сходження до Бога відбувається не однаково, а згідно з його індивідуальним характером, з розвитком його особистих відносин з Богом [1005].

Отже, персоналістична теорія у мислителів грецької патристики була сформована завдяки впливу біблійного світогляду, особливо новозавітного, який зустрівся з ідеями платонізму та неоплатонізму. Для виразу цього християнсько-платонічного уявлення про особистість використовувалася мова арістотелівської онтології.

Після падіння Константинополя православний богословський дискурс втрачає риси персоналізму. У смисловому полі ісихазму як течії, що зберігала чистоту традиції, персоналістичні мотиви були

синонімом сентименталізму, чужого вченню про «розумну молитву». Для академічної теології XVI–XIX століть нормою стає західна онтотеологія, згідно з якою Бог – першосутність, всередині якої як її вторинний момент існують особисті відносини Трьох.

Персоналізм у сучасній православній теології був відроджений зусиллями П. Флоренського [1101, с. 500]. У його капітальній праці «Стовп і утвердження істини» (1994) особливе значення надається відносинам «Я-Ти», особистим відносинам з Богом та іншими людьми. Теологічні побудови П. Флоренського були співзвучними з філософськими неортодоксальними пошуками «справжнього» персоналізму й екзистенціалізму в роботах М. Бердяєва, Л. Карсавіна, С. Франка. У теологічному дискурсі вплив російської релігійної філософії сприяв виникненню персоналізму «паризької богословської школи». Засновник школи С. Булгаков систематично розвинув ідеї П. Флоренського в працях про троїчність. В. Лоський намагався переінтерпретувати персоналізм грецької патристики в дусі ідей екзистенціалізму М. Бердяєва і Ж.-П. Сартра. Згідно з В. Лоським спасіння людства має два аспекти: Христос очищає оновлену людську природу, надаючи її у хрещенні; Дух Святий вступає в особисті відносини з кожним віруючим, даруючи йому особливі дари і керуючи ним у його унікальній духовній історії. Людина покликана звільнитися від усіх обмежень, до особливої свободи жити божественним життям. У своєму духовному розвитку людська особистість має подолати не тільки обмеженості, викликані гріхопадінням, але і свою власну природу. Згідно з В. Лоським богообразність людини в тому, що вона особистість, подібна Богу. Особистість – це не просто індивідуалізована людська сутність («приватна природа» в термінології В. Лоського), а вільна від усіх обмежень екзистенція, унікальна і неповторна.

Митрополит Йоан Зізіулас розвиває персоналізм В. Лоського у власну систему розвиненого православного екзистенціалізму [1103; 1104]. Згідно із Зізіуласом кожна людина існує як фізична і біологічна іпостась, індивідуум. Несвідомо людина прагне забезпечити собі безсмертя, проте всі ці спроби увінчуються тріумфом смерті. Лише перехід у процесі хрещення в статус екклезіологічної іпостасі, церковної особистості забезпечує перспективу безсмертя. Це безсмертя забезпечується повною свободою особистості, її вищістю над усіма фізичними і біологічними обмеженнями, її трансценденцією над усіма особливостями

людської природи. За Зізіуласом, у Богові іпостась отця є джерелом не тільки для іпостасей Сина і Святого Духа, але і для загальної сутності Бога. Так, втілюється те вчення екзистенціалізму, згідно з яким екзистенція передує сутності і визначає її.

Х. Яннарас звертає увагу на значення термінів, які у мислителів грецької патристики слугували для позначення особистості [1102]. «Іпостась» є основою життя, способом існування життя. «Просопон» уточнює зміст цього способу життя: особистість існує «прос», тобто у спрямованості до іншого, його «опон», тобто до його погляду. Погляд виражає особистість іншого, в світлі якої можна пізнати і власну особистість. Це твердження відоме не лише сучасній філософії діалогу, але зустрічається вже у Платона в діалозі «Алківіад І»: вчитель потрібен для того, щоб у його погляді пізнати його мудрість власну, а також мудрість Бога. Х. Яннараса пізнається не вічна мудрість, а особистісне буття, і вчителем виступає будь-який інший – настільки, наскільки він здатний до любові, особистісного прагнення жити, пізнавати, творити (до «еросу»).

Дж. Манусакіс пояснює потребу особистості в іншому з огляду на внутрішню структуру особистості [1042]. Особистість конституюється через діалог, зачувши поклик іншого, особистість формується внаслідок відчутного впливу іншого. Вплив іншого створює певну напругу між «Я», яке піддалося впливу, і «Я», яке усвідомлює цей вплив, відчуває себе як захоплене впливом. Це напруженість первинної рефлексії, структури самосвідомості. Раціональна самосвідомість тотожна з чуттєвим самовідчуттям, і переживання себе, дане у зв’язку з безпосередньою чуттєвою заторконеністю «Я» іншим у погляді, а ще більше – в поклику та дотику. Слова і ніжність ще більш відкривають особистість іншого й особистість самого себе, ніж перетин поглядів. Весь життєвий світ православної громади створений так, щоб уможливити безпосередній контакт з Богом, чуттєве пізнання Бога.

Згідно з Дж. Манусакісом світ є світом відносин як на фізичному, так і духовному рівні. Особистість – максимальний вияв відносин, ставлення до Іншого як таке. Усі феномени світу існують у стосунках з особистістю. Релятивізм і персоналізм в онтології призводить Дж. Манусакіса до висновку, що «існування і є нескінченністю відносин», що передує суб’єкту і об’єкту [1042, с. 58]. Інший, який відкривається у відношенні, це не інший у його інакшості, але інший у його пов’язаності

[1042, с. 60]. Усі речі і відносини ведуть до первинного Іншого як до джерела будь-якої пов'язаності [1042, с. 59]. Світ конституюється, коли є моє Я, є Я Іншого і є відносини між ними [1042, с. 61].

Світ особистих відносин у Й. Манусакіса передбачає втілення Бога, доступність Його чуттєвим переживанням. Продовженням втілення Бога у Христі стає Його містична присутність у церкві, іконі, звуках християнських гімнів, євхаристійному причасті. Дж. Манусакіс визнає, що пізнання Бога в цих реальностях як невидимого у видимому (ікона), мовчазного в говорінні (гімни), недоторканного в дотику (євхаристійне причастя) не може бути чистим чуттєвим спогляданням або інтелектуальним осягненням (інтуїтивним або дискурсивним). Чуттєве переживання, яким осягається Бог, є також емоційним переживанням, любов'ю, яка і є «місцем зустрічі» Бога і людини, вічності і часу. Любов є тим міжособистісним відношенням, що долає всі відмінності і все об'єднує.

Отже, персоналізм традиційної православної теології багато в чому метафізичний, оскільки його зміст створено в результаті синтезу євангельського світогляду і платонізму, а мова запозичена з арістотелівських «Категорій». Персоналізм сучасної православної думки в XX столітті до християнського світогляду додає екзистенціалізм, а в XXI столітті – постмодерну персоналістичну феноменологію чуттєвих переживань. Звернення православної теологічної думки до філософії для розкриття християнського персоналізму є необхідним не тільки для завдань апологетики, але і для самого здійснення персоналізму як системи.

5.3.2. Трансформація православної методології в неопаламізмі

Неопаламізм – важливе і цікаве явище в сучасному православному богослов'ї, яке має своїми витоками православну традицію. Досліджувати його необхідно як для розуміння сучасної православної теології, так і для осмислення традиційної та модерної української культури. Під неопаламізмом будемо розуміти сучасне тлумачення, модерно-пізньомодерне переосмислення і розвиток вчення святителя Г. Палами. Важливо усвідомити, що те сучасне богослов'я, яке фактично є неопаламізмом, помітно відрізняється від домодерних учень самого Г. Палами та його послідовників – паламітів. Адже теологію

Г. Палами хоча і необхідно, але досить складно реконструювати. Це швидше завдання науки (а наука, як відомо, не є теологією). Будь-яке теологічне (чи філософське) відтворення буде інтерпретацією. Очевидно, що будь-яка нова спроба відтворити справжній паламізм сьогодні обернеться створенням ще одного варіанта його тлумачення, а отже, створить черговий паламізм чи неопаламізм.

Існує величезна наукова література, в якій аналізуються різні аспекти вчень Г. Палами і традиційного паламізму. Водночас феномен неопаламізму залишається недостатньо вивченим. Загальним місцем для багатьох дослідників є твердження про значний вплив Г. Палами і паламізму на сучасну православну теологію. Так, С. Хоружий називає важливим досягненням, що сформувало сучасну православну теологію, «неопаламізм» − «нове осмислення теологічного значення духовного досвіду, ісихастської аскетичної практики й учення св. Григорія Палами» [855, с. 420]. Авторство цього досягнення С. Хоружий приписує В. Кривошеїну, В. Лоському та Й. Мейєндорфу. Інший православний дослідник А. Кесиді в «Кембриджському компендіумі з православної теології» серед основних теологічних концепцій отців, актуальних для сучасної православної думки, називає ідеал безпосереднього богопізнання теоретиків ісихазму [1000, с. 180–182] і паламітське вчення про духовний досвід [1000, с. 182–183].

Яскравими представниками сучасного неопаламізму для багатьох виступають В. Лоський, Х. Яннарас та інші. За всією важливістю їхньої творчості, аналіз поглядів показав, наскільки неоднозначними з точки зору ортодоксії виглядають деякі положення теології цих богословів [167, с. 324–327; 302, с. 198–247; 858]. Згадаймо також висновки відомого англійського богослова Р. Вільямса, який зазначає істотні суперечності у вченнях В. Лоського та Х. Яннараса, викликані саме впливом паламізму та сучасної екзистенціальної філософії [794; 795].

Серед православних богословів досить стереотипною є практика ототожнення власного варіанта неопаламізму як із самим паламізмом, так і з усією православною теологією [329; 535]. У зв’язку з тим, що вчення Г. Палами багатьма вважається вершиною святоотцівського богослов’я [552], то і відродження цього вчення фактично ототожнюється з відродженням самої православної богословської традиції, яку необхідно розвивати [50; 487]. За таким підходом побудови богословів-неопаламітів сприймаються як зразкові православні теорії, показові з

точки зору вираження сутності і сенсу православного віровчення [803]. Альтернативні ж підходи, які намагаються долати суперечності паламізму, оцінюються як відхилення від норми і правила. На нашу думку, такий підхід не дозволяє побачити в неопаламізмі досить оригінальне явище, яке має своєрідні риси, що вирізняють його на тлі, як традиційної православної ортодоксії, так і сучасних, православних концепцій, незалежних від паламізму. Таким чином, необхідно зазначити, що проблема місця і ролі неопаламізму в загальному контексті неопатристики не знайшла свого достатнього рішення в сучасних дослідженнях.

Нашою метою є спроба розглянути неопаламізм як цілісне і оригінальне явище сучасної православної теології, основний тренд її розвитку. Аналізуючи неопаламізм, необхідно дослідити його локалізацію в рамках православної теології, представників, проблематику, методологію, можливі напрями, внутрішні протиріччя і перспективи розвитку.

На нашу думку, зазначаючи про роль неопаламізму в сучасній православній теології, необхідно коректно визначити його місце в православному богослов'ї. Найперше необхідно розрізняти спадщину святителя Г. Палами і так званий паламізм; паламізм і святоотцівську традицію (в рамках якої існує патристика і візантійська теологія, а паламізм далеко нетотожний останній); традиційний паламізм і сучасний неопаламізм; сучасний неопаламізм і неопатристику (в рамках якої неопаламізм виступає лише однією з тенденцій); саму неопатристику і православну теологію XVII–XIX стст. (так звану академічну теологію); нарешті, неопатристику та неопатристику (яка містить вчення, що слабко орієнтуються на святих отців). Відтак, зазначаючи про неопаламізм, не змішуємо це явище з іншими проявами православної думки.

На нашу думку, крім ортодоксальної патристики, існують два явища, які зумовили виникнення і розвиток неопаламізму − «паламізм» і «неопатристика». Свідомо виділяємо паламізм у межах візантійської теології як оригінальне явище і не ототожнюємо цю концепцію із загальною позицією отців церкви. Враховуючи сучасні наукові, критичні дослідження [82; 302; 794; 890], можна позначити такі риси вчення Г. Палами і паламізму, які входять у певне протиріччя з «consensus patrum»:

• учення про поділ у Богові сутності та енергій, яке проводить не лише гносеологічне, але й онтологічне розрізнення Бога (відмінність «Бога в собі» і «Бога в енергіях» – «вищого» і «нижчого» Божества; незмінність сутності Бога і рухливість енергій);

• учення про непізнаваність божественних сутності та іпостасей і відносної пізнаваності Бога в енергіях;

• учення про обожнення як енергійну (благодатну) єдність людини і Бога;

• у теоретичному дискурсі злиття природної (філософської), надприродної (догматичної) та містичної теологій і відповідних їм методологій богопізнання (фактично містична теологія / богопізнання визначає догматичну і впливає на природну теологію / богопізнання);

• крайній апофатизм у теології.

На нашу думку, у викладених положеннях концепція Г. Палами лише частково збігається з ученням патристики. І хоча не існувало типової теології отців, було декілька паралельних варіантів і теологічних стилів патристичної думки, все ж можна свідчити про те, що: 1) у вченнях отців немає крайнього апофатизму; 2) відсутнє вчення про онтологічний поділ Бога на сутність та енергію; 3) Бог є пізнаваним у своїх енергіях; 4) проводиться розрізнення методологій богопізнання. Особливо показовим тут є вчення Максима Сповідника, яке істотно протистоїть поглядам Г. Палами у перерахованих вище положеннях [890, с. 216–246].

Нововведення Г. Палами багато в чому обумовлені тим, що його система − це «теологія ісихазму», раціональний дискурс духовного досвіду ісихії. Тим самим і це визнають його апологети, теологія Г. Палами виводилася із завдань обґрунтування містичного досвіду, більш того, вона створювалася з полемічної метою – слугували доказом істинності ісихастського досвіду ченців Афону і вести полеміку проти поглядів християнських платоників XIV ст. (Варлаама, Акіндина, Григори). У теоретичному сенсі вчення Г. Палами – це своєрідний розвиток і переінтерпретація неоплатонічного вчення патристики (переважно Йоана Дамаскіна) з використанням елементів антиметафізичної системи Псевдо-Дионісія Ареопагіта. На думку багатьох дослідників, як уже зазначалося, систему Г. Палами не можна назвати вдалою, бо вона містить чимало внутрішніх суперечностей [797; 890, с. 360–378]. Зокрема, на нашу думку, помилково ототожнювати позицію

Г. Палами й отців IV–VIII стст. у вченнях про Бога і богопізнання, тим самим теологію Г. Палами неможливо сприймати як вершину святоотцівського богослов'я.

Надалі послідовники Г. Палами, так звані паламіти, намагалися або уточнити і навіть подолати суперечності деяких положень Г. Палами, або їх посилити і розвинути. Отже, паламізм включає в себе як тих послідовників, які намагалися повністю і беззастережно зберегти вчення св. Григорія Палами (Феофан Нікейський, Марк Ефеський), так і тих, хто, намагаючись залишитися паламітом, по-новому інтерпретує спадщину фесалонікійського святителя (Геннадій Схоларій, Микола Кавасила) [890, с. 395–412].

Наступним явищем, що зумовило формування неопаламізму, стала неопатристика, яка, на нашу думку, є основною парадигмою розвитку сучасної православної теології. Ідеалом і зразком теології неопатристики виступають вчення отців церкви, переосмислені за допомогою сучасної філософії та з урахуванням завдань сьогодення.

Важливо розуміти, що виникнення неопаламізму стало можливим у результаті переосмислення спадщини Г. Палами та інших отців за допомогою засобів сучасної думки. При цьому теологія Г. Палами стала для багатьох взірцевою. Насправді, неопаламізм − це не вся сучасна православна теологія, це навіть далеко не вся неопатристика. Неопаламізм − це явище і тенденція в рамках неопатристики. Якщо з огляду на те, що неопаламізм полягає в переосмисленні спадщини Григорія Палами і паламізму, то зрозуміло, що в неопатристиці, крім впливу святителя фессалонікійського, існують і впливи інших отців: каппадокійців, Дионісія Ареопагіта, Максима Сповідника, Симеона Нового Богослова та інших. Тому локально неопаламізм має місце як тенденція в межах неопатристики поряд з іншими впливами і тенденціями з боку інших учень патристики і візантійської філософії. Своїм витоком неопаламізм має традиційний паламізм, який, як уже зазначалося, помітно відрізняється від теології патристики. Такий підхід дозволяє відразу уникнути неправомірних претензій теології неопаламізму на виняткове місце в неопатристиці і взагалі у православній теології.

У найзагальніших рисах *неопаламізм* − це: 1) комплекс висхідних до традиційного паламізму ідей, учень і практик, що створюють своєрідну ідеологему, під впливом якої розвивається сучасна православна теологія; 2) богословські дослідження паламізму та ісихазму, їх

інтерпретації сучасними філософами і теологами; 3) фактор, який стимулює подальший розвиток православної теології в руслі не тільки апології, а й критики паламізму. Таким чином, неопаламізм − це важливий тренд усієї сучасної православної теології, під впливом якого здійснюються розвиток і подальше дослідження як паламізму, так і всієї сучасної православної теології.

Як і багато концепцій у неопатристиці, неопаламізм є результатом єдності паламізму із сучасною філософією. «Чистого» паламізму у представників неопаламізму не було. Чимало істориків теології (Й. Мейєндорф, Кіпріан Керн, Василь Кривошеїн та ін.) багато зробили для дослідження справжнього паламізму, але самі вони не створили оригінальних теологічних концепцій, тому їх можна називати неопаламітами умовно. Справжніми представниками цього напряму були богослови, що зазнали впливу Г. Палами та створили своєрідні системи під його впливом. Не будемо применшувати цей вплив, він дуже значний. Немало сучасних православних теологів свідомо чи несвідомо відчувають його або прямо продовжують розвивати цей підхід.

Рухаючись від зворотного, назвемо тих богословів, які, на нашу думку, або зовсім не зазнали визначального впливу паламізму, або ж подолали його. Це Г. Флоровський, молоді, але вже відомі богослови Й. Бер, Т. Стіліянопулос, «пізній» митр. Йоан Зізіулас, Дж. Манусакіс, Д. Гарт, О. Шмеман, Антоній Сурожський і головним чином Д. Станілоає. Усі вони прекрасно знали і розуміли Г. Паламу (за винятком о. Г. Флоровського, що мав досить поверхневе уявлення про твори та ідеї Г. Палами), але воліли розвивати теологію в іншому ключі.

До поміркованих неопаламітів можна віднести Юстина Поповича, Софронія Сахарова і Калліста Уера. Вони визнають і використовують методологію паламізму, але в їх концепціях немає тих крайніх висновків, до яких приходить Григорій Палама. Наприклад, Юстин Попович часто наголошує про неосяжність Бога, визнає розрізнення сутності/іпостасей та енергій, але у нього відсутній крайній апофатизм. Бог для нього пізнаваний і відкритий до пізнання. Через енергії можемо пізнати самого Бога.

Інших богословів цього напряму можна назвати класичними неопаламітами. Їх можна, в свою чергу, поділити на православних екзистенціалістів і православних об’єктивних ідеалістів. До перших належать В. Лоський, Х. Яннарас, а до другої групи – Й. Романідіс,

Й. Брек, О. Нестерук, С. Хоружий та ін. Зрозуміло, що як богослови вони ортодоксальні мислителі, але в своїх теологіях вони використовували певні філософські методології. Перші − переважно екзистенціальну і феноменологічну філософію, а другі − традиційну метафізику, неоплатонізм або інші класичні методології. Хоча і тут є винятки (С. Хоружий використовує феноменологію). У будь-якому випадку у представників другої групи відсутня методологія екзистенціалізму.

Але навіть серед послідовних неопаламітів є радикальні неопаламіти. Це ті, хто доводить до кінця висновки з логіки паламізму. Серед них О. Нестерук часів написання книги «Логос і космос» найпоказовіший. Оскільки в сучасному православному богослов'ї, особливо російському, існує залежність від концепцій В. Лоського та інших теологів-неопаламітів, то і більшість теологів перебувають під впливом неопаламізму (О. Давиденко, Г. Лур'є , Іларіон Алфеєв).

Особливо необхідно зазначити про позитивний і негативний вплив неопаламізму на сучасну православну думку. Очевидно, що найважливішим у богословському доробку неопаламітів є спроба подолати схоластичну та ідеалістичну метафізику в теології. Стверджуючи радикальну апофазу, вони показують, що будь-яка метафізика, різні теоретичні конструкти не досягають істини; істина можлива лише на шляху зречення від будь-якої метафізики, жодних понять, породжених розумом. На їх думку, істину і Бога можна пізнати лише в безпосередньому досвіді, споглядальній молитві та євхаристійному спілкуванні [487; 845; 962; 960].

Неопаламіти акцентують увагу на необхідності живого досвіду Бога, реальних переживань як свідчень богопізнання. Для християнина, очевидно, живий досвід Бога неможливо нічим замінити, він є дійсною серцевиною і бажаною метою духовного відродження [50; 351]. Безперечно, існує величезний позитивний вплив паламізму на розвиток богословської творчості всієї православної думки і на творчість представників неопаламізму зокрема. Більш того, дослідження творчості св. Григорія Палами стало каталізатором відродження православної науки, що пов'язано з іменами Г. Флоровського, В. Лоського, Й. Мейєндорфа, К. Керна, В. Кривошеїна та ін. Дослідження паламізму було потужним стимулом для створення систем Х. Яннараса, Й. Зізіуласа, Й. Романідіса, Й. Брека, С. Хоружего і багатьох інших відомих теологів. Концепції представників неопаламізму увійшли до підручників з догматичної

теології, стали загальновизнаними в православному богословському дискурсі [25; 216]. Потрібно зазначити, що сучасні дослідження та інтерпретації концептів «обожнення», «синергії», «ісихазму» тощо сформовані під впливом прочитання спадщини св. Григорія Палами.

Крім того, неопаламізм значно вплинув на формування сучасного, можна зазначити «масового» православного світогляду. Завдяки захопленню Г. Паламою і неопаламітською літературою вперше православні отримали богословську методологію для теоретичного обґрунтування духовної практики ісихазму та практики обожнення. Виникла теоретична підстава для відстоювання своїх позицій у диспутах з інославними (зокрема, в питаннях про Filioque).

Водночас необхідно зазначити деякі більш проблемні, варто навіть наголосити негативні моменти, пов'язані з поширенням неопаламізму. Більшість представників неопаламізму, на нашу думку, перебільшують значення досвіду в побудові теології. Поза сумнівом основою практики богопізнання є досвід, він дає безпосереднє містичне знання Бога. Але чи може і повинен досвід бути джерелом для побудови теологічної системи? Чи здатний містичний досвід відкрити нам догматичне знання?

Сучасні неопаламіти вчать про важливість містичного досвіду не лише для духовного відродження особистості, але і для розвитку теології, а також для формулювання і розуміння догматів. Перефразовуючи цитату з Євагрія, вони стверджують: «Хто хоче богословствувати, повинен мати містичний досвід, а хто його не має, той не богослов». Причому досвід у творах неопаламітів виступає не лише умовою теологізування, але й джерелом і змістом самої теології. Тобто містичний досвід є достатньою умовою богословствування (роздумів про Бога), він навіть визначає сенс і зміст одкровення. Принаймні одкровення, Писання, переказ часто редукуються до містичного досвіду. Останній виступає критерієм пізнання сенсу одкровення.

У подібному методологічному ключі мислять багато представників неопаламізму. Згідно з Й. Бреком усі сенси Писання безпосередньо відкриваються Духом Святим у споглядальному переживанні [111]. А для Й. Романідіса пізнавати і тлумачити Писання та догмати можуть лише святі. У святих є зразковий містичний досвід, тому тлумачити Писання здатна лише ідеальна церква святих. Прості люди не можуть істинно витлумачувати Писання, а мають довірятися містикам [1078; 1079].

Існує багато подальших інтерпретацій цих проблемних вихідних теологічних установок. Так, для значної кількості сучасних богословів з містичного досвіду можна виводити не тільки теологію, але і церковне віровчення. А в підручниках з догматичного богослов'я О. Давиденкова, а також Ісаї Кастальського й Аліпія Бєлова пояснюється, що догмати церкви є результатом містичного натхнення [25; 216].

Для багатьох неопаламітів теологія − це раціональний вираз містичних переживань. Причому сучасні богослови йдуть далі Григорія Палами, для якого важливим джерелом догматичних істин є Святе Письмо і традиція отців, на які він постійно посилався в полеміці; святитель намагався остаточно не розривати апофатику і катафатику в теології / богопізнанні. Тоді як теологи-неопаламіти забувають про це і намагаються всю своєрідність православ'я та його теології редукувати до правильного містичного досвіду [487; 845].

Нарешті, існують найбільш радикальні богослови (О. Нестерук), які безоглядно проводять у теології абсолютний апофатизм. Для них усі поняття не лише природної і містичної, але й догматичної теології є ідолами людського розуму. Оскільки це продукти людського досвіду, то вони тільки закривають нам Бога. Слідуючи такій логіці, можна стверджувати, що наші слова і поняття не мають ніякого відношення до Бога і богопізнання. Бог стає непізнаваним для розуму, для віри. Він пізнається тільки в особистому містичному досвіді. Цей досвід унікальний, особистісний, він не підлягає перевірці − ні верифікації, ні фальсифікації. Можна здійснити лише символічний опис цього особистісного містичного досвіду. У результаті проводиться позиція абсолютної апофатики. Про Бога потрібно мовчати, заперечувати всі позитивні судження [607, с. 44–73].

За таким досить поширеним у сучасному православ'ї підходом божественне одкровення не тільки залежить від містичного сприйняття, а й можливе завдяки індивідуальним містичним відкриттям. Віра як можливість сприйняття Слова Божого, а розум як його законний інтерпретатор поступаються ірраціональному переживанню. Тим самим не тільки порушується першість загального одкровення (призначеного для всіх) перед приватними одкровеннями (для окремих осіб), а й ставиться під сумнів вищість Слова в Євангеліях перед містичним мовчанням. Але ж християнство − це насамперед релігія Ісуса Христа, релігія Слова, сприйнята вірою і витлумачена розумом, а вже потім

індивідуальна містика − переживання з цього приводу. Якщо ж християнство − це лише релігія містиків, тоді навіщо приходив Христос? Чому він відразу не створював громади містиків-аскетів, ісихастів, а замість цього закликав до віри простих людей у Себе і Благу звістку? Євангеліє Царства переважає в самооб'явленні Христа над будь-якою містикою. Христос у Писанні − реальна, історична Особа, Він не вимагає особливих містичних талантів від своїх учнів, але вимагає мужності віри і зухвалості розуміння. Важливо зрозуміти, якщо для богопізнання і теології важливий тільки містичний досвід, тоді знецінюється віра і розум, а отже, знецінюється сама теологія як слово людське про Слово Боже [171, с. 204, 408, 569–571, 687–693]. Тут можна повністю погодиться з думкою Г. Флоровського, який визнавав можливість повного відкриття сенсу одкровення в слові людському [824].

Серед представників православного неопаламізму є справжні містики. Це, наприклад, Юстин Попович і Софроній Сахаров. Вплив Григорія Палами на цих богословів є очевидним. Але, визнаючи незбагненність Бога, вони не абсолютизують апофатику. Бог для них трансцендентний, але Він відкритий для пізнання. У теології вони визнають першість Слова Божого, Писання, Ісуса Христа, а містичний досвід є лише вторинним свідченням істини одкровення. Парадоксально, але про першість у християнстві містики і важливість для теології абсолютної апофатики багато міркують саме ті православні богослови, які самі ніколи не були містиками [845]. Своїми працями вони сприяють підтримці в колах обивателів руху «мирян ісихастів», які вважають себе істинними паламітами.

Коли представники радикального неопаламізму посилаються на святих отців, то, на нашу думку, вони забувають, що в отців церкви використовувалася методологія трьох теологій: природної, догматичної та містичної. Кожна з них пропонувала свій шлях і засоби для теології і пізнання Бога. Для природної теології основним засобом богопізнання є розум і розсудок. Тут можливі два варіанти: або розум інтуїтивно споглядає нестворений логос Бога, висловлює прозріння, які систематизує розсудок, або розум і розсудок висловлюють судження про Бога за аналогією зі світом.

Для догматичної теології на перший план виходить віра, яка приймає надприродне одкровення − Слово Боже Біблії, на підставі

якого розум будує теологічні системи і формулює догмати. Функція розуму тут полягає в тлумаченні одкровення та погодженні всіх тлумачень отців у певну ортодоксію.

Для містичної теології важливим є досвід безпосереднього містичного пізнання Бога окремими містиками. Містик, як правило, переживає Бога в благодатних станах світла, любові, радості та каяття. Але такий досвід не дає знань про втілення Боголюдини, її народження, земне життя, смерть на Хресті, Воскресіння, вознесіння, майбутню долю світу. Ці знання отримані апостолами в результаті споглядання в Писанні фактів земного життя Христа, їх не можна назвати містичними. Так само особливим, немістичним способом Бог відкривав свою волю пророкам у Старому Завіті. Там Бог безпосередньо спілкувався з людьми, дарував їм видіння і пророцтва прямим божественним одкровенням, яке принципово відрізняється від невиразних містичних переживань. Важливо розуміти, що отці церкви володіли всіма описаними методологіями і не змішували їх між собою.

Отже, на нашу думку в теології неопаламізму відбувається змішування трьох методологій богослов'я та богопізнання. Панує досить наївне переконання, що таке змішування є перевагою православного мислення, яка вирізняє його від християнської думки Заходу. Насправді це очевидне спрощення як думки отців церкви, так і православної думки взагалі. Помилково створювати православну теологію за принципом відштовхування від католицької, як справжню від несправжньої. Методологія трьох теологій вперше була основою теології Максима Сповідника та інших отців церкви патристичного періоду. Тоді як змішування методологій трьох теологій з'являється саме під впливом Григорія Палами й утверджується в паламізмі на тлі дискусії з варлаамітами. Відмова Григорія Палами від методології трьох теологій є свідченням спрощення методології грецької патристики.

У неопаламізмі змішування трьох методологій є результатом: 1) опори на паламізм; 2) недостатнього знанням теології отців (особливо Максима); 3) впливу містицизму на теологію (зокрема, практики ісихазму); 4) впливу античної та німецької ідеалістичної філософії (особливо Шеллінга). Натомість, на нашу думку, запропоноване розмежування підходів у богопізнанні дає можливість: 1) уникнути ототожнення містики, догматики та філософії; 2) повернутися до справжньої богословської методології отців; 3) розв'язати чимало заплутаних

суперечностей у сучасній православній думці; 4) зробити можливим і продуманим як діалог між християнськими церквами, так і діалог християнства з наукою і філософією.

Особливо помітно вплив паламізму на неопатристичний екзистенціалізм В. Лоського та Х. Яннараса. Ці теологи теж стверджують пріоритет містичної теології над природною і догматичною. Причому містична теологія тлумачиться ними в дусі екзистенціалізму. Якщо, згідно зі святими отцями, в природній теології панує розум, догматика визначається вірою, а містична теологія була результатом переживань, дарованих Богом, то В. Лоський саме як неопаламіт розвиває вчення про абсолютно непізнавані сутність / іпостасі Бога та пізнавані божественні енергії [487, с. 119–122]. Більш того, для В. Лоського божественні енергії є персональними і дають персональне знання Бога [487, с. 197–209]. На нашу думку, така позиція В. Лоського суперечлива, бо, стверджуючи неможливість пізнання сутності та іпостасей Бога, але відкритість його для богопізнання через енергії, богослов тим самим стверджує неможливість пізнання самих енергій. За таким підходом відкривається суб'єкт дії від самої дії, одночасно йдеться про пізнання і непізнання Бога в одному і тому самому сенсі − через його дії.

У Х. Яннараса процес богопізнання є зустріччю особистості людини з енергіями особистісного Бога. Така зустріч є результатом дії всіх пізнавальних сил людини, які об'єднуються силою уяви в єдине еротичне прагнення до Бога. Ця трансценденція обов'язково закінчується ірраціональним пізнанням Бога, при якому сам Бог залишається непізнаним [858; 960; 962].

Безсумнівно, це цікаві теологічні конструкції, але під час найближчого розгляду вони не так однозначні. По-перше, знайти їм безперечне підтвердження в святоотцівській традиції не вдається. Адже у багатьох отців, зокрема у Максима Сповідника, знаходимо вчення про нерозривність сутності та енергій і про можливість пізнання Бога через Його сутнісні властивості [890, с. 218–244]. По-друге, досить суперечливі концепції паламізму в системах В. Лоського та Х. Яннараса зазнають додаткового впливу з боку екзистенціалізму, що остаточно робить їх внутрішньо суперечливими [302; с. 793–795].

Таким чином, більшість православних богословів, віднесених нами до неопаламізму, не обмежуються проблематикою, характерною

для робіт Григорія Палами і традиційних паламітів. Сучасні теоретики використовують паламізм як одну з можливостей богословського дискурсу. Концептуальна база сучасних неопаламітів значно ширша класичного паламізму, а проблематика далеко виходить за рамки його проблематики. Сучасні прихильники Григорія Палами розуміють історичну обумовленість паламізму, і саме цим обумовлено прагнення подолати його теоретичні обмеження за допомогою філософських і богословських теорій, а також шляхом переінтерпретації позицій паламізму. Водночас вони цілком залежні від методології паламізму, вважають її в цілому правильною, тому і продовжують розвивати цю традицію, виступаючи представниками − неопаламізму.

Отже, значне поширення неопаламізму, перетворення його в тренд сучасної православної теології має як очевидні позитивні сторони, так і очевидні недоліки. Для подальшого розвитку православної теології, на нашу думку, необхідно: 1) припинити вивчати отців церкви за працями сучасних православних богословів, а звернутися безпосередньо до їх текстів; 2) не редукувати усю святоотцівську спадщину лише до паламізму; 3) звернути увагу на досягнення сучасних богословів, які розвивають інші підходи і надають перевагу іншим отцям. Наприклад, необхідно терміново переводити українською о. Д. Станілоає, тим самим виникне можливість побачити зовсім іншу теологію і нову перспективу для розвитку сучасної православної теології.

За останній час ситуація з критичним вивченням і сприйняттям спадщини неопаламізму у вітчизняній науці значно покращилася. Поступово приходить усе глибше усвідомлення того, що неможливо ототожнювати сучасну теологію з неопаламізмом. Хоча й повільно, але минає мода на св. Григорія Паламу, паламізм та ісихазм, починається їх серйозне і критичне вивчення. Виникає усвідомлення, що православне богослов'я не обмежується вченням св. Григорія Палами, і що це вчення не виявляє всієї глибини святоотцівської думки. Адже поряд з впливом св. Григорія Палами можна і потрібно зазначати про особливе значення для сучасної православної думки св. Григорія Ніського, Псевдо-Діонісія Ареопагіта й особливо св. Максима Сповідника. Під переважним впливом Максима творили Г. Флоровський та Д. Станілоає. Фактично незалежно від впливу паламізму розвивали і продовжують розвивати теологію Й. Бер, Т. Стіліанопулос, Й. Зізіулас, Дж. Манусакіс, А. Шмеман, М. Афанасьєв, Д. Гарт, Р. Свінберн, Ю. Чорноморець, А. Філоненко та багато інших. Таким чином, не можна вважати неопатристику тотожною неопаламізму, неопатристика

значно ширша і різноманітніша за неопаламізм. Неопаламізм далеко не єдиний, хоча і значно поширений підхід і тенденція в сучасній православній неопатристиці.

Якою ж є перспектива неопаламізму? На нашу думку, потрібно пропонувати нові версії прочитання Григорія Палами і тим самим розвивати нові форми неопаламізму, в яких би внутрішні протиріччя класичного паламізму згладжувалися. Такі роботи вже починають з'являтися [921]. Для цього необхідно науково і неупереджено дослідити творчість св. Григорія Палами та інших отців церкви, виявити як єдність між ними, так і об'єктивно виявити відмінності. А головне − важливо позбутися того полемічного підтексту, який постійно зустрічається в текстах Григорія Палами. Це приклад того, як полеміка може ускладнити сприйняття теологічної системи.

Перспективи розвитку неопаламізму пов'язані з перспективами неопатристики. Останнім часом у православній теології поступово долається неопатристична парадигма, а разом з нею і неопаламізм. Перед православним богослов'ям виникає нова перспектива − повернення до Писання, Євангелія, Літургії як основних джерел християнської істини. Формується нова православна ортодоксія. Усвідомлення цього процесу є вже у деяких представників неопатристики і незалежних дослідників. Тому перспектива неопаламізму залежить від того, наскільки продуманими будуть у майбутньому інтерпретації паламізму в контексті нових реалій як у неопатристиці, так і в православному богослов'ї загалом.

Отже, ми виділили три пізньомодерні парадигми сучасної православної теології: софіологію, неопатристику і євхаристійне богослов'я спілкування, які знайшли подальший розвиток і переосмислення засобами сучасної філософії у творчості Х. Яннараса та Д. Станілоає. Вони визначають основні тренди розвитку православної теології XX ст. – персоналізм та неопаламізм.

РОЗДІЛ 6
ПОСТМОДЕРНІ МЕТОДОЛОГІЇ У ПРАВОСЛАВНІЙ ТЕОЛОГІЇ XX–XXI стст.

6.1. Постмодерні методології постнеопатристики

Окремий важливий етап розвитку сучасної православної теології становить постнеопатристика, яка виступає своєрідним завершенням і новим прочитанням усіх попередніх парадигм. Її представнки не складають якоїсь цілісної групи чи напряму, адже використовують самі різноманітні методології, переважно, постметафізичні. Усіх їх об'єднує потреба осмислення сучасності як постмодерну, використання провідних ідей, концептів та мови постмодерної філософії та культури. Богослови постнеопатристики сер. XX ст. здійснили інтелектуальне переосмислення наративів та ідейних установок неопатристики, софіології і навіть євхаристійної теології. В той же час, більшість теологів яких ми будемо розглядати (Х. Яннарас, О. Нестерук, К.Говорун, О. Давидов), є постмодерними умовно, більше термінологічно, ніж по суті. Ми розглядаємо їх як представників постнеопатристики не тому, що вони повністю подолали проблематику і методологію неопатристики, а тому, що вони прагнули вийти за її межі. Вони змогли це зробити, але не можна вважати, що вони перейшли повністю на рівень зрілої феноменологічної чи герменевтичної методології постнеопатристики. Лише постнеопатристика кін. XX ст. в особі Д. Гарта, Дж. Манусакіса, не просто відкинула, але подолала і переосмислила основні парадигмальні обмеження попередніх теологій, запропонувала власні цікаві постметафізичні проекти.

6.1.1. Постмодерно-метафізична космологія О. Нестерука

Православне богословське осмислення історії розвитку Всесвіту, живого і людини формується згідно з двома протилежними стратегіями: ліберальною та консервативною. Перша враховує сучасну наукову картину світу, і розвивають цю стратегію ті священики, які у минулому були природознавцями. Серед них в останні десятиліття особливо виділяється диякон Константинопольського патріархату, у

минулому фізик-теоретик Олексій Нестерук. Консервативна стратегія в цілому малоцікава для філософського аналізу через слідування західному «науковому креаціонізму», який розвивають протестантські фундаменталісти, і який є яскравим прикладом псевдонаукових маніпуляцій [641]. Ліберальна стратегія є оригінальним явищем, оскільки природознавці, які стали богословами (Г. Каледа, Л. Ципін, О. Нестерук), не запозичують західні теологічні концепції, а творять власні світоглядні системи, провідну роль у яких відіграють філософські теорії. Останній факт, на жаль, до сьогодні не привертав уваги дослідників. Богословські рефлексії О. Нестерука на теми космології, антропного принципу, краси Всесвіту як «насиченого феномену» зазвичай оцінюються як принципово нові для православної думки. При цьому творчість цього богослова привернула увагу лише декількох дослідників. Г. Христокін і Ю. Чорноморець [905] звернули увагу на «містичний емпіризм» О. Нестерука, на його прагнення акцентувати увагу на апофатичному богослов'ї та значенні досвіду екстатичного богопізнання. Також дослідниками були критично оцінені спроби О. Нестерука довести існування Бога через посилання на факт існування містичного досвіду та наявності раціональних законів природи. В. Грицишин звертає увагу на те, що О. Нестерук ставить теологію як універсальний світоглядний дискурс на місце філософії, бачить у людській свідомості, особливо релігійній, реалізацію самопізнання Всесвіту [209, с. 140–155]. О. Мумріков [588] схвалює ідею О. Нестерука про те, що якщо існував би ідеальний час (чи інша ідеальна реальність), що передував видимому світу, то вони б все одно були б створеними. На нашу думку, зазначені мислителі кожен по-своєму спрощують позиції О. Нестерука. Богословські праці цього фізика зацікавили дослідників як перша спроба православно-теологічного застосування феноменології Ж.-Л. Марйона, а також як перша православна інтерпретація сучасних космологічних теорій, особливо С. Гокінга та І. Пригожина. Погоджуємося з думкою В. Грицишина про те, що у теології О. Нестерука можна прослідкувати перехід від спроб пристосувати теологію до норм модерного мислення («містичний емпіризм» книги «Логос і космос»), до мислення у межах постмодерної теологічної парадигми («екзистенційна феноменологія» книги «Сенс Всесвіту») [608, с. 155]. Здається, що поєднання православних та західних богословських і філософських принципів дозволяє О. Нестеруку створити своєрідну «теологію науки», що надає нові принципи для осмислення ролі релігії у сучасному персоналістичному світогляді.

На нашу думку, теологічна система О. Нестерука є не настільки оригінальною, як вважає її автор та згадані дослідники його творчості. Для об'єктивної оцінки доробку цього богослова особливо актуальним нам видається питання про теоретичні джерела теологічної космології О. Нестерука у філософії, особливо метафізичній. Вважаємо, що рефлексії О. Нестерука є яскравим прикладом філософізації православного богослов'я на початку XXI століття.

О. Нестерук пройшов шлях від фізика-теоретика, який працював в інститутах та у групі І. Пригожина, до богослова, що присвятив власне життя проблематиці діалогу релігії та науки. У книзі «Логос і космос» О. Нестерук визнає, що зазначений діалог зазвичай відбувався за посередництва філософії, яка узагальнювала «наукову картину світу» і співвідносила її з теологічними концепціями. Натомість теологія сьогодення сама претендує на статус універсальної світоглядної дисципліни, яка не потребує посередництва для діалогу з наукою. Парадоксально, але при цьому теологія мислиться не як певна сума теоретичних концепцій, а як досвід теоретичного споглядання, подібний до феноменологічного [607, с. 49–54, 60–68, 76–79]. Отже, для того щоб теологія могла замінити філософію у посередництві між релігією та наукою, робиться ставка на філософізацію теології, а саме – на перетлумачення теологічного мислення у дусі феноменології. Однак конкретних результатів, які могли б бути веріфікованими, «теологічне споглядання світу» не дало. І тому у книзі «Сенс Всесвіту» О. Нестерук поєднує філософію та теологію без усунення філософського компоненту. За нашими оцінками, джерельною основою для теологічних роздумів О. Нестерука стали в основному різноманітні філософські теорії, які спробуємо довести.

Першим джерелом теології О. Нестерука стало вчення Канта про «речі у собі». А саме Бог, людина та світ у цілому оцінювалися у книзі «Логос і космос» як апофатичні (непізнавані) реальності. Непізнаванність свідомістю цих реальностей мислилася як у кількісному, так і якісному вимірі. Наприклад, у Всесвіті неможливо пізнати «темну матерію», умовно пізнаваними є минуле Всесвіту, особливо його початкові моменти існування. Персоналістичність Бога та людини роблять їх теж несхоплюваними для свідомості. Ці елементи («темна матерія» у всесвіті, «персоналістичність» Бога та людини) зумовлюють нескінченність процесу пізнання цих «речей у собі». Дійсно, і

сучасна фізика щодо Всесвіту, і сучасна психологія та філософія щодо персональності відкривають усе більше, але усвідомлюють нескінченність такого пізнавання. Якісна непізнаванність Бога, людини і світу пов'язується О. Нестеруком із спонтанністю творчості. Вільна спонтанність творчості Бога і людини є принципово апофатичною реальністю. На думку О. Нестерука, скільки б наука і теологія не відкривали б гармонійну красу світу як створеного розумом і свободою, все одно ця краса залишиться незбагненною. Парадоксально, але ця краса є незбагненною через надлишок власною явленості, а не через прихованість. Для легітимізації цієї теорії у книзі «Сенс всесвіту» використовується вчення Ж.-Л. Марйона про «насичені феномени». Однак у дійсності натхненником для вчення О. Нестерука про кількісну і якісну непізнаванність стало виключно вчення І. Канта про «речі в собі». Дійсно, теолог постійно повертається до текстів Канта і тлумачить феноменологію Ж.-Л. Марйона крізь призму кантіанства, а не навпаки.

Другим джерелом теологічних рефлексій О. Нестерука стало поєднання постулатів теорій антропного принципу з установками православної містичної теології щодо подібності людини не тільки з Богом, але й із світом. На думку теолога, існуючий Всесвіт пристосований до появи розумної людської суб'єктивності, яка буде його пізнавати. Таким чином, антропний принцип перетворюється на принцип відкритості всесвіту до свідомості суб'єкта, який споглядає та розуміє. Наявність умов для життя – це певна попередня ступінь готовності Всесвіту до появи розумного існування. О. Нестерук замість антропоцентричності у розумінні пристосованості до людського життя постулює суб'єктоцентричність у розумінні пристосованості Всесвіту до функціонування у ньому свідомості. При цьому людська тілесність сприяє пізнанню та відіграє певну символічну роль, оскільки представляє матерію Всесвіту, зібрану в специфічний «синопсис». На думку О. Нестерука, людина не є особливою живою істотою, відносно якої Всесвіт – лише «середовище» її існування. Вона «єдиносутнісна» Всесвіту, представляє його як ціле у власній суб'єктивній цілісності. О. Нестерук намагається довести, що Всесвіт має певну спрямованість не стільки до виникнення життя, скільки до появи свідомості, іманентної Всесвіту. І більшою загадкою є саме фактичне існування Всесвіту та свідомості, ніж їх взаємна узгодженість між собою.

«Відомо, що так званий антропний космологічний принцип намагається виразити зв'язок між умовами тілесного існування людини і фундаментальними фізичними параметрами, які зумовлюють можливість існування стабільних систем у всесвіті, включаючи саму втілену свідомість. Антропний принцип надає, по суті, тривіальне твердження, хоча і дає йому кількісну форму про єдиносутність всесвіту та його спостерігачів (це виражається, наприклад, за допомогою так званого точного налаштування фізичних констант, числові значення яких виявляються критично узгодженими з фактом наявності земних форм життя). Однак навіть у цьому випадку сам факт наявності цієї єдиносутності в її ноетико-ноематичній даності, тобто факт її присутності в рефлексуючій свідомості не піддається обговоренню і спробам пояснення, оскільки, напевно, він не може бути пояснений взагалі. Але саме ця фактичність всесвіту, здатного містити життя, а також фактичність самого життя несе відповідальність за необхідні умови можливості особистостей, тобто множини свідомих суб'єктів, унікальність яких не може бути редукованою до чогось природного» [608, с. 370]. У цих роздумах О. Нестерук намагається перейти від наукових та світоглядних пояснень гармонійності світу до теологічних пояснень самого його існування. Джерелом фактичної даності: світу, життя, свідомості, персоналістичності – мислиться Бог [608, с. 371]. Здавалося б, у цьому переході від обмірковування «що» світу до способу його даності проявляється залежність теології О. Нестерука від феноменології даності та дарованості даного Ж.-Л. Марйона. Однак у дійсності схематичність розуміння феноменологічної концепції французького мислителя така, що швидше потрібно зазначати про аналогічність роздумів О. Нестерука до середньовічних теорій розмежування сутності та існування світу з доказами існування Бога з аналізу феномену існування світу. Основне протистояння науки і теології виявляється саме у тому, що наука намагається пояснити існування Всесвіту з природних причин, а теологія О. Нестерука – абстрагує саме «існування» світу та пропонує тлумачити це існування як наслідок надприродної даності або дарованості. «Космологія не може змиритися з висновком про непізнаваність фактичної випадковості всесвіту і наполегливо намагається зняти цю проблему, апелюючи до початкових умов у всесвіті, припускаючи, що вони містять «інформацію» про її поточні і майбутні стани» [608, с. 371]. У дійсності наукові пояснення основних

властивостей матеріального стану Всесвіту від моменту великого вибуху до сьогодні є надійною основою для науки, тоді як апеляція до «фактичної випадковості Всесвіту» є філософським теоретизуванням, оскільки цілком можливо, що виникнення всесвіту все-таки відбувалося згідно з необхідністю, а не випадково. Принаймні наука повинна зробити все для виявлення необхідних причинно-наслідкових зв'язків стосовно генези Всесвіту, і не повинна відмовлятися від цієї інтенції на користь думок про випадковість існування Всесвіту, доки для такого повороту думки не буде достатньо підстав. Досі ще дослідження початкового стану Всесвіту доволі багато пояснюють як у сучасному етапі його розвитку, так і самій його генезі, і залишати ці дослідження на користь філософських і богословських спекуляцій було б доволі дивним. Виходить, що О. Нестерук пропонує віднайдення гармонії між теологічним та науковим світоглядом за рахунок відмови принаймні від науковості, що приведе виключно до ілюзорного примирення у певній філософсько-теологічній перспективі. Перехід від спекуляцій щодо суттєвих рис Всесвіту як прилаштованого до існування людини і пояснюваного через надприродну причинність до спекуляцій щодо існування та фактичної даності світу є показовим у тому сенсі, що підтверджує слабкість теоретичних основ для сучасної теології в її діалозі з наукою.

Третім джерелом для теології О. Нестерука стала метафізична теорія аналогій. Як вже бачили з попереднього аналізу, дослідник проводить аналогію між творчістю людини і творчістю Бога. Ця основна метафізична концепція доповнюється спекуляціями про аналогічність між свободою, розумністю, непізнаваністю, персоналістичністю Бога і людини. Відмітимо, що про Бога самого по собі О. Нестерук зазначає досить мало. У цілому він визнає, що сучасна теологія здійснила перехід від антропоцентричного до теоцентричного мислення. На початку XXI століття про Бога теологи розмірковують не з точки зору суб'єктивного досвіду, а навпаки, Бог як Трійця у своїй діяльності стає відправним пунктом для рефлексії про світ, людину, суспільство, які повинні відображати внутрішньотроїчне життя. Дивно, але про Бога як Трійцю О. Нестерук майже нічого не наголошує. Бог залишається у нього апофатичним творцем, загальні властивості якого пізнаються за аналогією з властивостями людського суб'єкта. Достовірності роздумам має надати їх нічим не підтверджене віднесення

до споглядань. Таким чином, метафізичні судження за аналогією маскуються під феноменологічні споглядання, але він робить це цілком голослівно, оскільки опису споглядань у текстах теолога немає, є лише роздуми. При цьому О. Нестерук чесно визнає, що весь споглядальний і містичний досвід щодо Бога може лише підтвердити існування Бога, однак не надає жодного надійного знання про Бога самого по собі. Парадоксальною виглядає ситуація, коли О. Нестерук систематично розмірковує про закони природи як відображення божественних логосів, але практично нічого не зазначає про Божу раціональність як таку. Повна відмова від описання Бога для теолога є більш ніж дивною, і тому читачу залишається лише уявляти Бога за аналогією із людським розумним та вільним творчим суб'єктом.

Четвертим джерелом для О. Нестерука стала методологія богословських роздумів С. Хоружого у його праці «До феноменогії аскези» [845]. Джерелом універсальних знань у цій праці виступає досвід «межових станів». На основі феноменологічного та герменевтичного аналізу таких досвідів формується антропологія, в якій людина описується як відкрита до трансцендентного, як така, що є динамічною реальністю, швидше «енергійною», ніж субстанційною. Варто, однак, вказати на суттєву відмінність теологічних проєктів О. Нестерука і С. Хоружого. Для останнього «межовий досвід» є переживання «сінергійних станів», у яких енергії людини взаємодіють з енергіями Бога та світу. Православна теологія початку XXI століття відмовляється від неопаламізму, і спекуляції про «енергії» та «синергії» вже не цікавлять таких теологів, як О. Нестерук, Д. Гарт, Дж. П. Манусакіс. Пошук онтології, яка була б вільна від натуралістичного розуміння діяльності суб'єктів як «енергій» призводить до розвитку персоналізму, згідно з яким особистість є відкритою до пізнання, а реальності є принципово пізнаваними навіть під час збереження деякого апофатичного «ядра» самості.

П'ятим джерелом для О. Нестерука стала сучасна філософія науки у її осмисленні за допомогою антропології культури. Центральне положення у книзі «Сенс всесвіту» звучить так: «Космологічне теоретизування як перманентне кодування всесвіту за допомогою символів використовує логіку і зв'язки, що не мають прямого відношення до предмета космології, а швидше до сенсу і цілей людини» [608, с. 165]. Таким чином, вивчення космології має надати О. Нестеруку істину

про людину, яка пізнає, а не про Всесвіт. І саме аналіз космології як вищого втілення наукової свідомості людини дозволить, за задумом О. Нестерука, побачити людину як місце одкровення про Бога, що створив її за власним образом і подобою. Намагання космології пізнати Всесвіт відкривають неможливість його пізнання – фактично людина відчуває, що перед нею перспектива нескінченного процесу. На думку О. Нестерука, це дозволяє людині повністю усвідомити власну скінченність та створенність, а отже, і бути відкритою до визнання існування абсолютно нескінченного Бога [608, с. 164–165]. Отже, беручи за основу постмодерністичне положення про те, що космологія свідчить про людину, а не про Всесвіт, О. Нестерук розвиває це положення метафізично, у дусі модерної ліберальної теології протестантизму. Аналогічна суперечність має місце в оцінці теорії Великого вибуху. З одного боку, О. Нестерук визнає космологію Великого вибуху як цілком обґрунтовану наукову теорію. З іншого – він бачить у ній наратив, який дозволяє впорядкувати наявні знання за допомогою теорії про творення світу через породження надприродною причиною точки сингулярності. Альтернативні пояснення появи точки сингулярності піддаються О. Нестеруком критиці. Нічим не обґрунтованими метафізичними теоретизуваннями він вважає теорії мультиверсуму, про передіснування ідеального часу або ідеального космосу. Особлива увага приділяється критиці відповідних теорій С. Гокінга та І. Пригожина, за допомогою яких ці відомі вчені намагаються уникнути потреби у гіпотезі про Бога. Дійсно, за умов прийняття теорії про Великий вибух гіпотеза про Бога є найлегшим поясненням. Немає підстав вважати це пояснення вірогіднішим за інші, крім того, що інші гіпотези виглядають надуманими та складними. Однак в історії науки не завжди найпростіші пояснення були правильними. Крім того, аргумент стосовно простоти пояснення виглядав би природним, якби О. Нестерук приймав дискурс аналітичної філософії та теології. Між іншим, він категорично відмовляється мислити у межах аналітичної традиції, надаючи виключну перевагу феноменології. Звичайно, що феноменологія не може нічого споглядати не лише відносно моменту Великого вибуху, але і доволі значного проміжку розвитку Всесвіту у стані сингулярності та після нього. Поєднання деяких положень сучасної філософії науки з феноменологією, на думку О. Нестерука, можливе завдяки антропології. Така думка є типовою для сучасної православної теології: її висловлювати С. Хоружий [845, с. 204] та О. Філоненко [815,

с. 84]. Вона базується виключно на проведенні аналогій між процедурами фальсифікації та апофатичним методом богослов'я, веріфікацією і катафатикою, гіпотетичним мисленням та теопоетикою. Однак основна передумова богослов'я – переживання дарованості існування Всесвіту і людини – залишається недоступною для наукового світогляду, і лише обмеженим чином веріфікована у феноменології.

Шостим джерелом теології О. Нестерука стала релігійна філософія Х. Яннараса, а саме «православна» інтерпретація гайдеґґерівського розуміння екзистенції, її відкритості до світу, істини як неприхованості буття, мови як дому буття тощо. Використання філософії Х. Яннараса і М. Гайдеґґера не прояснює, а лише заплутує поєднання апофатики і феноменології у концепції О. Нестерука, хоча допомагає теологу впевненіше свідчити про світ як такий, що передбачає існування людини, і про людину як споглядальника світу. Парадокс полягає у тому, що постметафізична мова філософії Х. Яннараса використовується для виразу суперечливого поєднання метафізичних концепцій про світ і Бога з цілком традиційними для екзистенціалізму уявлень про людину.

Сьомим джерелом для теології О. Нестерука стало поєднання кантівської телеології із шарденівською містикою олюднення та обожнення Всесвіту. Згідно з логікою теолога пристосованість земних умов до існування людини вказує на те, що космос повинен був бути «олюднений». Але ця мета має виключно проміжний характер, оскільки розумність у Всесвіті повинна стати максимальною, і Всесвіт повинен існувати як увібраний в особистість Боголюдини. На думку О. Нестерука, довершеність існування у тому, щоб бути персоналізованим, і Всесвіт як ціле повинен мати таку довершеність. У цілому для православної теології характерне стримане ставлення до спадщини Тейяра де Шардена [773]. Вважається, що вчення про теолеологічне прагнення Всесвіту до олюднення і теоантропоморфності має ознаки прихованого пантеїзму та суперечить вченню про створеність Всесвіту. О. Нестерук пропонує аналогічне до шарденівського вчення, але без заглиблення у теорію еволюції, виключно на основі поєднання космогенезу та теології. «Живе» і його розвиток до свідомості осмислюються не у парадигмі еволюційного сходження, а у межах феноменологічного розуміння живого і свідомості як наслідку афектації з боку надприродного. На думку О. Нестерука, така феноменологія життя і свідомості цілком достатньо розроблена М. Анрі і повинна бути лише теологічно

витлумачена. Теолог не хоче помічати, що французька феноменологія, що активно розвивала вчення про живе та свідомість як наслідок афектації, пасивних синтезів тощо, переживає кризу і має місце перехід до постфеноменології [969], або принаймні висловлюються показові сумніви в обґрунтованості усього шляху французької феноменології після Е. Левінаса [955]. Щодо небезпеки впадіння у пантеїзм, то О. Нестерук вважає, що ця проблема є надуманою. Усе, що виникає внаслідок великого вибуху: матерія, енергія, простір, час, життя, свідомість, – є створеним і нескінченно відмінним від Бога, який є виключно творцем. Разом з тим усе створене існує завдяки тотальній присутності нествореного, що підтримує його існування. Закони природи є тією раціональністю, яка вказує на таку присутність. Гармонія та краса Всесвіту також є проявом такої присутності. За усією самостійністю створеного воно існує і розвивається у лоні нествореного, як і його символічне втілення. На думку О. Нестерука, наскільки світ є втіленням «законів природи», настільки він являє Бога, і навіть більше – настільки він відкритий до повноти есхатологічної присутності Бога у світі, до існування у вічності. Звичайно, що усі ці спекуляції є типово романтичним та метафізичним шляхом розвитку теолеології. Обґрунтувати такі рефлексії феноменологічно чи науково неможливо так само, як і спекуляції Шеллінга у «Філософії мистецтва».

Таким чином, для теології О. Нестерука характерним є суттєвий вплив філософських ідей, оскільки богослов парадоксальним чином поєднує ідеї кантіанства та метафізики. Постмодерністичними при цьому є такі риси мислення О. Нестерука, як довільне перенесення філософських теорій у богословський контекст та відмова від послідовної аргументації як способу побудови тексту. При цьому космологія у її доведених теоріях належить до сфери свідомості, а недоведені космологічні побудови щодо початку Всесвіту осмислюються як втілення прагнень розуму з його теолеологією та вільним синтезом ідей. На нашу думку, якщо брати до уваги кантівські розрізнення, то сучасні фізика і космологія постійно виходять за межі сфери свідомості, застосовуючи розум у всіх його проявах. При цьому розум космолога чи фізика вочевидь позбавлений теологічної споглядальності чи містичних переживань щодо цілісності Всесвіту, які О. Нестерук приписує розуму на відміну від свідомості. У протистоянні західному обмеженому раціоналізму православна теологія О. Нестерука повторює старий методологічний прийом релігійної філософії, вводячи між науковим раціоналізмом та релігійним

фідеїзмом (та містицизмом) проміжну ланку метафізичного метараціоналізму. При цьому у читача має складатися враження, що джерелами вчення про споглядання розуму є феноменологія та патристика, а не релігійна філософія і шеленгіанство. Проте О. Нестерук не утримується від посилань на С. Франка і П. Флоренського, а отже, виявляє справжні теоретичні джерела власних ідей.

Сам О. Нестерук цілі свого теологічного проєкту вважає досягнутими. А саме, на його думку, між теологією та космологією не може існувати суперечностей, оскільки вони є породженням однієї свідомості і лише відображають два різні її досвіди [608, с. 470]. Для того що зробити такий висновок, богослов визнає наявність у всій космології переходу від свідомості до розуму. І саме на рівні розуму у його кантівському розумінні та за наявністю у нього шеллінгіанської споглядальності між космологією та теологією не існує суперечностей [608, с. 470–471]. При цьому О. Нестерук забуває, що сам обмежував наукову космологію свідомістю і приписував їй лише прагнення до розумності у кантівсько-шелінгіанському розумінні. Тепер в обмеженні космології сферою свідомості звинувачуються лише ідеологи сучасного секуляризму, які примітивізують космологію [608, с. 470]. Цілком метафізичними і дивними навіть для теології є висновки О. Нестерука, що Всесвіт передбачає постійну наявність спостерігача і матеріальне повинне існувати лише як життєсвіт для особистостей, що покликані пізнавати Всесвіт [608, с. 470]. Такі постулати могли народитися лише у результаті тенденційного тлумачення сучасної філософії науки (перший) та феноменології (другий).

Здійснений аналіз не дозволяє вважати сучасне православне богословське осмислення космології успішним. Разом з тим представлений у працях провідного православного богослова О. Нестерука дискурс щодо сучасної космології та фізики є показовим у тому відношенні, що його аналіз дозволяє виявити суттєву залежність православної феноменології від метафізики. Таким чином, за усіх намагань мислити «після М. Гайдеґґера» та «після Ж.-Л. Марйона» православна теологія О. Нестерука залишається у полоні у теорії аналогій, а також примітивного платонізму та шеленгіанства, у минулому характерних для російської релігійної філософії. І будучи постмодерністичною за формою, теологія О. Нестерука залишається за своєю сутністю у парадигмі ліберального теологічного мислення та релігійно-філософської метафізики доби модерну.

6.1.2. Постмодерно-конструктивістська еклезіологія К. Говоруна

Особливої популярності сьогодні набуває формально постмодерністський проєкт К. Говоруна. По суті, він є модерним конструктивізмом замість деконструкції. У православній теології традиційно церквою називають встановлену Христом боголюдську єдність віруючих, об'єднаних навколо віри в Христа і таїнств та визнання догматів, очолюваних священною ієрархією, впорядкованих канонами й організованих у певні адміністративні структури, відповідно, за рішенням Соборів. Усі названі елементи церкви вважаються важливими її частинами, що складають її видиму природу. У результаті такого підходу церква постає як цілісна, Богом дана єдність народу, кліру, таїнств, догматів, канонів, обрядів та структур. Причому усі перелічені елементи церкви вважаються православними, досить важливими для буття церкви.

Закономірним наслідком такого підходу до бачення церкви є змішування в ній суттєвого та другорядного. Коли йдеться про виживання церкви – носія Христової істини та спасіння, то важко розмежувати в її житті щось першочергове та другорядне, важко однозначно визнати щось неважливим. Якщо йдеться про церкву як про сакральну інституцію, то про що б не йшлося: догмати, канони, ієрархію, обряди, – все набуває сакрального значення й ваги. Для православного бути християнином – це приймати церкву цілком, з усіма її атрибутами. Водночас небажання проводити лінію розмежування приводить до сакралізації церковних структур, їх онтологізації, коли усі вони сприймаються однаково важливими і вічними атрибутами церкви. Це, в свою чергу, має негативні наслідки як для теології так і для церковної практики.

Актуальним є питання природи церкви. Що є церквою? Чим є церква в ідеалі та реальності? У чому її природа, сутність та властивості, атрибути? Чи можна розмежувати в церкві первинне і вторинне? Що буде, коли спробувати провести таке розмежування? На ці та багато інших запитань дає відповідь К. Говорун у своїх книгах «Метаеклезіологія» (2018) та «Риштовання церкви» (2019). Автор презентує цікаву і нетрадиційну, як для православного погляду, позицію. Він критично розглядає історію церкви, аналізує існуючі еклезіологічні її концепції, досліджує еволюцію церковних структур.

Базовою для К. Говоруна є теза: «Я розрізняю природу церкви та її структури» [187, с. 13]. Відома західним теологам ця теза досить незвична для православних богословів, для яких природа церкви нерозривна з її структурами. Для них церква самототожній і самодостатній Боголюдський організм. Історія церкви виглядає поступовим зростанням усіх складових цього організму від апостолів до сьогодення. Для більшості православних теологів характерний онтологічний підхід, за яким «структури церкви є невід'ємною складовою церковної природи і були імплантовані в еклезіальне тіло від самого початку» [187, с. 214]. Без цих структур буття церкви неможливе. К. Говорун розвиває зовсім інший підхід, який можна назвати конвенціональним. На думку К. Говоруна, структури церкви виникли як інструменти для вирішення певних проблем, вони не були частиною природи церкви. Структури церкви були результатом домовленостей ієрархів заради своєї зручності [187, с. 214]. Власну позицію К. Говорун пояснює так: «Якщо прийняти перший підхід і ототожнювати структури з природою церкви, то розриви і недоліки структур мають свідчити про розриви і недоліки самої церкви». Тому, на його думку, щоб зберегти цілісність і наступність церкви, необхідно відрізняти «її структури з їх незаперечними розривами від її природи» [187, с. 215].

Обґрунтовуючи власну позицію, К. Говорун використовує мову діалектики Арістотеля-Порфирія. Він зазначає, що «сутність церкви можна представити як її «природу». Еклезіальні структури не належать до фізис. Також їх не треба вважати природними властивостями церкви. Структури примикають до церкви, як риштовання до будівлі» [187, с. 216]. Природним у цьому контексті треба вважати все, що спільно властиве усім індивідам, які поділяють ту саму природу, і не змінюється. Риси, що торкаються частини індивідів або виникають та зникають, не належать до спільної природи. Тому до «природи церви належить лише те, що завжди можна спостерігати в усій церкві» [187, с. 216]. Отже, пошук природи церкви К. Говорун здійснює, використовуючи філософську модель «природи» церкви, яку він накладає на історію церкви. Це дає йому змогу віднайти в історії церкви те, що відповідає умоглядному ідеалу її сутності, що відрізняється від світу явищ. Природа церкви постає як те, що залишиться після того, як відкинемо усе змінне, відмінне в різних історичних церквах та деномінаціях. Така природа церкви у своїй повноті була присутня вже в ранніх

общинах, вона наявна в різних течіях сучасного християнства. Тому принципово до церкви К. Говорун включає усі християнські общини, що сповідують віру в Христа.

Що ж належить до природи церкви? У книзі «Риштовання церкви» К. Говорун називає спільноту першим і основним проявом природи церкви. «Спільноти завжди були частиною церкви. Ми не можемо уявити собі, або історично вказати на церкву без спільнот, у яких присутній Христос і дари Духа розподілені між вірними» [187, с. 216]. Те саме варто зазначити про хрещення, євхаристію та богослужіння – всі спільноти мали їх без будь-яких розривів. Отже, спільноти, таїнства та богослужіння належать до природи церкви [187, с. 216]. Автор також відносить до природи церкви «сакраментальне, пастирське та адміністративне лідерство», наскільки воно здійснюється всередині спільноти [187, с. 216]. Тобто природними для церкви є апостольство, дияконство, священство та єпископство, які здійснюються на рівні спільнот. Втім, як зазначає К. Говорун, на надспільнотному рівні служіння лідерства не належить до природи церкви, оскільки «був час, коли надспільнотного рівня не було» [187, с. 216].

У книзі «Мета-еклезіологія» К. Говорун застосовує феноменологічну методологію для опису природи церкви. Він зазначає, що в «самовідчутті церкви є осереддя», яке ніколи не змінювалося. Воно становить незмінне церковне «я». Це «я» «колективного розуму церкви визначає критерії структурування розмаїття й забезпечує цілісність і нерозривність церкви» [188, с. 248]. «Я» церкви К. Говорун поміщає у своєрідну систему координат, де вісі системи – це «єдність та відносини, а точка відліку – сам Христос» [188, с. 248]. Саме Христос має перебувати в центрі церковного «я». Якщо ж самосвідомість церкви плутати з «ідентичністю держави, або з колективною ідентичністю нації чи секулярного суспільства», тоді церква втрачає своє «я» [188, с. 248]. Другу з вісей христоцентричної еклезіологічної системи координат становлять відносини. Бо церква – це відносини. Громада і євхаристія теж є відносинами [188, с. 250]. Відносини охоплюють стосунки між людьми в церкві та стосунки з Богом. Основою відносин є свобода. Чим менше церква покладається на людську свободу і вдається до примусу, тим далі вона відсувається від Христа [188, с. 250]. Отже, аналіз природи церкви К. Говорун здійснює двома способами: через феноменологічний аналіз самосвідомості церкви та через критичний аналіз елементів її природи.

Надспільнотний рівень церкви є зовсім іншим аспектом її буття. До еклезіальних інституцій богослов відносить такі надспільнотні адміністративні структури (єпархії, митрополії, патріархати), канонічні території, автокефалії, першості та ієрархічні чини [187, с. 14]. Надспільнотні структури є важливими, вони мають забезпечувати «повну участь спільнот у спільній природі церкви» [187, с. 216]. Первинно церковні структури були призначені саме стримувати розбрат і суперечки. «Вони повинні були виправляти поведінку тих, хто визнавав над собою їх вплив» [187, с. 15]. Отже, структури церкви є важливими і необхідними для повноцінного існування спільнот. Вони покликані пов'язувати, узгоджувати, управляти спільнотами заради глибшої реалізації їх природи.

Згідно з такою схемою громади постають своєрідними «іпостасями», що беруть участь у «природі» церкви, яку можна визначити як «всесвітню церкву» [188, с. 252]. Спільноти є її частинами, «лише якщо вони цілком поділяють спільну природу через сповідання тієї самої віри, здійснення тих самих таїнств, збереження євхаристійної спільності між собою» [188, с. 216–217]. Єретичними та схизматичними спільноти стають, коли не відповідають цим ознакам. Сама по собі «всесвітня церква не є конкретним утворенням; її не слід розглядати як таку, що має ідентичність окрему чи відокремлювану від місцевих громад. Водночас всесвітня церква цілковито присутня в кожній конкретній церковній громаді. У кожній громаді «спільна природа» церкви присутня в особливий спосіб» [188, с. 252]. Тобто ніякої окремої надцеркви, яка б існувала за межами конкретних спільнот, не існує. Іноді називаємо надспільнотні, управлінські структури церквою. Насправді управлінські структури не є окремою чи вищою церквою. Церква складається з об'єднання конкретних релігійних спільнот, кожна з яких несе в собі спільну природу церкви. І ця спільна природа полягає у єдності та відносинах у середині такої спільноти та між спільнотами. Так само не існує церкви як суб'єкта пізнання, «бо церква, на відміну від особи, не є, власне, суб'єктом пізнання. Вона є квазісуб'єктом, сукупністю суб'єктів пізнання, які поділяють досвід своєї спільності як членів церкви». Тобто церква не є суб'єктом у тому сенсі, що вона не має свідомості, волі та дії поза спільнотами конкретних суб'єктів. Лише конкретні особи через встановлення відношень між собою навколо Христа, таїнств та обрядів можуть бути церквою.

Будучи важливим і необхідним інституційно-адміністративним елементом церкви, її структури часом вступали в конфлікт з природою церкви, затьмарювали її справжню сутність, підміняли істинні духовні завдання, переносили основний акцент церковного життя на себе. К. Говорун зазначає, якщо надспільнотні адміністративні структури «служать спільнотам і полегшують їх участь у природі церкви, вони відповідають цій природі. Але якщо вони не виконують цієї місії чи починають служити собі, вони шкодять церкві та обертаються проти її природи» [187, с. 217]. Під впливом політики, соціально-економічних та культурних змін «патерни поведінки часто змінювали засади і функціональність церковних структур», прагнення до влади й панування спричиняли розбрат і суперечки в церкві, які фактично виступали проти природи церкви [187, с. 15]. У такому випадку структури «часто перекручувалися і ставали невдалими, тож їх зрештою відкидали або віднаходили наново» [187, с. 14]. Отже, К. Говорун далекий як від ідеалізації та онтологізації структур (як бачимо у Зізіуласа), так і від їх заперечення (характерного для М. Афанасьєва). Він вбачає церковні структури амбівалентними. Рівномірно вони можуть і «сприяти життю християн як спільноти, і псувати це життя» [187, с. 15].

Одним з прикладів відхилення структур від природи К. Говорун називає ієрархізм. Самоусвідомлення церквою себе більш ієрархічною виникає природно, мірою ускладнення церковних структур [187, с. 221]. Поступова емансипація ієрархічних структур церкви посилилася з III ст., після встановлення системи митрополій, коли окремим общинам надали привілеї в управлінні та розв’язанні проблем інших спільнот. У V ст. у період Юстиніана і далі ієрархізм ускладнився в моделях діоцезій та патріархатів, що переросла в пентархію – модель п’яти церков, що ухвалювали рішення від імені усієї церкви [187, с. 16–17]. Далі еволюція ієрархічних, надспільнотних структур продовжилася в добу середньовіччя і переросла в своєрідну церковну монархію, коли Константинополь і Рим стали двома центрами церковної влади. З часом, після розпаду імперій, на поч. XX ст. виникли національні автокефалії, владу в яких утримують національні патріархати, що «турбуються про те, щоб люди залишилися вірними модерній ідентичності націй» [187, с. 17]. К. Говорун довів, що ідея і структури автокефалії за дві тисячі років пройшли значну еволюцію. Вони у різні періоди означали різні, інколи протилежні речі, хоча зберігати одну

й ту саму назву [187, с. 19]. Загалом надспільнотні структури формувалися як моделі «сусідства, метрополії, єпархії, патріархату, пентархії, монархії, міллету та нації» [187, с. 15]. Нарешті, К. Говорун підкреслює, що ідеальних церковних моделей не існувало і немає нині. «Те, що виникало як засіб єднання, часто ставало засобом відокремлення і тому потребувало перегляду» [187, с. 18].

Якщо з початку органи церковного адміністрування «поставали як додаткова функція, покладена одними спільнотами на деякі інші спільноти» [187, с. 15], то з часом адміністративні утворення ставали домінуючими, вони почали монопольно управляти церквою вже не від імені християн, а від свого імені. Ці структури не лише представляли церкву і нею керували, вони стали сприймати себе як її голос, а згодом вони стали самою церквою. Особливо цей процес на Сході увиразнився після припинення регулярного збирання Соборів. Усе це свідчить, що надспільнотні адміністративні структури є віртуальними в тому сенсі, що вони мають владу, делеговану їм реальними спільнотами, і без цих спільнот вони самостійною реальністю не є. Структури церкви не мають бути головними в церкві, вони є допоміжними факторами, що доповнюють виражати й обслуговують природу церкви. В ідеалі структури повинні зберігати, захищати і розвивати церкву, але «на кожній стадії своєї еволюції вони могли стати токсичними для тіла церкви. Водночас їх за це потрібно не таврувати, а розглядати як такі, що можуть бути відновлені в їхньому первинному значенні та їхній первинній меті» [187, с. 14].

Отже, розвиток структур породжує розвиток ієрархій, хоча, за К. Говоруном, природа церкви неієрархічна. Він зазначає, що «рівність, чи навіть кенотична антиієрархічність, мають для церкви засадничий характер і є внутрішніми рисами її природи» [187, с. 16]. На початку історії церкви там панувала ідея служіння, але під впливом неоплатонізму та римського світу «служіння почали сприймати як ієрархію» [187, с. 219]. На місце багатоманітності обов’язків та харизм служіння прийшли три рівні церковні чини (диякони, пресвітери, єпископи), які, набувши інституалізації, стали сприйматися як привілеї. Це суперечить прагненню Христа і ранніх християн усунути будь-які соціальні розриви, що відокремлюють людей (Кол. 3:11).

Тобто, на думку К. Говоруна, ієрархізм не є невід’ємною природою церви. Сам по собі «принцип ієрархії може бути корисним, але не

є сутнісним для церкви» [187, с. 16]. У церкві всі мають бути рівними перед Богом, ніякий ієрархічний чин не має переваг, не робить його суб'єкта носієм якихось сакральних якостей. І якщо виникають такі уявлення про особливий статус носіїв священної ієрархії, то це свідчить про переосмислення первинної антиієрархічності церкви. Не заперечуючи продуктивні ієрархії церкви, встановлені Христом і згадувані в Біблії, К. Говорун свідчить про існування в церкві «ієрархій панування», що не мали походження з Біблії і не започатковувалися Христом. Саме такі ієрархії не пов'язані з природою церкви [187, с. 20], адже ієрархія є проявами дарів Духа, а не «позиції в церковній «ієрархії» [187, с. 21]. Зрештою, автор висловлює думку, що «ієрархічний устрій є не природним, а культурним» явищем [187, с. 221]. Бо якщо цей устрій вважати за природний, то тоді він переходить в ідеологію ієрархізму. Проблема ієрархізму в тому, що він «проєктує на природу церкви несправність структур» [187, с. 222]. Коли структури церкви не відокремлені належно від її боголюдської природи, їхні вади можуть бути легко сприйняті як священні [187, с. 222].

Подібно до державних структур і під впливом світських та церковних ієрархій церква «стратифікувалася», вона породила служителів церкви, «ієрархів», які протистояли мирянам як нижчій страті [187, с. 22, 219]. Насправді, ці страти є пізнішим винаходом церкви, бо рання церква «не мала жодних ієрархічних страт» [187, с. 22]. Ієрархи з часом стали претендувати на «ексклюзивне право вособлення церкви як такої» [187, с. 22]. Як наслідок, зазначає К. Говорун, «церква залишилася лише для верхівки, яка привласнила собі еклезіальну ідентичність» [187, с. 23]. Саме це породило секуляризацію – усвідомлення мирянами, що вони не є структурою, що церква не є ієрархією структур.

Ієрархізм та стратифікація породжують і посилюють дуалізм священного та мирського. Під час панування такого світогляду виникає чітка відстань між церквою та зовнішнім світом, між однією церквою та іншими християнськими церквами. Ще більше посилюється потреба в ієрархах, які виступають посередниками між цими світами. Натомість, коли «доступ до святого необмежений, немає потреби в ієрархії посередників» [187, с. 221], бо Христос зробив святе доступним для всіх у церкві. Покликання священства полягає в допомозі членам громади усім без міри долучатися до благодаті в повноті [187, с. 221].

Ще одним проблемним наслідком дистанціювання спільнот та надспільнотних структур є юрисдикціонізм. «Юрисдикціонізм постає тоді, коли помісні церкви надмірно переймають власними корпоративними інтересами» [187, с. 224]. Між церковними юрисдикціями точаться війни за канонічні території. Ці війни затьмарюють відчуття належності до єдиної універсальної церкви [187, с. 224]. Таку ситуацію спостерігаємо і в Україні.

Ієрархізм та юрисдикціонізм є прикладами інституціоналізму чи структуроцентризму. Він виникає, коли «еклезіальні структури перестають служити місії церкви й перетворюються на самоціль» [187, с. 224]. Інституціоналізм є деформацією природи церкви. Церква ніби звужується до меж ієрархії та юрисдикцій. Вона перетворюється на симулякр [187, с. 225]. Замість того, щоб зосереджуватися на Царстві Бога, церква ототожнює себе із своїми структурами і тим самим втрачає своє призначення та ідентичність. Кращий спосіб позбавитися симулякрів – це «наново зосередитися на справжніх властивостях своєї природи й перебудувати свої структури відповідно до їхнього первинного сенсу» [187, с. 225].

Врешті, зловживання еклезіальними структурами випливають з еклезіоцентризму. Це стан, коли «сприймаємо церкву як самодостатню цінність та автономію заради себе самої» [187, с. 226]. Еклезіоцентрична церква «зосереджена на самій собі», тому вона втрачає свій реляційний характер і стає острівцем, ізольованим і від людей, і від Бога. Тому така церква потенційно ізоляціоністська, вона закриватиметься від світу, ділитиме його на своїх та чужих.

Яка ж справжня роль еклезіальних структур? На думку К. Говоруна, еклезіальні структури варто сприймати не як онтологічні, а як реляційні. Вони виконують свою місію лише тоді, коли слугують стосункам членів церкви між собою та з Богом [187, с. 231]. К. Говорун «підтверджує важливість структур» [187, с. 232]. Вони мають спонукати людську дієвість та обмежувати зловживання. Хоча він однозначно розташовує структури за межами природи церкви, яка є «сутнісно реляційною і вмістилищем людської свободи» [187, с. 232]. Структури мають сенс лише доти, доки вони є втіленням такої свободи. Якщо такого не стається, структури ранять церкву і шкодять людям. Вони дегуманізують і опоганюють церкву [187, с. 232]. Те, що структури служать святій меті не робить їх священними, не означає, що вони

мають божественне походження. «Вони виникли і розвивалися як зручні інструменти та результат домовленостей» [187, с. 232]. Тому у випадку втрати структурами їх призначення «церква може створювати нові структури» або перевідкривати старі.

Отже, проведення розмежування між природою та структурами церкви дає можливість К. Говоруну виявити характерні властивості останніх, прослідкувати еволюцію структур та показати механізми їх відхилення від природи церкви.

Досить цікавим і важливим є звернення богослова до критичного методу дослідження. Критичний аналіз церкви, здійснений самим богословом, значно посилює значущість дослідження. К. Говорун належить до тих рідкісних православних теологів, які поєднують ерудицію і широту історичної ретроспективи з виваженістю, гарним знанням сучасної західної теології та рефлексивністю.

К. Говорун переконаний, що критичний підхід є виправданим і важливим інструментом сучасного богослова. Принаймні поряд з описовим, апологетичним, догматичним, історичним має право і навіть має бути критично-рефлексивний підхід у теології. У разі такого підходу критичну позицію займає не сторонній дослідник, а сам теолог. Бо якщо теолог-апологет, догматист чи каноніст описує церкву як незмінну духовну інституцію і прослідковує лише прояви «вічної церкви», то критично мислячий богослов теж бачить церкву як богольюдський феномен, але в розвитку, становленні її структур, організації, зовнішніх елементів. Незмінною у такого богослова залишається природа церкви, її ядро. Але все те, що не входить до такого ядра, розвивається, змінюється, еволюціонує. «Визнання й осягнення церквою власної змінності є ключем до її успішної взаємодії із сучасним життям» [188, с. 247].

Значно актуальним під час аналізу роботи К. Говоруна є питання про використання ним філософських методологій, або вплив філософій на мову церкви. Справді, збагнути природу церкви дозволяє її мова. Коли йдеться про природу церкви, то єдиною можливістю її пізнання постає мова. Хоча мова про церкву не є самою церквою. К. Говорун усвідомлює, що «церква завжди є більшою за будь-який її образ» [188, с. 15]. Через мову церква виражає себе і спілкується із світом. «Мова церкви змінюється, а її розвиток пов’язаний з історичним розвитком самоусвідомлення церкви» [188, с. 251]. На мову

церкви суттєво впливає культурно-політичний контекст, під дією якого змінюється мова, що співпадає із змінами самосвідомості церкви.

На прикладі неоплатонізму К. Говорун зазначає про вплив на церковну мову філософії, під дією якої формується політична мова церкви, що обґрунтовує союз з державою. Розуміючи обмеженості такої мови, К. Говорун пропонує реконструкцію ідеальної мови церкви у термінах діалектики Арістотеля, а не сучасного персоналізму.

Для пошуку природи церкви та виразу цієї позиції, на думку К. Говоруна, можна використати і сучасні філософські мови: структуралізм, постструктуралізм [187, с. 217], феноменологію та аналітику [188, с. 256]. Саме фундаментальна теза структуралізму про те, що «соціальні структури впливають на ідеї та поведінку відповідних індивідів та структур» [187, с. 217], дозволяє автору довести думку, що «еклезіальні структури, сформовані на підставі еклезіальних поглядів, у свою чергу змінюють ідеї щодо церкви та впливають на моделі поведінки її членів» [187, с. 217]. Часто в історії поведінкові наслідки структур виявилися більш сильними за слова Євангелій. Проте використання структуралізму К. Говоруном обмежене, бо структуралізм припускає думку про існування суспільних структур, незмінних у часі та просторі. У цьому позиція К. Говоруна відходить від структуралізму. Спираючись на постструктуралізм, він, навпаки, стверджує, що «структури церкви не є універсальними, вони змінюються і не встановлені Богом» [187, с. 218]. Вони змінюються з часом як за формою, так і за змістом. К. Говорун погоджується з Р. Бартом у тому, що «ієрархічний устрій є не природним, а культурним. Коли цей устрій вважають природним, він легко переходить в ідеологію» [187, с. 221]. У церкві утверджуються ідеології «ієрархізму», який проєктує на природу церкви несправність структур, а відтак і компрометує їх» [187, с. 222]. Таким чином, саме використання методології постструктуралізму дозволяє К. Говоруну пояснити викривлення в церковній практиці без зазіхань на природу церкви. Ця філософська методологія дозволила йому «сконструювати поняття природи церкви» та реконструювати первинне значення, еволюцію та відхилення від власного призначення церковних структур [187, с. 218].

Уже в іншій книзі К. Говорун використовує методологію феноменології. Він не здійснює глобального синтезу еклезіології та феноменології, але намагається висловити деякі висновки своєї роботи

«у феноменологічних термінах». Що це дає? На думку К. Говоруна, «феноменологія може заохотити еклезіологію уникати спекулятивного мислення» [188, с. 256], бо вчення про церкву має бути описовим, ніж таким, що створює теорії чи аналіз. Феноменологія допомагає дійти самих речей церковного буття, вона надає пріоритет церкві, якою вона здається її членам [188, с. 256]. Еклезіологічні теорії церкви при цьому постають «не зі спекулятивного мислення, а з того, як церква сприймає власну життєву реальність» [188, с. 256].

Далі феноменологія дозволяє використати редукцію, але виступає проти редукціонізму. Самоусвідомлення церкви не варто зводити до якоїсь однієї теорії чи структури [188, с. 257]. Еклезіологія у термінах феноменології не зводить її до мирян чи євхаристії, чи громади тощо. Так само важливим для еклезіології, на думку К. Говоруна, є феноменологічне поняття інтенціональності. Воно визначає досвід не тим, що є чужим для членів церкви. «Коли особа отримує дар Духа, вона також приймає в себе церкву», тобто «досвід церкви можливий лише тоді, коли він дається Духом і з Духом». Це означає, що адекватне осягнення церкви та її природи можливе лише в церкві і лише даром Духу [188, с. 257]. У цьому акті не має бути поділу на об'єкт та суб'єкт, оскільки «церква не існує як суб'єкт чи об'єкт окремо від її членів», вони є одночасно суб'єктами та об'єктами пізнання [188, с. 258].

Церква є чимось більшим, ніж наші міркування про неї, вона є «більшою за те, що вона думає про себе» [188, с. 258]. К. Говорун визнає існування колективного «я» церкви як своєрідного аналога «трансцендентальної суб'єктивності», яке не може бути вичерпане самосвідомістю окремих членів церкви. Це трансцендентально-колективне «я» церкви залишається трансцендентним церковному «я» всіх людських істот, членів церкви. Будучи трансцендентним, воно залежить від історичного контексту. Бо трансцендентальний суб'єкт церковного «я» є одночасно «втіленим, соціальним та історичним» [188, с. 258]. Спільне «церковне «я» втілюється в історичній реальності громади й у кожному члені церкви». Бо як кожен з нас, одночасно усвідомлюючи світ і усвідомлюючи свою суб'єктивність, відмінну від світу, одночасно належить світу. Так само і стосовно церкви, яка «реалізує свою «церковність» та своє окреме церковне «я» лише через взаємодію із світом» [188, с. 258]. Взаємодія із світом є передумовою

самоусвідомлення як такого. Важливим для еклезіології може бути і категорія «життєсвіту», втілення в якому суб'єкт пізнання отримує можливість знати інших. Так само і в церкві колективне «я» церкви можна осягнути лише колективно, у спільнотах [188, с. 259].

Не менш цікавими для еклезіальних вчень може бути аналітична філософія, в межах якої було здійснено «лінгвістичний поворот» [188, с. 260]. Застосування аналітичної філософії дозволило К. Говоруну тлумачити церкву як мову. «Церква є мовою, якою Бог спілкується зі своїм народом» [188, с. 261]. Усі атрибути церкви (Писання, таїнства, символи, ритуали) є словником цієї мови. Церковна мова доксологічна. Вона не лише є мовою, зверненою до Бога, мовою гімнів та піснеспівів, але й мовою, що уможливлює спілкування між членами церкви через спільний досвід, теологію, діяльність. Діяльність церкви – це сукупність зусиль усіх її членів, що отримали благодать Духа. Усі разом голоси церкви проголошують істину. Окремі голоси слабкі, але в церкві вони стають пророчими голосами святих і становлять словник церкви [188, с. 262].

Так само церква має свою граматику: церковні структури, що розвивалися упродовж століть. Елементами граматики є усі елементи церковних структур: єпископи, патріархи, юрисдикції, канонічні території [188, с. 262]. Як «мова не існує без граматики, так і церква не може виконати власну місію без своїх структур» [188, с. 262]. «Завданням аналітичної еклезіології було б проаналізувати елементи, з яких складається ціле церкви» [188, с. 263]. «Дослідження церкви має починатися з церкви як даності – і як богословської аксіоми, і як емпіричної реальності – а потім переходити до аналізу того, якими є засадничі елементи цієї даності» [188, с. 263].

Так само, як і феноменологія, аналітична діяльність є нейтральною щодо метафізики. Тут вона подібна до арістотелівської діалектики, яка, на відміну від платонізму, не приносила у богослов'я власної метафізики [188, с. 263]. К. Говорун переконаний, що своєрідна метафізична стерильність аналітичної філософії може бути корисною для еклезіології – ще більше за феноменологію, яка все ж має власну метафізику [188, с. 264].

У чому основна проблема підходу К. Говоруна? У тому, що цей підхід є раціонально-критичним і науково-філософським. Саме по собі це добре, що богослов використовує методи науки, логіки і філософії, але на практиці, коли йдеться про поняття «природи церкви» та

«структур церкви», виникають складності. Але чи можна такими методами встановити спільну віру всієї церкви? Певна історична церква буде схильна включати до своєї природи щось одне, а інша туди відноситиме інше. Чи можлива між ними згода? Абстрактної чи всезагальної церкви не існує, яка б охопила усі різновиди християнства.

У зв'язку з цим найперше викликає запитання теза К. Говоруна про розрізнення природи та структур церкви. Нагадаємо, що до природи церкви К. Говорун відносить зосереджені навколо віри в Христа та сприйнятті Духа спільноти, в межах яких відбуваються таїнства, богослужіння й адміністративне, пророче, пастирське лідерство. Тобто основним критерієм природи церкви є те, що існувало чи може існувати в християнських малих спільнотах. Усе те, що вони мали, без чого вони не існували. У разі такого протиставлення природи і структур церкви виникає уявлення, за яким природа і структури хоча і пов'язані, і залежні, але протилежні речі. Насправді, вони єдині. Природи без структур не існує. У самій природі церкви існують певні установи, структури і правила. Такі структури існують у здійсненні богослужіння чи звершенні таїнств. Правила і порядок є умовою існування спільнот. Отже, базове розрізнення природи і структури треба розуміти не буквально.

Так само умовним є протиставлення спільнот та надспільнотних структур церкви. Як природа церкви має і породжує структури в собі, так само спільноти вимушені породжувати надспільнотні структури. Це питання їх виживання й самозбереження. Спільноти потребують надспільнотного керівництва і без нього неможливе їх повноцінне існування. Справді, на початку виникали окремі спільноти, об'єднані авторитетом Христа та апостолів. І таке апостольське керівництво було пророчим служінням та участю у владі Бога, у Його відносинах із своїм народом. Але вже апостоли вважали Єрусалимську общину провідною серед інших, вона збирала апостолів і приймала рішення, обов'язкові для всіх. І вже тоді явне лідерство мав Петро та Павло, які могли писати листи іншим общинам та надавати їм наполегливі інструкції до дії, виправляли їх помилки та засуджували єресі.

У ранній період єдиної церкви, яка б охоплювала усі християнські спільноти в різний час і серед різних народів та держав, не існувало. Принаймні організаційно церква завжди була єдністю окремих спільнот, що намагалися об'єднуватися навколо одної віри в Христа,

але кожна з цих спільнот мала і формувала власну організаційну структуру. З часом спільнотам стали вигідні надспільнотні структури, вони їх разом встановлювали і зберігали. Бо сама спільнота не здатна здійснювати управління собою та узгоджувати відносини з іншими, без надспільнотних структур. Особливо це стало неможливим у післяапостольський період, коли кількість общин стала стрімко зростати, і виникла гостра потреба владнати суперечки, конфлікти між ними.

Доки християнські спільноти перебувати у ворожому середовищі язичницької культури та чужої держави, які намагалися поглинути християн і проти яких треба було постійно захищатися, церква для збереження цієї єдності окремих спільнот, їх самозахисту та розвитку стала обростати різними організаційними структурами, встановлювала обряди, писала авторитетні тексти, виробляла догматичні ідеї, приймала церковні норми (канони), виробляла власні традиції, вимушена була взаємодіяти з державою, проростати культурною специфікою певних місцевостей. І все це для того, щоб зберегти віру, утримати єдність, вижити. Тим самим невимушено ніби запускався механізм самозбереження, згідно з яким церква мала діяти за логікою структури, якщо вона хотіла жити. Парадокс буття церкви полягав у тому, що чим більше вона піклувалася за збереження єдності та чистоти віри, чим сильніше прагнула відокремитися від «світу цього» і чим більше намагалася укріпитися і поширити свій вплив, тим більше вона обростала складними організаційними структурами, регулятивними правилами, тим більше їй доводилося враховувати політичну ситуацію свого часу, взаємодіяти з державою, культурою, наукою, філософією, мистецтвом тощо.

А вже після Міланського едикту (313 р.) церква не могла існувати без надспільнотної адміністрації, встановлювати відносини з державою. Саме співжиття з державою і в державі, легалізація общин, припинення переслідувань імперією значно прискорили формування надспільнотних структур. Фактично надспільнотні структури стали ознакою легального буття, яке утверджувалося Римською державою. А після того, як церква погодилася бути державною і пануючою в ранню середньовічну добу, вона взагалі стала займати в суспільстві окреме місце як складноорганізований, структурований, ієрархізований організм, що мав вирішувати питання влади, управляння, захисту та боротьби за власні інтереси.

Таким чином, у процесі тривалої історії єдина церква зазнавала поділів, відпадінь, розколів, кожен з яких оформлював нову структуру, що прагнула до легалізації, перед якою знову поставали питання збереження віри та єдності, ідейного обґрунтування, організації управління, нормування, самозбереження й захисту, дистанціювання від іншородних структур. Очевидним недоліком окресленої внутрішньої логіки розвитку церкви є втрата бажаної єдності й чистоти віри, ускладнення ритуалізму, формування теології, тобто організаційна, ритуальна та ідейна диференціяція церкви як суспільного організму, що існує відповідно до суспільних законів. Іншого механізму розвитку суспільного організму не існує.

А чи могла церква залишитися на рівні окремих спільнот, без виникнення надспільнотних структур та їх дистанціювання від спільнот? Навряд. Навіть нині в умовах існування громадянських суспільств XX ст. найбільш антиієрархічні протестантські церкви, що свідомо відмовилися від гегемонії надспільнотних структур, все одно їх створюють. Що ж зазначати про пізню античність, коли відсутність надспільнотних структур фактично означала неофіційність, непублічність, позасуспільне та позадержавне існування церкви, яке прирівнювалося до громадянського сектантства. Перебувати в непублічній сфері церква довго не могла, не втративши свій вплив. І щоб його посилити, необхідно було розвивати надспільнотні структури. Тому, на нашу думку, надспільнотні структури церкви не лише є її важливою частиною, але їх виникнення необхідне для церкви, особливо у випадку, коли церква прагне залишитися в публічному просторі суспільства.

Трохи іншого плану є питання про місце у природі церкви Біблії, символів віри, догматів, переказу, канонів і теології. Чи є вони її необхідною частиною? Про це чітко К. Говорун нічого не зазначає. З огляду на його методологію до природи церкви має бути віднесене одкровення в Слові та особистості Христа. Слово Христа та Його присутність у таїнствах є важливою частиною природи церкви, тоді як священний канон Біблії став результатом церковної конвенції між спільнотами. Можна припустити, що проповідь Слова Божого є важливою місією церкви, воно може і повинно здійснюватися за допомогою Писання, але текст Біблії не варто абсолютизувати як пряме і непомильне Слово Бога. Біблію як текст можна досліджувати, вивчати, критично аналізувати, а Слово треба пізнавати, осягати, в нього

потрібно вірити, його необхідно сповідувати. Якщо така інтерпретація правильна, то з нею не погодяться ті християнські церкви, для яких Писання і є Словом Божим. А враховуючи, що сакралізація окремих текстів Біблії розпочалася досить рано, то не включення тексту Біблії до природи церкви є проблемним рішенням.

Те саме варто зазначити і про символи віри та догмати, що почали виникати в добу апостолів, але набули свого максимального розвитку в соборну добу. Собори, за логікою К. Говоруна, є важливою ознакою природи церкви, коли вони мають бути зібранням представників спільнот для колегіального вирішення нагальних проблем. Жодним іншим чином, ніж прямим представництвом спільнот на спільні зібрання, не може управлятися церква. Але коли вирішальну владу прийняття рішень на Соборах отримували представники надспільнотних структур, тоді вони перетворювалися на ізольовані колегії священних ієрархів, втрачали свій органічний зв'язок із спільнотами та природою церкви. Подібне тлумачення влади Соборів, цілком очевидне в концепції К. Говоруна, може викликати серйозні заперечення з боку католиків та православних.

Ще більш складним є питання про належність до природи церкви священної традиції, переказу. Останній включає в себе усі вироблені церквою постанови, канони, традиції, установи, практики тощо, які визначали життя церкви, її світогляд, систему цінностей, спосіб існування, відносини з культурою, наукою, філософією, державою, мистецтвом. Використовуючи відомий поділ священного переказу на «Традицію та традиції», запропоновану ще В. Лоським, можемо вбачати основу традиції в природі церкви. Тоді традицією є все те, що приймали усі спільноти як обов'язковий уклад життя, сповідування віри, здійснення обрядів. Але такі обов'язкові правила встановлювалися надспільнотними структурами. Сама община була не здатна це зробити, так само як і зібрання общин. Обов'язкові для виконання приписи і закони були часто результатом рішень не общин, а держави, ієрархії чи їх угодою. У цьому і парадокс структур – вони не були частиною природи церкви, але приймали рішення, необхідні для природи церкви.

Особливої ваги набуває питання про місце віровчення в природі церкви. Отже, чи можна вважати догмати віри такими, що їх приймали самі спільноти? Історія нам показує, що догмати про Трійцю,

Боголюдину Христа, спасіння та церкву приймалися не общинами, а надспільнотними Соборами теологів та ієрархів, які не просто погоджували спільну віру, але іноді вступали в гострі дискусії між собою, бо представляли різні традиції окремих спільнот. Часто можна було спостерігати, що окремі спільноти захищали досить різні уявлення про місію та особистість Христа, Бога та Богородицю. Хто з них був правий, якщо вони мали рівні права? Як було встановити єдину позицію, без порушення чиїхось поглядів? Крім необхідності теологічної аргументації та систематизації віри церкви, надспільнотні структури здійснювали функції адміністрування й впорядкування, а іноді і примусу, щоб визначити і захистити благо всієї церкви. Тому питання про переказ залишається непростим у системі К. Говоруна.

Як бути з тим, що історичної еволюції та змін зазнали не лише структури церкви, але й природа церкви. Так поступово ускладнювалася форма таїнств і богослужінь, які однозначно К. Говорун включає до природи церкви. Те, як розуміли і здійснювали таїнства в період Христа і перших апостолів, явно відрізняється від того, якими вони постали вже в IV ст. та згодом у пізньому середньовіччі. Скільки має бути таїнств? На яку історичну добу тут маємо орієнтуватися? Якщо на Біблію, то за протестантами маємо прийняти 2–3 таїнства і тлумачити їх символічно, бо довершене вчення про онтологізацію таїнств як реальних тіла та крові Христа зустрічаємо в соборний період. Тому чи маємо визнати поступову еволюцію природи церкви, чи віднести її лише до змін, що відбулися зі структурами. У деяких місцях К. Говорун обмовляється про багатоманіття природи церкви та людські гріхи, що позначилися на природі церкви. Він пише: «Церква є розмаїтою за самою своєї сутністю» (мета, 247), але «це не означає, що сама природа церкви є невразливою для гріха та псування. Оскільки церква є й людською, й божественною, гріхи її членів кривдять її природу… Гріхи структур є іншими… Коли інституції, що мають стримувати гріхи своїх вірних членів, самі впадають у гріх, це гірше, ніж гріхи пересічних членів церкви» [187, с. 215]. У роботах К. Говоруна не знаходимо детальний аналіз динаміки розвитку і змін природи церкви.

Чи можливо і як можливо практично повернути церковним структурам втрачені ними завдання й функції? Здається, що це найбільш складне запитання. Адміністративні управлінські структури наскільки утвердилися історично, наскільки увійшли в традицію та в етос православної церкви, що уявити якісні зміни в ній важко.

Але перспективу таких змін К. Говорун бачить. На його думку, маємо змінити наявну стратифікацію з відчужувальної на реляційну та комунікативну. Має змінитися спосіб взаємодії між церковними чинами. Усі чини і страти церкви мають усвідомити, що вони «належать до того самого простору благодаті та спасіння» [187, с. 220]. На перший план має виступити спільна ідентичність християн, а не положення мирян чи ієрархів.

Оновлення церкви, на думку К. Говоруна, можливе в тому випадку, коли «структури церкви стають осяжними та змістовними лише в разі зосередження на спільноті» [187, с. 223]. Єпархії, митрополії та патріархати мусять наново зосередитися на спільнотах, щоб функціонувати в належний спосіб [187, с. 224], тому що без такого зосередження вони схильні ототожнювати себе з церквою, і тим самим ці структури «не зберігають цілісність церкви».

Церкву можна і необхідно звільнити від еклезіоцентризму, коли вона не піклується лише про себе, а цілковито віддається Богові, Божому народові, Божому слову. Церква є вірною своїй природі та меті, коли вона є кенотичною, самоспустошувальною. Церква є вірною собі, коли вона прагне служити і не вдовольняється, коли служать їй [187, с. 226].

Чи можна виправити зловживання еклезіальних структур? К. Говорун реалістично зазначає, що «зловживання виникатимуть знову і знову у різних формах» [187, с. 228]. Але боротися з еклезіальними гріхами не безглуздо. Кожне покоління має шукати свої шляхи розв'язання проблем, бо сталих вирішень не існує. «Кожне покоління членів церкви може наново переосмислювати істинне призначення та природу церкви, щоб знайти наймудріші способи боротьби з її інституційними відхиленнями» [187, с. 228]. Необхідне постійне перевідкриття первинних підстав, які породили еклезіальні структури.

Оновлення церкви може бути не лише з середини, але й за допомогою суспільства. У цьому сенсі модерність виявилася особливо корисною. У новий і новітній час суспільство перестало бути продовженням церкви, а церква постала відокремленою від держави та громадянського суспільства на Заході. Це мало свою позитивну роль, адже церква змогла змінитися в нових умовах, вона тепер могла позбавитися від чисельних «ізмів», про які йшлося раніше (юрисдикціонізм, інституціоналізм, еклезіоцентризм). Демократизація та поява

громадянського суспільства допомагали церкві перевідкрити і переосмислити свої структури відповідно до нових культурних патернів [187, с. 229]. «Діалог з модерністю допоміг церкві наново відкрити власний первинний етос» [187, с. 229]. Саме такий діалог церкви з модерністю є запорукою її подальшого оновлення.

Роздуми автора можна цілком виправдано оцінити як своєрідну спробу богословської реформації в православ'ї. К. Говорун не приходить до висновку про необхідність повної реформації церкви, але він зазначає про потребу у перевідкритті її засадничих понять, переосмисленні структур. Неспроможність здійснити таку роботу і породжує панування в церкві своєрідних ідеологій: ієрархізму, інституціоналізму, еклезіоцентризму, юридизму тощо, які, по суті, є віртуальними утвореннями й уявними семулякрами. Власне, завдання К. Говорун бачить в описі церкви мовами структуралізму та постструктуралізму, які допомагають у розробці своєрідної «мови звільнення», що має привести структури церкви у відповідність до місії та природи церкви [187, с. 23].

Але чи дійсно позиція К. Говоруна є реформаційною, чи веде вона до реформації в православ'ї? На нашу думку, його позиція спонукає до оновлення церкви, здійснює богословський аналіз передумов такого оновлення. Це ознаки своєрідної протестантизації православної теології, загальної тенденції, що є проявом її осучаснення. Про більш суттєву реформацію православ'я, більшу, ніж теологічні екскурси та студії, навряд чи йдеться в працях К. Говоруна. Він залишається цілком ортодоксальним богословом принаймні у питаннях віри та віровчення, природи церкви та важливості структур. Хоча він і демонструє сучасну ортодоксію, відкриту до діалогу з іншими церквами, акцентовану на пошуку методології нового прочитання історії церкви, пошуку шляхів повернення церкви до самої себе. К. Говорун представляє нову плеяду сучасних вітчизняних православних теологів, які переосмислюють структури церкви, намагаються повернути їх до власної природи.

6.1.3. Постмодерний метафізичний трансценденталізм О. Давидова

Сучасний православний богослов Олег Давидов демонструє цікавий проєкт християнської теології, відкритої до основних богословських та філософських проблем сучасності. Праця О. Давидова «Одкровення любові. Тринітарна істина буття» (2019) видається вагомим кроком вперед, зробленим цим мислителем на тлі вітчизняної богословської думки. О. Давидов яскраво представляє православну теологію доби постмодерну, його сміливо можна ставити поруч з Д. Гартом, Дж. Манусакісом, хоча б у претензії на глобальність задуму він намагається повернути православну теологію до онтології, до наративу аналогії буття як основного для християнського мислення. Його книга, написана з урахуванням останніх дискусій, що ведуться у світовому християнському просторі, піднімає складні питання, з якими зустрілася теологія за останні десятиліття. Вражає обізнаність О. Давидова в проблематиці сучасної постмодерної, постметафізичної філософії, з якою він веде постійний внутрішній діалог і дискусію. У своєму аналізі історії європейської метафізики і теології він свідомий того, що ми живемо в часи постхристиянства. Своє покликання він бачить у послідовній критиці філософського і богословського постмодернізму, подолання якого можливе через деконструкцію його наративів з християнських позицій. Основними опонентами О. Давидова стають не лише відверті представники постмодернізму Ж. Деріда, Ж. Дельоз, Ж. Ліотар, М. Фуко, С. Жижек чи їх попередники Ф. Ніцше, М. Гайдеґґер. Під критичний аналіз підпадають майже усі постхристиянські мислителі А. Бадью, Ж. Л. Марйон, К. Мейясу, до лав опонентів потрапляють навіть ті християнські мислителі, які просто відкидають теорію аналогії, серед них і К. Барт. При цьому ідейними натхненниками О. Давидова виступають Григорій Ниський, Максим Сповідник, Тома Аквінський, Ансельм Кентерберійський, Бонавентура. Із сучасників у філософському сенсі найбільший вплив на теологічний стиль О. Давидова відчувається з боку філософського трансценденталізму, неотомізму Е. Пшевари, тео-естетики У. фон Бальтазара і Д. Гарта, теології буття К. Каннінгема, радикальної ортодоксії Дж. Мілбанка тощо. У вітчизняному богословському полі О. Давидов залишається самотнім, знайти відвертих прихильників або його ідейних

прототипів важко. Саме така рішуча суперечка з постмодерною думкою та відкритість до усієї традиції церкви першого тисячоліття поєднується з прихованою полемікою з православною теологією паламізму та екзистенціалізму. Отже, книга О. Давидова є важливою подією в пострадянському богословському середовищі. О. Давидов сміливо торує третій шлях між традиціоналізмом та лібералізмом, виважено формулюючи порядок денний подальшого розвитку вітчизняного богослов'я. Це важливий етап і здобуток у подальшому відродженні православної теології. Важливо, що теологія Давидова долає вузькі конфесійні межі, православний автор звертається до християн усіх напрямів, його ідеї відкриті для будь-якої конфесійної теології та неконфесійної філософії.

Методологія О. Давидова будується на аналізі та критиці пануючих у сучасному інтелектуальному просторі філософських і богословських наративів. В основі кожної впливової філософії чи теології О. Давидов виявляє базовий наратив, який обумовлює основні її інтуїції, визначає аксіоми, що встановлюють внутрішню логіку, форму і зміст дискурсу, основні категорії взяті за основу та методологію. Критика наративів робить можливим концептуальне переосмислення сучасних доктрин, аналіз їх принципів, що дає можливість автору звільняти християнство від їх негативного впливу. Критичний розгляд сучасної постмодерної теології і філософії дозволяє О. Давидову чітко визначити і розгорнуто обґрунтувати базові для християнства теологічні наративи, відмова від яких, на думку автора, руйнує християнську теологію.

Основними альтернативними християнству наративами у О. Давидова виступають різні версії модерних та постмодерних онтологій. Якщо вершиною модерних наративів для О. Давидова виступає Гегель, з його уявленнями про «тотального Бога-суб'єкта-субстанцію», смерть якого була сповіщена Ніцше, то «постмодерністський наратив виходить з хайдеггеріанської оповіді про метафізику як онтотеологію» [218, с. 6–7]. Подолання метафізики, онтотеології та богослов'я становить основне завдання, нерв і мотив сучасних постметафізичних наративів [218, с. 6]. Домінуючою серед них О. Давидов вбачає «єдину нігілістичну філософію» Дельоза, Фуко, Дерріда, Ліотара, які розвивають постмодерністський наратив про буття як форму «фундаціоналізму» [218, с. 6]. Але усі їх бажання позбавитися підстав та тоталітарних

ідентичностей призводять лише до винайдення нових метафізичних основ [218, с. 8]. Отже, О. Давидов погоджується з тезою про кризу усіх метафізичних наративів, які не приймають цю кардинальну онтологію, але він виступає противником і постметафізичних наративів про радикальну інакшість Іншого, культивування чистого розрізнення, про невиразність Піднесеного, які не можуть досягнути істинного розрізнення, «не здатні звільняти від насилля метафізики, бо рухаються у слід метафізиці і мають тоталітарний характер» [218, с. 10]. Усім варіаціям нехристиянських наративів О. Давидов протиставляє «тринітарно обумовлений наратив про Бога як Творця світу», бо лише «наратив про створення світу з нічого Богом – нескінченим витоком буття, здатен розірвати пути метафізики» [218, с. 8]. Тобто для О. Давидова метафізика ідентичності долається в богослов'ї, що проголосило творення з нічого та Втілення Бога [218, с. 10].

Наслідуючи постмодерністську риторику, Давидов відносить модерну метафізику до спекулятивних, раціоналістичних, часом діалектичних типів філософій, що докорінно протилежні богослов'ю. За О. Давидовим, метафізика продукує послідовне, аргументоване мислення, яке все пояснює через загальні принципи буття, які вона розгортає в послідовну систему мислення. Вона є наративом «про підстави і перші початки усього сущого, про суще як таке» [218, с. 116]. Богослов категорично не поділяє думку, що богослов'я є варіантом онтотеології як метафізики, що витіснило буття та заблокувало алетейю [218, с. 9]. На відміну від М. Гайдеґґера, православний богослов стверджує суттєву відмінність метафізики від теології. Перша спрямована на пізнання сущого, тоді як теологія є знанням про Бога як джерела буття сущого.

На думку Давидова, зорієнтованість теології на трансцендентності нескінченного буття дозволяє проводити розрізнення імманентистських систем метафізики та богослов'я. «Імманентистськими» є метафізики, що нехтують ідеєю творення світу з нічого, натомість вони завжди визначають певний єдиний принцип – Єдине, Причину з якого виводяться і від якого залежать, визначаються усі сущі. Іманентистська метафізика є концептуальною, вводить засади необхідності у відносини між Богом та світом, а отже, вона є онтотеологією і тоталітарним насиллям, тоді як богословська метафізика є риторичною, вона позбавлена принципу необхідності у відносинах між Богом та сущим,

світ виникає безпричинно, без потреби, в результаті вільного акту любові абсолютної особистості [218, с. 96]. Таким чином, Давидов не відмовляє теології в праві бути метафізикою, він заперечує залежність теології від проектів модерної метафізики.

Врешті, саме застосування аналогії є тим лакмусовим папірцем, за яким, на думку О. Давидова, можна відрізнити істинну богословську метафізику від усіх варіантів імманентистських метафізик [218, с. 96]. Завдяки принципу творення світу з нічого богословська риторика долає метафізичний наратив, їй не властива схематичність, систематичність, але є відкритість і творчий рух. Тому богослов'я не має бути «закритою системою», адже завжди є загроза звести богослов'я до раціональної діалектики, чіткої системи необхідних категорій. Хоча за своїм духом богослов'я – це продумування релігійного наративу, мислення не принципами, а символами, це парадоксальна риторика, поетика слави і хвали, в якій озвучується невимовне.

На противагу імманентистським різновидам метафізики О. Давидов ставить перед собою фундаментальне завдання: запропонувати таку богословську метафізику, яка була б позбавлена присутності модерної метафізики, переосмислила її та вміло використовувала сучасний постмодерний філософсько-теологічний дискурс. Іншими словами, О. Давидов намагається запропонувати альтернативну богословську риторику, яка базується на оновленому погляді на онтологію взаємин Бога та світу. Він постійно думає над тим, якою має бути сучасна теологія, якими принципами вона має керуватися, щоб зберегти власну ідентичність, які форми і методи вона повинна використовувати, щоб дати актуальну відповідь викликам постмодерну.

На думку О. Давидова, метафізика стає собою через теологію, в якій вона відкривається для буття. Тут він спирається на Бальтазара і Гарта, які стверджували глибинний зв'язок теології з філософією. Коли філософія засвоює теологічний наратив, тоді вона «здобуває в теології істинне бачення буття як безосновного і безпричинного дару, радості і насолоди» [218, с. 192]. Без теології, без переживання зустрічі з одкровенням філософія впадає в нігілізм, дологічну ірраціональність, адже «будь-яка метафізика тварного буття з необхідністю включена в більш ширший і всеохопний контекст богослов'я» [218, с. 90]. Отже, О. Давидов не заперечує філософії, вільної від теології, він доводить, що справжній сенс і реалізацію філософія здобуває в теології.

На відміну від метафізики, витоком і завершенням теології є апофатична невимовність, мовчання розуму. Уся теологія полягає в проговоренні цієї невимовності через катафатичні судження під час усвідомлення їх обмеженості. Без містичної таїни немає теології, без містики теологія є метафізикою, і навпаки, метафізика перетворюється в теологію, коли приймає постулат містичної неосяжності. Філософія має якийсь сенс і перспективу, лише коли включена в теологію чи її продовжує: «Богослов'я виходить за межі метафізики, долаючи діалектику вимовного і невимовного, а містика не є чимось естраординарним чи екстравагантним щодо богословського дискурсу, але його необхідним середовищем є існування» [218, с. 131–132].

Саме такий комплексний підхід дозволяє автору не проводити різку межу між філософією і теологією. За великим рахунком, теологія у О. Давидова виконує завдання філософії. Його концепція не є суто богословською, але постає філософською теологією чи філософією релігії, в широкому сенсі. Вона є не лише роздумами над одкровенням, але контекстним осмисленням історії та сучасного стану європейської традиції, роздумами над проблемами філософії і рефлексією над самою теологією.

Основним своїм завданням О. Давидов вбачає актуалізацію для православ'я та одночасну реабілітацію теорії аналогії буття Томи та неотомізму Е. Пшевари, яка виступає єдиною виправданою для християнства онтологією, реальною альтернативою постмодерному нігілізму. Аналогія буття, або аналогія сущого, виступає у О. Давидова універсальним методом мислення та побудови християнської теології [218, с. 83]. Саме analogiae entis автор вказує «основною і єдиною формою християнського мислення» [218, с. 96], відмова від якої і привела європейську думку до нігілізму. Принцип аналогії буття означає, що між світом і Богом є певна подібність, як між Творцем і творінням, але й кардинальна відмінність, як між абсолютним Буттям та причетним сущим. Для О. Давидова аналогія сущого являє собою третій шлях, що дозволяє поєднати ідентичність та розрізнення [218, с. 84]. О. Давидова цікавить «радикальна аналогія» як спосіб існування створеного в його динамічному уподібненні нескінченому буттю триєдиного Бога [218, с. 84]. В аналогії поєднуються позитивні й апофатичні твердження, це – понятійне знання, але про непізнавану, надіснуючу сутність трансцендентного [218, с. 89]. Принцип аналогії, як

його розумів Пшевара, полягає у постійній динаміці трансцендування сущого, коли «сутність створеного перебуває одночасно і в ньому, і не в ньому і перевищує його» [218, с. 89]. Створене мислиться причетним Богу, воно не має власної незалежної від Творця сутності, «його сутність – у Богові, сутність створеного аналогічно божественна, в творінні присутня Слава Божа» [218, с. 89]. Аналогічна онтологія – це наратив про вічний рух створеного до себе й одночасно до Бога, коли створене не має замкненого субстанційного буття, але постійно динамічно трансцендує над собою, змінює себе, розвивається в напрямі все більшої богоподоби, і в цьому аналогія протистоїть метафізиці статичного та метафізиці хаотичного бачення буття.

Метафізика О. Давидова є таким різновидом православного богослов'я, що наслідує неоплатонічну традицію патристики і переосмислює її в категоріях постметафізичної філософії. Він переінтерпретовує традиційну метафізику з особливим акцентом на аналогію буття та із значними постметафізичними риторичними і символічними наголосами. Це метафізика дару та Слави Божої. Що може свідчити про буття така теологія? Тварне буття не тотожне і не ідентичне, але аналогічне божественному [218, с. 72]. Наслідуючи риторику Григорія Ниського, богослов'я О. Давидова свідчить про буття в модусі вільного дару триєдиної повноти, створеної любов'ю з нічого. Створене буття не є існуючим з необхідністю, вимушено, не є результатом насилля вищої Причини, що авторитарно все визначає та обумовлює. Абсолютне буття є буттям дару любові, що створює відносне буття як своє виповнення у мирі триєдиної слави. За О. Давидовим, християнство відкрило новий погляд на буття як дар Бога, що є витоком буття та сущого, дар триєдиної любові. Опора на аналогію буття дозволяє О. Давидову відмовитися від звичних для православного слуху неоплатонічних схем висловлювання про Бога, в яких Він мислиться в категоріях непізнаваної сутності та пізнаваних енергій. Використання аналогічної онтології формує інший погляд і риторику про Бога, в якій не розрізняються незбагненна сутність та явлена екзистенція, не можна відрізнити Бога від Його властивостей, Богу не належать трансценденталії. Метафізичній мові О. Давидов протиставляє мову аналогії буття, за якою Бог і є буттям та екзистенцією, Він є Красою, Благом, Істиною.

На запит сучасної постметафізики звільнитися від метафізики О. Давидов проголошує стратегію побудови сучасної християнської метафізики. Для богослова такою може бути лише християнська

богословська метафізика буття, в якій здійснено своєрідний новий «онтологічний поворот» до бачення Бога як Буття і буття як Бога. Цей поворот виступає антитезою до фундаментальної онтології Гайдеґґера, який проголосив про забування буття метафізикою й теологією, хоча сам Гайдеґґер, на думку О. Давидова, забув про Бога як Буття. Тим більше актуальним є цей поворот у світлі панування в сучасному дискурсі текстологічних критик, богословських герменевтик і суб'єктивістських феноменологій. На відміну від останніх, богослов'я не забуває про буття, але вчить про Бога як Буття, Творця сущого з нічого. Воно осмислює Бога як тринітарне буття, яке створює світ як дар, без потреби, тоді як метафізика мислить у причинно-наслідкових категоріях, сприймаючи Бога як вищу Причину й Основу світу. Постметафізика замінює Бога на «радикально Іншого», «Піднесене», культивуючи суто розрізнення, замість діалектики відмінного та тотожного. Для неї буття – це розрізнення, відмінність з якої все виникає. Така риторика відхиляє можливість трансцендентного втручання в іманентне, а проповідує радикальну інакшість і присутність Іншого, що виявляється в зустрічі, прощенні, проханні. «Інший» постмодерного наративу можливий в очікуванні та мольбі, але його прихід є лише сподіванням без реальної зустрічі.

Врешті ми бачимо, що Давидов намагається пройти третім шляхом, між модерними метафізиками та постмодерними богословськими апофатичнми риториками, які в однаковій мірі не можна застосувати до осмислення Бога. Таке складне завдання породжує суттєві внутрішні суперечності в теології Давидова. З одного боку, запропонована Давидовим поетично-риторична стилістика богословської мови є його візитівкою. Вона насправді з необхідністю випливає з його загального бачення завдань теології та з послідовної критики присутності імманентистських метафізик в теології. Використовуючи подібну богословську поетику, Давидов намагається уникати присутності метафізики. В той же час, богословська поезія породжує богословську невизначеність, обмежує можливості аргументованого виразу своїх власних ідей. Тому, що послідовне використання методології аналогії буття передбачає системну теологію та більш аналітичні процедури мислення з якими у Давидова і виникають проблеми. Це один з парадоксів з яким стикається Давидов у своїй методології – внутрішній конфлікт між поетичністю мови та тими аналітичними завданням, які Давидов перед собою ставить, намагаючись побудувати нову християнську

метафізику. Тому, його варіант теології є варіантом православної, поетично-риторичної трансцендентальної метафізики доби постмодерну.

Отже, амбітність задуму О. Давидова полягає в теоретичному обґрунтуванні сучасної версії християнської трансцендентальної метафізики, богословської тринітарної онтології – християнського вчення про буття в його протистоянні різним модерним та постмодерним онтологіям [218, с. 98]. Тринітарна християнська богословська метафізика О. Давидова не є категоріальною системою метафізики, що намагається пояснити Бога і світ, а є парадоксально-антиномічною та риторичною метафізикою, що констатує динаміку сущого. О. Давидов іде тим шляхом, що визнає метафізичний характер теології, намагається свідомо використовувати філософію, але не будує системи й оминає глухі кути класичної християнської метафізики. Працю О. Давидова можна віднести до рідкісних для православ'я систем *метафізики християнського трансценденталізму,* що слідує в руслі радикальної ортодоксії і виступає реальною альтернативою православному паламізму, неоплатонізму та неопатристиці. Тому її цілком варто віднести до проектів постнеопатристики.

6.2. Постмодерно-постметафізичні методології постнеопатристики

У цілому розвиток постметафізичного феноменологічного мислення перебуває у стані початкової реалізації проєктів богословської систематики, і тому можна розраховувати на його подальший розвиток. Відкриття у десятках університетів Заходу кафедр православної теології, формування всесвітнього співтовариства православних теологів на з'їзді в Ясах дозволяє сподіватися на перемогу постметафізичного і діалогічного відкритого православ'я. Також не можна не відмітити, що курс на таку православну ідентичність було закріплено у документах Всеправославного собору 2016 року, який всебічно підтримав ідеали діалогічного православ'я та засудив релігійний фундаменталізм. Також Всеправославний собор сформував нормативне значення традиції, додавши до переліку соборів церкви, які мають значення наряду із Вселенськими таких соборів, що були при патріархові Фотієві, паламітських соборів, соборів доби модерну, які сформували

єдину позицію православних патріархів у полеміці з католицизмом і протестантизмом, соборів, що засудили етнофілетизм. Таким чином, формування бачення єдиної традиції відбувається з урахуванням соборної природи церкви. Отже, сучасна православна феноменологія релігійного досвіду знаходить власне доповнення у герменевтиці традиції, що є явищем цілком закономірним. Аналогічні процеси відбуваються у сучасній католицькій думці, і можна вважати доповнення герменевтикою феноменології явищем цілком закономірним. Звичайно, це не приводить до формування методологій, подібних до феноменологічної герменевтики П.Рікера, але в цілому православна і католицька думка перебувають на дальніх підступах до такого проєкту.

6.2.1. Постмодерно-постметафізична феноменологія Д. Гарта та Дж. Манусакіса

Адекватність між установками на мислення доби постмодерну та дійсним постмодерним різновидом феноменології (і герменевтики) виникає тоді, коли православні богослови намагаються мислити вже «після» постмодерну. А саме такими методологічно стали вчення Д. Гарта та Дж. Манусакіса. Перехід від метафізичного до дійсно постметафізичного способу мислення і богословської методології у цих двох богословів став можливий завдяки персональній високій філософській культурі, яка включає усі досягнення західного мислення не менше ніж основні елементи спадщини мислителів грецької патристики.

Богослов'я Д. Гарта можна віднести до християнського богослов'я доби постмодерну, яке добре знає її виклики і постійно полемізує з постмодернізмом, як її ідеологією. Д. Гарт приймає основні інтуїції постмодерну, мислить, відштовхуючись від них, але й полемізує з ними. Свою книжку «Краса нескінченого» Д. Гарт свідомо присвячує «континентальній філософії в її найбільш «безбожних» формах» [842, с. 45]. Відповідно, метод Д. Гарта – це намагання творчо протиставити богослов'я краси сучасній філософії постмодерну. Таке завдання покладає на Д. Гарта не просто завдання критики «упереджень, мови чи рішень» [842, с. 45] сучасної філософії, але й ставить питання про взаємодію філософії та теології загалом як важливу проблему, відповідь на яку має запропонувати християнство. І Д. Гарт дає нам свою цікаву версію такої відповіді. Для нього

філософія і теологія не є чимось відокремленими, самостійними та повністю автономними, між чим ніби немає «природної спорідненості». Навпаки, вони мисляться ним внутрішньо єдиними. Адже богослов'я завжди було невід'ємною частиною європейської традиції, саме воно і породило філософію. Остання – це значною мірою «позашлюбне дитя богослов'я», своєрідний різновид «секуляризованого богослов'я». Вона народилася зі своєрідного «краху мови віри». І тому усі її пошуки та заперечення цієї віри, обумовлені «внутрішньою боротьбою християнського Заходу із самим собою» [842, с. 46]. Тобто філософія для Д. Гарта є продовженням теології в інший спосіб, це – самозаперечення теології, яку здійснює європейська традиція, щоб віднайти себе. Богословська проблематика буття та сущого, герменевтична інтерпретація текстів, проблема трансцендентного та іманентного, морального закону, трансценденталій, сенсу вічності та часу, долі та свободи як невід'ємні вузли європейської культурної традиції пронизують усю її історію аж до сучасності і є варіаціями на богословську тему. Тому богослов'я несе ношу первородства, виступаючи кровно спорідненою з філософією.

І справді, ніколи філософія не існувала у відриві від теології, починаючи з часів античності. Не можна не погодитися з Д. Гартом, що вся філософія і її проблематика, від Фалеса і до Дерріди, є роздумами на богословські теми і пошуком вирішення богословських проблем. І навіть коли філософи критикували теологію, зокрема створювали антирелігійні системи, вони продовжували богословські теми, перебуваючи у внутрішній дискусії з теологією. Тому філософія є різновидом теології, і навпаки.

Подібне вчення про нерозривність філософії та теології, як і загалом власну теологію краси, Д. Гарт попередньо віднаходить у Г. У. фон Бальтазара, який покладає в основу своєї теоестетики єдність трансцендеталій, їх нерозривність, взаємопроникність і взаємообумовленість. Трансценденталії істини, блага та краси виступають невід'ємними властивостями буття. Це створює онтологічне підґрунтя для будь-яких роздумів про взаємини філософії та теології, що опираються на ці фундаментальні засади, без яких неможливе будь-яке мислення про Бога, світ та людину. Для Г. Бальтазара, філософія та теологія і є такими способами трансцендентального мислення, що покладає між ними нерозривну єдність. Саме тому Г. Бальтазар виходить з принципової аксіоми: «Без філософії немає богослов'я» [58].

Тобто будь-яке мислення в категоріях єдності буття, істини, краси та блага передбачає взаємну обумовленість і нерозривність філософії та теології. «Якщо богослов взагалі здатен бути серйозним, то він має бути також – «перш за все – філософом…», – недвозначно зазначає Г. Бальтазар [58]. Оскільки світ «як предмет пізнання завжди вже «включений» у цю надприродну сферу», то і філософія, «проникаючи в цю надприродну «включеність» створеної природи, здатна виявити певні природні фундаментальні структури світу і пізнання», тому філософія «цією включеністю ніяким чином не усувається… в своїй сутності». Навпаки, чим ближче філософія «підходить до конкретного предмета і наполегливіше вимагає конкретних пізнавальних можливостей, тим більше, свідомо чи не свідомо, вона притягає до себе дані богослов'я» [58]. Адже для Г. Бальтазара надприродне вкорінене в найпотаємніших структурах буття та мислення, тому «було б безглуздям намагатися усіма засобами виганяти з філософського надбання цей аромат надприродної істини; надприродне занадто сильно пронизує собою природу, щоб вона дозволила себе реконструювати в своєму чистому стані (natura pura)» [58]. Г. Бальтазар «не розділяє ні хайдеггерівське розрізнення онтологічної та онтичної науки, ні традиційне віднесення до сфери філософського інтересу чистої природи, яка осмислюється виключно за допомогою природного розуму, окремо від Одкровення» [405, с. 42]. Г. Бальтазар за представниками патристики вважає, що не існує «чистої природності» розуму, яка б не була з початку осяяна світлом божественної слави, тому споглядання цього світла «входить у вихідний досвід філософа» [405, с. 42]. Саме тому християнство, за Г. Бальтазаром, приймає ці богословські дані, які «міцно вростають у будь-яку філософію» і визнають «незабутню присутність подібних теологуменів у середовищі конкретного філософського мислення» [58]. Тому богослов'я не передує і не завершує філософію, а швидше «богослов'я і філософія поглиблюють один одного із середини» [336, 136]. Тобто і філософ, і теолог можуть мати єдиний базовий досвід «благодатного розуму», який вкорінений у трансцендентальні структури буття і мислення, що стає основою для розвитку богословського і філософського дискурсу. І в подальшому кожен з них здійснює власну інтерпретацію цього досвіду, виходячи з базових засад відповідного дискурсу, з його принципів, внутрішньої логіки, категорій.

Для Д. Гарта, як і для Г. Бальтазара, теологія є мисленням про буття та його властивості. Д. Гарт категорично відкидає вчення М. Гайдеґґера про розрізнення філософії та теології як науки про буття та науки про суще. За М. Гайдеґґером, теологія має обмежуватися простором віри, вона є тлумаченням екзистенційного переживання віри та одкровення. Бог не є предметом теології, бо вона, по-перше, не намагається мислити його, а мислить віру в нього. По-друге, Бог не є буття, але сущим. Для М. Гайдеґґера мислити і вірити є протилежними формами, які не можуть бути об'єднаними чи узгодженими. Тому теологія – це самотлумачення віри, а не форма богопізнання. А оскільки Бог не є буттям, але сущим даним в одкровенні, то і теологія є мисленням про віру та релігійний досвід такого сущого. Отже, «неможливо побудувати християнську теорію буття чи продумати феномени Одкровення з точки зору події. За М. Гайдеґґером, теологія і філософія можуть здійснюватися по-справжньому, лише усвідомлюючи свою різницю як науки про буття та про суще» [405, с. 45].

На нашу думку, присутність філософії в теології – це присутність у ній певної метафізики, методології, категоріального апарату, тоді як присутність теології у філософії – це присутність у ній базового міфу, священного наративу, інтуїцій віри та надраціональних аксіом, які мають певну внутрішню логіку та з яких виводяться певна риторика та раціональність, які й стають основами метафізики і методології. Тут один дискурс є продовженням та основою іншого дискурсу. Бо мислення й раціональність передбачають ірраціональні підстави одкровень, віри та інтуїцій, які, в свою чергу, мають у собі глибинну логіку, що розкривається в риториці та метафізиці. Як можна провести межу між філософією та теологією, без їх руйнації чи штучного розмежування? Розрив філософії та теології і був штучним процесом, стався достатньо пізно і не без участі науки. Наука домінувала, не усвідомлюючи своїх генетичних засад, аж доки не стало зрозуміло, що вона має спільні з філософією та теологією витоки. У такому сенсі, якщо філософія є донькою і служницею теології, то наука є донькою філософії й онукою теології. Повернути теологію – це дати можливість їй усвідомити себе в європейській культурі, віднайти себе. У такому сенсі уся археологія філософів модерну та постмодерну і є пошуком теології, її проблематики, перевідкриттям, відновленням та відродженням. Зробивши велике коло, відірвавши теологію від філософії, а

потім і від науки, європейська культура знову прийшла до усвідомлення важливості теології, до розуміння актуальності міфу, наративу та одкровення для культури, тим самим здійснивши «вічне повернення», підтвердивши свою внутрішню ідентичність.

Повертаючись до методу Д. Гарта, варто зазначити, що своє завдання він позначає як «вироблення особливої риторичної мови та альтернативного способу адресації», які б були не гарантовано адекватні, але «співзвучні і прийнятні євангельській сутності християнської догми» [842, с. 47]. Тобто завдання Д. Гарта полягає у створенні богословської мови, іншої граматики, альтернативної до постмодернізму риторики, яка б відкривала «більш повне бачення», чия «внутрішня раціональність могла б бути доказом самої себе» [842, с. 47].

Ідеальний сенс богослов'я, за Д. Гартом, у його відповідності логосу як вищому сенсу буття, його благу та красі. Це нагадує нам античний і патристичний ідеал вищого Буття як єдності блага, істини та краси. Бо богослов'я покликане бути справжнім повідомленням про буття, воно свідчить про мету, до якої спрямовані мислення та будь-який природний акт людини. Тобто теологія не просто наратив (повідомлення, історія), але вона має знаходити універсальну відповідність буття в досвіді та мові людини. Богослов'я знаходить свою повноту в завершенні свідомості спогляданням, це мова, що є і теорією, і дискурсом [842, с. 48]. Воно є раціональним у вищому сенсі – є знанням, що інтуїтивно бачить та інтелектуально розуміє вищу благість буття як істини і краси. Тобто теологія в самій собі є мовою про логос і логосом про буття як красу та істину. «Богослов'я … є, по суті, практикою внутрішнього свідчення й анамнезису, підкорення мови формі Христа, яленій у тексті Писання та в розгортанні переказу, але також і те, що прагне знайти в цьому батьківщину природного світла» [842, с. 48]. Відповідно до Г. Бальтазара для Д. Гарта Христос як логос є «формою» (парадигмою, гештальтом) для мови теології. Бо її покликання і сутність бути логосом, мовою – мисленням та світлом. Це зумовлює взірцеву форму теології, яка є вічним дискурсом Бога і грою Осіб, які вічно промовляють божественні слова (логос), що звертаються до створеного у згоді зі своїм вічним рухом, через посередництво Святого Духу, який відкриває усі слова Слову, яке обіймає усе створене [842, с. 48–49]. У Д. Гарта логос людини стає відображенням Логосу, його втіленням і продовженням. Це така собі вища спекулятивність і абсолютна метафізика, автором якої є божественне слово.

У чому специфіка філософсько-теологічного стилю Д. Гарта? Тут йдеться не лише про стиль його книги, але й про взірцевий стиль сучасної теології загалом. Це у вищому сенсі спекулятивний стиль, але підкорений наративам вірі та сповідуванням. Богослов'я має оминати наукоподібних спекуляцій у теології, будь-яких схематизмів та абстракцій, бо воно є герменевтикою, неможливою без метафізичної спекуляції. Тобто богословські роздуми Д. Гарта поєднують герменевтику тестів з метафізичними рефлексіями сенсів. Він зазначає: «Я не довіряю надто абсолютному розрізненню між нарративом і метафізикою в богослов'ї» [842, с. 49]. Наратив має бути внутрішнім нервом і основою метафізики, бо метафізика є розгортанням історичного повідомлення. У широкому розумінні наративу метафізика нерозривна з оповіддю, міф – з керигмою, Євангеліє – з Символом віри [842, с. 49].

Такий інтегральний підхід, зокрема, дозволяє відкинути упередження про можливість побудови суто біблійної теології або звинувачення в хронічному «еллінізмі» теології. Насправді, Біблія завжди була спекулятивною, а еллінізований юдаїзм озброїв Новий Завіт власною мовою. «Еллінізм є частиною біблійної тканини Одкровення, і богослов'я неможливе без його особливої метафізики» [842, с. 49]. Сама «метафізичність», зазначає Д. Гарт, «у доктринах, теологуменах виникає не просто як певний рефлексивний надлишок, віддалений від фігури Христа, але воно є неминучим розширенням сили Його особистості» [842, с. 49]. Це не в тому сенсі, що Ісус був метафізиком чи проповідував метафізичні істини, йдеться про те, що «метафізичність» як здатність до мислення безмежного є органічною природою логосу, специфічною «формою Христа», його внутрішньою раціональністю. Латентно вона присутня в біблійному наративі, у християнській керигмі, а в догматиці лише помітно виявляє себе. Ця форма Христа «завжди відповідає богословським досягненням» [842, с. 50]. Тому філософський аналіз риторики Христа може запропонувати зустрічну риторику, яка може містити критичну рефлексію, але ніколи «не здатна бути адекватною своєму об'єкту» [842, с. 49]. Богословський аналіз тексту чи наративу зустріне «фігуру Христа», яка завжди буде більшповною і глибшою за будь-яку критику чи аналіз. У такому випадку «Євангелія і викристалізовані з Євангелій метафізичні побудови гармонізують один з одним в умовах несхематизованої текстуальності, і порядок наративної першості може бути визначений лише

динамізмом, властивим традиції як цілому» [842, с. 49–50]. Але в центрі Традиції перебуває Христос. І Він завжди попереду будь-якого дискурсу, тексту чи наративу. І якщо Він Воскрес з мертвих, то «світло, що проливається Його образом на мову і мислення», завжди простягається далі будь-яких інтерпретацій, що здійснюються мовою чи мисленням. Бо це світло Краси, яке охоплює істину.

На фоні критики Ф. Ніцше, який прирівнював християнство до платонізму, Д. Гарт здійснює екскурс в історико-філософську специфіку теології. На його думку, християнство радикально змінює мову платонізму, яку воно вимушено було використовувати в теології. Він розділяє між собою неоплатонічну морфологію буття та його базовий наратив, який протилежний християнському. «Християнська думка тією мірою, якою вона засвоїла неоплатонічну морфологію буття, трансформувала його (платонізм) відповідно до свого власного наративу», тому від платонізму залишилися «дивний набір понять і термінів, які були інтегровані у більш широку систему осмислення» [842, с. 157]. Різниця наративів полягала в різниці онтологій та епістемологій, відмінному баченні аналогій буття та природи істини. Зокрема, буття з християнської позиції є «аналогічним виразом нескінченої Трійці, воно відповідає своєму джерелу… через свій власний рух диференціального надлишку як виразна риторика нескінчено чутливого та диференціюючого Бога» [842, с. 159–160]. Якщо в платонізмі панував наратив субстанціальної еманації, що викликав субстанційну аналогію між світом та Богом, яка виставляла буття як тотальну ієрархію відпадіння від Єдиного, то в християнстві натомість є наратив трансцендентної аналогії, коли Бог як «виключно трансцендентна і абсолютно безпосередня актуальність існування будь-якого буття» ставав Трійцею, вічним колоподібним виступом Осіб у їх тотожності [842, с. 157], що в божественній грі випромінюють красу, благо та істину. Так само християнська істина «більш універсальна, ніж «істина» платонізму; християнський Логос варто розуміти як такий, що містить у собі усе створене та всю історію», а це означає, що «світ міститься буттям Бога і тому може бути пізнаним у різних перспективах». А оскільки абсолютна істина – це сам Бог, який трансцендентний світу і в якому буття та нескінченність співпадають, тому Бога «зовсім неможливо вловити» через різні бачення, яким «апофатично відмовлено в останньому володінні божественним» [842, с. 159].

Зрештою, на відміну від Г. Бальтазара, який не соромився метафізики, розуміючи, що теологія не може не бути нею, Д. Гарт намагається подолати метафізику в теології, мислити після метафізики, творити теологію «після смерті Бога». І якщо Г. Бальтазар розвиває свій варіант трансцендентальної філософії-теології, то Д. Гарт близький багатьом інтенціям постмодерної філософії, яка проголосила тріумф риторики над діалектикою та метафізикою. «Теологія в його розумінні не може зводитися до раціональних спекуляцій і спроб побудувати всезагальний метанаратив» [405, с. 43]. Оголошене філософами пізнього модерну та постмодерну подолання метафізики, на думку Д. Гарта, стало новою метафізикою – секуляризованою теологією, яка замість стати фундаментальною онтологією стала метафізикою онтичного.

Загалом Д. Гарт виходить з розуміння того, що сьогодні протистоять в інтелектуальному та життєвому змаганні не окремі теологічні системи з їх методологіями, а світогляди – християнський та постмодерний. Це перш за все протистояння певних наративів, ключових концептів і лише потім – філософсько-богословських методологій. Д. Гарт не вважає, що можлива вільна конкуренція на ринку релігійних та філософських ідей, оскільки існує соціальне владне примушування до загального прийняття певних постулатів модерного світогляду. І тому Д. Гарт виходить з установки на протистояння загальнохристиянського і постмодерного типів світогляду. При цьому він вважає, що християнській світогляд має бути «щедрою ортодоксією», яка не нав'язується, але пропонується у соціальному діалозі. Сам Д. Гарт намагається брати активну участь у різних дискусіях, яскравим прикладом чого є його книга «Бог після цунамі». Як Лейбніц розмірковував про можливості теодіцеї після Лісабонського землетрусу 1755 року, так і Д. Гарт думає про межі постметафізичної теодіцеї після руйнівного цунамі. Д. Гарт пропонує усі свої роздуми саме як певні варіації свідчення очевидця, який претендує не на істину, а на можливість «іншого бачення» реальності, яке є більш цілісним та ефективним поясненням.

На думку Д. Гарта, постмодерний світогляд загрожує самому існуванню людського в людині. Тут загальна для православ'я установка на критику Античності («філософії») чи Заходу як вихідний пункт для свого світогляду змінюється на нову, більш адекватну орієнтацію на

критику постмодерну. Але в цілому залежність від критики інших типів світогляду й інших наук вказує на внутрішню слабкість православного світогляду та православної теології, які не можуть плідно розвиватися без наявності образу «ворога».

Постмодерний світогляд характеризується Д. Гартом як такий, що є релігійно заангажованим, оскільки містить елементи ідололатрії та виправдовує необудистське прагнення до деструкції особистості у ніщо. Гуманізм, який існує в епоху постмодерну завдяки зусиллям послідовників Е. Левінаса, характеризується як суттєво обмежений, оскільки він виправдовує лише етично-персоналістичне у людині, а не все людське. На цьому фоні православна онтологія, заснована на постметафізичні інтерпретації персоналізму Григорія Ниського, Максима Сповідника і Ареопагіта, покликана виправдати пізнання Бога всією особистістю (а не лише розумом), постійно (а не лише під час особливого містичного досвіду). З огляду на такі установки Д. Гарт намагається виправдати цілісне існування людини у любові, спілкуванні, повноті щастя, повноті пізнання краси та величного. Цим самим формується позитивний образ християнства як релігії життя, більше того – релігії повноти життя.

Звичайно, у таких розмірковуваннях Д. Гарта недоліки постмодерного світогляду перебільшуються, а позитивні риси православного світогляду радикально ідеалізуються. У результаті реальні та уявні проблеми глобалізованого суспільства протиставляються ідеалізованій картині есхатологічного майбутнього, а також соціальній утопії спільнотності як частині реалізованої есхатології.

У всіх різновидах сучасної філософії та теології, модерного і постмодерного світогляду Д. Гарт бачить риси метафізичного світогляду й онтотеології. На думку Д. Гарта, сьогодні реалізуються дві форми метафізичного примусу. Згідно з першою формою метафізики – онтотеологічною позитивно існуюча та пізнавана першопричина є такою, що вимагає від особистості дотримання певної деонтології. При цьому структури, які претендують на знання істини, тлумачать ті закони поведінки, які пропонуються у межах деонтології. Згідно з другою формою метафізики – нігілістичною від особистості вимагається певна героїчна поведінка перед обличчям ніщо, за якої щастя можливе у момент деструкції особистості у спрямованості до ніщо.

Діонісійська деструкція мислиться не лише як можлива для вільної особистості, а й як обов'язкова. Це – трансценденція, яка конституїтивна для екзистенції, але, власне, існуючою така екзистенція буде лише в момент «спалаху» себе як «іскри» перед деструкцією у ніщо. Звичайно, ця необудистська метафізика є самосуперечливою через власну непослідовність у нігілізмі.

Єдиною запорукою можливості уникати метафізичного мислення та пов'язаного з ним примусу через деонтологію є легітимізація онтології дистанції. А саме дистанція мислиться як існуюча в Богові. У Трійці немає розділення, але є розрізнення. Сама Трійця є розрізненим буттям Отця, Сина і Святого Духа.

Феноменологія Д. Гарта і Дж. Манусакіса [538] є свідомою редукцією всього існуючого до персонального буття і міжособистих відносин. Саме особистості відносини є предметом переживань, у яких конституюється пізнавальний суб'єкт та відбувається розвиток релігійного досвіду. Через феноменологічні описи Д. Гарт і Дж. Манусакіс намагаються оновити мову теології, використовуючи стосовно Бога і людини не визначення та поняття з фіксованим змістом, а «імена Божі» та трансценденталії. Під останніми розуміються надкатегоріальні визначення сутності, такі як єдність, краса, благо, любов, істина. Ці трансценденталії є основними серед «імен Бога». Однак «іменами Бога» можуть бути усі поняття, які використовують не як твердження, а частина дискурсу хвали. Таким чином, поняття щодо Бога мають узагальнювати не роздуми про Бога і навіть не досвід Бога, а віддзеркалення досвіду Бога у дискурсі хвали особистості, спрямованому на прославлення Бога у гімнах. Твердження, пропоновані у гімнах, – це «третій спосіб» мислити про Бога, який стоїть над негативними і позитивними судженнями про нього в апофатичній і катафатичній теологіях. Д. Гарт і Дж. Манусакіс визнають, що «імена Бога» є теж реляційними, і їх не можна абсолютизувати. Приписувані Богу якості у цих іменах формуються через аналогії, і феноменологія покликана виправдати застосування аналогічних понять до Бога і людини, Бога і творіння, особливо коли йдеться про такі персоналістично забарвлені поняття, як любов.

Феноменологічні очевидності, якими оперують Д. Гарт і Дж. Манусакіс, переважно стосуються двох реальностей: інтерсуб'єктивного спілкування та гармонії світу. Саме ці дві реальності

виступають як самоочевидні, за аналогіями з якими можна розкрити «характер Бога». Такі уявлення покликані підважити точку зору доби модерну, що найбільш очевидними є реальність суб'єкта, переважання та думки суб'єкта. Суб'єкт є очевидним лише у відносинах з іншими, за власної відкритості до інших. Ця теза є важливою, оскільки показує, що думка Д. Гарта і Дж. Манусакіса значною мірою є кантіанською: сам по собі суб'єкт залишається «річчю в собі», за усієї його пізнаванності залишається непізнаване ядро як особистого, так і сутністного.

Цікаво, що феноменологія Д. Гарта і Дж. Манусакіса ґрунтується на свідомій відмові від неопаламістського розділення в Богові сутності та енергій. Взагалі, ці теологи не визнають у Богові такої реальності, як «Божі енергії». Сутність Бога в принципі є пізнаваною, вона не є певним невідомим «ікс», що прихований за енергіями. Сутність Бога явлена і сама по собі, і через Три особистості, і через власні властивості. Однак виявленність сутності не призводить до її актуальної пізнаваності, оскільки сутність Бога є «надлишковим феноменом». Згідно із феноменологією католицького мислителя Ж. Л. Марйона надлишковий феномен є непізнаваним унаслідок надлишкової, абсолютної власної даності [539]. Ця явленість Бога засліплює людські органи пізнання як чуттєво, так і раціонально. Бог як надлишковий феномен робить можливим пізнання всього у світлі власної явленості, однак Сам є непізнаваним, хоча Його існування є очевидним під час розмірковування над умовами можливості існування всього. Вчення про Бога як надлишковий феномен у цілому є аналогічним до вчення Томи Аквіната про Бога як буття. Тому Бог пізнається для суб'єкта не через феноменологічне споглядання самого Бога, а через феноменологічне пізнання відносин суб'єкта з Богом. Ці відносини цілком очевидні для суб'єкта, їх осмислення є можливим та необхідним. Персоналістичність цих відносин спричинює актуалізацію вчення про Бога як Трійцю. Повернення тріадології в центр теологічного мислення є загальною тенденцією для всієї християнської теології останніх ста років, а тому недивно, що ця тенденція є важливою для Д. Гарта і Дж. Манусакіса.

6.2.2. Постмодерно-постметафізична політична теологія А. Папаніколау

Постмодерно-постметафізична політична теологія, яка виникає на основі теології спілкування, була розвинена А. Папаніколау в монографії «Містичне як політичне: демократія і нерадикальне православ'я» [1068]. Грецький богослов доводить, що православний спосіб життя передбачає певний політичний устрій, і вважає, що цей устрій є демократією. А. Папаніколау вважає, що православ'я – це спілкування вірних з Богом та між собою. Відповідно, спілкування та соборність під час їх перенесення у світську соціальність можуть стати основою лише для демократичного устрою. Разом з тим метою спілкування є обожнення. А це передбачає певну уніфікацію. Із самого початку розвитку теорії обоження у Афанасія Великого обожнення не розглядалося виключно як факт індивідуального містичного шляху. Бог став людиною, щоб людина стала богом за благодаттю, але не сама, а у спільноті ближній.

А. Папаніколау наголошує на тому, що обоження – це максимальна повнота боголюдського спілкування. Ні на мить це спілкування не втрачає характеру міжособистісних відносин. Людина залишається людиною, хоча й існує у божественному житті, спілкуючись з Богом як особистість [1068, с. 2]. А. Папаніколау нагадує, що, згідно з християнським віровченням, усе створене існує як добре за своєю природою завдяки створеності Богом і знаходить у певній причетності до Бога, завдяки чому і підтримується існування всього [1068, с. 2]. Обожнення є лише вищим ступенем причетності [1068, с. 2]. Єдиноможливим шляхом до обожнення є аскетичне виконання заповіді любові до усіх [1068, с. 3]. Любов, якої Бог очікує від кожної особистості, – це така любов, яку мати має до власних дітей [1068, с. 3]. Дійсно, «агапе» навіть етимологічно відсилає до материнської ніжності. Така любов до кожного – «ближнього» і «чужого» – є соціальною програмою православної церкви для кожної спільноти – від родини до людства [1068, с. 4]. Політика є лише однією з численних практик, які мають бути виявом любові [1068, с. 4]. Характерна для політики демонізація «чужого» є порушенням фундаментальних основ християнської етики [1068, с. 4]. А. Папаніколау відмічає, що від Євсевія Кесарійського до С. Булгакова православна політична теологія «ґрунтується на

твердженні про присутність божественного у створеному» [1068, с. 5]. Грецький дослідник відмічає, що «політична логіка боголюдського спілкування не веде з необхідністю до тих самих результатів, оскільки Євсевій Кесарійський захищає християнську імперію, тоді як С. Булгаков захищає американську форму демократії» [1068, с. 5]. У цілому вчення про боголюдське спілкування та спільнотність, що передбачаються ідеалом обожнення, дозволяють як полегшити перехід від традиційного та посткомуністичного суспільств до сучасного ліберального ладу, так і виконують критичну функцію щодо ліберальної демократії, вказуючи на її обмеженості та недоліки [1068, с. 5]. А. Папаніколау вважає, що ця амбівалентність впливу концепту боголюдських відносин особливо очевидна у сучасній Греції [1068, с. 5–6]. Дійсно, Греція є як класичним прикладом ліберальної демократії, так і різноманітних проблем, пов'язаних як із схильністю до теорій спільнотності у дусі правого консерватизму (за режиму «чорних полковників»), так до впливу соціалістичних ідей та популізму.

На думку А. Папаніколау, принцип боголюдських відносин «ніколи не змінювався у розвитку традиції» [1068, с. 13], визначаючи її інституційну та спільнотну пам'яті, уявлення православних християн про себе, засади етики, основи мислення про державно-церковні відносини [1068, с. 13]. На нашу думку, це положення є дискусійним, оскільки біблійні принципи Божого закону, завіту обраного народу (Ізраїля, церкви) з Богом, а також уявлення про природний закон визначали відповідну соціальну етику та політичну теологію ще більше, ніж ідеал теозісу. А. Папаніколау стверджує, що «ранні християнські документи не дають чітких та узгоджених тверджень християнських теологів про державу чи культуру» [1068, с. 14], і першу систематичну політичну теологію вбачає у творчості Євсевія Кесарійського. Вважаємо, що в новозавітній літературі була чітка і несуперечлива теорія церкви як альтернативного соціуму та вчення про суверенітет Бога над вірними як обраним народом. Сучасна біблеїстика, особливо Н. Т. Райт, детально проаналізувала протистояння римської та новозавітної теорій суверенітету, влади, легітимності. А. Папаніколау перебуває у полоні застарілих уявлень про те, що християни не мали цілісних соціальних ідеалів, а ідея «царства Божого» не мала відношення до політичного дискурсу [1068, с. 15]. Різке розділення Божого царства та церкви як надсоціальних реальностей може вести аж до

дуалізму в дусі маніхейства, якби не визнання з боку християн повноважень влади щодо підтримання порядку і законності [1068, с. 15].

А. Папаніколау вбачає у політичній теології Євсевія Кесарійського джерело про два джерела благословення людству від Бога, римську імперію та християнське благочестя. Метою Бога під час дарування цих благ було перетворення людства на добре організовану єдину родину [1068, с. 18], що являла б собою суверенітет логосу та відображала б Царство Бога-Отця [1068, с. 18]. А. Папаніколау відмічає: «Для Євсевія християнський імператор є образом суверенного логосу оскільки він діє стосовно колективу, тоді як єпископи є образом логосу оскільки їхній вплив стосується індивідуальної душі» [1068, с. 20]. Ця інтерпретація дозволяє зрозуміти розподіл двох влад відносно суспільства, при тому що імператор виконує своєрідні функції священника відносно проявляння слова в цілісному суспільстві імперії [1068, с. 21]. А. Папаніколау цілком правильно підкреслює, що у такому баченні ролі імператора проявляється вплив платонівського ідеалу «філософа-монарха» [1068, с. 20]. Але також із філософським впливом важливим є засадничий релігійний ідеалізм, згідно з яким єдиний Бог на Небі повинен мати власним образом на землі імператора. А. Папаніколау доволі плутано намагається пояснити, що Євсевій Кесарійський мав аріанські уявлення про субординізм у Трійці не лише з мотивів, власне, догматичних, а й для того, щоб підкресили суверенітет Бога-Отця, а Божий логос бачити лише як інструмент для втілення волі божественного монарха [1068, с. 18–19]. Також сумнівним є висновок, що Євсевій Кесарійський відкидає демократію як анархію та безлад з тих мотивів, нібито це відображало безлад серед поганських богів [1068, с. 20]. Адже античний правовий порядок мав відображати закон справедливості, закон долі, а не ієрархію богів та їх відносини. Також варто зазначити, що уявлення про політичні ролі єпископів та імператора розглядає А. Папаніколау у термінах суверенітету, а не влади. Між тим, у всіх творах Євсевія Кесарійського та актах Юстиніана йдеться про владу та її розподіл, а не про суверенітет. Отже, тут маємо деяке перенесення А. Папаніколау логіки модерних часів на ранньосередньовічну епоху. Але в цілому правильно, що соціальний ідеал для православної теології формується або завдяки взірцю влади Бога над творінням, або завдяки ідеальним відносинам у Трійці та церкві як протоспільнотах, яким має наслідувати суспільство.

У цілому метафізичні тенденції в сучасній православній теології пов'язані з намаганнями мислити цю теологію як аналогічну до радикальної ортодоксії. Цей напрям думки, заснований Дж. Мілбанком, за усією його видимою постметафізичністю та постмодерністю, виявився досить метафізичним проєктом «цілісного знання», «софійної онтології», пошуків справжньої спільності у коливаннях між християнським соціалізмом та християнським неоконсерватизмом. Щоразу коли православні теологи відстороняються від утопічних або конструктивістських тенденцій власного мислення, вони долають метафізичність власного способу мислення і стають на позицію феноменології та герменевтики, що є єдиною адекватною на сьогодні методологічною стратегією для богословської думки.

6.3. Теологія Р. Свінберна та аналітична перспектива православної теології

Коли йдеться про сучасну православну теологію, то переважно наголошуємо про присутність у ній проєктів софіології, неопатристики, євхаристійної теології спілкування й останнім часом постнеопатристики, але майже ніхто не зазначає про аналітичне богослов'я у православ'ї. Наскільки це справедливо? Чи існували приклади православної аналітичної теології? Чи можна бачити аналітичну перспективу розвитку православного богослов'я? Чи впишеться вона в проекти постнеопатристики?

Дійсно, виразної аналітичної богословської школи в православ'ї до недавнього не спостерігалося. Православна думка розвивалася в контексті континентальної християнської традиції, орієнтувалася на власну традицію або слідувала західно-європейським богословським канонам, і мало звертала увагу на здобутки англо-американської теології. Проте останнім часом саме серед філософів та богословів Англії та Америки бачимо приклади значної зацікавленості православною традицією. Багато хто здійснив не лише ідейний, але й фактичний перехід до православ'я, що дає нам змогу висловлювати думку про формування православної аналітичної теології [1097].

Взірцевим тут є приклад Річарда Свінберна – професора філософії християнської релігії в Оксфордському університеті. Це потужний аналітичний філософ, спеціаліст у філософії науки та філософії

релігії, який прийняв православ'я у середині 90-х років XX ст. Свінберн позиціонує себе як представника філософської теології, розробляє засади чистого та поглибленого теїзму. Тобто він розробляє не лише універсальну і систематичну богословську методологію філософської теології теїзму, але й систему християнського теїзму. Останню Р. Свінберн продумував, здійснивши перехід з англіканства до православ'я, і хоча він не зазначає, що створює саме православну теологію, але демонструє, що православний може бути аналітичним теологом, так само як аналітик – православним.

Філософська теологія Свінберна далека від континентальної філософської спадщини. Як богослов, він не будує біблійну теологію чи теологію традиції, він не створює теологію містичного досвіду чи євхаристійного богослов'я, проте детально розмірковує про умови можливості того, що авторитет Писання, переказу та церкви може виступати джерелами для теології. Тобто його зусилля мають пропедевтичний характер, за допомогою богословської аналітики він закладає той фундамент, на якому стають можливими будь-які варіанти і форми християнського мислення та теологізування. Без такої попередньої роботи, без з'ясування передумов і визначення чітких релігійних аксіом мислення теологія буде богословською поезією і міфологією.

На думку Р. Свінберна, для теолога опора на віру, довіра отцям, власний досвід чи традиція церкви можливі, але недостатні передумови теології. Усі вони певним чином можуть бути поставлені під сумнів не лише скептиками, атеїстами, але й богословами альтернативних методологій та нехристиянськими релігійними мислителями. Що ж тоді стає основою для теології? Як вивести теологію за межі замкненого в собі дискурсу, що створює розлоге дерево віровчень на вузькій доказовій базі? Як подолати внутрішні конфлікти між вірою і розумом, теологією та філософією, релігією і наукою, що були камінням спотикання для християнського мислення тисячі років?

Ідейними джерелами аналітичного підходу Р. Свінберна виступає теологія томізму, принаймні метод, який Р. Свінберн спочатку розвивав самостійно, він потім виявив у Аквіната. Саме система трьох теологій Томи найкраще послуговується поставленим завданням Свінберна. Як відомо, Аквінат виділяє три різновиди одкровення – природне, надприродне та містичне, кожне з яких отримується власним шляхом. У середньовічного мислителя основним і центральним є біблійне одкровення Бога, яке стає основою догматичної теології. Але

природне одкровення, що отримується зусиллями розуму, так само є важливою формою богопізнання та одкровення. Так і Р. Свінберн, не заперечуючи важливість особистої віри та керигми, намагається доктринальним і церковним віровченням попередньо представити природну теологію, яка б закладала підстави усім подальшим богословським судженням. Тобто природна теологія має передувати доктринальній принаймні в систематичному плані.

Важливість поставленого Свінберном завдання є актуальним і для православного мислення. У православній традиції можемо побачити спробу систематичного мислення, подібного до аналітичної традиції, у моністичному теїзмі В. Кудрявцева Платонова та Ф. Голубинського. Ми вже раніше зазначали, що у них теологія поставала системою християнської метафізики, яка детально аналізувала докази буття Бога. Якщо не брати до уваги богословські праці викладачів Києво-Могилянської академії та митр. Макарія (Булгакова) [512; 513], які копіювали підходи католицької схоластики, то приблизними прикладами православної неосхоластичної метафізики з елементами аналітики можуть бути праці викладачів академічної теології поч. XX ст. в Афінах. Їм на зміну надійшла нова теологія неопатристики, яка піддавала гострій критиці абстрактність, відірваність від життя і шкільництво академічної теології [831]. Власне, після академічної теології, яка здійснила важливу роботу зі створення модерної християнської метафізики, православна думка пішла шляхом подолання метафізики в різних проєктах неопатристики, євхаристійної теології та постнеопатристики. Критика модерної метафізики не породила у православних спроби побудови повноцінної метафізики доби постмодерну, яка б долала усі вади своєї попередниці. Нічого подібного до метафізики К. Ранера чи У. фон Бальтазара в православ'ї не знаходимо. Щоправда, важливу спробу побудови неопатристичної православної метафізики здійснив Д. Станілоае, але він переважно орієнтувався на теологію Максима Сповідника і писав ще поза контекстом постмодерного дискурсу. Останнім часом лише О. Давидов висловлює думку про необхідність неспекулятивної православної метафізики доби постмодерну, яка б, подолавши критику онтотеології Гайдеґґером, стала трансцендентальною богословською метафізикою або онтологією аналогії ентіс. Але і він, як уже зазначалося, досі не зміг запропонувати відповідний категоріальний інструментарій. Усі зазначені приклади доводять, що православна теологія в XX ст. розвивалася як проєкти подолання метафізики і тим самим не змогла продумати їй сучасні альтернативи.

Як розроблена метафізична система, на богословській авансцені XX ст. незмінно залишається аналітична філософська теологія. Сьогодні вона представлена не лише Свінберном, Платінгою, Лємонтом, Олстоном, але й багатьма іншими аналітичними богословами: С. Девісом, Д. Ретшем, Т. Флінтом, М. Реєм, О. Кріспом, Р. Кроссом, Т. Меріксом, Дж. Уоллсом, А. Пруссом тощо. Останні видали фундаментальну працю «Оксфордське керівництво по філософській теології» (2009), яка систематично викладає положення поглибленого теїзму. Ця праця закладає основу для позаконфесійної аналітичної філософської теології і тому може бути сприйнята православними теологами, які надають перевагу цій традиції.

Виваженість, аргументованість, конфесійна нейтральність аналітичної філософської теології поглибленого теїзму цілком прийнятна для православ'я, більш того, як нам здається, вона необхідна для нього. Вона дає змогу православним богословам використовувати аналітику для різних богословських учень. Позбавлена спекулятивності з причини застосування індуктивістсько-аналітичних методів для обґрунтування християнської віри вона спирається на науково-фактологічну основу. Аналітичне богослов'я приймає для себе як обов'язкові засади природних наук, археологію, історію, психологію, логіку й математику, тому є незамінною у полеміці зі скептично налаштованими науковцями. Аналітична теологія також закладає єдину методологію чистого теїзму для обґрунтування всіх монотеїстичних традицій, тим самим надає засоби для міжрелігійного та міжконфесійного діалогу.

Завдання аналітичної теології полягає у продумуванні засад віри і виведенні з них пропозиційної систематичної християнської теології. У цьому контексті православна філософська теологія нічим не відрізняється від теології інших християнських конфесій. Якоїсь суто православної філософської теології, яка б виводилася з православних засад, важко уявити. І спроби запропонувати таку природну теологію продемонстрували не так і багато здобутків у сучасній православній теології. Здебільшого серед православних богословів і мирян панує своєрідне упередження, що «теологія має бути продовженням молитви», тому що «богословом є той, хто молиться». Така думка походить із змішування завдань і неврахування специфіки філософської, доктринальної та містичної теологій. Нездатність створити самостійну,

продуману філософську теологію, постійна підміна її теологічним містицизмом призводить до звинувачення не містично орієнтованих теологій у відірваності від духовного життя. Але ж подібні православні теології все одно розвивають власну природну теологію, щоправда, надзвичайно спрощену і звужену. Філософська теологія за визначенням має бути раціональною, перебувати в тісній співпраці з наукою і філософією, інакше вона втрачає будь-який сенс. Натомість усі більш-менш продумані православні версії побудови власної філософської теології були спекулятивно-метафізичними, адже спиралися на засади грецької чи схоластичної метафізики, що покладали в основу різні версії платонізму й неоплатонізму. Але аналітична теологія намагається не застосовувати ідеалістичні філософські метафізики. На прикладі Свінберна можемо побачити, як він застосовує індуктивістські методи в теології.

Важливим завданням аналітичної теології є аналіз постулатів християнства як пропозиціональних тверджень, в яких встановлюється «об'єктивний зміст» християнських учень як вираз їх істинного значення, отриманих у результаті комунікативної мети висловлювання. Це означає, що аналітична теологія намагається із самих різноманітних висловлювань християнських богословів, тлумачень Писання, церковних вірувань виявити такі, що мають істинний сенс. Тобто теологія повинна не примножувати варіанти тлумачень Біблії, а виявити такі з її тверджень, які мають, власне, пропозиціональний зміст, відділивши їх від метафоричних тверджень, що мають умовний сенс. Це означає, що богослов'я має визначити чіткі джерела, критерії і принципи встановлення таких незаперечних тверджень, розглянути узгодженість біблійних текстів з доктринальними формулами та висновками науки [621, с. 51].

Але істинними є твердження, які визнаємо такими з очевидністю, а також такими, що мають істинність цілком імовірнісну, і такими, що не мають таких ознак. Р. Свінберн зазначає, що для християнина Біблія достовірна сама по собі, вона, очевидно, істинна і свідчить про себе. Але для людини XXI ст. такої переконаності немає, тому для неї істинність положень Біблії може бути більш чи менш імовірнісною. А так як в наш час наявність абсолютної релігійної істини є для багатьох проблемною, то люди вважають «обґрунтованими» і виправданими переконання, «істинність яких цілком ймовірнісна – наскільки

про це можна судити на підставі свідоцтв» [621, с. 61]. І чим більшою буде ймовірність істинності наших переконань, тим більш розумними вони будуть [621, с. 61]. Тому Р. Свінберг не погоджується з А. Плантінгою в питанні походження виправданих суджень, який стверджує, що для визнання істинними наших переконань достатньо натхнення Св. Духу. Натомість Р. Свінберн вважає, що навіть достеменна внутрішня переконаність вимагає підтверджень і доказів, які визначають ступінь імовірної істинності наших переконань. «Щоб вважати ймовірною істинність переконання в тому, що наші християнські переконання отримані належним процесом, маємо подивитися, що кажуть про це наші свідчення. І свідоцтво, яке ми можемо мати на користь того, що дані переконання були створені належним процесом, може бути лише свідченням, яке робить ймовірною їх істинність» [621, с. 62]. Тобто щоб мати істинні християнські твердження, нам не достатньо мати віру і навіть внутрішню переконаність в їх істинності, але нам потрібні докази, які хоча і роблять наші переконання ймовірно істинними, але розумними і підтвердженими. З огляду на це Р. Свінберн допускає не лише логічні, але й фактологічні підтвердження істинності християнства, до яких він відносить історичні, текстуальні і церковні. Зокрема, свідченням істинності пропозиціональних висновків з тлумачення Біблії він вважає узгодженість між більшістю християн у тлумаченні її певних положень, які і становлять сутність одкровення.

Можемо запитати, чи не перетворюється теологія в аналітиків на суто інтелектуальні баталії, абстрактні зіткнення аргументів та контраргументів, які продовжуються нескінченно? На це Р. Свінберн зауважує, що «життя коротке, і ми маємо діяти, спираючись на те свідчення, яке, врешті, постає як вірогідно істинне, на основі тих міркувань та досліджень, які ми встигли здійснити» у своєму житті [774, с. 192]. Не можемо мати абсолютно достовірних висновків в усіх випадках, коли від нас очікуються дії, тому маємо діяти ще до того, як зможемо розглянути усі доводи за і проти [774, с. 192].

У поглибленому теїзмі британський філософ аналізує християнське вчення про Бога – доктрину про Триєдиного Бога і доктрину про втілення Сина. Для аналізу й обґрунтування цих доктрин Р. Свінберн використовує апріорні й апостеріорні аргументи філософського інструментарію аналітичної філософії релігії [770]. Спочатку філософ ставить питання про когерентність співіснування трьох всемогутніх божественних індивідів. Він аналізує атрибути всемогутності та всеблагості і

показує, що співіснування трьох божественних індивідів можливе. На наступному етапі він досліджує концепцію любові. Найдосконаліша любов потребує співіснування трьох божественних індивідів. Р. Свінберн також досліджує свою концепцію триєдиного Бога на відповідність традиційній доктрині про Трійцю. У питанні взаємин між божественними Особами і спільною божественною природою він схиляється до соціальної моделі Трійці, яка була характерна для Східної церкви. Філософ також зробив наголос на концепції перехореси – «взаємному проникненні» та «взаємному оселенні» Отця, Сина і Святого Духа, і в такий спосіб показав, що єдність божественних Осіб обґрунтована в його поглибленому теїзмі [770].

У філософському аналізі доктрини боговтілення британський філософ проводить дослідження на когерентність доктрини про боговтілення, а потім переходить до індуктивних аргументів на користь імовірності боговтілення. На думку Р. Свінберна, халкідонська христологія є когерентною і сумісною з ученням Нового Завіту [770]. Основний аргумент для боговтілення випливає з потреби людей у викупленні. На основі своєї любові до людства у своїй благості Бог втілився і запропонував «досконале життя Христа» як жертвоприношення від імені людей [770]. Пророблений аналіз усіх аргументів дозволяє Р. Свінберну зробити раціональний висновок про те, що є «високою вірогідність того, що Бог є», а також те, що Бог втілився [774, с. 192].

Богослов не обмежується цими логічними висновками. З них випливають певні моральні зобов'язання, які він приймає. Найперша – це наша йому глибока вдячність, яка проявляється в нашому поклонінні Богу і прагненні жити згідно з його цілями, які маємо зрозуміти. І якщо Бог є, то Він значно ймовірно є благом, що намагається зробити нас та інших святими. І оскільки Він джерело буття, то дає нам можливість пізнати себе, вимагає від нас великої відданості і пожертви [774, с. 193]. Іншими словами, не варто переоцінювати інтелектуальний характер аналітичної теології, вона має цілком практичні висновки і дозволяє приймати обґрунтовані моральні рішення.

Наскільки така теологія може бути прийнятною для православ'я? Власне, чому вона не може бути православною? Питання в тому, що для нас є критерієм і джерелом православності? Якщо ними є прийняття Біблії, переказу, свідчення церкви, то Р. Свінберн цілком їх приймає і навіть обґрунтовує. Якщо необхідна віра та релігійний досвід, то він так само їх вважає важливим показником великої ймовірності буття Бога.

Врешті, Р. Свінберн нічого з православного вчення не заперечує і не відкидає. Більш того, він завжди надавав перевагу консервативному християнству перед ліберальним. Це, можливо, і спонукало його до прийняття православ'я 1995 року. На думку самого богослова, цьому кроку передувало розчарування в прийнятій англіканською церквою свободі богословської думки, яка часто межувала з відкиданням ортодоксії. Крім того, йому було важливим, щоб церква мала апостольську наступність і надавала значної ваги літургійному сакраменталізму. Нарешті, могла зіграти певну роль і близькість до православ'я ідей відкритого теїзму, прихильником яких був Р. Свінберн [373]. У будь-якому випадку і до, і після повернення в православ'я Р. Свінберн був і залишається максимально чесним у межах власної філософської теології. Він далекий від того, щоб перетворювати релігію лише на сукупність раціональних аргументів, і попри свій аналітичний арсенал, Р. Свінберн демонструє узгодженість своєї теології в основних рисах з православною доктриною. Для нас це є додатковим свідченням можливості і перспективи використання православними богословами методології аналітичної теології.

Отже, аналітична теологія Р. Свінберна є значним і перспективним досягненням, яке може бути інтегроване в православну теологію. Подібно до відомих апологетів минулого він використовує найкращі раціональні методи й обирає наукову методологію, яка продовжує бути взірцем раціональності для академічної спільноти сьогодення. Засвоєння філософом індуктивної методології в аргументації на користь існування Бога продовжило і розвинуло якісно новий етап у теїстичній аргументації. Апостеріорні класичні й некласичні аргументи на користь існування Бога набули індуктивної форми, яка викликає більше довіри, тому що вона близька за формою до наукової аргументації [770]. При цьому Р. Свінберн активно використовує теїстичні аргументи: космологічний, телеологічний, моральний та інші, додає їм доказовості й інтегрує в єдиний кумулятивний аргумент на користь існування Бога. Усе це дозволяє йому побудувати таку філософську теологію поглибленого теїзму, яка хоча і не є суто православною, але не містить з нею глибокого внутрішнього конфлікту, що і дало можливість Р. Свінберну сповідувати ортодоксальне християнство і навіть прийняти православ'я. Тому ми досить позитивно оцінюємо потенціал використання аналітичної методології в православній теології, яку, ми переконані, варто розвивати сучасним православним богословам. І цей проект цілком міг би вписатися в орбіту постнеопатристики.

ВИСНОВКИ

У результаті цілісного філософсько-релігієзнавчого і богословського аналізу методології православної теології в її парадигмальних виявах досягнуто важливих висновків.

Ознаками повноцінного теологічного дискурсу можна вважати наявність формальної частини: термінології, категорій та певної цілісності змісту тощо. Важливою ознакою теологічного дискурсу є його методологія. Якщо теологія – це дискурс людини про Бога, то методологія – це способи побудови цього дискурсу, усталені засоби осмислення релігійних ідей і практик, що дозволяють побудувати цілісну систему знань про Бога, людину та світ. Ці способи можуть мати важливу духовно-практичну основу, але за своєю сутністю вони мають бути способами теоретичного осмислення.

Методологія є важливим компонентом дискурсивного теологічного знання. Для безпосереднього акту віри в Бога, як і для акту його духовного переживання, методологія необов'язкова. Необхідність методології виникає в той момент, коли відбувається організація первинного досвіду віри та переживань у певні раціональні структури, без яких теологія неможлива. Теологія виникає як спроба висловити досвід, оформити його в систему вчень, викласти його як організовану раціональністю віру. Теологія важлива для церкви як її голос і слово про Бога.

Як і у більшості світоглядно орієнтованих дисциплін, методологія у теології переважно визначається впливом філософії. Методологія може виникати і використовуватися в теології під концептуальним впливом певної філософської системи, а може виникати й досить самостійно. Теологія і філософія мають внутрішній органічний зв'язок, що не виключає фактичної, предметної, функціональної, інституційної відмінності між ними. Кожен організований теологічний дискурс має в своїй основі певну і, можливо, не одну методологію. Застосування методологій стає можливим завдяки внутрішній раціональності релігійного одкровення. У методології варто розрізняти універсальні здатності людини до пізнання, сталі методи пізнання та теорії пізнання з властивими їм концептуалізованими методологіями. У будь-якому теологічному дискурсі закладаються певні методології пізнання священного. Не існує теологій, які б не використовували методології. Більше того, методологія виникає разом з тим, як формується

теологічний дискурс. У теології може бути використана переважна більшість філософських методологій за рідкісними виключеннями. Концептуальний та методологічний аспекти не обов'язково збігаються. Жодна методологія не може ідеально передати зміст релігійного одкровення, тому застосування методологій є обмеженим.

Виявлено, що філософський та теологічний дискурси подібні. Вони мають у своїй основі певний наратив, який і закладає глибинну аксіоматику культури. Як аналогічні феномени, філософія і теологія є сукупністю певних теорій і практик. Із самого початку християнська теологія будувалася за подобою до античної філософії не лише в своїй теоретичній, але й практичній частині. Роль теорії в релігії надзвичайно велика. Без теоретичного осмислення релігійних проблем теологія як форма дискурсу неможлива. Релігійна теорія втілюється переважно в побудовах філософської теології, різних богословських вченнях, наявна і в догматичних концептах. Власне, присутність філософії в релігії визначає її теоретичний потенціал і можливості. Чим більше значення теорії та відповідної їй філософської теології, тим повноцінніше буття теології. Філософію та теологію об'єднує здатність приймати наукові форми та одночасно бути ціннісними теоріями. Обидва дискурси можуть набувати науковості з усіма відповідними атрибутами: раціональністю, системою категорій, доведень, концепцій, учень, гіпотез, методів. Але вони ніколи остаточно не перетворюються на науку, залишаючись ціннісно-світоглядними дискурсами. Богослов'я та філософія – це два самостійні дискурси, дві подібні мови, чи дві «мовні гри». Вони багато в чому аналогічні, тому часто їх важко розрізнити. І їх відмінність полягає, зокрема, в різному використанні мовної семантики. Подібні поняття й категорії набувають самостійного значення в контексті завдань, проблемного поля і тих функцій, які вони виконують. Але між ними є суттєві відмінності. Якщо теологія – це дискурс для обслуговування завдань церкви, її діяльності, пізнання, оцінок, то філософія є універсальним, автономним дискурсом, принципово не пов'язаним з обслуговуванням владних структур. Разом вони будуються за аналогічними правилами: раціоналізації, доведень, обґрунтувань, критики, побудови теоретичних концептів, але виконують різні завдання й утворюють відмінні мовні структури.

Доведено, що обидва типи дискурсу мають власну аксіоматику – очевидні постулати, що приймаються на віру. У теології це − одкровення, а у філософії − первинні інтуїції, чи вихідні положення філософа.

Ці два типи знання подібні між собою за ступенем раціоналізації. Теологічне знання може бути принципово відмінним від філософського змістовно чи ідейно, але за ступенем раціоналізації вони можуть бути подібні. Теологія може бути наївним, поетичним чи пророчим словом про Бога, як і стихійна філософія є життєво-практичною мудрістю. Але теологія може виступати і сукупністю вчень, ідей та навіть системою знань про Бога, як і філософія. І перетворення теологічного знання на розвинений дискурс передбачає вплив дискурсу філософського. Тому теологія і філософія є типологічно близькими у своїй методології, але світоглядно різними видами дискурсу.

Джерелом теоретичного осмислення теології як пайдеї стало вчення Філона Олександрійського, який обґрунтовував ключове значення «вільних мистецтв» для виховання досконалої людини, створив релігійно-філософську і педагогічну теорію співвідношення «вільних мистецтв», філософії та мудрості як повноти знання. Пайдея вільних мистецтв і філософії є необхідним етапом на шляху до досконалості вільної діяльності в доброчесності та мисленні. Тільки того, хто пройшов шлях пайдеї (виховання і навчання), Філон вважав людиною. Досконалість народженої в пайдеї людини досягається тільки на шляху набуття філософських чеснот. Релігійний елемент не тільки не вноситься в центр педагогіки Філона, але і не відіграє важливої ролі. Педагогічний ідеал і практика Філона визначаються філософією платонізму. Філософія «вичитується» з релігійного матеріалу, а богословського синтезу філософії і релігії Філоном так і не створено. Порівняно з ученням Платона Філон значно спростив онтологію, гносеологію, соціальну філософію. Божественний початок розумівся не як надбуттєве благо, а як вище буття. Деміургічна діяльність більш не належала до особливої причини, але приписувалася цьому божественному початку. Досягти пізнання Бога можливо через «афайресіс» (грец. «абстрагування»), тобто через відкидання від поняття Бога всіх атрибутів. Також можливо досягти пізнання Бога як чистого буття через абстрагування атрибутів будь-якої реальності, особливо математичної. У соціальній філософії середній платонізм звеличує «демократію» як ідеальну державу, під якою, однак, розуміється правління кращих на чолі з освіченим монархом, але за добровільною згодою народу. Відбувається зближення ідеалів спільнотності та держави, формується ідеал «вселенської громади». Вчення Філона стало початком для творення методології теології грецької патристики.

Формування філософії в межах християнської релігії ускладнювалося тим, що раннє християнство було есхатологічним і достатньо критично належало до філософських спекуляцій античності. З іншого боку, розвиток філософії був невідворотним культурним процесом формування теофілософської раціональності в християнській релігії. Цей процес був одночасно унікальним, бо відбувався вперше в релігії християн, але він був і типовим, адже філософія християн формувалася за взірцями античної філософії. Парадокс ситуації полягав у тому, що християнство, залишаючись релігією одкровення в семітському есхатологічному середовищі, отримало усі необхідні умови для того, щоб стати подібною філософії. Тобто будучи релігією під впливом елліністичної культури, християнство виробило свою нову філософську форму – релігійну філософію та теологію. З часів Климента Александрійського розпочинається систематичне використання філософії у теологічному дискурсі, спочатку як філософської культури, а потім як філософської мови.

Виявлено, що християнство, за елліністичним ідеалом, було перш за все практичною, а не теоретичною філософією, було моральним вченням і практикою, що мало на меті досягнення вищого блага – спасіння. Те, що християнство було на самому початку системою моральних норм, духовних практик, робило його подібним до філософії. Якщо прийняти, що усі філософські школи еллінізму поєднували в собі практичну і теоретичну філософію, то християнство так само виступало практичною філософією, в якій духовний праксис мав пріоритет над теорією.

Виявлено, що у східно-патристичний та візантійський періоди поширеним і відомим був як сам термін «філософія», так і відомі самі філософи. Варто зазначити про три типи інтелектуалів, які і становили соціальну базу для поширення філософських ідей, серед них два були безпосередніми провідниками філософських ідей: класичний тип філософа та тип філософа-ритора. Відповідно, потрібно виділити три рівні сприйняття й імплементації філософських ідей: «високої», «риторичної» та «низької» філософії. А також встановити, що філософський дискурс мав два виміри: філософський та риторичний. Крім того, філософія існувала в трьох основних формах як грецька філософія аж до VII століття, університетська філософія та, власне, як філософія патристики, яка включала в себе і філософську теологію. У межах

останньої у своєму основному значенні, яке використовувалося візантійськими теологами, «філософія» − це теологія. Залишаючись собою – пошуком мудрості і мисленням про найзагальніші принципи буття та пізнання, філософія у Візантії була пошуком божественної мудрості й осмисленням межових реалій у світлі буття Бога. Саме таку думку отці церкви називали «наша філософія», або «філософія у Христі». Між означеними типами та формами філософії у візантійську добу йшов постійний діалог та конфлікт, результатом якого є плідний розвиток християнської думки. Певний занепад християнської філософії пов'язаний перш за все із закриттям античних філософських шкіл, а згодом і тиск на університетську філософію, яка хоча і була присутня в освітньому просторі Візантії, але постійно відчувала тиск з боку «чернечої філософії».

Доведено, що в історії християнства взагалі та в історії грецької патристики зокрема не було вироблено єдиного стандарту теології. Залежно від культурно-історичної ситуації, характеру впливів античної культури, взаємодії з філософією, богословських завдань і рівня освіти в історії східної патристики виникали своєрідні типи теологічного знання – дискурсивні моделі, теофілософські варіанти інтерпретації християнського одкровення. Вони, крім, власне, богословської специфіки (релігійний зміст якої не розглядаємо), розрізнялися рівнем складності теологічного дискурсу: своєрідністю синтезу віри та знання, співвіднесенням теоретичного та практичного знання, ступенем автономності теоретичного і практичного знання від віри, використанням практичної та теоретичної філософії (переважно античної) для потреб теології. Для цих типів характерне відображення коливання світогляду від досить іраціонального до раціонального, а методології теології – від фідеїстичної та містичної до філософської та метафізичної.

Встановлено, що філософія для мислителів грецької патристики була цілісною системою дисциплін, що охоплювала як античну, так і християнську філософію-теологію. Про це свідчить архітектоніка філософії грецької патристики, в якій підкреслюється як єдність, так і різниця між окремими «філософіями», тобто вона поряд з античною філософією та логікою не просто включала у свою систему філософії три складові: «віровчення», теоретичну релігійну філософію та містичну практику, але й давала систематичну трактовку проблеми їх співвідношення.

У мислителів грецької патристики використовувалася методологія трьох теологій: природної, догматичної та містичної. Кожна з них пропонувала свій шлях і засоби для теології і пізнання Бога. Для природної теології основним засобом богопізнання є розум і свідомість. Тут можливі два варіанти. Або розум інтуїтивно споглядає нестворений логос Бога, висловлює прозріння, які систематизує свідомість. Або розум і свідомість висловлюють судження про Бога за аналогією зі світом. Для догматичної теології на перший план виходить віра, яка приймає одкровення, − надприродне Слово Боже Біблії, на підставі якого розум будує теологічні системи і формулює догмати. Функція розуму тут полягає в тлумаченні одкровення та погодженні всіх патристичних тлумачень у певну ортодоксію. Для містичної теології важливим є досвід безпосереднього містичного пізнання Бога окремими містиками. Містик, як правило, переживає Бога в благодатних станах світла, любові, радості та каяття. Але такий досвід не дає знань про втілення Боголюдини, її народження, земне життя, смерть на Хресті, Воскресіння, вознесіння, майбутню долю світу. Ці знання отримані апостолами в результаті споглядання в Писанні фактів земного життя Христа, їх не можна назвати містичними. Так само особливим, немістичним способом Бог відкривав Свою волю пророкам у Старому Завіті. Там Бог безпосередньо спілкувався з людьми, дарував їм видіння і пророцтва прямим божественним одкровенням, яке принципово відрізняється від невиразних містичних переживань. Таким чином, важливо розуміти, що отці церкви володіли всіма описаними методологіями і не змішували їх між собою. Отже, на нашу думку, в теології неопаламізму відбувається змішування трьох методологій богослов'я та богопізнання. Панує досить наївне переконання, що таке змішування є перевагою православного мислення, яка вирізняє його від християнської думки Заходу. Насправді, це очевидне спрощення як думки отців церкви, так і православної думки загалом. Помилково створювати православну теологію за принципом відштовхування від католицької, як справжню від несправжньої. Методологія трьох теологій вперше запропонована не Томою Аквінським, вона була основою теології Максима Сповідника та інших отців церкви патристичного періоду.

Доведено, що східнохристиянський персоналістичний неоплатонізм грецької патристики є самостійним різновидом неоплатонічної філософії, оскільки: 1) це є синтез положень філософських концепцій

Платона та Арістотеля із значно більшим використанням арістотелізму, ніж в античному неоплатонізмі; 2) історично він сформувався в Оригена незалежно і раніше від неоплатонізму Плотіна; 3) для нього характерні відмінні від античного неоплатонізму трактування Абсолюту (християнський неоплатонізм бачить у Богові Суще, що є трансцендентним щодо будь-якого іншого буття, і не стверджує абсолютну надбуттєвість Єдиного та тотожність у ньому буття і небуття), людини (як особистості та єдності душі й тіла, а не душі, що рухає тіло), світу (діалектичний теїзм, а не діалектичний пантеїзм), співвідношення загального й одиничного (оригінальний синтез платонівського ідеалізму та арістотелівського реалізму, а не лише визнання існування індивідуальних ідей). Еволюція східно-християнського неоплатонізму є підґрунтям періодизації грецької патристики. Рання патристика (II–III стст.) є етапом формування поряд з античним неоплатонізмом раннього східнохристиянського неоплатонізму, що завершується в творчості Оригена. Зріла патристика (325–451 рр.) є класичним східнохристиянським неоплатонізмом Афанасія Олександрійського та каппадокійців, що більш адекватно осмислює і систематизує християнський світогляд, ніж неоплатонізм Оригена; вона характеризується зростанням впливу арістотелізму та появою запозичень з античного неоплатонізму Плотіна. Пізня патристика (451–750 рр.) є східно-християнським протосхоластичним неоплатонізмом, значний вплив на який справляє діалектична схоластика Прокла та пізніх олександрійських неоплатоніків; вона характеризується зростанням запозичень як з платонізму, так і з арістотелізму, формалізацією та систематизацією філософсько-теологічного дискурсу. Філософія грецької патристики не є: 1) християнським варіантом платонізму (як вважають А. Армстронг, І. Мозговий), оскільки запозичення з арістотелізму є не менш значними; 2) християнським варіантом арістотелізму (як вважає Т. Г. Сідаш) через наявність значних елементів платонізму у філософських поглядах святих отців; 3) аналогом релігійного екзистенціалізму XX ст. (як вважають Й. Зізіулас та Х. Яннарас), оскільки «сутнісний» вимір онтології не менш визначальний для патристики, ніж «іпостасний»; 4) лише теологією, вільною від філософських впливів (як вважає О. Сидоров), оскільки очевидною є філософська складова в побудовах представників східної патристики.

Виявлено, що принципово новими в метафізиці грецької патристики були такі положення: 1) виділення категорії індивідуального («іпостасі») і розміщення цієї категорії в центр усієї онтології; 2) тлумачення істотних властивостей як енергій сутності; 3) розуміння індивідуальних властивостей як індивідуалізацій загальних властивостей, як індивідуальних особливостей здійснення загальних властивостей; 4) визначення індивідуального не лише через опис множини індивідуальних властивостей, але і через опис основної індивідуальної властивості, що характеризує спосіб походження і спосіб існування іпостасі; 5) формулювання засад метафізики таким чином, що безпосередньо існують тільки індивіди («іпостасі»), а вже в них − сутності й енергії; 6) формулювання основ гносеології про те, що пізнавані лише енергії, а сутності та іпостасі пізнавані через енергії. Усе це створили умови можливості для формування сучасного православного персоналізму. Персоналізм традиційної православної теології багато в чому метафізичний, оскільки його зміст створено в результаті синтезу євангельського світогляду і платонізму, а мова запозичена з арістотелівських «Категорій». Персоналізм сучасної православної думки в XX столітті до християнського світогляду додає екзистенціалізм, а в XXI столітті − постмодерну персоналістичну феноменологію чуттєвих переживань. Звернення православної теологічної думки до філософії для розкриття християнського персоналізму є необхідним не тільки для завдань апологетики, але і для самого здійснення персоналізму як системи.

Сучасні наукові дослідження патристичної та візантійської філософії дозволяють відійти від спрощених уявлень про їх структуру та методологію. На нашу думку, в творчості отців грецької церкви можна виявити ряд різних методологій, які виражають усю багатоманітність, глибину і достатню складність теології отців церкви. У створенні традиційних систем християнської теології важливу роль відігравали різні методи: феноменологічний, герменевтичний, метафізичний, комунікативний. Відповідно, для осмислення Бога й одкровення в патристиці та візантійській філософії важливими були і феноменологічний, і герменевтичний, і метафізичний, і комунікативно-конвенційний способи встановлення догматичних істин та богословських положень.

Виявлено, що важливе місце і роль у патристичній теології відіграє вся сукупність філосмофських методологій. Базовою для мислення отців церкви стає досвід феноменологічного споглядання первинних

очевидностей віри й одкровення, які мають претензію на безпосередні вияв і бачення Бога. Цей досвід залишається важливим фактором формування доктрини. Церковні автори могли виходити з власного чи церковного (або містичного) досвіду як своєї передумови, але не обмежувалися ним. Вони постійно тлумачили свій досвід, корегуючи його з традицією, тлумачили джерело одкровення – Писання, тлумачили його контекст – Традицію, церковний досвід. Тобто мислителі патристики використовували герменевтику, але не обмежувалися лише інтерпретаціями досвіду, отриманого у феноменологічному спогляданні. Водночас візантійські теологи постійно перебували у комунікації із собою, Писанням, іншими, Богом, традицією та її носіями, зі своїми противниками. Прийняті церковними Соборами віровчення й догмати є результатами комунікативної угоди, конвенції між учасниками Соборів, теологами та церковною спільнотою. Але християнські богослови не обмежуються лише комунікативною прагматикою. Отці реалізують усі методи в своїй теології. Вони і звертаються до Бога та сприймають його відкриття, і феноменологічно споглядають очевидності досвіду, і постійно інтерпретують одкровення, і проводять комунікативну прагматику на Соборах, і виходять з контексту традиції, і філософствують, будують метафізичні системи, враховуючи історичний досвід та навіть політичні реалії. Усі названі фактори певною мірою в різних ситуаціях брали участь у формуванні філософії, теології та віровчення патристики. Серед цих методів не було основного, кожен з них міг постати на роль головного в певний момент. Для всіх цих методів характерною було змагання двох стилів мислення – метафізичного («схоластичного») й антиметафізичного («містичного»). Це протистояння є обов'язковою рисою теології як теоретичного виразу релігійного типу світогляду, що поєднує раціоналістичні й ірраціоналістичні способи мислення. Поєднання різноманітних методів теологічного мислення покликане врівноважувати раціоналізм та ірраціоналізм православного мислення, легітимізуючи різноманітність внутрішнього змісту теологічного дискурсу.

Систему методологій патристики можна вважати одночасно базовою та взірцевою для усієї подальшої східнохристиянської, зокрема православної, релігійної думки. І візантійська теологія в її історичних формах, і православна духовна академічна теологія XIX ст., і неопатристика XX ст. хоч різною мірою, але залежали від системи методологій,

сформованих у патристичну добу. Але якщо у візантійській теології (у Максима Сповідника) ця система збалансовано розвивалася, то в паламізмі вона редукується до містицизму, шкільна академічна теологія XIX століття набуває переважаючих метафізичних форм, тоді як у неопатристиці за різним успіхом відбуваються спроби повернутися до системи методологій патристики. Основою для такого повернення стають феноменологія та герменевтика, які ефективно застосовуються для конституювання християнського персоналізму як світогляду.

Яскравим прикладом реалізації поліметодологічного мислення в модерній православній теології виступає православна традиція XIX – поч. XX стст. У межах православної думки упродовж XIX – поч. XX стст. були сформовані різні за своїми методологіями теології. Вони були неоднорідним, досить складним і цікавим явищем. Крім академічної, існувала помітна мирянська неакадемічна теологія, представлена творчістю релігійних письменників, водночас існувала теологія православних аскетів-містиків, а також неортодоксальних православних містиків. Окремо можна виділяти надбання представників київської ліберальної православної богословської школи. Попри усі відмінності у використанні різних філософій та розробці власних богословських підходів, майже усі названі богослови поділяли засади модерної богословської парадигми.

З'ясовано, що протиставлення природного і надприродного, раціонального та ірраціонального поставило питання про їх взаємодію. Академічні мислителі намагалися вирішити проблему взаємодії віри і розуму на шляху їх примирення. Представники академічних шкіл намагалися встановити баланс між крайнощами раціоналізму та містицизму в обґрунтуванні християнства. Обґрунтувати єдність і несуперечливість теології і філософії в академічній парадигмі можна було лише на шляху їх спрямованості на Бога, проголошення їх способами мислення Абсолюту, окремими версіями знання про надприродне.

Для православної метафізики В. Кудрявцева-Платонова теологія має бути метафізично-науковою, відповідати засадам і принципам послідовності, системності, організованості знання. Тут розум отримував одкровення з віри, але потім системно узгоджував його і систематизував, пропонуючи раціональні алгоритми доказів буття Бога. Методологічно альтернативну позицію займав поміркований православний етико-містичний фідеїзм П. Свєтлова, який внутрішньо залишався в межах модерної парадигми мислення. Особливу роль у теології

П. Свєтлова відіграє методологія філософії життя. Православний персоналізм як варіант релігійної антропології розвинув В. Нєсмєлов, при цьому найбільше православний богослов використав антропологію Л. Фейєрбаха, яку він повністю переорієнтував на реалізацію релігійних завдань. В усвідомленні людиною себе як вільної і розумної істоти і полягає, за В. Несмєловим, її сутність і сенс. Постулювання тотожності буття і свідомості в актах самоусвідомлення робить В. Нєсмєлова повною мірою представником модерної філософії. Продуманий поміркований християнський етико-містичний інтуїтивізм демонструє М. Тарєєв. Він доводив необхідність побудови «духовно-містичної і життєвої філософії». Догматичне знання, згідно з М. Тарєєвим, лише формально виражає християнський досвід, який має бути виражений в індивідуальній богословській творчості.

Загалом встановлено, що основними об'єктами критики православних академічних богословів різних напрямів виступають позитивізм, раціоналізм та містицизм. Можна виявити сліди знайомства академічних богословів з філософськими методологіями XIX – поч. XX стст.: метафізичними філософіями трансценденталізму, Кантом і неокантіанством, Річлем та Шлейєрмахером, історичними підходами Гарнака й Ренана, філософією життя. Але попри таку різноманітність, фактично усі академічні теологи не змогли подолати наслідки модерного мислення в осмисленні віровчення.

У роботі вдалося здійснити дослідження поглядів представників київської ліберальної православної теології, яких об'єднує особливий інтерес до теми духовної, церковної та соціальної свободи. Найпершим мотивом для ліберального протесту став своєрідний внутрішній і богословський спротив казенному православ'ю, політиці одержавлення релігії та церкви, ідеологізації християнства. Актуальною для київських богословів стала теологія внутрішнього перетворення, філософія серця, яка бачила сутність віри у безпосередньому єднанні з Христом, в отриманні перетворюючої благодаті Св. Духу.

Київська ліберальна теологія – це теологія доби радикальних суспільних трансформацій, теологія переосмислення церковних наративів і повернення до персонального християнства з його ідеалами внутрішньої святості. Руйнація казенного православ'я, суспільні трансформації ставили перед київськими богословами завдання пошуку істинного православ'я, в якому шлях до суспільних змін розпочинався

із внутрішніх змін самої людини. Розвиток цього різновиду вітчизняної теології, на жаль, був насильно призупиненим і не склався в окремий і самостійний напрям української православної думки, хоча мав для цього підстави. Тому не можемо розглядати її як самостійну парадигму теології, але розглядаємо як оригінальний варіант модерної ліберальної християнської думки часів суспільної кризи.

Фактично вперше у вітчизняній науці проведено дослідження містико-поетичної теології київського мислителя архім. Спиридона Кислякова. Неортодоксальна містика Спиридона Кислякова є варіантом християнського модерного антропологічного містицизму. Акцент на візуалізації містичного досвіду, значна роль психо-емоційної складової, загострена персоналістичність досвіду, вчення про перетворення світу в Царство Боже та всезагальне спасіння, інспірованість духовних споглядань зовнішніми явищами ставлять Спиридона в ряд неортодоксальних містиків, але христоцентричність його містики, прагнення дійти перетворення та обожнення, праведний спосіб життя, незаперечення церковної ортодоксії та таїнств залишають його в руслі православної містичної Традиції.

Доведено, що XX ст. для православної теології ознаменувалося освоєнням нових теологічних підходів. На зміну теологіям, в яких панувала метафізика та раціонально-спекулятивні методи, почали з'являтися нові форми богословських вчень, в яких помітне місце займали постметафізичні методи тлумачення одкровення − феноменологія та герменевтика. Православна теологія XX століття демонструє різноманіття теологій та своєрідну поліметодологічність. Якщо застосувати відомий парадигмальний поділ теологій та їх методологій на модерні, пізньомодерні та постмодерні, то в межах кожної з цих трьох парадигм можна побачити достатню багатоманітність теологічних підходів та вчень православних мислителів. Основним критерієм тут буде відповідність їх методології вимогам і стандартам пізньомодного та постмодерного мислення, адже характерно модерних теологів теж можемо зустріти в сучасному православному дискурсі, але вони не становлять тут мейнстриму.

Одним з тих, хто стояв біля витоків православної пізньомодерної теології, був С. Булгаков, один з авторів православної концепції софіології. У його працях надзвичайно яскраво втілені як значні здобутки, так і вагомі суперечності та навіть прорахунки релігійної

філософії і православної теології початку XX ст. Принципова різниця між проєктами софіологією С. Булгакова та неопатристикою Г. Флоровського з В. Лоським полягала у відмінності оцінок ролі філософії у формуванні нової парадигми православної теології, точніше в різниці форм і способів філософізації теології. Важливою у С. Булгакова постає ідея оновлення православ'я, він демонструє гарний приклад у пошуку нових шляхів його осучаснення, прагнення відродити і відновити православ'я, стали провідними ідеями усіх подальших теологів неопатристики. Усвідомлюючи різницю софіологічної парадигми С. Булгакова і неопатристики варто не проминути той досвід, що надзвичайно вплинув на Г. Флоровського і В. Лоського. Можна з упевненістю стверджувати, що формування й кристалізація неопатристичної парадигми здійснювалися у прямому діалозі та творчій дискусії із софіологічною парадигмою С. Булгакова навіть більшою мірою, ніж з теологіями інших представників релігійної філософії.

Г. Флоровський був одним з тим сучасних православних богословів, які вперше намагалися подолати метафізичне схоластичне мислення в теології. На цьому шляху він поклав початок продуктивному використанню ідей та практик феноменології у православному богослов'ї. Г. Флоровський намагається дійти «до самих речей». У нього це означає – дійти до самоодкровення Бога, який являє себе не в незвіданих «містичних» теофаніях, а в історії. Г. Флоровський у своїй методології не йде далі ідей раннього Гуссерля та Шелера, що робить його прибічником об'єктивного ідеалізму та теорії інтелектуальної інтуїції. Проте варто розуміти, що Г. Флоровський не прагне створити послідовно феноменологічну теологію, остання має виконувати допоміжну функцію в його прагненні дійти «неопатристичного синтезу», який бачиться Г. Флоровським як оновлення грецької метафізики. Цю тенденцію згодом плідно продовжили Д. Станілоає та Й. Брек, які застосували феноменологічну методологію у створенні неопатристичної систематичної теології та тлумаченні Біблії.

Важливою самостійною богословського парадигмою XX ст. стало православне євхаристійне богослов'я спілкування. Її представники не поділяли основні теологічні парадигми софіології та неопатристики, але виокремлися в досить оригінальне богословське явище, яке, в свою чергу, закладало ідейне підґрунтя для розвитку постнеопатристики. Помітними фігурами цього напряму були Антоній Сурозький, О. Шмеман, М. Афанасьєв, С. Аверінцев та О. Філоненко. До богослов'я

спілкування можемо віднести всіх тих, хто мислить у категоріях євхаристійної антропології та елезіології, для кого основними в мисленні про Бога є концепти дару, подяки, милосердя, краси, свідоцтва та покликання, що виникає не без опосередкованого впливу персоналізму, філософської антропології, феноменології, філософії діалогу.

Спроба побудови феноменологічної теології була здійснена Х. Яннарасом. При цьому він орієнтувався на необхідність побудови теології як послідовно постметафізичної та постмодерністичної. У цих установках проявилась його орієнтація на французьку філософську традицію, яка, у свою чергу, суттєво залежала від установок мислення М. Гайдеґґера. Проте Х. Яннарас у своїй критиці модерну здійснює деструкцію не всього його як світогляду та способу життя соціуму, а лише деяких окремих його явищ, у цілому залишаючись не постмодерним, а пізньомодерним мислителем. Його пафос – це швидше завершення модерну в певній неоконсервативній утопії, а не формування постмодерного персоналізму та соціальної теорії.

Історичними джерелами для неопатристичної герменевтики Д. Станілоає є вчення Максима Сповідника про те, що теологія розподіляється на природну, догматичну і містичну. Неопатристична герменевтика зазнала впливу поглядів В. Дільтея і пізнього М. Гайдеґґера. Д. Станілоає вважає, що особистість і громада в межах кожної з трьох теологій застосовує особливу методологію і пізнає різні аспекти божества. В межах природної теології засобами розсудку та інтуїтивного розуму у світі відкриваються елементи надприродного порядку: прагнення всього до-людського служити життєвим світом для людини (теологічна інтерпретація антропного принципу) та прагнення людини існувати нескінченно. Д. Станілоає використовує сучасні філософську антропологію і філософію науки, онтологію М. Гартмана і теологію К. Ранера для побудови такої теоантропоцентричної «картини світу», в якій буття Бога стає «самоочевидним». У межах догматичної теології Д. Станілоає за допомогою віри сприймається само-одкровення Бога, який виявляє себе в Писанні, переданні та вчительстві церкви. В межах містичної теології засобом особистого містичного досвіду, відкриваються надприродні переживання і видіння, зумовлені дією самого Бога на людську особистість. Отже, аналіз концепції трьох теологій Д. Станілоає дозволяє стверджувати, що принципове оновлення неопатристичної теології відбувається на шляхах єдності раціональних та ірраціональних тенденцій. Герменевтичний

метод допускає здійснення синтезу сформованих в межах інтуїтивізму, емпіризму та екзистенціалізму теорій богопізнання. Такий синтез є найбільш перспективним з точки зору можливостей, які відкриваються для діалогу із сучасною західною філософією та теологією. Запропоноване Д. Станілоає вчення є прикладом найбільш вдалої сучасної неопатристичної постметафізичної православної теології.

Встановлено, що сучасна православна теологія вбачає в персоналістичній онтології відмінну рису грецької патристики та самої себе. Знані сучасні православні богослови репрезентують себе як персоналісти, або навіть екзистенціалісти. Коріння цієї онтології православні автори знаходять в біблійному світогляді. Релігійний персоналізм максимально повно набув вираження у Новому Завіті. Мислителі грецької патристики синтезують ідеї біблійного і неоплатонічного персоналізму. Персоналізм традиційної православної теології багато в чому метафізичний, оскільки його зміст створено в результаті синтезу євангельського світогляду і платонізму, а мова запозичена з арістотелівських «Категорій». Персоналізм сучасної православної думки в XX столітті до християнського світогляду додає екзистенціалізм, а в XXI столітті – постмодерну персоналістичну феноменологію чуттєвих переживань. Звернення православної теологічної думки до філософії для розкриття християнського персоналізму є необхідним не тільки для завдань апологетики, але і для самого здійснення персоналізму як системи.

Доведено, що в теології неопаламізму відбувається змішування трьох методологій богослов'я та богопізнання. Панує досить наївне переконання, що таке змішування є перевагою православного мислення, яка вирізняє його від християнської думки Заходу. Насправді це очевидне спрощення, як думки отців церкви, так і православної думки загалом. У неопаламізмі змішування трьох методологій є результатом: опори на паламізм; недостатнього знанням теології отців (особливо Максима); впливом містицизму на теологію (зокрема практики ісихазму); впливом античної та німецької ідеалістичної філософії (особливо Шеллінга). Натомість, на нашу думку, запропоноване розмежування підходів у методології богопізнаннія дає можливість: уникнути ототожнення містики, догматики та філософії; повернутися до справжньої богословської методології отців; розв'язати чимало заплутаних суперечностей в сучасній православній думці; зробити можливим і продуманим, як діалог між християнськими церквами, так і діалог християнства з наукою і філософією.

Окремий важливий етап розвитку сучасної православної теології становить постнеопатристика, яка виступає своєрідним завершенням і новим прочитанням усіх попередніх парадигм. Д. Гарта, Дж. Манусакіса, А. Папаніколау об'єднує потреба осмислення сучасності як постмодерну, використання провідних ідей, концептів та мови постмодерно-постметафізичної філософії та культури. Богослови постнеопатристики здійснили інтелектуальне переосмислення наративів та ідейних установок неопатристики, софіології і навіть євхаристійної теології.

Доведено, що представлений у працях провідного православного богослова О. Нестерука дискурс щодо сучасної космології та фізики є показовим у тому відношенні, що його аналіз дозволяє виявити суттєву залежність православної феноменології від метафізики. Таким чином, за усіх намагань мислити «після М. Гайдеґґера» та «після Ж.-Л. Марйона» православна теологія О. Нестерука залишається у полоні у теорії аналогій, а також примітивного платонізму та шеленгіанства, у минулому характерних для російської релігійної філософії. І будучи постмодерністичною за формою, теологія О. Нестерука залишається за своєю сутністю у парадигмі ліберального теологічного мислення та релігійно-філософської метафізики доби модерну.

Показано, що цікавим представником сучасної православної теології, який вільно експериментує з використанням багатьох сучасних філософських методологій, є К. Говорун. Зокрема, він застосовує феноменологічну методологію, а також елементи структуралізму та постструктуралізму в аналізі природи церкви. Означені методології дозволяють йому здійснити розмежування між природою та структурами церкви, дає можливість К. Говоруну виявити характерні властивості останніх, прослідкувати еволюцію структур та показати механізми їх відхилення від природи церкви. Проте автор не здійснює глобального синтезу еклезіології та феноменології, швидше намагається висловити деякі висновки своєї роботи «у феноменологічних термінах». Застосування аналітичної філософії дозволило К. Говоруну тлумачити церкву як мову: «Церква є мовою, якою Бог спілкується зі своїм народом». Найбільшим досягнення К. Говоруна можна вважати створення екуменічної християнської методології, яка також може бути корисною для оновлення православ'я. Водночас означений автором як постмодерністський проєкт еклезіології, по суті, є пізньомодерним конструктивізмом замість деконструкції.

Давидов намагається пройти третім шляхом, між модерними метафізиками та постмодерними богословськими апофатичнми риториками, які в однаковій мірі не можна застосувати до осмислення Бога. Таке складне завдання породжує суттєві внутрішні суперечності в теології Давидова. З одного боку, запропонована Давидовим поетично-риторична стилістика богословської мови є його візитівкою. Вона насправді з необхідністю випливає з його загального бачення завдань теології та з послідовної критики присутності імманентистських метафізик в теології. Використовуючи подібну богословську поетику, Давидов намагається уникати присутності метафізики. В той же час, богословська поезія породжує богословську невизначеність, обмежує можливості аргументованого виразу своїх власних ідей. Тому, що послідовне використання методології аналогії буття передбачає системну теологію та більш аналітичні процедури мислення з якими у Давидова і виникають проблеми. Це один з парадоксів з яким стикається Давидов у своїй методології – внутрішній конфлікт між поетичністю мови та тими аналітичними завданням, які Давидов перед собою ставить, намагаючись побудувати нову християнську метафізику. Тому, його варіант теології є варіантом православної, поетично-риторичної трансцендентальної метафізики доби постмодерну.

Але найрезультативніше розвинули і втілили сучасні новаторські підходи в православної теології Дж. Манусакіс, Д. Гарт та А. Папаніколау, які створили особливий православний постмодерно-постметафізичний феноменологічний дискурс. Адекватність між установками на мислення доби постмодерну та дійсним постмодерним різновидом феноменології (і герменевтики) виникає тоді, коли православні богослови намагаються мислити вже «після» постмодерну. Перехід від метафізичного до дійсно постметафізичного способу мислення і богословської методології у Дж. Манусакіса і Д. Гарта став можливий завдяки персональній високій філософській культурі, яка включає усі досягнення західного мислення не менш ніж основні елементи спадщини мислителів грецької патристики.

Постмодерно-постметафізична політична теологія, яка виникає на основі теології спілкування, була розвинена А. Папаніколау. Грецький богослов доводить, що православний спосіб життя передбачає певний політичний устрій, і вважає, що цей устрій є демократією.

А. Папаніколау зазначає, що православ'я – це спілкування вірних з Богом та між собою. Відповідно, спілкування та соборність під час їх перенесення у світську соціальність можуть стати основою лише для демократичного устрою. Богослов правильно відмічає, що соціальний ідеал для православної теології формується або завдяки взірцю влади Бога над творінням, або завдяки ідеальним відносинам у Трійці та церкві як протоспільнотах, яким має наслідувати суспільство.

Аналітична теологія Р. Свінберна є значним і перспективним досягненням, яке може бути інтегроване в православну теологію. Подібно до відомих апологетів минулого, він використовує найкращі раціональні методи і обирає наукову методологію, яка продовжує бути взірцем раціональності для академічної спільноти сьогодення. Засвоєння філософом індуктивної методології в аргументації на користь існування Бога продовжило і розвинуло якісно новий етап в теїстичній аргументації. Апостеріорні класичні й некласичні аргументи на користь існування Бога набули індуктивної форми, яка викликає більше довіри, тому що вона близька за формою до наукової аргументації [770]. При цьому Р.Свінберн активно використовує теїстичні аргументи: космологічний, телеологічний, моральний та ін., додає їм доказової сили й інтегрує в єдиний кумулятивний аргумент на користь існування Бога. Все це дозволяє йому побудувати таку філософську теологію поглибленого теїзму, яка хоча і не є суто православною, але не містить з нею глибокого внутрішнього конфлікту, що і дало можливість Свінберну сповідувати ортодоксальне християнство і навіть прийняти православ'я. Тому ми досить позитивно оцінюємо потенціал використання аналітичної методології в православній теології, яку, ми переконані, варто розвивати сучасним православним богословам. І цей проект цілком міг би вписатися в орбіту постнеопатристики.

Отже, ми здійснили комплексне релігієзнавче та богословське осмислення методології православної теології в її парадигмальному розвитку. З'ясували, що за двотисячолітню історію теологічне мислення східної християнської церкви зазнало багатьох парадигмальних, концептуальних та ідейних змін. Неупереджений аналіз домодерних, модерних, пізньомодерних та постмодерних парадигм свідчить про значну методологічну різноманітність історичних теологій, кожна з яких відображає основні тренди культурних та філософських

змін певного часу. Серед них ми виявили дометафізичні, метафізичні та постметафізичні теологічні концепти, побачили вплив на християнську теологію найбільш різноманітних філософій, переконалися в значному культурному та інтелектуальному потенціалі православного богослов'я, в його здатності до розвитку і трансформацій. Виявили шляхи філософізації теології, її модернізації, періодичного відновлення традиційної теорії єдності трьох теологій: природної, догматичної та містичної. Тому маємо усі підстави очікувати від православних богословів у подальшому ініціювання цих змін, а від теології очікуємо виникнення нових парадигмальних форм та концептів, що свідчить про потенціал оновлення православної теології в майбутньому.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аверинцев С. Античная риторика и судьбы античного рационализма / С. Аверинцев // Риторика и истоки европейской литературной традиции. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 115–145.

2. Аверинцев С. Античность и христианство / С. Аверинцев // На пути к храму. – Фрязино, 1991. – С. 47–59.

3. Аверинцев С. Вера / С. Аверинцев // Собрание сочинений. София – Логос. Словарь ; под ред. Н. Аверицевой, К. Сигова. – К. : Дух і літера, 2006. – С. 135–136.

4. Аверинцев С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (противостояние и встреча двух творческих принципов) / С. С. Аверинцев // Риторика и истоки европейской литературной традиции. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 13–75.

5. Аверинцев С. Мистика / С. С. Аверинцев // Новая философская энциклопедия : в 4-х т. − Т. 2. − М. : Мысль, 2010. − С. 579–580.

6. Аверинцев С. Наша философия (восточная патристика IV–XI вв.) / С. Аверинцев // София–Логос : Словар / под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. – Киев, 2006. – С. 610–639.

7. Аверинцев С. Проповеди [Электронный ресурс] / С. Аверинцев. – Режим доступа : https://psmb.ru/a/ propovedi-s-s-averinceva.html

8. Аверинцев С. Патристика: неповторимость опыта и общезначимость примера / С. Аверинцев // Синопсис: богослов'я, філософія, культурологія. – 2001. – № 4–5. – С. 81–88.

9. Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (Общие замечания) / С. С. Аверинцев // Античность и Византия. – М. : Наука, 1975. – С. 266–285.

10. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. С. Аверинцев. – М. : CODA, 1997. – 343 с.

11. Аверинцев С. Теология / С. Аверинцев // София–Логос : Словарь / под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. – Киев, 2006. – С. 434–441.

12. Аверинцев С. С. Философия VIII–XII вв. / С. С. Аверинцев // Культура Византии. Вторая половина VII–XII вв. – М. : Наука, 1989. – С. 36–58.

13. Аверинцев С. С. Эволюция философской мысли / С. С. Аверинцев // Культура Византии IV – пер. пол. VII в. – М. : Наука, 1984. – С. 42–77.

14. Агапов О. Христианство как евхаристия в богословии протопресвитера Александра Шмемана / О. Агапов // Евразия: духовные традиции народов. – 2012. – № 1. – С. 113–123.

15. Адо И. Свободные искусства и философия в античной мысли / И. Адо. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. Шичалина, 2002. – 475 с.

16. Адо П. Духовные упражнения и античная философия / П. Адо. – М.; СПб. : Степной ветер; ИД «Коло», 2005. – 445 с.

17. Адо П. Негативная теология / Адо П. // Духовные упражнения и античная философия / пер. с фр. при участии В. А. Воробьева; общ. ред. изд. «Логос» (Москва); предисл. А. Дэвидсона. – М.; СПб., 2005. – С. 19–86.

18. Адо П. Плотин или простота взгляда / П. Адо ; пер. с фр. Е. Штоф. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. – 140 с.

19. Адо П. Что такое античная философия? / П. Адо ; пер. с фр. В. П. Гайдамака. – М. : Издательство гуманитарной литературы, 1999. – 320 с.

20. Адо П. Философия как способ жить. Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом Дэвидсоном / П. Адо ; пер. с фр. В. А. Воробьева. – М., СПб. : Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 288 с.

21. Академічне релігієзнавство : підручник / наук. ред. А. Колодного. – К. : Світ знань, 2000. – 862 с.

22. Аксенов-Меерсон М. Созерцанием Троицы Святой… Парадигма любви в русской философии троичности / М. Аксенов-Меерсон, прот.; пер. с англ. М. Назыровой, Е. Ванеян и автора. – К. : Дух і Літера, 2007. – 328 с.

23. Актуальные проблемы православной теологи : междунар. сб. науч. тр. – Вып. 3. – Твер : Твер. гос. ун-т, 2015. – 154 с.

24. Алиева О. В. Беседа III св. Василия Великого на слова «внемли себе» как философский протрептик / О. В. Алиева // Вестник Свято-Тихоновского гуманитарного университета «Богословие и философия». – М., 2012. – Выпуск 1 (39). – С. 21–29.

25. Алипий (Кастальский-Бороздин). Догматическое богословие : Курс лекций / Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исаия (Белов), архим. – Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. – 288 с.

26. Аліпій (Погребняк). Мета християнського життя за словом Спасителя про богопізнання / Аліпій (Погребняк), архім. // Православний вісник. – 1973. – № 8. – С. 20–26.

27. Альтернативные миры знания / П.р. В. Н. Поруса, Е. Л. Чертковой. – СПб. : Русский христианский государственный институт, 2000.

28. Анастасий Тиранский. Мистицизм [Электронный ресурс] / Анастасий Тиранский, архиеп. – Режим доступа : https://www.pemptousia.ru/2012/11/%d0%bc%d0%b8%d1%81%d1%82%d0 %b8%d1%86%d0%b8%d0%b7%d0%bc/#west-christ

29. Андерхилл Э. Мистицизм. Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека / Э. Андерхилл ; пер. с англ. под ред. В. Г. Трилиса, М. Неволина. – К. : София, 2000. – 496 с.

30. Аникеева Е. Н. Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ / Е. Н. Аникеева. – М. : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т, 2013.

31. Анри М. Феноменология жизни / М. Анри // Логос. – 2011. – № 3 (82). – С. 172–185.

32. Антология восточно-христианской богословской мысли: Ортодоксия и гетеродоксия : в 2-х т. – Т. 1. / под ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова ; сост. Г. И. Беневич. – СПб. : РХГА, 2009. – 542 с. – (Сер. : Византийская философия. Т. 4).

33. Антология восточно-христианской богословской мысли: Ортодоксия и гетеродоксия : в 2-х т. – Т. 2. / под ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова ; сост. Г. И. Беневич. – СПб. : РХГА, 2009. – 752 с. – (Сер. : Византийская философия. Т. 5).

34. Античная философия. Энциклопедический словарь / под ред. П. Гайденко. – М. : Прогресс-Традиция, 2008. – 896 с.

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

36. Антоний Сурожский. Пути христианской жизни : Беседы / Антоний (Блум), митр. Сурожский. – Киев : Дух і Літера, 2001. – 272 с.

37. Антоний Сурожский. Труды. Книга вторая / митрополит Антоний Сурожский. – М. : Практика, 2012. – 984 с.

38. Антоний Сурожский. Труды. Книга первая / митрополит Антоний Сурожский. – М. : Практика, 2012. – 1112 с.

39. Сурожский А. Ответ Синдесмосу [Электронный ресурс] / А. Сурожский, митр. // Русская мысль. – 1997. – № 4199. – Режим доступа : http://masarchive.org/Sites/texts/1990-06-00-1-R-E-L-EM01-018.html

40. Сурожский А. Человек перед Богом / Антоний, митрополит Сурожский. – К. : Камо грядеши, 2010. – 348 с.

41. Арабаджи Д. В. Очерки христианского символизма / Д. В. Арабаджи. – Одесса : Друк, 2008. – 548 с.

42. Аржаковский А. Журнал «Путь» (1925–1940): поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции / А. Аржаковский. – Киев : Феникс, 2000. – 656 с.

43. Аржаковський А. Очікуючи на Всеправославний собор. Духовний та екуменічний шлях. Книга 1 / А. Аржаковський. – Л. : Вид-во «УКУ», 2013. – 452 с.

44. Аржаковський А. Очікуючи на Всеправославний собор. Духовний та екуменічний шлях. Книга 2 / А. Аржаковський. – Л. : Вид-во «УКУ», 2014. – 560 с.

45. Аржаковский А. Православная мысль после Второй мировой войны / А. Аржаковский // Человеческая целостность и встреча культур: Успенские чтения : сб. ст. / сост. К. Сигов. – Киев, 2007. – С. 247–264.

46. Армстронг А. Х. Истоки христианского богословия: Введение в античную философию / А. Х. Армстронг ; пер. с англ. В. А. Самойлова. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2003. – 256 с. – (Сер. : «Библиотека христианской мысли». Исследования).

47. Арсеньев Н. С. Пути познания Бога / Н. С. Арсеньев. // О жизни преизбыточествующей. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1966. – С. 40–50.

48. Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике (очерк истории: XVII – нач. XX в.) / В. Ф. Асмус. – 2-е изд. – М. : Мысль, 1965. – 312 с.

49. Афанасий (Евтич). Жизнеописание отца Иустина / Афанасий Евтич, еп. // Собрание творений преп. Иустина (Поповича). – Т. 1. : Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Пути Богопознания / пер. с серб. С. Фонова; общ. ред. А. И. Сидорова. – М., 2006. – С. 9–58.

50. Афанасий (Евтич). Пролегомены к исихастской гносеологии / Афанасий (Евтич), еп. // Богословские труды. – 2006. – № 40. – С. 74–121.

51. Афонасин Е. В., Кузнецова А. С. Метафизика в античности. Нумений из Апамеи / Е. В. Афонасин, А. С. Кузнецова. – Новосибирск : Новосибирский государственный университет, 2007. – 109 с.

52. Афонасин Е. В. оϑ Κληϖμη∀ πλατωνιϖζει : к вопросу о среднеплатонических влияниях на Климента Александрийского / Е. В. Афонасин // Универсум платоновской місли: Неоплатонизм и християнство. Апологии Сократа. – СПб., 2001. – С.42–50.

53. Афанасьев А. И. Особенности гуманитарного знания [Електронний ресурс] / А. И. Афанасьев, И. Л. Василенко. – Режим доступу : http://www.rusnauka.com/26__SSN_2008/Philosophia/34822.doc.htm

54. Афанасьев Н. Церковь Духа Святого / Н. Афанасьев, прот. – Рига : Балто-славянское общество культурного развития и сотрудничества, 1994. – 328 с.

55. Бальтазар Г. У. фон. Від богослов'я Бога до церковного богослов'я / Х. У. фон. Балтазар ; пер. А. Гнип // Сопричастя. – 1998. – № 3. – С. 109–124.

56. Бальтазар Г. У. фон. Достойна веры лишь любовь / Х. У. фон Балтазар ; пер. с нем. А. Ярина. – М. : Истина и Жизнь, 1997. – 124 с.

57. Бальтазар Г. У. фон. Созерцательная молитва / Х. У. фон Бальтазар ; пер. с нем. В. Карцовника. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Томы, 2004. – 236 с.

58. Бальтазар Г. У. фон. Теологика. І. Истина мира / Х. У. фон Балтазар ; пер. з нем. А. Лукьянова. – М. : ББИ, 2013. – 301 с.

59. Барт К. Церковная догматика / К. Барт ; пер. с нем. В. Витковского. – М. : ББИ, 2007. – Т. 1. – 536 с. – (Сер. : Современное богословие).

60. Барт К. Послание к римлянам / К. Барт ; пер с нем. В. Хулапа. – М. : ББИ, 2005. – 580 с. – (Сер. : Современное богословие).

61. Баумейстер А. Афины и Иерусалим: провиденциальное единство и нескончаемая тяжба. Парадоксы деэллинизации / А. Баумейстер // Біля джерел мислення і буття. Вибрані філософські етюди. – К. : Дух і Літера, 2012. – С. 98–110.

62. Баумейстер А. Вступ до філософських студій, або інтелектуальні подорожі до країни Філософії / А. Баумейстер. – К. : Мала академія Наук України, 2017. – 238 с.

63. Баумейстер А. Буття і благо : монографія / А. Баумейстер. – Вінниця : Т. П. Барановська, 2014. – 417 с.

64. Баумейстер А. Все люди по природе стремятся к знанию. Поиск истины, идея университета и проповедь Евангелия / А. Баумейстер // Біля джерел мислення і буття. Вибрані філософські етюди. – К. : Дух і Літера, 2012. – С. 111–121.

65. Баумейстер А. Неповседневность христианства / А. Баумейстер // Біля джерел мислення і буття. Вибрані філософські етюди. – К. : Дух і Літера, 2012. – С. 155–165.

66. Бахтин М. М. К методологии гуманитарных наук / М. М. Бахтин // Эстетика словесного творчества. – М. : Искусство, 1979. – С. 361–373, 409–412.

67. Бахтин М. К философии поступка / М. Бахтин // Философия и социология науки и техники. – М., 1986.

68. Беер Дж. Тринитарная сущность Церкви / Дж. Беер, иер. ; пер. с англ. З. И. Носовой // Церковь и время : Научно-богословский и церковно-общественный журнал. – 2004. – № 3 (28). – С. 164–185.

69. Беневич Г. И. Логос Мелхиседека. Экзегеза и парадигма обожения у прп. Максима Иповедника / Г. И. Беневич // Вестник РХГА. – 2011. – Т. 12, вып. 1. – С. 190–197.

70. Беневич Г. И. О применении философии к триадологии и космологии в экзегезе прп. Максима Исповедника / Г. И. Беневич // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2011. – № 1, т. 2 : Философия. – С. 45–54.

71. Беневич Г. И. Иоанн Филопон и Максим Исповедник: от христианизации философии к христианской философии / Г. И. Беневич // Религиоведение. – 2011. – № 1. – С. 107–113.

72. Беневич Г. И. Иоанн Скифопольский / Г. И. Беневич // Православная энциклопедия. – Т. 24. – М., 2010. – С. 608–613.

73. Беневич Г. И. Беседы о православном догматическом Богословии / Г. И. Беневич, М. А. Шуфрин. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа (ВРФШ), 2004. – 128 с.

74. Беневич Г. И. Иоанн Филопон. Учение / Г. И. Беневич // Православная энциклопедия. – Т. 24. – М., 2010. – С. 635–647.

75. Бенедикт XVI. Энциклика Caritas in veritate [Электронный ресурс] / Йозеф Ратцінґер, папа Римский. – Режим доступа : http://www.vatican.va/content/ benedict-xvi/ru/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html

76. Бер И. Богословие как диалог / И. Бер, иер. // Интервью иерея Иоанна Бера, профессора патрологии Свято-Владимирской академии // Встреча. – 2005. – № 1 (19). – С. 37–39.

77. Бер И. Формирование христианского богословия: Путь к Никее / И. Бер, иер. ; пер. с англ. Ю. Н. Варзонин, К. Л. Боголюбов, С. С. Козин. – Тверь : Герменевтика, 2006. – 240 с.

78. Бердяев Н. О русской философии / Н. Бердяев. – Свердловск, 1991. – 238 с.

79. Бердяев Н. А. Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения / Н. А. Бердяев // Философия свободного духа. – М., 1994. – С. 230–316.

80. Берестов И.В. Свобода в философии Плотина / И.В. Берестов. – СПб. : Издательство С.-Петербургского университета, 2007. – 382 с.

81. Берлин И. Подлинная цель познания. Избранные эссе / И. Берлин. – М. : Канон+, 2002. – 800 с.

82. Бибихин В. В. Материалы к исихастским спорам / В. В. Бибихин // Синергия: Проблемы аскетики и мистики Православия : научн. сб. / под общ. ред. С. С. Хоружего. – М., 1995. – С. 177–207.

83. Бибихин В. Философия и релігія / В. Бибихин // Философия философии. Тексты философии : учебное пособие для вузов / ред. и сост. В. Кузнецов. – М. : Академический проект; Фонд «Мир», 2012. – 347, [77–88] с.

84. Бирюков Д. С. Антропологические парадигмы византийской философии : лекция / Д. С. Бирюков. – СПб. : ГУАП, 2009. – 36 с.

85. Бирюков Д. С. Некоторые аспекты монадологии в позднеантичной и византийской философии / Д. С. Бирюков // Acta eruditorum. – 2009. – Вып. 6. – С. 75–79.

86. Бирюков Д. С. Линии проблематики универсалий у Григория Паламы // Платоновские исследования / под ред. И. А. Протопоповой, О. В. Алиевой, А. В. Гараджи, А. Н. Романова. М.–СПб.: ПФО; РГГУ; РХГА, 2016. – 2016/1. – Вып. IV. – 244 с.

87. Бирюков Д. С. Исследование рецепции паламизма в русской мысли начала XX в.: Вопрос о философском статусе паламизма и варлаамизма, его решения и контекст [Электронный ресурс] / Д. С. Бирюков // https://hfrir.jvolsu.com/index.php/ru/archive-ru/594-science-journal-of-volsu-history-area-studies-international-relations-2018-vol-23-no-5/vizantijskoe-nasledie-v-problemakh-bogosloviya-i-filosofii-khkh-veka/1564-biryukov-d-s-issledovanie-retseptsii-palamizma-v-russkoj-mysli-nachala-xx-v-vopros-o-filosofskom-statuse-palamizma-i-varlaamizma-ego-resheniya-i-kontekst

88. Бирюков Д. С. Отношение причастности: концепты общего и особенного в восточно-христианской философской традиции (античный и византийский периоды) : дисс. ... доктора философ. наук: 09.00.03 / Бирюков Дмитрий Сергеевич ; Российский государственный гуманитарный университет, 2016.

89. Бирюков Д. С. Тема Божественных энергий как «привходящего» в паламитском учении: смысл, исторический контекст, контекст учения о природе богословского языка. – Библия и христианская древность, 2019: [Электронный ресурс] / Д. С. Бирюков. – Режим доступа : https://mpda.ru/tema-bozhestvennyh-jenergij-kak-privhodjashhego-v-palamitskom-uchenii-smysl-istoricheskij-kontekst-kontekst-uchenija-o-prirode-bogoslovskogo-jazyka/

90. Бирюков Д. С. Тема иерархии природного сущего в паламитской литературе. Ч. 2. Паламитское учение в контексте предшествующей традиции и его рецепция в русской религиозной мысли XX в. (философия творчества С. Н. Булгакова) [Электронный ресурс] / Д. С. Бирюков // http://ivashek.com/de/research/philosophy-research/967-tema-ierarkhii-prirodnogo-sushchego-v-palamitskoj-literature-retseptsiya-v-russkoj-religioznoj-mysli-xx-v-filosofiya-tvorchestva-s-n-bulgakova-biryukov-d-s

91. Бирюков Д. С. Философские основания неоарианства. Вторая половина IV в. / Д. С. Бирюков. –СПб. : ГУАП, 2010. – 188 с.

92. Боголюбов Н. Философия религии / Н. Боголюбов. – Ч. 1 : Историческая. – К., 1915. – 430 с.

93. Бойко А. Періодичні видання православної церкви для інтелігенції (1900–1918) [Електронний ресурс] / А. Бойко. – Режим доступу : http://journlib.univ. kiev.ua/index.php? act=article&article=1093

94. Блейн Э. Жизнеописание о. Георгия Флоровского / Э. Блейн // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, філософ / общ. ред. Ю. Сенокосова ; пер. с англ. Д. Ханова. – М., 1995. – С. 7–240.

95. Блонский П. П. Философия Плотина / П. П. Блонский // Платон: PRO ET CONTRA. Антология. – СПб., 2001. – С. 531–591.

96. Бодяко В. А. Лосский Владимир Николаевич / В. А. Бодяко, М. А. Можейко // Всемирная энциклопедия: Философия / гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. – М.; Мн., 2001. – С. 577–578.

97. Болотов В. В. Учение Оригена о Троице / В. В. Болотов // Собрание церковно-исторических трудов : в 8 т. – Т. 1. – М., 1999.

98. Болгова А., Харченко О. Идейные основы христианской школы и воспитания в ранневизантийской традиции [Электронный ресурс] / А. Болгова, О. Харченко. – Режим доступа : https://cyberleninka.ru/article/v/ideynye-osnovy-hristianskoy-shkoly-i-vospitaniya-v-rannevizantiyskoy-traditsii

99. Борозенец Т. Главы о Богопознании (Гл. 1–219) / Т. Борозенец. – Киев, 2001. – 54 с. – (Рукопись).

100. Борозенец Т. Личность и богословие митрополита Владимира [Сабодана] [Электронный ресурс] / Т. Борозенец // Религия в Украине. – Ч. I. – Режим доступа : religions.unian.net/ukr/detail/2899

101. Борозенец Т. Личность и богословие митрополита Владимира [Сабодана] [Электронный ресурс] / Т. Борозенец // Религия в Украине. – Ч. II. – Режим доступа : religions.unian.net/ukr/detail/2930

102. Борозенец Т. Таинство обожения или апофатико-катафатические размышления о Богочеловечестве / Т. Борозенец // Синопсис: богослов'я, філософія, культурологія. – 2001. – № 4–5. – С. 284–303.

103. Борозенець Т. Раціонально-філософський вимір пізнання в патристиці / Т. Борозенець // Синопсис: богослов'я, філософія, культурологія. – 2000. – № 3. – С. 25–53.

104. Борозенец Т. Теологическая диалектика сущего : Философские главы : монография / Т. Борозенец. – К. : Изд. НПУ имени М. П. Драгоманова, 2010. – 252 с.

105. Борунков Ю. Ф. Структура религиозного сознания / Ю. Ф. Борунков. – М. : Мысль, 1971. – 176 с.

106. Бортник С. Общение и личность. Богословие мит. Иоанна Зизиуласа в систематическом рассмотрении / С. Бортник. – К. : Изд. отдел УПЦ, 2017. – 394 с.

107. Бохенский Ю. М. Современная европейская философия / Ю. М. Бохенский ; пер. с нем. М. Грецкого. – М. : Научный мир, 2000. – 248 с.

108. Брейе Э. Философия Плотина / Э. Брейе ; пер. с фр. и вступительная статья А. С. Гагонина. – М. : Владимир Даль, 2012. – 416 с.

109. Брек И. Православие и Библия сегодня / И. Брек, прот. // Православие и Библия сегодня : сб. ст. / пер. с англ. Н. Корнилова. – Киев, 2006. – С. 250–290.

110. Брек И. Хиазм – ключ к Священному Писанию / И. Брек, прот. // ВРХД. / пер. с англ. Е. Л. Майданович. – 2004. – № 187. – С. 96–147.

111. Брек И. Чтение Священного Писания по учению святых Отцов / И. Брек, прот. // Православие и Библия сегодня : сб. ст. / пер. с фр. П. Михайлова. – Киев, 2006. – С. 158–193.

112. Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в трудах Иоанна Скотта Эриугены / А. И. Бриллиантов. – М. : Мартис, 1998. – 446 с.

113. Брисон Л. Традиции платонизма и аристотелизма / Л. Брисон // Греческая философия : в 2-х т. – Т. 2 / пер. с фр. В. П. Гайдамака, ред. М. Канто-Спербер. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2008. – 490 с.

114. Брэдшоу Д. Арістотель на Востоке и Западе: Метафизика и разделение христианского мира / Д. Брэдшоу ; пер. А. И. Кырлежева, А. Р. Фокина. – М. : Языки славянских культур, 2012. – 384 с.

115. Булгаков С. Православная церков / С. Булгаков, прот. – Семинария Святого Владимира: Крествуд, Нью-Йорк, 1988.

116. Булгаков С., прот. Главы о Троичности [Электронный ресурс] / С. Булгаков, прот. // Православная мысль. – № 1. – Режим доступа : http://www.odinblago.ru/pm_1/2

117. Булгаков С. Невеста Агнца / С. Булгаков, прот. – М. : Наш современник, 2006. – 656 с.

118. Булгаков С. Н. О Софии Премудрости Божий / С. Н. Булгаков. – Париж, 1935.

119. Булгаков С. Н. Свет невечерний : Созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков. – М. : Республика, 1994. – 415 с.

120. Булгаков С. Трагедия философии (философия и догмат). Сочинения : в 2-х т. / С. Булгаков. – Т. 1. – М. : Республика, 1993. – С. 311–518.

121. Булгаков С. Философия имени. Сочинения : в 2-х т. / С. Булгаков. – Т. 2. – М. : Искусство; СПб. : Инапресс, 1999. – С. 13–175.

122. Булычев Ю. Ю. Религиозная философия [Электронный ресурс] / Ю. Ю. Булычев. – Режим доступа : http://russidea.rchgi.spb.ru/ideasinrussia/filcategory/index.php?ELEMENT_ID=3727

123. Бультман Р. Избранное: Вера и понимание / Р. Бультман ; ответ. ред. и сост. С. Лёзов ; пер. с нем. К. Бандуровский, О. Боровая, Г. Вдовина и др. – М. : РОССПЭН, 2004. – 752 с. – (Сер. : Книга света).

124. Будкевич Г. Личность и богословие Патриарха Варфоломея [Электронный ресурс] / Г. Будкевич // Религия в Украине. – Ч. I. – Режим доступа : http://www.religion.in.ua/main/1328-lichnost-i-bogoslovie-patriarxa-varfolomeya.html

125. Будкевич Г. Личность и богословие Патриарха Варфоломея [Электронный ресурс] / Г. Будкевич // Религия в Украине. – Ч. II. – Режим доступа : http://www.religion.in.ua/main/1433-lichnost-i-bogoslovie-patriarxa-varfolomeya-ch-ii.html

126. Бурмистров М. Теология и конец метафізики / М. Бурмистров // Вестник ПСТГУ. – Ч. I : Богословие и философия. – 2011. – Вып. 3 (35). – С. 85–98.

127. Бучма О. Фундаменталізм і лібералізм в сучасному християнстві / О. Бучма // Християнство доби постмодерну : колективна монографія / ред. А. Колодного. – К., 2005. – С. 69–86. – (Українське релігієзнавство. – 2005. – № 3 (35).

128. Бычков В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica : в 2-х т. / В. Бычков. – Т. 1. Раннее христианство. Византия. – М. : Университетская книга, 1999. – 575 с.

129. Вакуленко Н. Методология митрополита Сурожского Антония (Блюма) / Н. Вакуленко // Христианское чтение. – 2016. – № 3. – С. 128–137.

130. Валіцький А. В полоні консервативної утопії: Структура і видозміни російського слов'янофільства / А. Валіцький; пер. з пол. В. Моренець. – К. : Основи, 1998. – 710 с.

131. Валльер П. Православие и право / П. Валльер // Человек. История. Весть: Успенские чтения : сб. ст. / сост. К. Б. Сигов. – Киев, 2006. – С. 59–90.

132. Вальер П. Пределы предания / П. Вальер // Православное учение о Церкви : богослов. конф. РПЦ, 17–20 ноября 2003 г. : тез. докл. – М., 2004. – С. 201–217.

133. Валльер П. Софиология как диалог Православия с современным миром / П. Валльер // Дружба: ее формы, испытания и дары : Успенские чтения : сб. ст. / сост. К. Б. Сигов. – Киев, 2008. – С. 284–302.

134. Вальер П. «Парижская школа» богословия: единство или разнообразие? / П. Вальер // Православное богословие и Запад в XX в.: История встречи : Междунар. конф., 30–31 октября 2004 г. : тез. докл. / пер. и оформл. Христианская Россия. – М., 2006. – С. 52–63.

135. Валльер П. Традиция / П. Валльер // Личность и традиция : Аверинцевские чтения : сб. ст. / сост. К. Сигов. – Киев, 2005. – С. 159–202.

136. Варфоломій. Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі / Варфоломій (Архондонис), патріарх; пер. з англ. Д. Морозова. – К. : Дух і літера, 2011. – 360 с.

137. Варфоломей (Архондонис). Приобщение к таинству: православие в современном мире / Варфоломей (Архондонис), патр. ; пер. с англ. – М. : Ексмо, 2008. – 368 с.

138. Василий (Кривошеин). Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у св. Василия Великого / Василий (Кривошеин), архиеп. // Богословские труды: 1952–1983 гг.: Статьи, доклады, переводы / сост., оформл., изд. братства во имя св. князя Александра Невского. – Нижний Новгород : Изд. брат-ва во имя князя Александра Невского, 1996. – С. 230–241.

139. Василий Великий. Шестоднев / Василий Великий // Творения : в 6 т. – Т. 1. – М. : Паломник, 1993. – 347 с.

140. Василий Великий. Письмо (38) Григорию брату, о различии сущности и ипостаси / Василий Великий, свт. // Историко-философский ежегодник'95 / ответ. ред. Н. В. Мотрошилова; пер. с греч. А. В. Иванченко, А. В. Михайловский. – М., 1996. – С. 272–281.

141. Васина М. В. Кант и восточная патристика / М. В. Васина // Начало : журнал института богословия и философии. – 1997. – № 5. – С. 14–24.

142. Вдовина Г. В. Бернард Лонерган: метод в теологии и гуманитарные науки / Г. В. Вдовина // Философский журнал. – 2013. – № 2 (11). – С. 5–18.

143. Вейз Д. Э. Времена постмодерна: Христианский взгляд на современную мысль и культуру / Д. Э. Вейз ; пер. с англ. – М. : Фонд «Лютеранское наследие», 2002. – 240 с.

144. Верклер Г. А. Герменевтика: принципы и процесс толкования Библии / Г. А. Верклер. – [Б.в.д.] – 160 с.

145. Вениаминов В. Краткие сведения о житии и мысли св. Григория Паламы / В. Вениаминов [Бибихин В. В.]. // Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих ; пер. с древнегреч., послесл. и ком. В. В. Бибихина. – М., 1995 – С. 344–381.

146. Верховской С. С. Бог и человек: Учение о Боге и богопознании в свете православия / С. С. Верховской. – М. : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2004. – 464 с.

147. Вестель Ю. Вера и философия / Ю. Вестель // Человеческая целостность и встреча культур: Успенские чтения : сб. ст. / сост. К. Сигов. – Киев, 2007. – С. 154–179.

148. Вестель Ю. А. Проблема истолкования Фил. 2:7 и кенотический персонализм В. Н. Лосского / Ю. А. Вестель // Христианская мысль ; Киевское религиозно-философское общество. – 2004. – № 1. – С. 43–53.

149. Вестель Ю. Проблема онтологии личности в связи с происхождением термина υποστασις / Ю. Вестель // Синопсис: богослов'я, філософія, культурологія. – 2001. – № 4–5. – С. 165–226.

150. Византийская философия: философия или богословие? / Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – Т. 2 : Философия. – 2011. – № 2. – С. 25–34.

151. Византийские исихастские тексты / сост., общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. – М. : Изд. Моск. Патр. РПЦ, 2012. – 560 с.

152. Визгин В. П. Соотношение платонистской и экзистенциальной установок в религиозной философии Павла Флоренского / В. П. Визгин // Богословские труды. – 2006. – № 41. – С. 449–503.

153. Викерт У. Об истоках эллинизации христианства / У. Викерт // Герменея : журнал философских переводов. – М., 2012. – № 1 (2). – С. 3–16.

154. Вовк О. В. Пізнання Абсолютного Блага в філософії Платона / О. В. Вовк // Philosophia prima: метафізичні питання : щорічник. – Вип. 2 : зб. наук. праць / наук. ред. Я. М. Стратій. – К., 1999. – С. 18–45.

155. Вовк О. В. Теорія софросіне як само- та Богопізнання в діалогах Платона / О. В. Вовк // Philosophia prima: метафізичні питання : щорічник. – Вип. 1 : зб. наук. праць / наук. ред. Я. М. Стратій. – К., 1998. – С. 5–13.

156. Вольф М. По подобию нашему. Церковь как образ Троицы / Мирослав Вольф ; пер. с англ. О. Розенберг. – Черкассы : Коллоквиум, 2012. – 424 с.

157. Воронов Л. Догматическое богословие / Л. Воронов, прот. – Клин : Фонд «Христианская жизнь», 2000. – 95 с.

158. Вшолек С. Рациональность веры / С. Вшолек ; пер. с польск. Т. Оболевич. – М. : ББИ, 2005. – 152 с.

159. Габинский Г. А. Божественное откровение и человеческое познание / Г. А. Габинский. – М. : Политиздат, 1989. – 125 с.

160. Габинский Г. А. Критика христианской апологетики / Г. А. Габинский. – М. : Мысль, 1967. – 175 с.

161. Габинский Г. А. Теология и чудо / Г. А. Габинский. – М. : Мысль, 1978. – 279 с.

162. Габитова Р. М. Человек и общество в немецком экзистенциализме / Р. М. Габитова. – М. : Наука, 1972. – 222 с.

163. Гаврилина Л. М. Предмет, статус философии религии. Философия религии и религиоведение / Л. М. Гаврилина // Проблемы философии религии и религиоведения. – Калининград, 2003.

164. Гаврилюк П. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс / П. Гаврилюк. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. – 536 с.

165. Гаврилюк П. Православне відродження: нова генерація теологів / П. Гаврилюк // Філософська думка – Sententiae. – Вінниця : ВДТУ, 2013. – Спецвипуск 3 (2012). – С. 67–73.

166. Гаврилюк П. Православный взгляд на наследие св. Томы Аквинского: попытка освободиться от стереотипов [Электронный ресурс] / П. Гаврилюк // Религия в Украине. – Режим доступа : www.religion.in.ua/main/2002-nasled

167. Гаврюшин Н. К. Русское богословие: Очерки и портреты / Н. К. Гаврюшин. – Нижний Новгород : Глагол, 2005. – 382 с.

168. Гагинский А. М. Онтотеологическая проблематика в восточной патристике : автореф. дисс. на соис. науч. степени к.филос.н. 09.00.03. «История философии» / А. М. Гагинский. – 2012. – 32 с.

169. Гагинский А. М. Постметафизическая теология в контексте истории онтологии / А. М. Гагинский // История философии. – 2017. – Т. 22, № 1. – С. 53–67.

170. Гадамер Г. Актуальность прекрасного / Г. Гадамер ; пер. с нем. – М. : Искусство, 1991. – 367 с.

171. Гайслер Н. Л. Энциклопедия христианской апологетики / Н. Л. Гайслер ; пер. с англ. В. Гаврилова. – СПб. : Библия для всех, 2004. – 1184 с.

172. Гарнак А. История догматов / А. Гарнак // Раннее христианство : в 2-х т. – Т. 2. – М. : Фолио, 2001. – С. 87–508.

173. Гарнцев М. А. Дамаский о невыразимом / М. А. Гарнцев // Логос. – 1999. – № 6. – С. 23–30.

174. Гарнцев М. А. Плотин о соотношении дискурсивного и недискурсивного мышления. (Критический анализ исходных методологических установок) / М. А. Гарнцев // Некоторые вопросы историко-философской науки / под ред. А. Д. Косичева, В. В. Богатова, А. Ф. Зотова. – М. : МГУ, 1984. – 161, [75–83] с.

175. Гарт Д. Б. Міф схизми / Д. Б. Гарт // Наукові записки УКУ. – Число V. – Богословя. – Львів, 2015. – Вип. 2. – С. 375–390.

176. Гартман Н. К основоположению онтологии / Н. Гартман ; пер. с нем. Ю. В. Медведева; под ред. Д. В. Скляднева. – СПб. : Наука, 2003. – 639 с.

177. Георгий Ходр. Призыв Духа / Георгий Ходр, митр. – Киев : Дух і Литера, 2006. – 284 с.

178. Геронимус А. Богословие священнобезмолвия / А. Геронимус, прот. // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия : научный сборник / под общ. ред. С. С. Хоружего. – М. : Издательство Ди-Дик, 1995. – 368, [151–176] с.

179. Геронимус А. Философия и исихия / А. Геронимус, прот. // Христианство и философия : VIII Рождественские образовательные чтения : сб. докл. конф., 27 января 2000 г. – М., 2000. – С. 142–159.

180. Глаголев О. Купина Неопалимая / О. Глаголев, прот. – К. : Дух і літера, 2002. – 294.

181. Глаголев С. Сверхъестественное откровение и естественное богопознание вне истинной Церкви / С. Глаголев. – Харьков : Тип. Губернского правления, 1900. – 442 + XXIV с.

182. Глубоковский Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии / Н. Глубоковский. – М. : Изд. Свято-Владимирского братства, 1992. – 181 с.

183. Глущенко А. Н. Значение антропологии преподобного Максима Исповедника для современной православной апологетики : дисс. … канд. богосл. наук / Глущенко Андрей Николаевич, диак. – Киев, 2002. – 182 с.

184. Глущенко А. 28 замечаний к статье об ενυποστατον / А. Глущенко, диак. // Проблемы теологии : 5-я Междунар. богослов. науч.-практ. конф., 16 мая 2008 г. : тез. докл. – Екатеринбург, 2008. – Вып. 5. – С. 4–24.

185. Глущенко А. Концепция «образа» и «подобия» Божия в человеке в богословской системе преп. Максима Исповедника / А. Глущенко, диак. // Христианская мысль ; Киевское религиозно-философское общество. – 2004. – № 1. – С. 38–42.

186. Гнедич П. Догмат искупления в русской богословской науке: (1893–1944) / П. Гнедич, прот. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2007. – 496 с. – (Сер. : Православное богословие).

187. Говорун К. Риштовання Церкви: вбік постструктуральної еклезіології / К. Говорун. – К. : Дух і Літера, 2018. – 312 с.

188. Говорун К. Мета-еклезіологія: хроніки самоусвідомлення Церква / К. Говорун. – К. : Дух і Літера, 2018. – 326 с.

189. Головащенко С. Біблієзнавство. Вступний курс : навч. посіб. / С. Головащенко. – К. : Либідь, 2002. – 496 с.

190. Головащенко С. Дослідження та викладання Біблії в Київській духовній академії XIX – поч. XX стст. / С. Головащенко. – К. : Вид-во УПЦ, 2012. – 356 с.

191. Голубцов С. Московская Духовная Академия в нач. XX века: профессура и сотрудники / С. Голубцов. – М. : Мартис, 1999.

192. Голубинський Ф. А. Лекции философии профессора Московской духовной академии протоиерея Ф. А. Голубинского / Ф. А. Голубинский. – Вып. 1–4. – М. : Типография Л. Ф. Снегирева, 1884.

193. Горелов А. А. Сравнительный анализ научного и религиозного способов познания / А. А. Горелов, Т. А. Горелова // Гуманитарные науки: теория и методология. – 2010. – № 4. – С. 65–76.

194. Горкуша О. Роль концепту Логосу в загальнохристиянській парадигмі : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / О. Горкуша. – К., 2004. – 20 с.

195. Горкуша О. Тематичне поле конфесійного богослов'я України / О. Горкуша // Україна релігійна : колективна монографія. – Кн. 2. : Стан релігійного життя України. – К., 2008. – С. 174–210. – (Українське релігієзнавство. – 2008. – № 46).

196. Горкуша О. Філософія релігії: предмет галузі / О. Горкуша // Дисциплінарне релігієзнавство : навч. посіб. / за ред. А. Колодного. – К., 2010. – С. 49–67.

197. Григорий Нисский. Большое огласительное слово / Григорий Нисский // Восточные отцы и учители Церкви IV в. Антологія : в 3-х т. – Т. 2. – М. : Изд-во МФТИ, 1999. – С. 149–199.

198. Греческая философия : в 2-х т. – Т. 2 / под ред. М. Канто–Спербер ; пер. с фр. В. П. Гайдамака. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2008. – 490 с.

199. Григорий Богослов. Догматические поэмы / Григорий Богослов ; пер. Т. Г. Сидаша. – СПб. : Нестор-История, 2012. – 180 с.

200. Григорий Богослов. Собрание творений : в 2-х т. / Григорий Богослов, архиеп. ; пер. с греч. – Т. 1. – М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. – 680 с.

201. Григорий Нисский. О жизни Моисея Законодателя или о совершенстве в добродетели / Григорий Нисский, свт. ; пер. с древнегреч. А. С. Десницкий; подгот. текста Г. Б. Кремнев, Т. А. Фролова-Багреева, М. В. Свешникова, А. А. Бородина. – М. : Храм свв. Космы и Дамиана на Моросейке, 1999. – 109 с.

202. Григорий Нисский. Об устроении человека / Григорий Нисский, свт. ; пер. с древнегреч., прим. и послесл. В. М. Лур'є ; под ред. А. Л. Верлинского. – СПб. : Axioma; Мифрил, 1995. – 174 с.

203. Григорий Палама. Святогорский томос в защиту священнобезмолствующих / Григорий Палама, свт. // Синопсис: богослов'я, філософія, культурологія / пер. с греч. В. С. Шолох. – 2001. – № 4–5. – С. 7–14.

204. Григорий Палама. Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы. – Ч. 1 : Божественное домостроительство творения и спасения (главы 1–63) / Григорий Палама, свт. // Богословские труды / пер. с древнегреч. и предисл. А. И. Сидорова. – 2003. – № 38. – С. 8–73.

205. Григорий Палама. Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы. – Ч. 2 : Опровержение учения Варлаама и Акиндина (главы 64–150) / Григорий Палама, свт. // Богословские труды / пер. и коммент. А. И. Сидорова. – 2004. – № 39. – С. 5–60.

206. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих / Григорий Палама, свт. ; пер. с древнегреч, послесл. и ком. В. Вениаминова (В. В. Бибихина) ; под ред. Е. А. Карманова, В. Айрапетяна. – М. : Канон, 1995. – 384 с.

207. Григорий Палама. Феофан, или о божественной природе и о непричастности к ней, равно как и о причастности / Григорий Палама, свт. // Альфа и омега / пред., пер., прим. К. Б. Михайлова. – 2000. – № 4 (26). – С. 45–78.

208. Гричулевич В. Человеческий разум и Божественное Откровение / В. Гричулевич, свящ. // Странник. – 1860. – № 1. – С. 5–17.

209. Грицишин В. П. Православна думка доби постмодерну: філософсько-релігієзнавчий аналіз : дис. на здобуття наук. ступеня кандидата філософських наук: 09.00.11 / Грицишин В. П. – К., 2017. – 180 с.

210. Громадка Й. Л. Перелом в протестантской теологии / Й. Л. Громадка ; пер. с чеш., англ. Н. Л. Цвєткова ; общ. ред. и сост. М. Сато. – М. : Прогресс, Культура, 1993. – 192 с.

211. Губман Б. Л. Современная католическая философия: человек и история : учеб. пособие / Б. Л. Губман. – М. : Высш. шк., 1988. – 190 с.

212. Гукова С. Школа и образование в поздней Византии / С. Гукова // Культура Византии : в 3-х т. – Т. 3. XIII – первая половина XV в. / ответ. ред. Г. Г. Литаврин. – М. : Наука, 1991. – С. 395–411.

213. Гурьянов П. Богословское осмысление большевистской концепции «безбожной пятилетки» («овладение временем» и «техника обезбоживания») [Электронный ресурс] / П. Гур'янов. – Режим доступа : http://www.pravoslavie.ru/104724.html

214. Гусев А. Потребность и возможность научного оправдания христианства / А. Гусев // Православный собеседник. – 1897. – № 3. – С. 352–382.

215. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменологія / Э. Гуссерль. – М. : Университет, 2004. – 391 с.

216. Давыденков О. Догматическое богословие : учеб. пособ. / О. Давыденков, иер. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2005. – 415 с.

217. Давыденков О. Философия и теология в системе византийского мышления эпохи вселенских соборов / О. Давыденков // Вестник ПСТГУ I : Богословие. Философия. – 2008. – Вып. 1 (21). – С. 7–16.

218. Давыдов О. Откровение любви. Тринитарная истина бытия / О. Давыдов. – М. : Изд-во ББИ, 2020. – xxxviii + 658 с.

219. Данн Дж. Единство и многообразие в Новом Завете: исследование природы первоначального христианства / Дж. Данн ; пер. с англ. Н. Балашова, Г. Ястребова. – М. : ББИ, 1997. – 526 с. – (Сер. : Современная библеистика).

220. Даниелю Ж. Таинство будущего: Исследования о происхождении библейской типологии / Ж. Даниелю ; пер. с фр. В. Н. Генке под общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. – М. : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. – 448 с.

221. Даниелю Ж. Бог и мы / Ж. Даниелю ; пер. с фр. Г. Смирнова под ред. А. Мосина // Символ. – 1998. – № 40. – С. 7–155.

222. Даниелю Ж. Платон в христианском среднем платонизме / Ж. Даниелю ; пер. с фр. М. Матюшкиной // Богословский сборник. – 2003. – № 11. – С. 158–182.

223. Дворецкая М. Я. Концепция человека в религиозно-философском учении Восточно-христианской Церкви эпохи Средневековья: психологический аспект : монография / М. Я. Дворецкая. – СПб. : Изд-во РГПУ, 2004. – 250 с.

224. Деликостопулос А. Содержание православной веры и его выражение православным богословием / А. Деликостопулос ; пер. с новогреч. В. А. Шкурова // Православие и культура. – 1993. – № 1. – С. 8–13.

225. Дейвіс Б. Вступ до філософії релігії / Б. Дейвіс ; пер. з англ. І. Гарника. – К. : Основи, 1996. – 269 с.

226. Демидов А. Б. Философия и методология науки : курс лекций / А. Б. Демидов. – Витебск : Издательство УО «ВГУ им. П. М. Машерова», 2006. – 94 с.

227. Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля / Ж. Деррида ; пер. с фр. С. Г. Калининой и Н. В. Суслова. – СПб. : Алетейя, 1999. – 208 с.

228. Денисенко А. Интеллектуальный климат постсекулярной эпохи: очерчивая границы современного богословского дискурса 41–60 / А. Денисенко // Філософська думка. Sententiae. – III (2012). – Вінниця : ВНТУ, 2013. – С. 41–60.

229. Децик О. Христова теорія пізнання / О. Децик // Записки 2000-го року: тов. наук. викладів ім. Св. П. Могили у Львові. – Вип. 3. – Львів : Центр Європи, 2000. – С. 79–80.

230. Диадох Фотикийский. Подвижническое слово, разделенное на сто глав деятельных, исполненных ведения и рассуждения духовного / Диадох Фотикийский ; пер. с новогреч. Феофана Затворнника // Добротолюбие : в 5 т. – Т. 3. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. – С. 8–74.

231. Дідківський А. А. Православна етика Х. Яннараса / А. А. Дідківський // Вісник ЖДУ ім. Івана Франка. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. Івана Франка. – 2015. – Вип. 2 (80). – С. 14–19.

232. Дідківський А. А. Православна етика: гуманістичний потенціал та історичні форми легітимізації : дис. … канд. філос. наук : спец. 09.00.11. «Релігієзнавство» / Дідківський Анатолій Андрійович ; Житомирський державний університет ім. Івана Франка. – Житомир, 2015. – 223 с.

233. Диба (Чорноморець) Ю. П. Вольова здатність душі та свобода людини в антропології східної патристики / Ю. П. Диба (Чорноморець) // Philosophia prima: метафізичні питання : щорічник / ред. рада: В. П. Загороднюк та ін. ; наук. ред. Я. М. Стратій. – К. : Вид-во «Кайрос», 1999. – С. 46–57.

234. Диба (Чорноморець) Ю. П. Пізнавальні здібності душі та theia episteme в “Містагогії” Максима Сповідника / Ю. П. Диба (Чорноморець) // Philosophia prima: метафізичні питання : щорічник. – Вип. 1 : зб. наук. праць / ред. рада: В. П. Загороднюк та ін. ; наук. ред. Я. М. Стратій. – К., 1998. – С. 26–44.

235. Диба (Чорноморець) Ю. П. Поняття людської волі в східній патристиці / Ю. П. Диба (Чорноморець) // Philosophia Prima: метафізичні питання : щорічник. – Вип. 2 : зб. наук. праць / ред. рада: В. П. Загороднюк та ін.; наук. ред. Я. М. Стратій. – К., 1999. – С. 46–58.

236. Диба (Чорноморець) Ю. П. Проблема індивідуації людини в творчості св. Григорія Нисського / Ю. П. Диба (Чорноморець) // Дні науки 10–11 квітня 1997 року : матеріали наукових доповідей та виступів студентів, аспірантів, докторантів, викладачів. – Ч. I / ред. колегія: А. Є. Конверський та ін. – К. : Редакційно-видавничий центр «Київський уніветситет», 1997. – С. 3–7.

237. Диллон Дж. Наследники Платона / Дж. Диллон. – М. : Изд-во СПб. ун-та, 2005. – 281 с.

238. Диллон Дж. Средние платоники: 80 г. до н. э. – 220 н. э. / Дж. Диллон ; пер. с англ. Е. В. Афонасина. – 2-е изд., испр. и доп. – СПб. : Изд. Олега Абышко; Алетейа, 2002. – 448 с. – (Сер. : «Мировое наследие»).

239. Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Сочинения: Толкования Максима Исповедника / Дионисий Ареопагит; вступ. ст., подг. греч. текста, рус. пер. Г. М. Прохорова. – СПб., 2002. – С. 207–567.

240. Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии // Сочинения: Толкования Максима Исповедника / Дионисий Ареопагит; вступ. ст., подг. греч. текста, рус. пер. Г. М. Прохорова. – СПб., 2002. – С. 737–765.

241. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии // Сочинения: Толкования Максима Исповедника / Дионисий Ареопагит; вступ. ст., подг. греч. текста, рус. пер. Г. М. Прохорова. – СПб., 2002. – С. 37–207.

242. Дисциплінарне релігієзнавство : навчальний посібник / ред. А. Колодного. – Київ, 2010. – 219 с.

243. Джеральд М. Откровения Неведомого Бога. Евангельская теология мировых религий / М. Джеральд. – М. : Шандал, 2002. – 272 с.

244. Джуринский А. Воспитание и школа в Византии [Электронный ресурс] / А. Джуринский. – Режим доступа : http://www.km.ru/referats/44EDEA88CD274866A6B0B557B2834453

245. Делёз Ж. Что такое философия? / Ж. Делёз, Ф. Гваттари ; пер. с фр. и послесл. С. Н. Зенина. – М. : Институт экспериментальной социологии, СПб. : Алетейя, 1998. – 288 с.

246. Доброхотов А. Л. Беспредпосылочное начало в философии Платона и Канта / А. Л. Доброхотов // Историко-философский ежегодник'87 / под ред. Н. В. Мотрошиловой. – М. : Наука, 1987. – 339, [61–75] с.

247. Доброцветов П. К. Алегореза как философский метод в поздней патристике («Ареопагитики», Максим Исповедник) : автореферат. дисс. на соискание науч.степени к.филос.н. – 09.00.03 «История философии» / П. К. Доброцветов. – 2006. – 20 с.

248. Доддс Э. Р. Греки и иррациональное / Э. Р. Доддс ; пер. с англ., коммент. и указатель С. В. Пахомова; послесл. Ф. Х. Кессиди. – СПб. : Алетейа, 2000. – 507 с. – (Сер. : «Античная библиотека»).

249. Доддс Э. Р. «Неведомый Бог» в неоплатонизме / Э. Р. Доддс // Язычник и христианин в смутное время. Некоторые аспекты религозных практик в период от Марка Аврелия до Константина. – СПб. : Издательский центр «Гуманитарная академия», 2003. – С. 281–288.

250. Доддс Э. Р. Теургия / Э. Р. Доддс // Язычник и христианин в смутное время. Некоторые аспекты религозных практик в период от Марка Аврелия до Константина. – СПб. : Издательский центр «Гуманитарная академия», 2003. – С. 223–280.

251. Доддс Э. Язычник и христианин в смутное время. Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина / Э. Р. Доддс ; пер. с англ. А. Пантелеева и А. Петрова. – СПб. : ИЦ «Гуманитарная академия», 2003. – 320 с.

252. Дорошин И. А. К проблеме религиозной рациональности исихазма / И. А. Дорошин // Разум и культура. – Саратов, 2001. – С. 154–158.

253. Дреколл, Фолькер Хеннинг. Место учения о непознаваемости Божественной сущности в богословии св. Василия Великого [Электронный ресурс] / Дреколл, Фолькер Хеннинг. – Режим доступа : http://archive.bogoslov.ru/text/570196.html ; Дробышев В. Н. Апофаза диалектики и ее деконструкция / В. Н. Дробышев // Вестник ТвГУ. Серия «ФИЛОСОФИЯ». – 2016. – № 2. – С. 168–176.

254. Александр (Драбинко). Бог, человек, церковь / Александр (Драбинко), архиеп. – К. : Издательский отдел УПЦ, 2012. – 188 с.

255. Альбин Учебник платоновской философии ; пер. Ю. А. Шичалина // Платон. Диалоги. – М. : Мысль, 1986. – С. 437–475.

256. Дробышев В. Н. Апофатическая рациональность и ее трансформация в современной западной философии : дисс. ... доктора философских наук: 09.00.03 / Дробышев Виталий Николаевич ; ФГБОУ ВО Санкт-Петербургский государственный университет, 2017. – 338 с.

257. Дробышев В. Н. Феноменология апофазиса / В. Н. Дробышев. – СПб. : Издательство РХГА, 2014. – 242 с.

258. Дронов М. Экзистенция и опыт в православном мышлении накануне XXI века / М. Дронов, прот. // Альфа и Омега. – 1998. – № 4 (18). – С. 255–271.

259. Дудченко А. Принципи літургійної теології Олександра Шмемана: до питання реформи у православній Церкві [Електронний ресурс] / А. Дудченко, прот. // Богословские размышления. – 2016. – № 17. – С. 217–221. – Режим доступу : https://cyberleninka.ru/article/n/printsipi-liturgiynoyi-teologi-oleksandra-shmemana-do-pitannya-reform-u-pravoslavniy-tserkvi/viewer

260. Дунаев А. Г. Исихазм / А. Г. Дунаев // Православная энциклопедия. – Т. 27. – М., 2011. – С. 240–254.

261. Дунаев А. Г. Пс.-Иустин Философ / А. Г. Дунаев // Православная энциклопедия. – Т. 28. – М., 2012. – С. 618–627.

262. Дьяконов А. Типы высшей богословской школы в древней Церкви III–VI вв. / А. П. Дьяконов // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. – М., 1998. – Вып. 3 : Патрологія. – С. 6–55.

263. Евдокимов П. Православие / П. Евдокимов ; пер. с фр. С. Гриб. – М. : ББИ, 2002. – 500 с. – (Сер. : Современное богословие).

264. Евдокимов П. Этапы духовной жизни: от отцов пустынников до наших дней / П. Евдокимов ; пер. с фр. С. Зайденберга, М. Иорданской. – М. : Свято-Филаретовская моск-я высшая православно-христианская школа, 2003. – 232 с.

265. Евлампиев И. И. Георгий Флоровский: путь богослова / И. И. Евлампиев // Георгий Флоровский, прот. Вера и культура : избранные труды по богословию и философии / сост., вступ. ст. И. И. Евлампиева, прим. И. И. Евлампиева и В. Л. Селиверстова. – СПб., 2002. – С. 5–48.

266. Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта / И. И. Евлампиев. – Ч. I. – СПб. : Алетейя, 2000. – 415 с.

267. Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта / И. И. Евлампиев. – Ч. II. – СПб. : Алетейя, 2000. – 412 с.

268. Евлампиев И. И. Святоотеческое наследие в концепциях русских философов вт. пол. XIX – нач. XX века // Святые отцы в контексте современной философии и культуры : 1-е Патристические чтения, 23–24 января 2006 г. – 2006. – С. 23–37.

269. Евагрий Понтийский. Творения. Аскетические и богословские трактаты / Евагрий Понтийский. – М. : Мартис, 1994. – 364 с.

270. Єленський В. Велике повернення: релігія в глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця XX – початку XXI століття / В. Єленський. – Львів : Вид-во УКУ, 2013. – 504 с.

271. Єленський В. Релігія після комунізму / В. Єленський. – К. : Націон. пед. універ. імені М. Драгоманова, 2002. – 420 с.

272. Єленський В. Тенденції релігійних змін у світі XXI століття та їх імплікації в українському контексті / В. Єленський // Україна релігійна : колективна монографія. – Кн. 2 : Прогнози релігійного життя України. – К., 2008. – С. 314–339. – (Українське релігієзнавство. – 2008. – № 48).

273. Емельяненко И. П. Критика православной концепции знания : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. филос. наук : спец. 625 «Начный атеизм» / И. П. Емельяненко. – М., 1969. – 18 с.

274. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие / С. Л. Епифанович. – М. : Мартис, 1996. – 220 с.

275. Еременко В. П. Мистика в православии / В. П. Еременко. – Киев : Вища школа, 1986. – 81 с.

276. Ермилов П. В. Проблематика богословских споров в Византии XI–XII веков. Ересь Сотириха Пантевгена : магистерская диссертация / П. В. Ермилов ; Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. – Москва, 2005. – 113 с.

277. Ершова И. И. Теология культуры, экзистенциальная теология / И. И. Ершова // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М. : Академический проект, 2006. – С. 1046–1047.

278. Ершова И. И. Теология труда / И. И. Ершова // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М. : Академический проект, 2006. – С. 1054–1055.

279. Жак Л. Актуальность богословия С. Булгакова в диалоге с Западом / Л. Жак // Православное богословие и Запад в XX в.: История встречи ; пер. и оформл. Христианская Россия. – М., 2006. – С. 119–146.

280. Желнов М. В. Критика гносеологии современного неотомизма / М. В. Желнов. – М. : МГУ, 1971. – 359 с.

281. Живое предание: Православие в современности : сб. ст. – М. : Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1997. – 228 с.

282. Жильсон Э. Бытие и сущность / Э. Жильсон // Избранное: Христианская философия ; пер. с франц. Г. В. Вдовиной. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2004. – С. 321–582.

283. Жильсон Э. Избранное / Э. Жильсон. – Т. 1 : Томизм. Введение в философию св. Томы Аквинского ; пер. с фран. – М.; СПб., 1999. – 496 с.

284. Жильсон Э. Ибранное: Христианская философия / Э. Жильсон ; сост. Р. А. Гальцева ; пер. Ж. В. Антонов, Г. В. Вдовина. – М. : РОСПЭН, 2004. – 704 с. – (Сер. : Книга света).

285. Жильсон Э. Разум и Откровение в Средние века / Э. Жильсон // Богословие в культуре Средневековья / пер. с франц. и коммент. А. Н. Панасьев. – К. : Путь к истине, 1992. – С. 5–48.

286. Жильсон Э. Философ и теология / Э. Жильсон ; пер с фр. К. Демидова. – М. : Гносис, 1995. – 192 с.

287. Жиртуєва Н. С. Ісіхазм в духовній культурі середньовічної України та Росії : автореф. дис. на здобуття наук.ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / Н. С. Жиртуєва. – К., 2000. – 16 с.

288. Жураковский А. Мы спасаемся Его жизнью. Проповеди 1921–1930 гг. Статьи / А. Жураковский, прот. – К. : Дух і літера, 2012. – 384 с.

289. Забияко А. П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций / А. П. Забияко. – М., 1998.

290. Забияко А. Теологические трактовки квазирелигий (концепции И. Ваха и П. Тиллиха) / А. П. Забияко // Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд. – М. : ИФРАН, 2008. – С. 126–143.

291. Забытый путь опытного богопознания (в связи с вопросом о характере православной миссии) / религиозно-философская б-ка М. А. Новоселова. – Вып. 1. – Вышний-Волочек : Тип. В. С. Соколовой, 1902. – 69 с. – (Репринт : М. : Брат-во во имя Всемилостивого Спаса, 1991).

292. Завершинский Г. Богословие диалога. Диалог как образ бытия человека / Г. Завершинский, свящ. // Церковь и время. – 2005. – № 1 (30). – С. 59–77.

293. Завершинский Г. Богословие диалога. Диалог как общение в любви / Г. Завершинский, свящ. // Церковь и время. – 2005. – № 4 (33). – С. 19–32.

294. Завершинский Г. Богословие диалога. Тринитарный подход / Г. Завершинский, свящ. // Церковь и время. – 2005. – № 2 (31). – С. 62–78.

295. Завершинский Г. Богословие диалога: встреча религий / Г. Завершинский, свящ. // Церковь и время. – 2005. – № 3 (32). – С. 125–142.

296. Завершинский Г. Богословский экзистенциализм архимандрита Софрония (Сахарова) / Г. Завершинский, диак. // Альфа и Омега. – 1999. – № 3 (21). – С. 167–180.

297. Завершинский Г. О различии сущности и энергии в современных исследованиях паламизма / Г. Завершинский, диак. // Богословский сборник. – 1999. – № 4. – С. 153–165.

298. Завершинский Г. Пневматология святителя Григория Паламы и святоотеческая традиция / Г. Завершинский, диак. // Альфа и Омега. – 1998. – № 19. – С. 110–126.

299. Завершинский Г. Преподобный Силуан Афонский и архимандрит Софроний (Сахаров) о нетварном свете / Г. Завершинский, диак. // Альфа и Омега. – 1998. – № 3 (21). – С. 167–180.

300. Завершинский Г. Экзистенциальные аспекты богословия / Г. Завершинский, диак. // Церковь и время : научно-богословский и церковно-общественный журнал. – 2001. – № 3 (16). – С. 210–228.

301. Зайцев А. Н. Митрополит Антоний Сурожский: жизнь, творчество, мисия / А. Зайцев. – М. : Ексмо, 2009. – 352 с. – (Сер. : Золотой фонд христианства).

302. Зайцев Е. Учение В. Лосского о теозисе / Е. Зайцев. – М. : ББИ, 2007. – 296 с. – (Сер. : Богословские исследования).

303. Зандер Л. Бог и мир: Миросозерцание отца Сергия Булгакова : в 2-х т / Л. Зандер. – Париж : Ymca-press, 1948. – 479, [385] с.

304. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование / С. М. Зарин. – М. : Паломник, 1996. – 693 с. – (Сер. : Святые отцы и учители церкви в исследованиях православных ученных).

305. Зеленкова А. И. Философия и методология науки : учеб. пособие для аспиратов / А. И. Зеленков, Н. К. Кисель и др. ; под ред. А. И. Зеленкова. – Минск : АСАГ, 2007. – 384 с.

306. Зеньковский В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский, прот. – Т. 1, ч. 1. – Ленинград : Эго, 1991. – 221 с.

307. Зеньковский В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский, прот. – Т. 1, ч. 2. – Ленинград : Эго, 1991. – 280 с.

308. Зеньковский В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский, прот. – Т. 2, ч. 1. – Ленинград : Эго, 1991. – 255 с.

309. Зеньковский В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский, прот. – Т. 2, ч. 2. – Ленинград : Эго, 1991. – 269 с.

310. Зеньковский В. В. Основы христианской философии : в 2-х т. / В. В. Зеньковский, прот. – М. : Свято-Владимирское Братство, 1992. – 266 с.

311. Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа / В. В. Зеньковский, прот. – М. : Республика, 2005. – 368 с. – (Сер. : Мыслители XX века).

312. Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века / Н. Зернов ; пер. с англ. – Париж : YMCA-Press, 1991. – 350 с.

313. Здіорук С. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття : монографія / С. Здіорук. – К. : Знання, 2005. – 552 с.

314. Зима В. Н. Учение о времени и вечности в античной философии и патристике (опыт сравнительного анализа) / В. Н. Зима. – МГУ, 2009. – 264 с.

315. Зотов А. Ф. Современная западная философия : учебник / А. Ф. Зотов. – 2-е изд., испр. – М. : Высш. шк., 2005. – 781 с.

316. Зуев П. Заметки о лицедее и лицедействе / П. Зуев, свящ. // Синопсис: богослов'я, філософія, культурологія. – 2000. – № 2. – С. 59–129.

317. Зуев П. Заметки о лицедее и лицедействе / П. Зуев, свящ. // Синопсис: богослов'я, філософія, культурологія. – 2000. – № 3. – С. 63–136.

318. Зуев П. Чудо соотнесенности / П. Зуев, свящ. // Синопсис: богослов'я, філософія, культурологія. – 2001. – № 4–5. – С. 252–255.

319. Зяблицев Г. Платон и святоотеческое богословие / Г. Зяблицев, диак. // Богословские труды. – 1996. – № 32. – С. 235–260.

320. Зяблицев Г. Платонизм и богословие Каллиста Катафигиота / Г. Зяблицев, диак. // Беседа. – Л.; Париж, 1990. – № 8. – С. 30–38.

321. Зяблицев Г. Плотин и святоотеческая литература / Г. Зяблицев, диак. // Богословские труды. – 1992. – № 31. – С. 277–296.

322. Ианнуарий (Ивлиев). Тайна и Откровение: Пути богопознания / Ианнуарий (Ивлиев), архим. // Катехизис. – К., 1991. – С. 26–63.

323. Иваненко С. И. Социально-гносеологический анализ религиозной веры (На материалах русского православия) : автореф. дисс. на соискание науч. степени канд. филос. наук: 09.00.06 / С. И. Иваненко. – М., 1980. – 22 с.

324. Иванов М. С. Академическое богословие: исторический обзор / М. С. Иванов // Журнал Московской патриархии. – 1986. – № 1. – С. 59–70.

325. Иванов М. С. Богопознание / М. С. Иванов // Православная энциклопедия / сост. С. Л. Кравец. – М. : Церковный научный центр «Православная енциклопедия», 2002. – Т. 5. – С. 476–486.

326. Ивановская О. В. Вера как феномен культуры : дисс. ... доктора философских наук : 24.00.01 / Ивановская Ольга Викторовна ; ГОУВПО «Волгоградский государственный медицинский университет». – Волгоград, 2012. – 360 с.

327. Игнатий (Душеин). Абиссальные глубины. О произведениях архим. Софрония (Сахарова) [Електронный ресурс] / Игнатий (Душеин), архим. – Режим доступа : http://pravbeseda.org/library

328. Играс Й. Теология каббалы. Шомер Эмуним. Хранящий верность / Й. Играс ; пер. П. Зидмана. – Иерусалим: Яхад, 2017. – 286 с.

329. Иерофей (Влахос). Православная духовность / Иерофей (Влахос), митроп ; пер. с греч. А. Крюкова. – М. : Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1998. – 134 с.

330. Иерофей (Влахос). Православная психотерапия: святоотеческий курс врачевания души / Иерофей (Влахос), митроп. ; пер. с греч. А. Крюкова. – М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007. – 368 с.

331. Иларион (Алфеев), еп. Жизнь и учение св. Григория Богослова / Илларион (Алфеев), еп. – М. : Крутицкое подворье, 1998. – 504 с.

332. Илларион (Алфеев). Православное богословие на рубеже эпох / Илларион (Алфеев), еп. – Киев : Дух і Літера, 2002. – 536 с.

333. Илларион (Алфеев). Православие: в 3-х т. / Илларион (Алфеев), еп. – Т. 1. – М. : Изд. Сретенского монастыря, 2008. – 863 с.

334. Илларион (Алфеев). Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание / Илларион (Алфеев), еп. – М. : Крутицкое Патриаршее подворье. Общество любителей церковной истории, 1998. – 675 с.

335. Іларіон (Алфєєв). Таїнство віри. Вступ до православного богослов'я / Іларіон (Алфєєв), архієп. – К. : Адеф-Україна, 2009. – 336 с. – (Сер. : Золотий фонд християнства).

336. Ильин И. Религиозный смысл философии // Сочинения в 2 т. – Т. 2. : Религиозная философия / Иван Ильин. – М. : Медиум, 1994. – С. 7–74.

337. Иоанн Дамаскин. Творения преп. Иоанна Дамаскина: Источник знания / Иоанн Дамаскин, преп. ; пер. с древнегреч. и комент. Д. Е. Афиногенова и др. – М. : Индрик, 2002. – 416 с. – (Сер. : Святоотеческое наследие; Т. 5).

338. Иоанн (Зизиулас). Богословие преп. Силуана Афонского / Иоанн (Зизиулас), митр. ; пер. с греч. Кукши (Куркина) // Церковь и время : научно-богословский и церковно-общественный журнал. – 2000. – № 2 (11). – С. 23–29.

339. Йоан Зізіулас. Буття як спілкування: Дослідження особистості і Церкви / Йоан Зізіулас, митр. ; пер. з англ. В. Верлока, М. Козуб. – К. : Дух і Літера, 2005. – 276 с.

340. Иоанн Зизиулас. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / Иоанн Зизиулас, митр. ; предисл. Иоанна Мейендорфа ; пер. с англ. Д. М. Гзгзяна. – М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 280 с.

341. Иоанн (Зизиулас). Церковь и Евхаристия : сборник статей по православной эклессиологии / Иоанн (Зизиулас), митр. ; пер. с греч. иером. Леонтия (Козлова). – Богородице-Сергиева Пустынь, 2009. – 328 с.

342. Иоанн (Зизиулас). Личностность и бытие / Иоанн (Зизиулас), митр. ; пер. с англ. С. Чурсанова // Богословский сборник. – 2002. – Вып. X. – С. 22–50.

343. Иоанн (Зизиулас). Если традицию закупорить, она задохнется. Интервью митрополита Пергамского Иоанна (Зизиуласа) журналу «Встреча» / Иоанн (Зизиулас), митр. // Встреча. – 2005. – № 1 (19). – С. 34–36.

344. Иоанн Итал. Апории / Иоанн Итал ; вступ. ст. и пер. с греч. А. Е. Карначев. – СПб. : Свое слово, 2013. – 312 с.

345. Иов (Геча). В христианстве много подсказок для ответа на сегодняшние вопросы : интервью [Электронный ресурс] / Иов (Геча), архим // Религия в Украине. – Режим доступа : http://www.religion.in.ua/main/1914-xristianstvo-imeet-mnogo-podskazok-dlya-otveta-na.html

346. Иов (Геча). Парижская школа православного богословия: смысл и горизонт этого понятия / Иов (Геча), архим. // Пути просвещения и свидетели правды: Личность. Семья. Общество : сб. ст. / сост. К. Сигов. – Киев, 2004. – С. 37–57.

347. История философии: Запад-Россия-Восток. – Кн. 3 : Философия XIX–XX вв. : сборник / под ред. Н. В. Мотрошиловой. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1998. – 444 с.

348. История философии: Запад-Россия-Восток. – Кн. 4 : Философия XX в. : сборник / под ред. Н. В. Мотрошиловой. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. – 448 с.

349. История философии : учебник для вузов / под ред. В. В. Васильева, А. А. Кротова, Д. В. Бугая. – М. : Академический проект, 2005. – 680 с. – (Сер. : Фундаментальный учебник).

350. Иустин (Попович). Догматика православной Церкви: Пневматология / Иустин (Попович), преп. ; пер. с серб. М. Яценко ; общ. ред. А. Г. Дунаева. – М. : Издательский совет РПЦ, 2007. – 537 с.

351. Иустин (Попович). Догматика православной Церкви: Экклесиология / Иустин (Попович), преп. ; пер. с серб. М. Яценко ; общ. ред. А. Г. Дунаева. – М. : Издательский совет РПЦ, 2005. – 288 с.

352. Иустин (Попович). Догматика православной Церкви: Эсхатология / Иустин (Попович), преп. ; пер. с серб. М. Яценко ; общ. ред А. Г. Дунаева. – М. : Издательский совет РПЦ, 2005. – 144 с.

353. Иустин (Попович). На Богочеловеческом пути / Иустин (Попович), преп. ; пер. с серб. С. П. Фонов ; общ. ред. А. И. Сидорова // Собрание творений преп. Иустина (Поповича). – Т. 1 : Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Пути Богопознания. – М. : Паломник, 2004. – С. 89–147.

354. Иустин (Попович). Пути Богопознания / Иустин (Попович), преп. ; пер. с серб. С. П. Фонов ; общ. ред. А. И. Сидорова // Собрание творений преп. Иустина (Поповича). – Т. 1 : Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Пути Богопознания. – М. : Паломник, 2004. – С. 233–381.

355. Иустин (Попович). Толкование на 1-е соборное послание св. ап. Иоанна Богослова / Иустин (Попович), архим. ; пер. Т. Недоспасовой. – М. : Моск. подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1999. – 169 с.

356. Иустин (Попович). Толкование 1-е пославние к фесалоникийцам апостола Павла / Иустин (Попович), архим. ; пер. Т. Недоспасовой. – М. : Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2000. – 187 с.

357. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем) : в 3-х т. / В. Мегер ; пер. с нем. М. Н. Ботвинника, ред. И. А. Макаров. – Т. 2. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1997. – 334 с.

358. Иннердал Г. Прекрасная логика. Некоторые аспекты мыслей Ганса Урса фон Бальтазара о взаимоотношении (перихорезисе) трансценденталий // Богословие красоты / Г. Иннердал; под. Ред. М. Толстолуженко. – М.: ББИ, 2013.

359. Калаицидис П. От «возвращения к отцам» к необходимости современного православного богословия [Электронный ресурс] / П. Калаицидис. – Режим доступа : http://bogoslov-club.org.ua/?p=3523

360. Каллист (Уэр). Богословское образование в Писании и у св. Отцов / Каллист (Уэр), еп. // Пути просвещения и свидетели правды: Личность. Семья. Общество : сб. ст. / сост. К. Сигов. – Киев, 2004. – С. 13–21.

361. Каллист (Уэр). Внутреннее царство / Каллист (Уэр), еп. ; пер. с англ. Сигова К., Кырлежева А., Панич С., Новикова А., Чернушенко М., Мялковского И. – К. : Дух і Літера, 2004. – 196 с.

362. Калліст (Уер). Передмова / Калліст Уер, єп. ; пер. з англ. В. Верлока // Яннарас Х. Свобода етосу. – К., 2003. – С. 5–7.

363. Каллист (Уэр). Православная церковь / Каллист (Уэр), еп. ; пер. с англ. Г. Вдовина. – М. : ББИ, 2001. – 375 с. – (Сер. : Современное богословие).

364. Калліст (Уер). Православний шлях / Калліст (Уер), єп. ; пер. с англ. С. Зденянчин. – К. : Дух і Літера, 2003. – 176 с.

365. Кальченко В. М. Мировоззренческий анализ соотношения теоцентризма и антропоцентризма в богословии русского православия : дисс. … канд. филос. наук: 09.00.06 / Кальченко В. М. – К., 1991. – 149 с.

366. Канке В. А. Философия экономической науки : учеб. пособие / В. А. Канке. – М. : ИНФРА-М, 2009. – 384 с.

367. Кант И. Религия в пределах только разума / И. Кант // Трактаты ; пер. Н. Соколова, ред. пер. А. Столярова. – СПб., 1996. – С. 259–424.

368. Каприев Г. Византийская философия: понятие, аксиоматика, рецепция 18 июля 2012 г. [Электронный ресурс] / Г. Каприев. – Режим доступа : http://www.bogoslov.ru/text/2686964.html

369. Каптен Г. Ю. Критика оригенизма в философии Максима Исповедника : дисс. ... кандидата философских наук : 09.00.03 / Каптен Герман Юркевич ; Рос. гос. пед. ун-т им. А. И. Герцена. – Санкт-Петербург, 2010. – 178 с.

370. Капуто Дж. Д. Гайдеґґер и теология / Дж. Д. Капуто // Мартин Гайдеґґер : сб. статей / сост. Д. Ю. Дорофеев, пер. В. А. Сатеева. – СПб., 2004. – С. 458–478.

371. Карачевцева Л. Етики відповідальності Ганса Йонаса та Еманіоеля Левінаса / Л. Карачевцева // Філософська думка. – 2006. – № 4. – С. 90–111.

372. Карпунин В. А. Логика и богословие : учебное пособие / В. А. Карпунин. – СПб. : Библия для всех, 2002. – 408 с.

373. Картаєв В. В. Відкритий теїзм: критичний аналіз : дис. … к.філос.н.: 09.00.14 – богослов'я / Картаєв В. В. – К., 2020. – 180 с.

374. Каспер В. Бог Иисуса Христа / В. Каспер ; пер. с нем. А. Петровой. – М. : ББИ, 2005. – 444 с. – (Сер. : Современное богословие).

375. Каспер В. Иисус Христос / В. Каспер ; пер. с нем. И. Крекшина. – М. : ББИ, 2005. – 405 с. – (Сер. : Современное богословие).

376. Катасонов В. Н. Концепция целостного разума в русской философии и Православие / В. Н. Катасонов // Христианство и философия : сб. докл. на конф., 27 января 2000 г. : VIII Рождественские образовательные чтения / сост. и ред. П. П. Гайденко, Н. А. Ваганова. – М., 2000. – С. 97–119.

377. Катунина Н. С. Проблемы христианской гносеологии / Н. С. Катунина // Православная педагогика: традиции и современность. : сб. лекций и докладов. – Владимир, 2000. – С. 13–22.

378. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду / В. Кебуладзе. – К. : Дух і літера, 2011. – 280 с.

379. Керккеинен В.-М. Учение об обожении и его экуменический потенциал / В.-М. Керккеинен // Учение о спасении в разных христиаских конфессиях / сост. А. Бодров ; пер. с англ. М. Сухановой. – 2-е изд. – М., 2007. – С. 85–115.

380. Кечакмадзе Н. Н. Грамматико-логический трактат Иоанна Итала / Н. Н. Кечакмадзе // Византийский временник. – Т. 27. – 1967. – С. 197–206.

381. Кимелев Ю. А. Современная западная философия религии / Ю. А. Кимелев. – М. : Мысль, 1989. – 286 с.

382. Кимелев Ю. А. Философия религии: Систематический очерк / Ю. А. Кимелев. – М. : Издательский Дом «Nota bene», 1998. – 424 с.

383. Кимелев Ю. Философская теология / Ю. Кимелев // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М. : Академический проект, 2006. – С. 1115–1117.

384. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы / Киприан (Керн), архим. – М. : Паломник, 1996. – 448 с. – (Сер. : Святые отцы и учители церкви в исследованиях православных ученных).

385. Киприан (Керн). Золотой век святоотеческой письменности. Жизнь и учение восточных отцов IV века / Киприан (Керн), архим. – Париж, 1967. – 177 с. – Репр. : М., 1995.

386. Кириков О. И. Русское православие: Духовно-догматические ориентации / О. И. Кириков. – Воронеж : Изд. Воронеж. ун-та, 1996. – 218 с.

387. Кирилл (Гундяев). Слово пастыря / Кирилл (Гундяев), митр. – М. : Издательство Московской Патриархии, 2004. – 304 с.

388. Кирило (Говорун). Українська публічна теологія / Кирило (Говорун), архім. – К. : Відкритий Православний Університет Святої Софії-Премудрості, Дух і Літера, 2017. – 144 с.

389. Кирсберг И. В. Феноменология жизни: Ветхий Завет и первые христиане / И. В. Кирсберг. – М. : Древлехранилище, 2003. – 221 с.

390. Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии / О. Клеман ; пер. с франц. Г. В. Вдовиной под ред. А. И. Кырлежева. – М. : Центр по изучению религий. ИП «Путь», 1994. – 383 с.

391. Клеман О. Влада і віра / О. Клемен // Соціальна доктрина Церкви : збірник статей. – Львів : Свічадо, 1998. – С. 178–215.

392. Климов В. В. Православне чернецтво в Україні: релігієзнавчий аналіз суспільно значущої діяльності в проблемному дискурсі національної історії : дис. … наук. ступ. д-ра філос. наук : спец. 09.00.11. «Релігієзнавство» / Климов В. В. – Київ, 2008. – 35 с.

393. Книга правилъ святыхъ апостолъ, святыхъ соборові вселенскихъ и поместныхъ и святыхъ отецъ. – Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992.

394. Кнох В. Бог в поисках человека: Откровение, Писание, Предание / В. Кнох ; пер. с итал. А. Чернякова. – М. : Христианская Россия, 2006. – 328 с.

395. Ковалев С. А. Роль созерцания в неоплатонизме и средневековой философии (сравнительный анализ) / С. А. Ковалев // Универсум платоновской мысли: Неоплатонизм и христианство. Апологии Сократа : материалы Девятой Платоновской конф. 23–24 июня 2001 г. и историко-философ. семинара 14 мая 2001 г., посвящ. 2 400-летней годовщине со дня казни Сократа / под ред. А. В. Цыба. – СПб., 2001. – С. 42–50.

396. Ковревская В. Е. Трансцендентальный метод Б. Лонергана и герменевтика [Электронный ресурс] / В. Е. Ковревская. – Режим доступа : http://izron.ru/articles/osnovnye-problemy-obshchestvennykh-nauk-sbornik-nauchnykh-trudov-po-itogam-mezhdunarodnoy-nauchno-pr/sektsiya-21-istoriya-filosofii-spetsialnost-09-00-03/transtsendentalnyy-metod-b-lonergana-i-germenevtika/

397. Козлов А. Сознание Бога и знание о Боге: Воспоминание об онтологическом доказательстве бытия Бога / А. Козлов // Вопросы философии. – 1895. – Ч. 1, № 29. – С. 446–460 ; Вопросы философии. – 1895. – Ч. 2, № 30 – С. 558–567.

398. Козырев Ф. Н. Искушение и победа святого Иова. Поединок Иакова / Ф. Н. Козырев. – М. : Дом надежды, 2005. – 368 с.

399. Койре А. В. Аристотелизм и платонизм в средневековой философии / А. В. Койре // Очерки по истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорій ; пер. с фр. Я. А. Ляткера. – 2-е изд., стереотип. – М., 2003. – С. 51–73.

400. Колингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография / Р. Дж. Колингвуд ; пер. Ю. А. Асеева. – М. : Наука, 1980. – 485 с.

401. Колодний А. М. Премодерн, модерн, постмодерн в контексті історії християнства / А. М. Колодний // Християнство доби постмодерну: Колективна монографія / ред. А. Колодного. – К., 2005. – С. 5–33. – (Українське релігієзнавство. – 2005. – № 3 (35).

402. Колодний А. Релігієзнавство і теологія / А. Колодний // Дисциплінарне релігієзнавство : навчальний посібник / за ред. А. Колодного. – К., 2010. – С. 25–34.

403. Колодный А. Феномен религии: природа, структура, функциональность, тенденции / А. Колодный. – К. : Світ знань, 1999. – 52 с.

404. Комаров Ю. С. Общество и личность в православной философии / Ю. Н. Комаров. – Казань, 1991. – 186 с.

405. Коначева С. А. Бытие. Священное. Бог. Гайдеґґер и философская теология XX века / С. А. Коначева. – М. : РГГУ, 2010. – 352 с.

406. Коначева С. Бог после Бога: пути постметафизического мышления / С. А. Коначева. – М. : РГГУ, 2019. – 242 с.

407. Коплстон Ф. История философии: XX век / Ф. Коплстон ; пер. с англ. П. А. Сафронова. – М. : ЗАО Центрполиграф, 2002. – 269 с.

408. Корет Э. Основы метафизики / Э. Корет ; пер. В. Терлецкого. – Киев : Тандем, 1998. – 248 с.

409. Корриган К. Трехсоставная и двухсоставная душа в диалогах Платона, у Евагрия Понтийского и Григория Нисского / К. Корриган // Человеческая целостность и встреча культур / сост. К. Б. Сигов. – Киев, 2007. – 408 с.

410. Коршунов О. Правда и ложь в теологичеких, философских, психологических и социальных воззрениях Эриха Фромма : дисс. … канд. богословия / Коршунов О. – Киев, 2004. – 236 с.

411. Костецкий В. В. Экстаз как феномен культуры: философский анализ «трансцендентального субъекта» : автореф. дисс. на соискани науч. степени д-ра. филос. наук : 09.00.01 «Онтология и теория познания» / В. В. Костецкий. – Тюмень, 1996. – 52 с.

412. Кохановский В. П. Философия науки : учебное пособие / В. П. Кохановский, В. И. Пржиленский, Е. А. Сергодеева. – Москва : ИКЦ «МарТ», Ростов н/Д : Издательский центр «МарТ», 2005. – 496 с.

413. Красиков С. В. Аподиктический силлогизм как метод катафатического богословия у Григория Паламы и Никифора Григоры / С. В. Красиков // Verbum. – № 3. – С. 218–224.

414. Красиков С. В. Византийское мышление: эрудиция против креативности? (Никифор Григора и Варлаам Калабрийский) / С. В. Красиков // Античная древность и средние века. – Екатеринбург, 2000. – № 31. – С. 266–283.

415. Красиков С. В. Григорий Палама как защитник аристотелевских силлогизмов в теологии / С. В. Красиков // Мир Православия. – № 4. – С. 125–130.

416. Красиков С. В. К вопросу об идейной полемике с латинянами в Византии в 30-х гг. XIV в. / С. В. Красиков // Античная древность и средние века. – Екатеринбург, 1999. – Вып. 30. – С. 278–279.

417. Красиков С. В. Варлаам Калабрийский / С. В. Красиков // Православная энциклопедия. – Москва : Православная энциклопедия. – 2003. – Т. 6. – С. 626–631.

418. Красиков С. В. Первое письмо Варлаама Калабрийского к Григорию Паламе / С. В. Красиков // История Византии и византийская археология. Тезисы докладов X научных Сюзюмовских чтений, 25–27 марта 1998 г. – Екатеринбург, 1998. – С. 49–50.

419. Красиков С. В. Спор между Варлаамом Калабрийским и Григорием Паламой о соотношении веры и науки / С. В. Красиков // Античная древность и средние века. – 2001. – Вып. 32. – С. 228–238.

420. Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения : учебное пособие / А. Н. Красников. – М. : Академический проект, 2007. – 239 с.

421. Красников А. Н. Религиоведение / А. Н. Красников // Религиоведение: Энциклопедический словарь. – М. : Академический проект, 2006. – С. 857–859.

422. Кривошеин В. «Тварная сущность» и «Божественная сущность» в духовном богословии преподобного Симеона Нового Богослова / В. Кривошеин, еп. ; пер. с франц. Т. А. Миллер // Альфа и Омега. – 2002. – № 2 (32). – С. 64–83.

423. Кривошеин В. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы / В. Кривошеин, еп. // Богословские труды. 1952–1983 гг. Статьи, доклады, переводы. – Нижний Новгород : ИБИСКАН, 1996. – С. 114–209.

424. Кривошеин В. Преподобный Симеон Новый Богослов / В. Кривошеин, еп. – М., 1995. – 344 с.

425. Кривошеин В. Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у св. Василия Великого / В. Кривошеин, еп. // Богословские труды. 1952–1983 гг. Статьи, доклады, переводы. – Нижний Новгород : ИБИСКАН, 1996. – С. 230–241.

426. Кривошеин В. Святой Григорий Палама – личность и учение / В. Кривошеин, еп. // Богословские труды. 1952–1983 гг. Статьи, доклады, переводы. – Нижний Новгород : ИБИСКАН, 1996. – С. 209–229.

427. Красников А. Н. Современная феноменология религии / А. Н. Красников // Вестник Моск. ун-та (Сер. : Философия). – 1999. – № 6. – С. 36–47.

428. Кризис современной религии и мистицизм : реферат. сб. / отв. ред. Ю. Кимелев. – М. : Наука, 1985. – 198 с.

429. Кримський С. Філософія – авантюра духу чи літургія смислу? / С. Кримський // Запити філософських смислів. – К. : Парапан, 2003. – 239 с.

430. Кримський С. Ціннісно-смисловий універсум людини / С. Кримський // Запити філософських смислів. – К. : Парапан, 2003. – 239 с.

431. Критика философской апологии религии : сб. научн. тр. / под ред. Б. А. Лобовика. – Киев : Наукова думка, 1985. – 278 с.

432. Крокош М. Богопізнання і філософія в східному богослов'ї з особливим врахуванням теології св. Григорія Палами / М. Крокош // Філософська думка. Спецвипуск. Sententiae II. Теологія і філософія релігії. – 2011. – С. 28–37.

433. Кудрявцев-Платонов В. Введение в философию / В. Кудрявцев-Платонов // Сочинения : в 3-х т. – Т. 1. – Сергиев Посад, 1892.

434. Кудрявцев-Платонов В. Введение в философию / В. Кудрявцев-Платонов // Сочинения : в 3-х т. – Т. 2. – Сергиев Посад, 1893.

435. Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун ; пер. с англ. И. З. Налетова. – М. : Прогресс, 1977. – 300 с. – (Сер. : Логика и методология науки).

436. Кураев А. В. Религиозная вера и рациональность. Гносеологический аспект : в 2-х кн. / А. В. Кураев, В. И. Кураев // Рациональность на перепутье / под ред. В. А. Лекторского. – Кн. 1. – М. : РОССПЭН, 1999. – 368, [124–152] с.

437. Кураев А. Традиция, догмат, обряд: Апологетические очерки / А. Кураев, диак. – М. : Клин, 1995. – 413 с.

438. Кураге В. И. Вера религиозная / В. И. Кураге // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2009. – С. 105–106.

439. Курочкин П. К. Эволюция современного русского православия / П. К. Курочкин. – М. : Мысль, 1971. – 270 с.

440. Кушаков В. Ю. Онтологія святості у давньокиївському християнстві : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: 09.00.05 / В. Ю. Кушаков. – К., 1996. – 23 с.

441. Кырлежев А. Контекст мысли Христоса Яннараса / А. Кырлежев ; пер. с греч. А. Кырлежева // Христос Яннарас. Избранное: Личность и Эрос. – М., 2005. – С. 468–472.

442. Кырлежев А. Георгий Флоровский // Избранные богословские статьи / ред.-сост. А. Кырлежев. – М., 2000. – С. 307–312.

443. Кырлежев А. И. Митрополит Иоанн (Зизиулас). От переводчика [Електронній ресурс] / А. И. Кырлежев ; пер. с фр., вступ. ст. А. И. Кырлежева // Иоанн (Зизиулас). Личность и Бытие. – Режим доступа : http://hpsy.ru/link/8.htp

444. Кюнг Г. Великие христианские мыслители / Г. Кюнг ; пер. с нем. О. Ю. Бойцовой. – СПб. : Алетейа, 2000. – 442 с.

445. Кюнг Г. Куда идет христианство? / Г. Кюнг ; пер. с нем. А. Б. Григорьева // Путь. – 1992. – № 2. – С. 144–159.

446. Лаба В. Патрологія: життя, письма і вчення Отців Церкви / В. Лаба. – Львів : Свічадо, 1998. – 552 с.

447. Ларше Ж. К. Исцеление психических болезней: Опыт христианского Востока первых веков / Ж. К. Ларше ; пер. с франц. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2007. – 224 с.

448. Ларше Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник – посредник между Востоком и Западом ; пер. с фр. О. Николаевой ; вступ. ст. А. Сидорова. – М. : Изд. Сретенского монастыря, 2004. – 272 с. – (Сер. : «Православное богословие»).

449. Ларше Ж.-К. Что такое богословие? / Ж.-К.Ларше // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. – 2012. – Вып. 3 (41). – С. 117–141.

450. Лебедев А. П. Греческие школы, общеобразовательные и духовные, в Константинопольском патриархате / А. П. Лебедев // История Греко-восточной Церкви под властью турок от падения Константинополя (в 1453 году) до настоящего времени. Книга II. – СПб., 2004. – С. 5–106.

451. Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное / Э. Левинас ; пер. с нем. Г. Вдовиной. – М., Спб. : Университетская книга. – 2000. – 416 с.

452. Левинас Э. Избранное: Трудная свобода / Эммануэль Левинас ; пер. с фр. Г. В. Вдовина, Н. Б. Маньковская, А. В. Ямпольская. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 752 с. – (Сер. : Книга света).

453. Левінас Е. Між нами. Дослідження. Думки-про-іншого / Еманюель Левінас ; пер. з фр. В. Куринського. – К. : Дух Літера; За друга, 1999. – 312 с.

454. Левченко Т. Г. Формування традиційних для європейської думки концепцій віри / Т. Г. Левченко // Практична філософія: науковий журнал. – 2007. – № 1 (23). – С. 159–166.

455. Лега В. П. Плотин, Патристика и современность. Апологетические очерки / В. П. Лега. – М. : ПСТБИ, 2002. – 122 с.

456. Лейва Е. А. Концепт передання у російській православній неопатристичній думці: дисер. на здобуття наук. ступ. канд. філос. Наук: спеціальність 09.00.14 – богослов'я. – Київ – 2020.

457. Лекторский В. Опыт / В. Лекторский // Новая философская энциклопедия : в 4-х т. – Т. 3. – С. 158–159.

458. Лемерль П. Первый византийский гуманизм: Замечания и заметки об образовании и культуре в Византии от начала до X века / П. Лемерль ; вступ. ст. и пер. с франц. Т. А. Сенина (монахиня Кассия). – СПб. : Свое издательство, 2012. – 504 с.

459. Леонтий Иерусалимский. Полемические сочинения / Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский. – Краснодар : Текст, 2011. – (Сер. : Византийская философия. Т. 7).

460. Леонтьева Э. О. Апофатика и диалектика: методология отрицания в диалогах Платона / Э. О. Леонтьева, В. В. Радченко // АКАΔЕМІАЕ. Материалы и исследования по истории платонизма : межвузовский сборник. – Выпуск 6 / под ред. А. В. Цыба. – СПб. : СпбГУ, 2005. – С. 54–70.

461. Лепп І. Християнська філософія екзистенціалізму / І. Лепп ; пер. В. Лях, О. Мартитуненко. – К. : Пульсари, 2004. – 148 с.

462. Лисовой Н. Н. Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX в. – нач. XX в. / Н. Н Лисовой // Богословские труды. – 2002. – Вып. 37. – С. 5–127.

463. Литвин Т. В. К проблеме метода в современной теологи / Т. В. Литвин // Acta eruditorum. – 2017. – Вып. 23. – С. 69–72.

464. Лобач В. Неоплатонизм / В. В. Лобач // Всемирная энциклопедия: Философия. – М., 2001. – С. 693–694.

465. Логиновский С. С. Специфика святоотеческой гносеологии / С. С. Логиновский. – Челябинск : Энциклопедия, 2010. – 164 с.

466. Лонерган Б. Метод в теологии / Б. Лонерган. – М. : Институт философии, теологии и истории им. св. Томы, 2010. – 400 с.

467. Лосев А. Ф. История античной философии в конспективном изложении / А. Ф. Лосев. – М., 1989.

468. Лосев А. Ф. История античной естетики: Итоги тысячелетнего развития : в 2-х кн. / А. Ф. Лосев. – Кн. 1. – М. : Искусство, 1992. – 656 с.

469. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетия : в 2-х кн. / А. Ф. Лосев. – Кн. 1. – М. : Искусство, 1992. – 656 с.

470. Лосев А. Ф. История античной эстетики: Последние века : в 2-х кн. / А. Ф. Лосев. – Кн. I. – М. : Искусство, 1988. – 413 с.

471. Лосев А. Ф. История античной эстетики: Последние века : в 2-х кн. / А. Ф. Лосев. – Кн. II. – М. : Искусство, 1988. – 448 с.

472. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм / А. Ф. Лосев. – М. : Искусство, 1980. – 766 с.

473. Лосев А. Ф. Неоплатонизм / А. Ф. Лосев // Словарь античной философии. Избранные статьи. – М. : Мир идей; АО АКРОН, 1995. – С. 118–139.

474. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1993. – 959 с.

475. Лосев А. Ф. Средневековая диалектика / А. Ф. Лосев // Имя. Сочинения и переводы / сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. – СПб. : Алетейя, 1997. – 614, [246–308] с. – (Серия : «Памятники религиозно-философской мысли нового времени»).

476. Лосев А. Ф. Эрос у Платона / А. Ф. Лосев // Бытие–Имя–Космос / сост. и ред. А. А. Тахо-Годи. – М. : Мысль, 1993. – 958, [31–61] с.

477. Лосев С. Учение свв. Отцов Церкви о познаваемости Бога в опровержение ариаских заблуждений / С. Лосев // Вера и разум. – 1898. – № 7. – С. 399–416.

478. Лосский В. Боговидение / В. Лосский ; пер. с фр. В. Рещиковой, А. Безбидько, Ю. Малкова // Богословие и боговидение : сб. ст. / под общ. ред. В. Кислякова. – М., 2000. – С. 112–272.

479. Лосский В. Богословие света в учении св. Григория Паламы / В. Лосский ; пер. с фр. В. Рещиковой, А. Безбидько, Ю. Малкова // Богословие и боговидение : сб. ст. / под общ. ред. В. Пислякова – М., 2000. – С. 82–111.

480. Лосский В. Богословское понятие личности / В. Лосский ; пер. с фр. В. Рещиковой, А. Безбидько, Ю. Малкова // Богословие и боговидение : сб. ст. / под общ. ред. В. Пислякова. – М., 2000. – С. 289–302.

481. Лосский В. Догматическое богословие / В. Лосский // Мистическое богословие ; пер. с фр. В. А. Рещиковой ; изд. христ. благотвор.-просвитет. ассоц. «Путь к Истине». – Киев, 1991. – С. 263–335.

482. Лосский В. «Мрак» и «свет» в познании Бога / В. Лосский ; пер. с фр. В. Рещиковой, А. Безбидько, Ю. Малкова // Богословие и боговидение : сб. ст. / под общ. ред. В. Кислякова. – М., 2000. – С. 67–81.

483. Лосский В. Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита / В. Лосский ; пер. с фр. В. Рещиковой, А. Безбидько, Ю. Малкова // Богословие и боговидение : сб. ст. / под общ. ред. В. Пислякова. – М., 2000. – С. 45–66.

484. Лосский В. Отрицательное богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта (Гл. 1–2) / В. Лосский ; пер. с фр. Г. И. Вдовиной // Богословские труды. – 2003. – № 38. – С. 147–236.

485. Лосский В. Отрицательное богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта (Гл. 3) / В. Лосский ; пер. с фр. Г. И. Вдовиной // Богословские труды. – 2004. – № 39. – С. 79–98.

486. Лосский В. Отрицательное богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта (Гл. 4) / В. Лосский ; пер. с фр. Г. И. Вдовиной // Богословские труды. – 2005. – № 40. – С. 31–46.

487. Лосский В. Очерки мистического богословия Восточной Церкви / В. Лосский // Мистическое богословие ; пер. с фр. В. А. Рещиковой; изд. христ. благотвор.-просвитет. ассоц. «Путь к Истине». – Киев, 1991. – С. 97–259.

488. Лосский В. Спор о Софии. «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии / В. Лосский ; пер. с фр. В. Рещиковой, А. Безбидько, Ю. Малкова // Богословие и боговидение : сб. ст. / под общ. ред. В. Кислякова. – М., 2000. – С. 390–502.

489. Лосский Н. В. Понятие о личности по В. Н. Лосскому / Н. В. Лосский, диак. // Православное учение о человеке : избр. ст. – Москва-Клин, 2004. – С. 324–329.

490. Лосский Н. В. Возрождение патристического богословия в XX в. в католической и православной Церквах на Западе / Н. В. Лосский, диак. // Православное богословие и Запад в XX в.: История встречи : сб. научн. труд. по матер. Междунар. конф., 30–31 октября 2004 г. / Синодальная богослов. комиссия РПЦ, итальянский фонд «Христианская Россия» ; пер. и оформл. Христианская Россия. – М., 2006. – С. 95–99.

491. Лосский Н. О. История русской философии / Н. О. Лосский. – М. : Советский писатель, 1991. – 479 с.

492. Лот-Бородина М. И. Благодать обожения через таинства на христианском Востоке / М. И. Лот-Бородина // ВРХД. – 1953. – № 26. – С. 12–16.

493. Лотман Ю. М. Культура и взрыв / Ю. М. Лотман. – М. : Гнозис, 1992. – 272 с.

494. Лошаков Р. А. Различие и тождество в греческой и средневековой онтологии / Р. А. Лошаков. – СПб. : СПБГУ, 2007. – 233 с.

495. Луканин Р. К. Органон Аристотеля / Р. К. Луканин. – Москва : Наука, 1984. – 303 с.

496. Лукомский Л. Ю. Апофасис и язычество универсум платоновской мысли [Електронній ресурс] / Л. Ю. Лукомский // Вестник СПбГУ. – 1994. – Вып. 3 (20). – Сер. 6. – Режим доступа : http://platoakademeia.ru/index.php/ru/conferences/item/68-upt_1_03

497. Лукомский Л. Ю. Апофатика и «учение об эманации» у Плотина / Л. Ю. Лукомский // АКАΔЕМІАЕ. Материалы и исследования по истории платонизма : межвузовский сборник / П.р. Р. В. Светлова, А. В. Цыба. – СПб. : СпбГУ, 2000. – Выпуск 2. – С. 160–179.

498. Лукомский Л. Ю. Афинская школа неоплатонизма и комментарий Прокла к «Пармениду» Платона / Л. Ю. Лукомский // Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона ; пер. с греч. Л. Ю. Лукомского. – СПб., 2006. – С. 693–721.

499. Лукомский Л. Ю. Единое и бытие в позднеэллинистической философии / Л. Ю. Лукомский: Плотин и герменевтический корпус : автореф. дис. на соискание науч. степени канд. фил. наук : 09.00.06 / Л. Ю. Лукомский. – СПб., 1995. – 15 с.

500. Лукомский Л. Ю. Примечания / Л. Ю. Лукомский // Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона ; пер. с греч. Л. Ю. Лукомского. – СПб., 2006. – С. 722–853.

501. Лукомский Л. Ю. Прокл Диадох и главный труд его жизни «Платоновская теология» / Л. Ю. Лукомский // Прокл. Платоновская теология ; пер. с древнегреч. сост., статья, прим., указатели, словарь Л. Ю. Лукомского. – СПб. : РХГИ; «Летний сад», 2001. – 624, [509–527], с.

502. Лурье В. М. Введение в критическую агиографию / В. М. Лурье. – СПб. : Axioma, 2009. – 238 с.

503. Лурье В. М. Взаимосвязь проблемы filioque с учением об обожении православных богословов после святого Фотия [Электронный ресурс] / В. М. Лурье. – Режим доступа : http://www.romanitas.ru/content/lourie/patrology/photios.htm

504. Лурье В. М. История византийской философии: Формативный период / В. М. Лурье, В. А. Баранов. – СПб. : Axioma, 2006. – XX+553 с.

505. Лурье В. М. Послесловие и комментарии / В. М. Лурье // Мейендорф И. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение ; пер. Г. Н. Начинкина ; под ред. И. П. Медведева и И. В. Лурье. – 2-е изд. – СПб., 1997. – С. 325–479.

506. Лурье В. М. Трансформации аристотелевской «онтологии» в византийских богословских дискуссиях VI–VII вв. : автореф. дисс. на соискание науч. степени д.филос.н. – 09.00.03. «История философии» / В. М. Лурье. – 39 с.

507. Любак А. Католичество: Социальные аспекты догмата / Анри де Любак ; пер. с фр. В. Зелинского. – Милан : Христианская Россия, 1992. – 397 с.

508. Л'юилье П. Толкование на Символ веры / П. Л'юилье, еп., В. Лосский // Объяснение Символа веры. Толкования, комментарии / сост. А. Баранов. – М. : Образ, 2006. – 128 с.

509. Майоров Г. Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические / Г. Г. Майоров. – М. : Едиториал УРСС, 2004. – 416 с.

510. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Патристика / Г. Г. Майоров. – М. : Мысль, 1979. – 415 с.

511. Макар Н. Антропология В. Н. Лосского и митр. Антония Сурожского / Н. Макар, прот. // Пути просвещения и свидетели правды: Личность. Семья. Общество: Успенские чтения : сб. труд. / сост. К. Сигов. – Киев, 2004. – С. 177–185.

512. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие : в 2-х т. / Макарий (Булгаков), митр. – Т. 1. – Изд. 4-е. – СПб. : Тип. Р. Голике, 1883. – 598 с. – (Репринт : М. : Паломник, 1999).

513. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие : в 2-х т. / Макарий (Булгаков), митр. – Т. 2. – СПб. : Тип. Рю Голике, 1883. – 674+IX с. – (Репринт : М. :Паломник, 1999).

514. Макарий Египетский. Духовные слова и послания : Собрание типа I / Макарий Египетский ; пред., пер., коммент., указатели А. Г. Дунаева. – М. : Индрик, 2002. – 1056 с.

515. Макаров Д. И. Антропология и космология св. Григория Паламы (На примере гомилий) / Д. И. Макаров. – СПб. : Изд. Олега Абышко, 2003. – 544 с. – (Сер. : «Библиотека христианской мысли». Исследования).

516. Макаров Д. И. Учение Григория Паламы об очищении человека (по трактату «три главы о молитве и чистоте сердца») и некоторые параллели в поздневизантийской мистике / Д. И. Макаров // Мир православия : сб. науч. ст. – 2000. – Вып. 3. – С. 61–67.

517. Максим Исповедник. Письма / Максим Исповедник ; пер. с др. греч. Е. Начиткин ; сост. Г. И. Беневич. – Спб. : Изд-во СПбГУ, 2007. – 285 с.

518. Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассию. Вопросы I-LV / Максим Исповедник ; пер. с др.-греч., и комм. С. Л. Епифановича и А. И. Сидорова; предисл. С. Л. Епифановича // Творения преп. Максима Исповедника. – Кн. 2. : Вопросоответы к Фалассию. – Ч. 1 : Вопросы I-LV. – М., 1993. – С. 16–279.

519. Максим Исповедник. Вопросы и затруднения: Quaestiones et dubia / Максим Исповедник, преп. ; вступ. ст., пер. и комм. П. К. Доброцветова / общ. ред. А. И. Сидорова. – М. : Паломник, 2008. – 303 с.

520. Максим Исповедник, прп. Вопросы и недоумения / Максим Исповедник ; пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова ; науч. ред. Г. И. Беневич ; отв. ред. Д. А. Поспелов. – Москва ; Святая гора Афон: Никея ; Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2010. – 488 с. – (Византийская философия. Т. 6 ; Smaragdos Philocalias).

521. Максим Исповедник. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия / Максим Исповедник, преп. ; пер. с др. греч., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова // Творения преп. Максима Исповедника. – Кн. 1 : Богословские и аскетические трактаты. – М., 1993. – С. 215–256.

522. Максим Исповедник. Главы о любви / Максим Исповедник, преп. ; пер. с др. греч., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова // Творения преп. Максима Исповедника. – Кн. 1 : Богословские и аскетические трактаты. – М., 1993. – С. 96–145.

523. Максим Исповедник. Диспут с Пирром: Преподобный Максим Исповедник и христологические споры VII ст. / Максим Исповедник, преп. ; пер. с греч. Д. Е. Афинагенова, А. В. Муравьева, ст. Д. А. Поспелов, иером. Дионисий (Шленов), А. В. Муравьев, ком. Д. А. Поспелов, Д. Е. Афиногенов. – М. : Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004. – 528 с.

524. Максим Исповедник. Мистагогия / Максим Исповедник, преп. ; пер. с др. греч., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова // Творения преп. Максима Исповедника. – Кн. 1 : Богословские и аскетические трактаты. – М., 1993. – С. 154–184.

525. Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / Максим Исповедник, преп. ; вступ. ст., пер. с фр., прим. архим. Нектария (Р. В. Яшунского). – М. : Институт философии, теологии и истории св. Томы, 2006. – 464 с.

526. Максим Исповедник. Послание к Иоанну Кубикуларию о любви / Максим Исповедник, преп. ; пер. с др. греч., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова // Творения преп. Максима Исповедника. – Кн. 1 : Богословские и аскетические трактаты. – М., 1993. – С. 146–153.

527. Максим Исповедник. Различные богословские и домостроительные главы / Максим Исповедник, преп. ; пер. с др. греч., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова // Творения преп. Максима Исповедника. – Кн. 1 : Богословские и аскетические трактаты. – М., 1993. – С. 257–260.

528. Малиновский Н. П. Православное догматическое богословие : в 4-х т. / Н. П. Малиновский, прот. – Т. 1. – 2-е изд. – Сергиев Посад : Тип. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1910. – 464+VI с.

529. Малиновский Н. П. Православное догматическое богословие : в 4-х т. / Н. П. Малиновский, прот. – Т. 2. – Сергиев Посад : Тип. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1904. – 445+VII с.

530. Малиновский Н. П. Православное догматическое богословие : в 4-х т. / Н. П. Малиновский, прот. – Т. 3. – Сергиев Посад : Тип. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1904. – 768+VI с.

531. Малиновский Н. П. Православное догматическое богословие : в 4-х т. / Н. П. Малиновский, прот. – Т. 4. – Сергиев Посад : Тип. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1909. – 704+VI с.

532. Малков Ю. «...Больше всего он любил Бога» (о В. Н. Лосском) / Ю. Малков // Альфа и омега. – 1996. – № 11. – С. 84–90.

533. Мамардашвили М. Как я понимаю философию / М. Мамардашвили // Философия философии. Тексты философии : учебное пособие для вузов ; ред. и сост. В. Кузнецов. – М. : Академический проект; Фонд «Мир», 2012. – 347, [44–54] с.

534. Мамардашвили М. Очерк современной европейской философии / М. Мамардашвили. – СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. – 608 с.

535. Мандзаридис Г. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы / Г. Мандзаридис ; пер. с англ. В. Петухова. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003. – 127 с.

536. Мандзаридис Г. Архимандрит Софроний: богословие личного начала / Г. Мандзаридис ; пер. с фр. О. Игнатьева // Синопсис: богослов'я, філософія, культурологія. – 2001. – № 4–5. – С. 322–330.

537. Манохина О. История богословского образования в Ранней Византии : дисс. ... кандидата исторических наук : 07.00.03 / О. Манохина ; Белгородский государственный национальный исследовательский университет. – Белгород, 2013. – 186 с.

538. Мануссакис Дж. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика / Дж. П. Мануссакис ; пер. с англ. – К. : Дух і Літера, 2014. – 416 с.

539. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция / Ж.-Л. Марион ; пер. с фр. // Символ. Париж – Москва, 2009. – № 56. – С. 5–288.

540. Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология – на смену теологии / Ж.-Л. Марион // Логос. Постсекулярная философия. – М. : Типография Наука, 2011. – № 3 (82). – С. 124–143.

541. Марьон Ж.-Л. Перекрестья видимого / Ж.-Л. Марьон. – М. : Прогресс-Традиция, 2010. – 176 с.

542. Маритен Ж. Избранное: Величие и нищета метафизики / Ж. Маритен ; пер. с фр. Б. Л. Губмана. – М. : Российская энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 608 с. – (Сер. : Книга света).

543. Марчишак А. Р. Трансформація православ'я в глобалізованому світі: пострадянський контекст : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. филос. наук : 09.00.11 «Релігієзнавство» / А. Р. Марчишак. – К., 2007. – 18 с.

544. Матусова Е. Д. Филон Александрийский – комментатор Ветхого Завета / Е. Д. Матусова // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета ; пер. и комм. А. Вдовиченко и др. – М. : ГЛК, 2000. – С. 7–50.

545. Мацейна А. Агнец Божий / А. Мацейна ; пер. с лит., предисл., комм. Т. А. Корнеевой-Мацейнене. – СПб. : Алетейа, 2002. – 304 с.

546. Мацейна А. Драма Иова / Антанас Мацейна ; пер. с литов. Т. А. Корнеевой-Мацейнене. – СПб. : Алетейа, 2000. – 316 с.

547. Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV–XV вв. / И. П. Медведев. – СПб. : Алетейя, 1997. – 341 с.

548. Медведев И. П. Особенности философской мысли в Византии XIV–XV вв. / И. П. Медведев // Культура Византии: XIII в. – пер. пол. XV в. – М., 1991. – С. 242–255.

549. Медведев И. П. Ренессансные тенденции поздневизантийской культуры / И. П. Медведев // Культура Византии. XIII в. – первая половина XV в. – М. : Наука, 1991. – С. 224–241.

550. Медведев Н. Д. Бог и человек по бословию В. Н. Лосского : в 2-х т. / Н. Д. Медведев. – Т. 2. – Рим : Понтификальный Григорианский университет, 1979. – 155 с.

551. Мейендорф И. Византийское богословие: Исторические направления и вероучение / И. Мейендорф, прот. ; пер. с англ. А. Кавтаскина. – М. : Когелет, 2001. – 432 с.

552. Мейендорф И. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение / И. Мейендорф, прот. ; пер. с англ. Г. Н. Начинкина, под ред. И. П. Медведева, В. М. Лурье. – 2-е изд. – СПб. : Византинороссика, 1997. – 479 с.

553. Мейендорф И. Иисус Христос в восточном православном богословии / И. Мейендорф, прот. ; пер. с англ. О. Давыденкова, при участии Л. А. Успенской; прим. А. И. Сидорова. – М. : ПСТБИ, 2000. – 318 с.

554. Мейєндорф Й. Передмова / Й. Мейєндорф, прот. ; пер. з англ. В. Верлока, М. Козуб // Йоан Зізіулас. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви. – К., 2005. – 270 с.

555. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти ; пер. с фр. и под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. – СПб. : Ювента, Наука, 1999. – 606 с. – (Сер. : Французская библиотека).

556. Месяц С. В. Аристотелевская метафизика в неоплатонизме («Элементы Физики» Прокла. История представлений об эфире) : автореф. дисс. на соискание науч. степени к.ф.н. : 09.00.08. «Философия науки» / С. В. Месяц. – М., 1999. – 31 с.

557. Месяц С. В. Введение / С. В. Месяц // Прокл. Начала физики ; пер. с греч. С. В. Месяц. – М. : «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2001. – С. 7–49.

558. Месяц С. В. Понятие θεολογία в античной философии / С. В. Месяц // Философия религии. Альманах. 2006–2007. – М. : Наука, 2007. – С. 228–246.

559. Месяц С. В. К вопросу о частных сущностях у Аммония Александрийского. По поводу статьи В. М. Лурье «Богословский синтез VII века: св. Максим Исповедник и его эпоха» / С. В. Месяц // Богословский вестник. – 2005–2006. – № 5–6. – С. 670–680.

560. Месяц С. В. Проблема начала в неоплатонизме и учение Ямвлиха о двух единых / С. В. Месяц // Вестник христианской гуманитарной академии. – СПб. : Издательство РХГА, 2007. – Том. 8, вып. 2. – С. 81–91.

561. Месяц С. В. Теология поэтов и теология философов [Электронный ресурс] / С. В. Месяц. – Режим доступа : http://www.nsu.ru/classics/bibliotheca/

562. Месяц С. В. Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV века / С. В. Месяц // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров. – М. : Прогресс-Традиция, 2005. – С. 823–858.

563. Методологические проблемы современного религиеведения : научно-аналитический обзор / под ред. Ю. Кимелева. – М. : Изд. АН СССР, 1990. – 52 с.

564. Микешина Л. А. Систематическая теология: методологический опыт и его значение для эпистемологии гуманитарного знания / Л. А. Микешина // Наука. Философия. Религия [Текст]. – Кн. 2 / Рос.

акад. наук, Ин-т философии ; отв. ред. П. П. Гайденко, В. Н. Катасонов. – М. : ИФРАН, 2007. – С. 186–207.

565. Микешина Л. А. Трансцендентальные измерения гуманитарного знания / Л. А. Микешина // Вопросы философии. – 2006. – № 1. – С. 49–66.

566. Микешина Л. А. Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания / Л. А. Микешина. – Изд. 2-е, доп. – М. : 2008. – 374 с.

567. Милбанк Дж. «Христианство возродится только в том случае, если будет стараться всё заново переосмыслить по-христиански…» [Электронный ресурс] / Дж. Милбанк. – Режим доступа : https://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/24071-dzhon-milbank-xristianstvo-vozroditsya-tolko-v-tom-sluchae-esli-budet-staratsya-vsyo-zanovo-pereosmyslit-po-xristianski.html

568. Милбанк Дж. Материализм и трансцендентность / Дж. Милбанк // Логос. – 2011. – № 3 (82). – С. 206–245.

569. Минин П. Главные направления древне-церковной мистики / П. Минин ; пер. с фр. В. А. Рещиковой; изд. христ. благотвор.-просвитет. ассоц. «Путь к Истине» // Мистическое богословие. – Киев, 1991. – С. 339–391.

570. Миронов В. В. Онтология и теория познания : учебник / В. В. Миронов, А. В. Иванов. – М. : Гардарики, 2005. – 447 с.

571. Митрохин Н. Русская Православная Церковь: Современное состояние и актуальные проблемы / Н. Митрохин. – М. : Новое литературное обозрение, 2006. – 651 с.

572. Михаил (Мудьюгин). Введение в основное богословие / Михаил (Мудьюгин), митроп. – М. : Общедоступный православный университет, 1995. – 226 с.

573. Михайлов П. Б. Категории богословской мысли / П. Б. Михайлов. – М. : ПСТГУ, 2013. – 310 с.

574. Михайлов П. Б. Богословский метод в споре о Софии [Электронный ресурс] / П. Б. Михайлов. – Режим доступа : http://ivashek.com/de/research/theology-research/623-bogoslovskij-metod-v-spore-o-sofii-mikhajlov-p-b

575. Михайлов П. Б. Деятельность разума в богословии. Анализ понятия epinoia в древнехристианской и позднеантичной письменности / П. Б. Михайлов // Вестник ПСТГУ. – М., 2006. – № 1 (15). – С. 52–81.

576. Михайлов П. Б. Богословский метод митрополита Антония Сурожского / П. Б. Михайлов // Жизнь во Христе: Христианская нравственность, аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи (Москва, 15–18 ноября 2010 г.). – М., 2012. – С. 787–795.

577. Мозгова Н. Київська духовна академія 1819–1920. Філософський спадок / Н. Мозгова. – Київ : Книга, 2004. – 300 с.

578. Мозговий І. Неоплатонизм і патристика, або світло в присмерках великої цивілізації : монографія / І. Мозговий. – Суми : ДВНЗ «УАБС НБУ», 2009. – 471 с.

579. Молоков В. Философия современного православия: критический анализ / В. Молоков. – Минск : Вышэйша школа, 1968. – 238 с.

580. Морескини К. История патристической философии / К. Морескини. – М. : ГЛК, 2011. – 864 с.

581. Морлэнд Дж. П. Теистическая наука и методологический натуралізм [Электронный ресурс] / Дж. П. Морлэнд. – Режим доступа : http://www.christusimperat.org/ru/node/14484

582. Морозова Д. Мысль о Боге между нотами и словами / Д. Морозова // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Карабіна. – Серія: теорія культури і філософія науки. – 2011. – № 950. – С. 279−311.

583. Морозова И. Н. Феномен богословия в культуре: опыт культурологического исследования на материале христианской традиции : дисс. ... канд. культурологических наук : 24.00.01 / Морозова И. Н. – Челябинск, 2003. – 175 с.

584. Моррис Ч. У. Основания теории знаков / Ч. У. Моррис // Семиотика: Антология. – М. ; Екатеринбург, 2001. – С. 45–97.

585. Мудрагей Н. С. Рациональное – иррациональное: взаимодействие и противостояние / Н. С. Мудрагей // Рациональность на перепутье ; п.р. В. А. Лекторского. – В 2-х кн. – Кн. 1. – М. : РОССПЭН, 1999. – 368, [85–103] с.

586. Мулярчук Є. Відкритість трансцендентному сутність філософії та природність релігійної свідомості / Є. Мулярчук // Філософська Думка. – 1999. –№ 6. – С. 23–36.

587. Мумриков А. О богословии Владимира Лосского / А. Мумриков, диак. // Богословские Труды. – 1985. – № 26. – С. 159–162.

588. Мумриков А. Космогония и космология: альфа, омега и предельные вопросы. Богослов.ru [Электронный ресурс]. – 2013. – Режим доступа : http://www.bogoslov.ru/text/3107623.html

589. Мюллер М. От слова к вере. Миф и религия / М. Мюллер, В. Вундт. – М. : Эксмо, 2002. – 864 с.

590. Назаров В. Н. Введение в теологию : учебное пособие / В. Н. Назаров. – М. : Гардарики, 2004. – 320 с.

591. На пути к синтетическому единству европейской культуры: Философско-богословское наследие П. А. Флоренского и современность : сб. научн. тр. / под ред. В. Поруса. – М. : ББИ, 2006. – 271 с. – (Сер. : Религиозные мыслители).

592. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное / Ж.-Л. Нанси ; пер. с фр. – Минск : Логвинов, 2004. – 272 с.

593. Нанси Ж.-Л. Corpus / Ж.-Л. Нанси ; пер. с фр. – Москва : Ad Marginem, 1999. – 256 с.

594. Наука – философия – религия: в поисках общего знаменателя [Текст] / Российская акад. наук, Ин-т философии ; отв. ред.: П. П. Гайденко, В. Н. Катасонов. – Москва : ИФ РАН, 2003. – 281, [3] с.

595. Наука. Философия. Религия [Текст]. Кн. 2 / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; отв. ред.: П. П. Гайденко, В. Н. Катасонов. – М. : ИФРАН, 2007. – 247 с.

596. Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные описания / под ред. В. Поруса. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. – 490 с.

597. Научные и вне научные формы мышления / отв. ред. : И. Т. Касавин, В. Н. Порус. – М., 1996. – 335 с.

598. Неретина С. С. Верующий разум: К истории средневековой философии / С. С. Неретина. – Архангельск : Изд-во Поморского педуниверситета, 1995. – 368 с.

599. Неретина С. Теология / С. Неретина // Новая философская энциклопедия : в 4-х т. – М. : Мысль, 2010. – Т. 4. – С. 33–37.

600. Нерсесянц В. С. Философия права : ученик / В. С. Нерсесянц. – М. : Норма, 1998. – 652 с.

601. Несмелов В. И. Догматическая система св. Григория Нисского / В. И. Несмелов. – Казань, 1887. – 635+XV с.

602. Несмелов В. И. Наука о человеке : в 2-х т. – Т. 1 : Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни ; Т. 2 : Метафизика жизни и христианское откровение / В. И. Несмелов ; сост. предисл., и библиография М. Н. Белгородского ; отзывы еп.

Антония (Храповицкого), Н. А. Бердяєва ; послесл. и коммент. И. Цветкова. – Казань : Заря-Тан, 1994. – 56+418+IV+438+II+40 с. – (Сер. : Духовное наследие России).

603. Несмиянова О. В. Политическая теология / О. В. Несмиянова, А. М. Семанов // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М. : Академический проект, 2006. – С. 774–775.

604. Несмиянова О. В. Черная теология / О. В. Несмиянова, А. М. Семанов // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М. : Академический проект, 2006. – С. 1184.

605. Нестерова О. Е. Allegoria pro typologia. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху / О. Е. Нестерова. – М. : ИМЛИ РАН, 2006. – 298 с.

606. Нестерова О. Е. Ориген о роли и месте толкователя священного писания: мудрый толкователь – учитель учителей или ученик учеников? / О. Е. Нестерова // Вестник ПСТГУ. III : Филология. – 2012. – Вып. 2 (28). – С. 57–73.

607. Нестерук О. Логос и космос: Богословие, наука и православное предание / О. Нестерук ; пер. с англ. М. Карпец. – М. : ББИ, 2006. – 399 с. – (Сер. : Богословие и наука).

608. Нестерук О. Смысл Вселенной / О. Нестерук. – СПб. : Алетейя, 2017. – 504 с.

609. Никифоров А. Философия как личный опыт / А. Никифоров // Философия философии. Тексты философии : учебное пособие для вузов / ред. и сост. В. Кузнецов. – М. : Академический проект; Фонд «Мир», 2012. – 347, [55–76] с.

610. Николай Кавасила. Семь слов о жизни во Христе. Изъяснение Божественной литургии. Изъяснение обрядов Божественной литургии. Изъяснение священных одежд. Богородичные гомилии / Николай Кавасила ; пер. М. Козлова, Ю. Никифоровой. – М. : Изд. храма святой мученицы Татианы, 2002. – 240 с.

611. Николай (Сахаров). Основные вехи богословского становления архимандрита Софрония (Сахарова) / Николай (Сахаров), иерод. // Церковь и время : научно-богословский и церковно-общественный журнал. – 2001. – № 3 (16). – С. 229–270.

612. Николай Сербский. Миссионерские письма / Николай Сербский. – Краматорск : Тираж-51, 2005. – 487 с.

613. Новиков А. Л. Вера / А. Л. Новиков // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. – С. 99–101.

614. Голоса православного богословия на Западе в XX веке / Нобл И., Бауерова К., Нобл Т., Парушев П. ; пер. с чеш. – М. : ББИ, 2019. – 320 с.

615. Овсиенко Ф. Г. Религиозная философия / Ф. Г. Овсиенко. Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М. : Академический проект, 2006. – С. 865–866.

616. Овсиенко Ф. Г. Теология / Ф. Г. Овсиенко // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. – С. 967–968.

617. Овсиенко Ф. Г. Теология истории / Ф. Г. Овсиенко // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М. : Академический проект, 2006. – С. 1045.

618. Овсиенко Ф. Г. Теология революции / Ф. Г. Овсиенко // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М. : Академический проект, 2006. – С. 1050–1051.

619. Овсиенко Ф. Г. Теологии социальные / Ф. Г. Овсиенко // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М. : Академический проект, 2006. – С. 1043.

620. Огнев А. Система образования в Византийской империи [Электронный ресурс] / А. Огнев. – Режим доступа : http://www.bogoslov.ru/text/1453971.html

621. Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Т. Флинт и М. Рей; ред. М. Кедрова. – М.: Языки славянськой культуры, 2013. – 872 с.

622. Омар А. Нуминозный опыт индивида в контексте предфилософии. Проблемы историко-философского анализа : дисс. ... кандидата философских наук : 09.00.03 / Омар Асель ; Рос. ун-т дружбы народов. – Москва, 2011. – 136 с.

623. Ориген. О началах / Ориген. – Самара, 1993.

624. Осипов А. И. Путь разума в поисках истины : Основное богословие / А. И. Осипов. – М. : Благо, 1999. – 384 с.

625. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви [Электронный ресурс] // Русская Православная Церков. – Режим доступа : http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html

626. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто ; пер. с нем. А. М. Руткевич. – СПб. : АНО «Изд-во С.Петерб. ун-та», 2008. – 272 с. – (Сер. : Профессорская б-ка).

627. Павин О. Некоторые замечания по поводу статьи «Видеть Бога как Он есть» архим. Софрония Сахарова в свете святоотеческой традиции / О. Павин // Встреча. – 1997. – № 4. – С. 43–45.

628. Павленко А. Пределы интерсубъективности. Критика коммуникативной способности обоснования знания / А. Павленко. – СПб. : Алетейя, 2014. – 280 с.

629. Павленко П. Етичне та універсальне в ранньому християнстві: засади особливості, тенденції : монографія / П. Павленко. – Київ : Абрис, 2009. – 527 с.

630. Павленко П. Платон і християнство / П. Павленко. – Біла Церква : Мустанг, 2001. – 241 с.

631. Панков Г. Д. Философская апологетика религии : Из истории православно-академической мысли XIX ст. – нач. XX ст.: Опыт философско-теологического обоснования религии (В. Д. Кудрявцев-Платонов, П. Я. Светлов, В. И. Несмелов, М. М. Тареев) : монография / Г. Д. Панков. – Харьков : ХГАИ, 2005. – 298 с.

632. Парадигмы теологии в системе гуманитарного знания : сб. науч. ст., посвященный 10-летию кафедры теологии РГУ им. С. А. Есенина / отв. ред. И. И. Степанов, А. А. Добросельский ; Ряз. гос. ун-тим. С. А. Есенина. – Рязань, 2012. – 120 с.

633. Пашков К. В. Дар и благодарение в контексте христианской и постмодернисткой антропологий [Электронный ресурс] / К. Пашков – Режим доступа : https://risu.org.ua/php_uploads/files/articles/ArticleFiles_38480_pashkov_dar-i-blahodarenie.pdf

634. Пашук А. І. Нариси з історії філософії середніх віків : підручник / А. І. Пашук. – К. : Ін Юре, 2007. – 712 с.

635. Пеликан Я. Христианская традиция: История развития вероучения : в 5 т. – Т. 1 : Возникновение кафолической традиции (100–600) / Я. Пеликан ; пер. с англ. под ред. А. Кырлежева. – М. : Культурный центр «Духовная библиотека», 2007. – 374 с.

636. Пеликан Я. Христианская традиция: История развития вероучения : в 5 т. – Т. 2 : Дух Восточного Христианства (600–1700) / Я. Пеликан ; пер. с англ. под ред. А. Кырлежева. – М. : Культурный центр «Духовная библиотека», 2009. – 315 с.

637. Перуцци А. От двух культур к одной. Короткие заметки о наследии одной научно-гуманитарной дискуссии / А. Перуцци // Культурология и искусствоведение : вестник томского государственного университета. – Томск. – № 2. – С. 26–30.

638. Петров В. В. «Знание»: его значение и функции в богословской системе Максима Исповедника / В. В. Петров // Точки. – 2005. – № 3–4. – С. 7–25.

639. Петров В. В. Максим Исповедник. Онтология и метод в византийской философии VII в. / В. В. Петров. – М. : ИФРАН, 2007. – 200 с.

640. Петров В. В. Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в Ареопагитском корпусе / В. В. Петров // Богословские труды. – М., 2012. – Юбилейный выпуск 43–44. – С. 305–341.

641. Печеранський І. Співвідношення віри і розуму в православно-академічному теїзмі XIX – початку XX століття / І. Печеранський. – Донбас, 2013.

642. Печурина О. А. Философское обоснование веры в православной духовно-академической традиции (30–90 годы XIX в.) : дисс. … канд. филос. наук : 09.00.06 / Печурина О. А. – СПб., 1991. – 160 с.

643. Печурчик Ю. Ю. Европейская философия и неоплатонизм / Ю. Ю. Печурчик // Универсум платоновской мысли: Неоплатонизм и христианство. Апологии Сократа. – СПб., 2001. – С. 42–50.

644. Пивоев В. М. Философия и методология науки : учебное пособие для магистров и аспирантов / В. М. Пивоев. – Петрозаводськ : Изд-во ПетрГУ, 2013. – 320 с.

645. Петрушенко В. Л. Епістемологія як філософська теорія знання : монографія / В. Л. Петрушенко. – Львів : Видавництво Державного університету «Львівська політехніка», 2000. – 296 с.

646. Пителинская Н. Д. Догматический традиционализм и тенденции модернизма в современной православной теологии : автореф. дисс. на соискание науч. степени канд. филос. наук : спец.: 09.00.06 / Пителинская Н. Д. – М., 1967. – 18 с.

647. Плотин. Шестая эннеада. Трактаты VI–IX / Плотин. – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2005. – 412 с.

648. Подоровский В. Е. Гносеологическая демаркация предмета философии и теологи : дисс. … кандидата философских наук : 09.00.01 – Онтология и теория познания / Подоровский В. Е. ; Нац. исслед. ун-т им. А. Чернышевского. – 2016.

649. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом ; сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2007. – (Византийская философия. Т. 1).

650. Полемические сочинения / Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский ; сост., предисл., научн. редакт. Г. И. Беневича, пер. Г. И. Беневича, Д. А. Черноглазова и Ф. Г. Беневича. – Краснодар : Текст, 2011. – 272 с.

651. Поленц М. Стоя и семітизм / М. Поленц ; пер. с нем. В. М. Линейкина // Порфирий. Сочинения. – СПб. : Изд. ун-та, 2011. – С. 387–414.

652. Польсков К. О. Теологический метод vs метод в теологии / К. О. Польсков // Философия и культура. – 2015. – № 9. – С. 1277–1285.

653. Польсков К. О. К вопросу о научном богословском методе / К. О. Польсков // Вопросы философии. 2010. – № 7. – С. 93–101.

654. Положенкова Е. Ю. Философия и христианское богословие: проблемы взаимосвязи / Е. Ю. Положенкова ; отв. ред. Т. П. Мятяш. – Ростов-на-Дону : Изд-во АПСН СКНЦ ВШ, 2003. – 107 с.

655. Поляковская М. А. К характеристике византийской образованности: учителя и ученики / М. А. Поляковская // Византия. Византийцы. Византинисты. – Екатеринбург : Издательство Уральского университета, 2003. – С. 47–59.

656. Попов И. В. Идея обожения в древневосточной Церкви / И. В. Попов // Труды по патрологии. – Т. 1 : Святые отцы II–IV вв. – Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004. – С. 17–48.

657. Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина / И. В. Попов // Труды по патрологии ; ред. иером. Евфимий (Моисеев), М. В. Осипова, А. В. Жир-Лебедь. - В 2 т. - Т. 2. – Сергиев Посад, 2005. – 776 с.

658. Попов И. В. Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского / И. В. Попов // Труды по патрологии. – Т. 1. Святые отцы II–IV вв. ; ред. М. В. Осипова, А.В. Жир-Лебедь; общ. ред. А. И. Сидорова. – М. : Сергиев Посад, 2004. – С. 117–189.

659. Попов И. В. Религиозный идеал Афанасия Великого / И. В. Попов // Труды по патрологии. – Т. 1 : Святые отцы II–IV вв. / ред. М. В. Осипова, А. В. Жир-Лебедь ; общ. ред. А. И. Сидорова. – М. : Сергиев Посад, 2004. – С. 49–116.

660. Попов П. С. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения / П. С. Попов, Н. И. Стяжкин. – М. : Издательство МГУ, 1974. – 223 с.

661. Попович М. В. Київ як «другий Єрусалим» / М. В. Попович. – К. : Національний університет «Києво-Могилянська академія», 2015. – 24 с.

662. Порфирий. Сочинения ; пер. с древнегр. Т. Г. Сидаша. − СПб. : Изд-во С.-Петерб. Ун-та, 2011. − 660 с.

663. Преображенская К. В. Богословие святых отцов в творчестве В. Н. Лосского / К. В. Преображенская // Святые отцы в контексте современной философии и культуры : 1-е Патристические чтения 23–24 января 2006 г. : тез. докл. – М., 2006. – С. 15–18.

664. Прокл. Платоновская теология / Прокл ; пер. с др.-греч. сост., статья, прим., указатели, словарь Л. Ю. Лукомского. – СПб. : РХГИ ; Летний сад, 2001. – 624 с.

665. Проценко П. К незакатному Свету. Анатолий Жураковский: пастырь, поэт, мученик, 1897–1937 / П. Проценко. – М., 2017. – С. 205–236.

666. Проценко П. Откровение любви во время мировой бойни / П. Проценко // Спиридон (Кисляков), архим. Исповедь священника перед Церковью. – М., 2018. – С. 7–25.

667. Проспери П. Возвращение к отцам «Sources Chrétiennes» / П. Проспери, свящ. // Православное богословие и Запад в XX в.: История встречи : сб. научн. труд. по матер. Междунар. конф., 30–31 октября 2004 г. / Синодальная богослов. комиссия РПЦ, итальянский фонд «Христианская Россия» ; пер. и оформл. Христианская Россия. – М., 2006. – С. 75–94.

668. Пылаев М. А. Западная феноменология религии / М. А. Пылаев. – М. : Российский государственный гуманитарный университет, 2006. – 97 с.

669. Раев М. Соблазны и разрывы: Георгий Флоровский как историк русской мысли / М. Раев // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / общ. ред. Ю. П. Сенокосова ; пер. с англ. Я. Кротова. – М., 1995. – С. 241–306.

670. Ранер К. Основание веры: Введение в христианское богословие / К. Ранер ; пер. с нем. В. Витковского. – М. : ББИ, 2006. – 662 с. – (Сер. : Современное богословие).

671. Рансон П. Учение Нео-православных о любви / П. Рансон, свящ. – М. : Православное братство св. Григория Паламы, 1999. – 45 с.

672. Рассел Б. Что такое философия? Интервью [Электронный ресурс] / Б. Рассел. – Режим доступа : http://www.golubinski.ru/socrates/russel_filosofia.html

673. Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Сущность и задачи богословия: Попытки определения в диспуте современности / Й. Ратцингер ; пер. с нем. В. Хулап. – М. : ББИ, 2007. – 144 с. – (Сер. : Современное богословие).

674. Рауш Т. Католичество в третьем тысячелетии / Т. Рауш ; пер. с англ. А. Дубининой. – М. : ББИ, 2007. – 400 с. – (Сер. : Современное богословие).

675. Ребкало В. А. Традиционализм и модернизм в современной православно-богословской концепции человека : дисс. ... канд. филос. наук : 09.00.06 / Ребкало В. А. – К., 1979. – 183 с.

676. Религиоведение : Энциклопедический словар / под. ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М. : Академический Проект, 2006. – 1256 с.

677. Риго А. Византийская духовность и Псевдо-Дионисий Ареопаги / А. Риго // Символ. – 2007. – № 52. – С. 75–76.

678. Рист Дж. М. Плотин: путь к реальности / Дж. М. Рист ; пер. с англ. Е. В Афонасина, И. В. Берестова. – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2005. – 318 с. – (Сер. : Plotiniana).

679. Ричка В. М. «Київ – Другий Єрусалим» (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі) / В. М. Ричка. – К. : Інститут історії України НАН України, 2005. – 243 с.

680. Руджері Д. Відповідальність богослов'я як науки / Д. Руджері // Сопричастя. – 1998. – № 3. – С. 31–49.

681. Рупова Р. М. Неопатристический синтез как религиозно-философское течение XX–XXI веков: религиоведческо-антропологический анализ : дисс. … д.филос.н. 09.00.13 – философская антропология, философия культуры / Рупова Р. М. – Москва, 2018.

682. Русское богословие в европейском контексте: С. Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль : сб. научн. тр. / под ред. В. Поруса. – М. : ББИ, 2006. – 370 с. – (Сер. : Религиозные мыслители).

683. Сабодан Володимир, Блаж. Митр.: Пам'ять про Новий Єрусалим: Київська традиція [Електронний ресурс] / Сабодан Володимир, Блаж. Митр. – Режим доступу : http://orthodox.org.ua/article/pamyat-pro-novii-%D1% 94 rusalim-ki%D1%97vska-tradits%D1%96ya

684. Саврей В. Александрийская школа в истории христианской мысли : учебной пособие / В. Я. Саврей. – М. : Изд. Московского ун-та, 2012. – 232 с.

685. Саврей В. Антиохийская школа в истории христианской мысли : учебной пособие / В. Я. Саврей. – М. : Изд. Московского ун-та, 2012. – 232 с.

686. Саврей В. Каппадокийская школа в истории христианской мысли : учебной пособие / В. Я. Саврей. – М. : Изд. Московского ун-та, 2012. – 256 с.

687. Саган О. Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан / О. Саган. – К. : Світ знань, 2004. – 912 с.

688. Саган О. Національні прояви православ'я: український аспект / О. Саган. – К. : Світ знань, 2001. – 256 с.

689. Саган О. Н. Поняття Київського християнства, його церковна та просторово-часова ідентифікація [Электронный ресурс] / О. Н. Саган. – Режим доступу : https://www.religion.in.ua/main/analitica/11408-ponyattya-kiyivskogo-xristiyanstva-jogo-cerkovna-ta-prostorovo-chasova-identifikaciya.html

690. Саган О. Стан Православ'я України як відображення його історії / О. Саган // Україна релігійна : колективна монографія. – Кн. 2 : Стан релігійного життя України. – К., 2008. – С. 219–237. – (Українське релігієзнавство. – 2008. – № 46).

691. Саган О. Помісна православна Церква: проблеми і прогнози конституювання / О. Саган, С. Здіорук // Україна релігійна : колективна монографія. – Кн. 2 : Прогнози релігійного життя України. – К., 2008. – С. 136–158. – (Українське релігієзнавство. – 2008. – № 48).

692. Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. I–IV века / Н. И. Сагарда ; под общ. и научн. ред. диакона А. Глущенко и А. Г. Дунаева. – М. : ИСРПЦ, 2004. – 796 с.

693. Самодурова З. Г. Естественнонаучные знания / З. Г. Самодурова // Культура Византии IV – пер. пол. VII в. – М. : Наука, 1984. – С. 408–431.

694. Самодурова З. Г. Естественнонаучные знания / З. Г. Самодурова // Культура Византии. Вторая половина VII–XII вв. – М. : Наука, 1989. – С. 296–334.

695. Самодурова З. Школы и образование / З. Г. Самодурова // Культура Византии : в 3-х т. – Т. 1 : IV – первая половина VII в. / ответ. ред. З. В. Удальцова. – М. : Наука, 1984. – С. 478–503.

696. Самодурова З. Школы и образование / З. Г. Самодурова // Культура Византии : в 3-х т. – Т. 2 : Вторая половина VII–XII вв. / ответ. ред. З. В. Удальцова и Г. Г. Литаврин. – М. : Наука, 1989. – С. 366–400.

697. Сарапін О. В. Антропологічні ідеї в релігійно-філософській спадщині Київської Духовної Академії (пер. пол. – сер. XIX ст.) : дис. … канд. філос. наук : 09.00.11 / Сарапін Олександр Васильович. – К., 1995. – 198 с.

698. Сарапін О. В. Герменевтика в контексті релігієзнвчих досліджень / О. В. Сарапін // Дисциплінарне релігієзнавство : навчальний посібник / за ред. А. Колодного. – К., 2010. – С. 202–211.

699. Сарапін О. В. Пропозиції стосовно конструктивного вивчення філософії релігії і презентація одного з можливих її варіантів / О. В. Сарапін // Філософія релігії в Україні: варіативність стратегії осмислення предмету : зб. наук. праць / ред. А. Колодного та О. Горкуші // Українське релігієзнавство. – К., 2012. – № 64. – С. 35–41.

700. Сарапін О. В. Феноменологія релігії в її суперечливому баченні / О. В. Сарапін // Дисциплінарне релігієзнавство : навчальний посібник / за ред. А. Колодного. – К., 2010. – С. 68–75.

701. Сарапін О. В. Філософія релігії / О. В. Сарапін // Академічне релігієзнавство. – К., 2000. – С. 122–129.

702. Сарапін О. В. Філософія релігії у перспективі подолання семантичної варіативності / О. В. Сарапін // Наукові записки. – Т. 76 : Філософія та релігієзнавство. – К., 2008. – С. 73–81.

703. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов / пер. А. Санина, сост. А. Яковлев. – М., 1989. – С. 319–344.

704. Сарычев В. Д. Святоотеческое учение о богопознании / В. Д. Сарычев // Богословские труды. – 1963. – № 3. – С. 34–63.

705. Саттон Дж. Религиозная философия Вл. Соловьева: на пути к переосмыслению / Дж. Саттон ; пер. с англ. Ю. Вестель, В. Верлока, Д. Морозова. – Киев : Дух і Літера, 2008. – 304 с.

706. Светлов П. Я. Образованное общество и современное богословие / П. Я. Светлов // Богословский вестник. – 1901. – № 11. – С. 521–566.

707. Светлов П. Я. Курс апологетического богословия / П. Я. Светлов. – К., 1905. – 460 с.

708. Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика / Р. В. Светлов. – СПб. : РХГИ, 1998. – 480 с.

709. Светлов Р. В. Платонизм и происхождение «интеллектуализма» в понимании первоначала / Р. В. Светлов // AKADHEMEIA. Материалы и исследования по истории платонизма : межвуз. сб. / под ред. Р. В. Светлова и А. В. Цыба. – 1997. – Вып. 1. – С. 11–33.

710. Светлов Р. В. Пространство самопознания (Плотин. Первая Эннеада) / Р. В. Светлов // AKAΔEMIAE. Материалы и исследования по истории платонизма : межвузовский сборник / под ред. А. В. Цыба. – СПб. : СпбГУ, 2005. – Выпуск 6 – С. 172–189.

711. Светлов Р. В. Дамаский Диадох как представитель афинской школы неоплатонизма / Р. В. Свєтлов, Л. Ю. Лукомский // Дамаский Диадох. О первых началах ; пер. с древнегреч. Л. Ю. Лукомского; подготовка Л. Ю. Лукомского, Р. В. Светлова. – СПб. : РГХИ, 2000. – 1071, [755–828] с.

712. Свидерский В. И. Конечное и бесконечное: Философский аспект проблемы / В. И. Свидерский, А. С. Кармин. – М. : Наука, 1966. – 318 с.

713. Седакова О. Moralia / О. Седакова. – М. : Ун-т Дмитрия Пожарского, 2010. – 864, [132] с.

714. Семенкин Н. С. Философия неоправославия: критический анализ софиологии : автореф. дис. на соискание науч степени д-ра филос. наук : 09.00.06 / Семенкин Н. С. – М., 1989. – 43 с.

715. Семенов В. В. Архетипика сознания в неоплатонизме и патристике : дисс. … к.филос.н. – специальность 09.00.13 – религиоведение, философская антропология, философия культуры / Семенов В. В. – Санкт-Петербург, 2006. – 22 с.

716. Семенов В. В. Истоки неоплатонической концепции экстаза / В. В. Семенов // Универсум платоновской мысли: Неоплатонизм и христианство. Апологии Сократа : материалы IX Платоновской конф. 23–24 июня 2001 г. и истор.-филос. семинара 14 мая 2001 г., посвящ. 2400-летней годовщине со дня казни Сократа / под ред. А. В. Цыба. – СПб., 2001. – С. 42–50.

717. Семигин Г. Идеология / Г. Семигин // Новая философская энциклопедия : в 4-х т. – Т. 2. – М. : Мысль, 2010. – С. 81–83.

718. Сигов К. Проблема разрыва между онтологией и этикой в современных учениях о человеке / К. Сигов // Православное учение о человеке : избр. ст. – Москва-Клин, 2004. – С. 340–356.

719. Семушкин А. В. О сходстве несходного в языческой и христианской философии (вместо предисловия) / А. В. Семушкин // Ситников А. В. Философия Плотина и традиция христианской патристики. – СПб. : Алетейа, 2001. – 242, [5–14] с. – (Античная библиотека. Исследования).

720. Сергиенко Р. А. Когнитивные теории религиозного сознания: модели транскультурной репрезентации : автореф. дисс. на соискание науч. степени кандидата философских наук / Р. А. Сергиенко. – Красноярск : СФУ, 2013.

721. Сидаш Т. Г. Григорий Богослов глазами платоника / Т. Г. Сидаш ; пер. Т. Г. Сидаша // Григорий Богослов. Догматические поэмы. – СПб. : Нестор-История, 2012.

722. Сидаш Т. Г. О полемике Плутарха против стоиков / Т. Г. Сидаш ; пер. с древнегреч. Т. Г. Сидаша // Плутарх. Сочинения. – СПб. : Издательство С.-Петербургского университета, 2008. – С. 302–350.

723. Сидаш Т. Г. Парменид глазами христианина / Т. Г. Сидаш ; пер. Т. Г. Сидаша // Григорий Богослов. Догматические поэмы. – СПб. : Нестор-История, 2012.

724. Сидаш Т. Г. Неоплатонизм и христианство / Т. Г. Сидаш // Плотин. Шестая эннеада: Трактаты I–V ; пер. с древнегреч. и послесл. Т. Г. Сидаша. – СПб., 2005. – С. 368–474 с.

725. Сидаш Т. Г. Неоплатонизм и христианство / Т. Г. Сидаш // Плотин. Шестая эннеада: Трактаты VI–IX ; пер. с древнегреч. и послесл. Т. Г. Сидаша. – СПб., 2005. – С. 340–410.

726. Сидонский Ф. Введение в науку философии / Ф. Сидонский. – СПб., 1833. – 397 с.

727. Сидоров А. И. Курс патрологии: Возникновение церковной письменности : учебное пособие / А. И. Сидоров. – М. : Русские огни, 1996. – 349 с.

728. Сидоров А. И. Некоторые проблемы ранневизантийской философии. По поводу главы С. С. Аверинцева «Эволюция философской мысли» в книге «Культура Византии. IV – пер. пол. VII в.»

(М., 1984. С. 42–77) / А. И. Сидоров // Древнейшие государства на территории СССР : материалы и исследования за 1985 год. – М. : Наука, 1986. – С. 206–220.

729. Сидоров А. И. Преподобный Анастасий Синаит и его творения / А. И. Сидоров // Анастасий Синаит: Избранные творения ; пер. с греч., вступ. статья, комм. А. И. Сидорова. – М. : Паломник; Сибирская благозвонница, 2003. – С. 5–22.

730. Сидоров А. И. Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество / А. И. Сидоров // Максим Исповедник. Творения ; пер. с древнегреч., вступит. статья и комм. А. И. Сидорова. – Т. 1. – М. : Мартис, 1993.– С. 7–74.

731. Сидоров А. И. Сущность соборного сознания в древнецерковной письменности: единство в многообразии / А. И. Сидоров // Патристика. Новые переводы, статьи. – Нижний Новгород : Братство во имя Александра Невского, 2001. – Вып. 1. – С. 7–31.

732. Сидоров А. И. Христианство как философия или любомудрие по Христу по свидетельству греческих отцов и церковных писателей II–VIII вв. / А. И. Сидоров // Анастасий Синаит., преп. Избранные творения. – Приложения I–III ; вступ. ст., пер. с греч., комм. А. И. Сидорова. – М., 2003. – Приложение III. – С. 459–476.

733. Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов) : в 5 т. / Сильвестр (Малеванский), еп. – Т. 1–5. – Киев : Тип. Корчак-Новицкого, 1878–1891.

734. Ситников А. В. Философия Плотина и традиция христианской патристики / А. В. Ситников. – СПб. : Алетейа, 2001. – 242 с. – (Сер. : «Античная библиотека». Исследования).

735. Скабаланович Н. А. Византийская наука и школы в XI веке / Н. А. Скабаланович // Византийское государство и церковь в XI веке: От смерти Василия II Болгароборцы до воцарения Алексея I Комнина : в 2-х кн. – Кн. II. – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2004. – 864, [173–222] с. – (Сер. : «Библиотека христианской мысли. Исследования»).

736. Слинин Я. А. Богословие и логика в «источнике знания» Иоанна Дамаскина. Послесловие / Я. А. Слинин // Иоанн Дамаскин. Источник знания. – СПб., 2006. – С. 289–357.

737. Словарь библейского богословия / под ред. Ксавье Леон-Дюфура и др. – 2-е изд. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1990. – 1288 с.

738. Скобцова М. Воспоминания, статьи, очерки / мать Мария Скобцова. – Т. 1. – Paris YMCA-Press, 1992.

739. Скобцова М. Воспоминания, статьи, очерки / мать Мария Скобцова. – Т. 2. – Paris YMCA-Press, 1992.

740. Смит Дж. Церковь и постмодернизм. Как найти место в церкви Лиотару, Фуко и Деррида? / Дж. Смит ; пер. с англ. В. Курат. – Черкассы : Коллоквиум, 2012. – 214 с.

741. Смит Р. История гуманитарных наук [Текст] / Р. Смит ; пер. с англ. ; под науч. ред. Д. М. Носова ; гос. ун-т – Высшая школа экономики. – 2-е изд. – М. : Изд. дом ГУ ВШЭ, 2008. – 392 с.

742. Сноу Ч. П. Две культуры / Ч. П. Сноу. – М. : Прогресс, 1973. – 144 с.

743. Соболев А. В. О персоналистической гносеологии (или о сближении познания и художества в русской мысли XX века) / А. В. Соболев // Вопросы философии. – 1998. – № 4. – С. 121–137.

744. Соболева М. Е. Философия как критика языка в Германии / М. Е. Соболева. – СПб. : Издательство Санкт-Петербургского университета, 2005. – 412 с.

745. Современная православная теология: проблемы соотношения христианских и общечеловеческих ценностей : сб. науч. тр. / ред. Т. Г. Человенко. – Орел, 2007. – 187 с.

746. Современные зарубежные исследования в области философской теологии : реф. сб. / ред., сост. и ответ. ред. Ю. Кимелев. – М. : Изд. АН СССР, 1991. – 102 с.

747. Современный экзистенциализм: Критический очерк / ред. коллег. Т. Ойзерман. – М. : Мысль, 1966. – 567 с.

748. Соколов И. И. Ученое богословское общество Византии / И. И. Соколов // Соколов И. И. Лекции по истории греко-восточной Церкви. – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2005. – С. 5–123.

749. Соловій Р. Виникаюча церква / Р. Соловій – Черкассы : Коллоквиум, 2012. – 328 с.

750. Соловьев Э. Ю. Экзистенциализм (историко-критический очерк) / Э. Ю. Соловьев // Прошлое толкует нас: Очерки по истории философии и культуры. – М., 1991. – С. 286–345.

751. Софиология : зб. стат. / под ред. В. Поруса. – М. : ББИ, 2009. – 270 с. – (Сер. : Богословие и наука).

752. Софроний (Сахаров). Видеть Бога как Он есть / Софроний (Сахаров), архим. – Essex : Stavropegic Monastery of st. John the Baptism, 1985. – 253 с.

753. Софроний (Сахаров). О личном начале в бытии Божественном и человеческом / Софроний (Сахаров), архим. // Синопсис: богослов'я, філософія, культурологія. – 2001. – № 4–5. – С. 331–348.

754. Софроний (Сахаров). Переписка с прот. Георгем Флоровским / Софроний (Сахаров), архим. – М. : Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2008. – 176 с.

755. Софроний (Сахаров). Подвиг богопознания : письма с Афона (к Д. Бальфуру) / Софроний (Сахаров), архим. – Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003. – 368 с.

756. Софроний (Сахаров). Рождение в царство непоколебимое / Софроний (Сахаров), архим. – М. : Паломник, 2000. – 224 с.

757. Софроний (Сахаров). Духовные беседы / Софроний (Сахаров), архим. ; сост. М. Мейлах. – СПб. : Сатисъ, 1997. – 86 с.

758. Спасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени) / А. А. Спасский. – Сергиев Посад : Тип. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1906. – 650 с.

759. Спиридон Кисляков. Тайный год. Неизвестный дневник священника / Спиридон Кисляков, архим. – Рукописний архів.

760. Стамулис И. Православное богословие миссии сегодня / Иаков Стамулис. – М. : Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2003. – 448 с.

761. Стах Л. В. Рациональность в исследовании религии проблема универсалий / Л. В. Стах // Религиоведение. – 2009. – № 3. – С. 115–123.

762. Стендал К. Предисловие / К. Стендал // Теодор Стилианопулос. Новый Завет: православная перспектива: Писание, предание, герменевтика ; пер. с англ. Н. Холмогоровой. – М. : ББИ, 2008. – С. VII–IX.

763. Степанова А. С. Физика стоиков: Доминирующие принципы онтокосмической концепции / А. С. Степанова. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. университета, 2005. – 164 с.

764. Степин В. Культура / В. Степин // Новая философская энциклопедия : в 4-х т. – Т. 2. – М. : Мысль, 2010. – С. 341–347.

765. Степин В. Наука / В. Степин // Новая философская энциклопедия : в 4-х т. – Т. 3. – М. : Мысль, 2010. – С. 23–28.

766. Степин В. Философия / В. Степин // Новая философская энциклопедия : в 4-х т. – Т. 4. – М. : Мысль, 2010. – С. 195–200.

767. Сторки А. Иисус и политика: Противостояние властей / А. Сторки. – Черкассы : Коллоквиум, 2008. – 391 с.

768. Стефан Яворский. Камень веры / Стефан Яворский, митрополит Рязанський и Муромский. – СПб. : Общество памяти игумени Таисии, 2010. – 768 с.

769. Стиліянопулос Т. Новий Завіт: Православный погляд: Писання, передання, герменевтика / Т. Стиліянопулос ; пер. з англ. Ю. Гамалій ; наук. ред. Р. Паранько. – Львів : Видав. УКУ, 2005. – xvi+196 с.

770. Стрижачук Ф. В. Чистий та поглиблений теїзм в богослов'ї Річарда Свінберна : дис. … к.філософ.н. : 09.00.14 – богослов'я / Ф. В. Стрижачук. – К., 2018. – 180 с.

771. Стрижевський В. Онтологія / В. Стрижевський. – К. : Дух і Літера, 2014. – 288 с.

772. Столяров А. А. Патрология и патристика: Краткое введение / А. А. Столяров. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2004. – 156 с.

773. Струговщиков Е. Тейяр де Шарден и православное богословие / Е. Струговщиков, свящ. – М. : Дом Надежды, 2004. – 256 с.

774. Суинберн Р. Есть ли Бог? ; пер. с англ. Ю. Кимелев. – М. : ББИ, 2006. – 120 с. – (Сер. : Богословие и наука).

775. Танчер В. К. Религия и современный мир: проблемы социально-политического модернизма в русском православии / В. К. Танчер. – К. : Знание УССР, 1985. – 48 с.

776. Танчер В. К. Руське православ'я: Критичні нариси / В. К. Танчер. – К. : Наукова думка, 1977. – 153 с.

777. Тареев М. М. Новое богословие / М. М. Тареев // Богословский вестник. – 1917. – № 6–7. – С. 3–53.

778. Тареев М. М. Метод духовной науки / М. М. Тареев // Философия жизни. – Сергие Посад, 1916. – С. 68–116.

779. Теология: встреча Востока и Запада : альманах / ред.-сост. Р. М. Рупова. – Москва : Издательство РГСУ, 2014. – 204 с.

780. Левченко Т. Теологія / Т. Левченко, Г. Христокін, Ю. Чорноморець. – К. : МАН, 2015. – 229 с.

781. Тер Аракельянц В. А. Критика эпикуреизма в позднем эллинизме и патристике / В. А. Тер Аракельянц. – Ростов-на-Дону : СКНЦ ВШ ЮФУ АПСН, 2011. – 190 с.

782. Термінологічно-правописний порадник для богословів та редакторів богословських текстів : для видань УКУ / гол. ред. М. Петрович. – Львів, 2005. – 130 с.

783. Тиллих П. Избранное: Теология культуры / П. Тиллих. – М. : Юрист, 1995. – С. 132–215.

784. Тіменик З. Особливості методологічних інновацій у сфері філософорелігійних ідей: духовно-культурологічний контекст / З. Тіменик // Схід. – 2015. – № 4 (136). – С. 79–84.

785. Тисельтон Э. Герменевтика / Э. Тисельтон. – Черкассы : Колоквиум, 2011. – 430 с.

786. Тихолаз А. Г. Платон і платонізм в російській релігійній філософії др. пол. XIX ст. – поч. XX ст. / А. Г. Тихолаз. – К. : Парапан, 2002. – 320 с.

787. Тихон (Софийчук). Внутренняя целостность и богопознание / Тихон (Софийчук), игум. // Труды Киевской духовной академии. – 1999. – № 2. – С. 59–135.

788. Толстенко А. М. Учение Филона о Логосе / А. М. Толстенко // ΑΚΑΔΕΜΙΑΕ. Материалы и исследования по истории платонизма : межвузовский сборник / под ред. А. В. Цыба. – СПб. : СпбГУ, 2005. – Выпуск 6. – С. 138–204.

789. Торранс Т. Пространство, время, воплощение / Т. Торранс. – М. : Изд-во ББИ, 2013. – 267 с.

790. Третьяков А. В. Теология феминистская / А. В. Третьяков // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М. : Академический проект, 2006. – С. 1055–1056.

791. Угринович Д. М. Введение в теоретическое религиоведение / Д. М. Угринович. – М. : Мысль, 1973. – 238 с.

792. Удальцова З. В. Культура византийского общества / З. В. Удальцова ; отв. ред. Е. В. Гутнова. – М. : Наука, 1988. – 288 с. – (Сер. : «Из истории мировой культуры»).

793. Уильямс Д. Неопатристический синтез Георгия Флоровського / Д. Уильямс // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, філософ ; пер. с англ. К. Боголюбова / общ. ред. Ю. Сенокосова. – М., 1995. – С. 307–366.

794. Уильямс Р. Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика / Р. Уильямс ; пер. с англ. Д. Морозова, Ю. Вестель. – К. : Дух і літера, 2009. – 335 с. – (Сер. : Bibliotheca clementina).

795. Уильямс Р. Богословие личности: анализ мысли Христоса Яннараса / Р. Уильямс // Соборность : сб. избр. ст. из журн. Содружества Sobornost / сост. и пер. А. Кырлежева. – М., 1998. – С. 170–188.

796. Уильямс Р. Достоевский: Язык, вера, повествование / Р. Уильямс ; пер. с англ. Н. Пальцев. – М. : РОССПЭН, 2013. – 295 с.

797. Уильямс Р. Философские основы паламизма / Р. Уильямс ; пер. с англ., послесл. Г. Завершинского // Церковь и время: Научно-богословский и церковно-общественный журнал. – 2001. – № 2 (15). – С. 246–276.

798. Указ Московской Патриархии Преосвященному митрополиту Литовському и Виленскому Елевферию / под общ. ред. В. Пислякова ; пер. с фр. В. Рещиковой и др. // Богословие и боговидение : сб. ст. – М., 2000. – С. 485–503.

799. Успенский Ф. Н. Очерки византийской образованности / Ф. Н. Успенский. – М., 2001. – 395 с.

800. Факрасис Г. Диспут свт. Григория Паламы с Григорой Философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров / Г. Факрасис ; пер. с древнегр. Д. А. Поспелова ; отв. ред. Д. С. Бирюков. – Афон, М., 2009. – 200 с.

801. Федор Бухарев, архим. О духоных потребностях жизни / Федор Бухарев, архим. – М. : Столица, 1991. – 320 с.

802. Фельми К. Х. На Западе необходимо христианское свидетельство православия / К. Х. Фельми ; пер. с англ. // Новая Європа. – 1993. – № 2. – С. 24–28.

803. Фельми К. Х. Введение в современное православное богословие / К. Х. Фельми ; пер. с нем. Е. М. Верещагина. – М. : ОРОКМП, 1999. – 302 с.

804. Фельми К. Х. Жаль, если духовный опыт православных не выражается в богословском мышлении : интервью профессора Карла Христиан Фельми интернет-порталу «Религия в Украине» [Электронный ресурс] / К. Х. Фельми // Религия в Украине. – Режим доступа : http://www.religion.in.ua/main/interview/2076-zhal-esli-duxovnyj-opyt-pravoslavnyx-ne. html

805. Ферберн Д. М. Иными глазами… Взгляд евангельского христианина на Восточное Православие / Д. М. Ферберн ; пер. с англ. Т. Дятлик. – Корнын, 2003. – 281 с.

806. Фестюжьер А.-Ж Созерцание и созерцательная жизнь по Платону ; пер. с франц. А. Гагонина. – СПб. : Наука, 2009. – 497 с.

807. Филарет (Вахромеев). Богословие – дело Церкви / Филарет (Вахромеев), митр. // Труды МДА. – 2004. – № 2. – С. 3–14.

808. Филарет (Вахромеев). Владимир Лосский – богослов от Бога / Филарет (Вахромеев), митр. // Христианская мысль : Киевское религиозно-философское общество. – 2004. – № 1. – С. 7–11.

809. Филарет (Вахромеев). Оценка состояния и перспектив развития современного православного богословия / Филарет (Вахромеев), митр. // Православное богословие на пороге третьего тысячилетия : богосл. конф. РПЦ, 7–9 февраля 2000 г. – М., 2000. – С. 8–28.

810. Філарет (Денисенко). Доповідь на Помісному соборі з нагоди 2000-ліття Різдва Христового, Київ, 9–10 січня 2001 року [Електронний ресурс] / Філарет (Денисенко), патр. // «Проєкт Axios». – Режим доступу : http: //www.oocities.com/fryevhen/sobor2001.htm

811. Филарет (Гумилевский). Православное догматическое богословие : в 2-х т. / Филарет (Гумилевский), архиеп. – Т. 1–2. – Чернигов : Тип. Ильинского монастыря, 1865. – 375, [327] с.

812. Филоненко А. С. Творчество митрополита Антония Сурожского в контексте современного богословия / А. С. Филоненко // Гілея : науковий вісник. – 2018. – Вип. 128. – С. 162–166.

813. Філоненко О. С. Присутність Іншого і вдячність: контури євхаристійної антропології / О. С. Філоненко. – Рівне : Видавець Михайло Дятлик, 2018. – 352 с.

814. Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета / Филон Александрийский ; пер. и комм. А. Вдовиченко и др. – М. : ГЛК, 2000. – 451 с.

815. Филоненко А. С. Нейронаука и современное богословие: возможности диалога / А. С. Филоненко // Філософія та політологія в контексті сучасної культури. – 2017. – Вип. 5 (20). – С. 80–87.

816. Филипович Л. А. Етнологія релігії: теоретичні проблеми. Вітчизняна традиція осмислення / Л. А. Филипович. – К. : Світ знань, 2000. – 333 с.

817. Филиппович Л. А. Философско-этический анализ православно-богословской концепции нравственных качеств человека : дисс. ... канд. филос. наук : 09.00.11 / Филиппович Л. А. – К., 1989. – 188 с.

818. Философский словарь / основан Г. Шмидтом ; перераб. изд. под ред. Г. Шишкоффа ; пер. с нем., сверка и ред. М. Беляев, П. Гайденко, С. Дмитриев, Р. Медведева, Т. Молчанова. – 22-е изд. – М. : Республика, 2003. – 575 с.

819. Фірігос А. Вступ до історії патристичної та візантійської філософії. Від початків до іконоборства / А. Фірігос ; пер. С. Угрина ; ред. М. Горяча. – Львів : УКУ, 2017. – 280 с.

820. Фишер Н. Философское вопрошание о Боге / Н. Фишер ; пер. с нем. Г. Вдовиной. – М. : Христианская Россия, 2004. – 413 с.

821. Флоренский П. Догматизм и догматика / П. Флоренский, свящ. // Сочинения : в 4-х т. / сост. и общ. ред. игум. Андроника (Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачевой. – Т. 1. – М., 1994. – С. 550–570.

822. Флоренский П. Пределы гносеологии (Основная антиномия теории знания) / П. Флоренский, свящ. // Сочинения : в 4-х т. / сост. и общ. ред. игум. Андроника (Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачевой. – Т. 2. – М., 1996. – С. 34–60.

823. Флоренский П. Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах / П. Флоренский. – М. : Академический Проект, 2012. – 912 с.

824. Флоровский Г. Богословские отрывки / Г. Флоровский, прот. // Христианство и цивилизация. – СПб. : РХГА., 2005. – С. 441–459.

825. Флоровский Г. В. Восточные Отцы IV в.: Из чтений в православном богословском ин-те в Париже / Г. В. Флоровский, прот. – Париж, 1931. – 240 с. – (Сер. : Богословіе отцев Церкви) ; (Репринт : М. : Паломник, 1992).

826. Флоровский Г. В. Восточные Отцы VI–VIII вв.: Из чтений в православном богословском ин-те в Париже / Г. В. Флоровский, прот. – Париж, 1933. – 260 с. – (Сер. : Богословіе отцев Церкви) ; (Репринт : М. : Паломник, 1992).

827. Флоровский Г. Дом отчий // Вера и культура : Избранные труды по богословию и философии / Г. Флоровский, прот. ; сост., вступ. ст. И. И. Евлампиева, прим. И. И. Евлампиева и В. Л. Селиверстова. – СПб., 2002. – С. 229–258.

828. Флоровский Г. Западные влияния в русском богословии [Электронный ресурс] / Г. Флоровский, прот. ; пер. с англ. Н. Холмогоровой. – Библиотека Якова Кротова. – Режим доступа : http://www.krotov.info/library/f/florov/zapadnye.html

829. Флоровский Г. О смерти крестной / Г. Флоровский, прот. // Догмат и история / сост. Е. Холмогорова, общ. ред. Е. Карманова. – М. : Изд. Свято-Владмирского братстсва, 1998. – С. 181–227.

830. Флоровский Г. Тварь и тварность / Г. Флоровский, прот. // Вера и культура : Избранные труды по богословию и философии / сост., вступ. ст. И. И. Евлампиева, прим. И. И. Евлампиева и В. Л. Селиверстова. – СПб., 2002. – С. 280–315.

831. Флоровский Г. Пути русского богословия / Г. Флоровский, прот. ; пред. И. Мейендорфа. – 3-е изд. – Ymca-Press, 1983. – 600 с. – (Репринт : Киев : Путь к истине, 1991).

832. Флоровский Г. Утрата библейского мышления / Г. Флоровский, прот. // Вера и культура : Избранные труды по богословию и философии / сост., вступ. ст. И. И. Евлампиева, прим. И. И. Евлампиева и В. Л. Селиверстова. – СПб., 2002. – С. 608–615.

833. Фокин А. Р. Доказательства бытия Божия в античной философии и христианском богословии / А. Р. Фокин // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Богословие. Философия. – 2006. – № 1 (15). – С. 30–51.

834. Фокин А. Р. Учение об умопостигаемой триаде в неоплатонизме и патристике / А. Р. Фокин // Вестник ПСТГУ. – Серия 1 : Богословие и философия. – М., 2011. – № 5 (37). – С. 7–22 ; № 6 (38). – С. 7–29.

835. Фотий. Избранные трактаты из «Амфилохий» / Фотий, патр. ; введ., пер. Д. Е. Афиногенова. – М., 2002. – 224 с.

836. Хайдеггер М. Из разговора на проселочной дороге о мышлении / М. Хайдеггер // Разговор на проселочной дороге : избранные статьи позднего периода творчества / под ред. А. Л. Доброхотова ; пер. с нем. Т. В. Васильевой, А. С. Солодовниковой. – М., 1991. – С. 112–133.

837. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / М. Хайдеггер ; пер. с нем., посл. О. В. Никифорова. – М. : Логос, 1997. – 176 с.

838. Хайдеггер М. Преодоление метафизики / М. Хайдеггер // Философия философии. Тексты философии : учебное пособие для вузов / ред. и сост. В. Кузнецов. – М. : Академический проект ; Фонд «Мир», 2012. – 347, [184–201] с.

839. Хайдеггер М. Что это такое – философия? / М. Хайдеггер // Философия философии. Тексты философии : учебное пособие для вузов / ред. и сост. В. Кузнецов. – М. : Академический проект ; Фонд «Мир», 2012. – 347, [15–27] с.

840. Хамитов Н. Философия. Бытие. Человек. Мир : курс лекций / Н. Хамитов. – К. : КНТ, Центр учебной литературы, 2006. – 456 с.

841. Харт Д. Красота бесконечного. Эстетика христианской истины / Д. Гарт ; пер. с англ. А. Лукьянова. – М. : ББИ, 2010, xviii + 673 с.

842. Хлебников Г. В. Философская теология античности / Г. В. Хлебников. – изд. 2-е, испр. и доп. – М. : Ленанд, 2014. – 312 с.

843. Ходанов М. «Видеть Бога как Он есть» архим. Софрония Сахарова в свете святоотеческой традиции / М. Ходанов // Духовный мир. – 1996. – № 2. – С. 50–70.

844. Ходзинский П. В. «Церковь не есть академия». Русское внеакадемическое богословие XIX века / П. В. Ходзинский, свящ. – СПб. : ПСТГУ, 2017. – 480 с.

845. Хоружий С. К феноменологии аскетики / С. Хоружий. – М., 1998. – 352 с.

846. Хоружий С. С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении / С. С. Хоружий // После перерыва: Пути русской философии : учебное пособие. – СПб., 1994. – С. 276–411.

847. Хоружий С. Имяславие и культура серебряного века: феномен московской школы христианского неоплатонизма / С. С. Хоружий // Опыты из русской духовной традиции. – М., 2005. – С. 287–308.

848. Хоружий С. Метаморфозы славянофильской идеи в XX ст. / С. С. Хоружий // О старом и новом. – СПб., 2000. – С. 117–141.

849. Хоружий С. Неопатристический синтез и русская философия / С. С. Хоружий // О старом и новом. – СПб., 2000. – С. 35–61.

850. Хоружий С. Опыты из русской духовной традиции / С. Хоружий. – М. : Издательский дом «Парад», 2005. – 448 с.

851. Хоружий С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в Исихастской традиции / С. Хоружий // К феноменологии аскетики. – М., 1998. – С. 187–350.

852. Хоружий С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности / С. С. Хоружий // О старом и новом. – СПб., 2000. – С. 311–352.

853. Хоружий С. С. Свет плотинов и свет Фавора: мистика света в неоплатонизме и исихазме / С. С. Хоружий // Огонь и свет в сакральном пространстве : материалы Международного симпозиума. – М., 2011. – С. 29–37.

854. Хоружий С. Философия и теология / С. Хоружий // О старом и новом. – СПб. : Алетейя, 2000. – С. 289–310.

855. Хоружий С. С. Шаг вперед сделанный в рассеянии / С. С. Хоружий // Опыты из русской духовной традиции. – М., 2005. – С. 329–446.

856. Христокін Г. В. Вчення про богопізнання в інтелектуальному інтуїтивізмі Г. Флоровського // Українське релігієзнавство : зб. наукових праць. – К. : Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАНУ, 2010. – № 54. – С. 31–39.

857. Христокін Г. В. Герменевтика надприродного та містичного одкровення у Д. Станілоає / Г. В. Христокін // Мультиверсум : філософський альманах : зб. наукових праць. – К. : Вид-во інст. філософ. ім. Г. С. Сковороди НАН України, 2010. – Випуск 8 (69). – С. 193–203.

858. Христокін Г. В. Екзистенціалістська інтерпретація Христосом Яннарасом вчення Діонісія Ареопагіта (на матеріалі книги «Гайдеґґер та Ареопагіт») / Г. В. Христокін // Практична філософія. – 2007. – № 1 (23). – С. 142–150.

859. Христокін Г. Культурні форми буття філософії: типологічний аспект / Г. Христокін // Схід : аналітично-інформаційний журнал. – 2015. – № 4 (136). – С. 90–96. – Травень-червень.

860. Христокін Г. Культурні форми буття теології: релігієзнавчо-філософський аналіз / Г. Христокін // НАУКОВИЙ ЧАСОПИС ; Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. – Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія : зб. наукових праць / ред. рада : В. П. Андрущенко (голова) ; за ред. Н. Г. Мозгової. – Київ : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2017. – Вип. 38 (51). – С. 65–73.

861. Христокін Г. В. Методологія православної теології / Г. В. Христокін. – К.: Фоліант, 2019. – 501 с.

862. Христокін Г. В. Мислителі грецької патристики про структуру філософії / Г. В. Христокін // Практична філософія : зб. наукових праць. – К. : Вид-во Центр практичної філософії, 2010. – № 4. – С. 235–243.

863. Христокін Г. В. Неопаламізм в сучасній православній теології / Г. В. Христокін // Філософська думка. Sententiae II : Теологія і філософія релігії. – 2011. – Спецвипуск. – С. 15–27.

864. Христокін Г. В. Неопатристика як парадигма сучасної православної теології / Г. В. Христокін // Українське релігієзнавство. – 2007. – № 43. – С. 61–69.

865. Христокін Г. В. Постмодерний неопатристичний екзистенціалізм Йоана Зізіуласа / Г. В. Христокін // Науковий часопис Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова : зб. наукових праць. – К. : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2010. – Вип. 25 (38). – С. 16–21. – Серія 7.

866. Христокін Г. Постмодерний неопатристичний емпіризм Дж. Манусакіса [Електронний ресурс] / Г. Христокін // Релігія в Україні. – Режим доступу : http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/ 724-postmodernij-neopatristichnij-empirizm-ioanna.html

867. Христокін Г. В. Призначення філософії згідно з поглядами ап. Павла, Юстина Філософа та Климента Александрійського / Г. В. Христокін // Практична філософія. – 2006. – № 1 (19). – С. 172–180.

868. Христокін Г. В. Предметне поле теології: філософсько-релігієзнавчий аналіз / Г. В. Христокін // Науковий Часопис Національного педагогічного університету ім. М. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. – 2020. – Вип. 42 (55). – С. 126–136.

869. Христокін Г. В. Релігієзнавчий аналіз вчень про богопізнання в сучасній православній теології [Текст] : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Христокін Г. В. ; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди. – К., 2010. – 234 с.

870. Христокін Г. В. Методологічний аспект взаємодії філософії та теології / Г. В. Христокін // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2020. – Випуск 1 (171). – Том 2. – С. 157–172.

871. Христокін Г. В. Специфіка християнської теології як форми релігійного знання: феноменологічний аналіз / Г. В. Христокін // Практична філософія. – 2017. – № 1. – С. 144–150.

872. Христокін Г. Теорія богопізнання за працею Й. Зізіуласа «Буття та інакшість» [Електронний ресурс] / Г. Христокін // Релігія в Україні. – Режим доступу : http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/ 632-teoriya-bogopiznannya-za-praceyu-iziziulasa.html

873. Христокін Г. В. Теорія теогносії в природній теології Д. Станілоає / Г. В. Христокін // Мультиверсум: філософ. альманах : зб. наук. пр. – 2007. – № 62. – С. 187–196.

874. Христокін Г. «Трансформаційна герменевтика» Теодора Стиліянопулоса [Електронний ресурс] / Г. Христокін // Релігія в Україні. – Режим доступу : http://www.religion.in.ua/main/616-transformacijna-germenevtika-oteodora. html

875. Христокін Г. В. Феноменологічні підходи в теології Георгія Флоровського / Г. В. Христокін // Філософія релігії в Україні: варіативність стратегій осмислення предмету : зб. наук. праць / за ред. А. Колодного та О. Гаркуші // Українське релігієзнавство. – 2012. – № 64. – С. 140–148.

876. Христокін Г. В. Філософія грецької патристики як східнохристиянський неоплатонізм / Г. В. Христокін // Практична філософія. – 2006. – № 2 (20). – С. 180–189.

877. Христокін Г. В. Філософія як методологічна основа теології / Г. В. Христокін // Актуальні проблеми філософії та соціології : науково-практичний журнал. – 2016. – Випуск. 13. – С. 81–85.

878. Христокін Г. В. Філософія теології як галузь філософії релігії: визначення статусу дисципліни / Г. В. Христокін // Богословские размышления. Евро-Азиатский журнал богословия. – 2018. – № 21. – С. 97–107.

879. Христокін Г. Філософія і теологія як аналогічні метадискурси / Г. Христокін // Релігія і соціум. Міжнародний часопис. – 2019. – № 3–4 (35–36). – С. 109–119.

880. Христу П. С. Учение святителя Григория Паламы о двойственном знании / П. С. Христу // Альфа и Омега : ученные записки общества для распространения Священного Писания в России. – 2001. – № 3 (29). – С. 120–128.

881. Ценностный дискурс в науках и теологии [Текст] / отв. ред. И. Т. Касавин и др. – М. : ИФРАН, 2009. – 352 с.

882. Цвык И. Трансцендентальный монизм В. Д. Кудрявцева-Платонова / И. Цвык // Философия религии: Альманах. 2010–2011. – М. : Наука, 2007. – С. 211–225.

883. Челышев П. В. Духовный опыт античного неоплатонизма в свете христианства / П. В. Челышев. – МГУ, 2010. – 141 с.

884. Черній А. М. Онтологія духовності: Антропологічна цілісність у релігієзнавчому вимірі / А. М. Черній. – К. : Українські пропілеї, 1996. – 228 с.

885. Чеснова Е. Н. Религиозная вера как социокультурный феномен : философско-религиоведческое исследование : дисс. ... к.философ.н. : 09.00.14 / Чеснова Е. Н. – Тула, 2012. – 163 с.

886. Чорноморець Ю. П. Київська ідея в сучасному релігійно-культурному дискурсі / Ю. П. Чорноморець // Гуманітарний корпуст: збірник наукових статей з актуальних проблем філософії, культурології, психології, педагогіки та історії / упоряд. : Є. В. Кучеренко, С. С. Русаков ; Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова ; ГО «Академія розвитку психологічної науки і практики». – К. : Генеза, 2014. – Вип. 3. – 368, [328–332] с.

887. Черноморец Ю. П. Познавательные способности души и θεία επιστήμη в «Мистагоги» св. Максима Исповедника / Ю. Черноморец // Синопсис: богослов'я, філософія, культурологія. – 2001. – № 4–5. – С. 238–252.

888. Черноморец Ю. П. Православная теология Девида Бэнтли Гарта – новое начало в эпоху постмодерна [Электронный ресурс] / Ю. П. Черноморец. – Режим доступа : http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/contemporary/44359/. 169

889. Черноморец Ю. Теология как наука [Электронный ресурс] / Ю. Черноморец. – Режим доступа : http://pandia.org/text/78/226/ 14440.php

890. Чорноморець Ю. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія / Ю. Чорноморець. – К. : Дух і літера, 2010. – 568 с.

891. Чорноморець Ю. Методологія православної теології: джерела, розвиток, сучасність [Електронний ресурс] / Ю. Чорноморець, Г. Христокін. – Режим доступу : https://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/5884-metodologiya-pravoslavnoyi-teologiyi-dzherela-rozvitok-suchasnist.html

892. Чорноморець Ю. Теологія як наука і предмет викладання: на шляху до концепції світської теологічної освіти в Україні [Електронний ресурс] / Ю. Чорноморець. – Режим доступу : https://www.religion.in.ua/main/daycomment/11403-teologiya-yak-nauka-i-predmet-vikladannya

893. Чорноморець Ю. П. Необхідність пізнання традиції: Відповідь архімандриту Кирилу (Говоруну) [Електронний ресурс] / Ю. П. Чорноморець // Релігія в Украине. – Режим доступу : https://www.religion.in.ua/13801-neobxidnist-piznannya-tradiciyi-vidpovid-arximandritu-kirilu-govorunu.html

894. Чорноморець Ю. П. Філософія як коментар: свобода мислення у затінку авторитетів (Методологія філософської теології Максима Сповідника) / Ю. П. Чорноморець // Вісник Харківського Національного університету імені В. Н. Каразіна. – 2007. – № 791. – (Сер. : теорія культури і філософія науки. – Вип. 33. – С. 131–139).

895. Черняков А. Г. Бог без бытия Дионисия Ареопагита и странствия рефлексии / А. Г. Черняков // Богословие, философия, словесность. Труды ВРФШ. – СПб., 2000. – С. 105–141.

896. Чертков А. Б. Вопреки разуму (Критика иррационализма и «рационализма» в современном православном богословии) / А. Б. Чертков. – М. : Знание, 1971. – 39 с.

897. Чертков А. Б. Православная философия и современность: Критический анализ метафизики всеединства и ее роли в идеологии современного православия / А. Б. Чертков. – Рига : Авост, 1989. – 364 с.

898. Четвериков С. Знание Бога и знание о Боге / С. Четвериков, прот. // Встреча. – 2000. – № 12. – С. 30–35.

899. Чорноморець Ю. П. Антропологія східної патристики : дис. … канд. філос. наук : 09. 00 .05 / Чорноморець Ю. П. – К., 2002. – 198 с.

900. Чорноморець Ю. П. Вчення про Бога в Собі за «Містагогією» Максима Сповідника / Ю. П. Чорноморець // Практична філософія. – 2006. – № 2. – С. 174–180.

901. Чорноморець Ю. П. Перспективи релігієзнавства у XX столітті / Ю. П. Чорноморець // Філософська думка. – 2013. – № 3. – С. 39–54.

902. Чорноморець Ю. П. Діяльність Бога в Самому Собі за Максимом Сповідником / Ю. П. Чорноморець // Практична філософія. – 2006. – № 3 (21). – С. 163–169.

903. Чорноморець Ю. П. Основні категорії патристичної метафізики / Ю. П. Чорноморець // Мультиверсум: філософський альманах : зб. наук. пр. – 2004. – Вип. 42. – С. 36–47.

904. Чорноморець Ю. Сергей Аверинцев о византийских «отцах Церкви» [Электронный ресурс] / Ю. Чорноморець // Релігія в Україні. – Режим доступа : http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/7-v-yetom-godu-ispolnyaetsya-pyat-let-so-dnya.html

905. Чорноморець Ю. Богослів'я, наука та православне передання від О. Нестерука [Електронний ресурс] / Ю. Чорноморець, Г. Христокін // Релігія в Україні. – Режим доступу : http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/562-bogoslivya-nauka-ta-pravoslavne-peredannya-vid.html

906. Чорноморець Ю. Особистість і теологія отця Георгія Флоровського [Електронний ресурс] / Ю. Чорноморець, Г. Христокін // Релігія в Україні. – Ч. І. – Режим доступу : http://www.religion.in.ua/ main/ bogoslovya/1813-osobistist-i-teologiya-otcya-georgiya-florovskogo.html

907. Чорноморець Ю. Особистість і теологія отця Георгія Флоровського [Електронний ресурс] / Ю. Чорноморець, Г. Христокін // Релігія в Україні. – Ч. ІІ. – Режим доступу : http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/1813-osobistist-i-teologiya-otcya-georgiya-florovskogo.html

908. Чорноморець Ю. П. Православна теологія на шляху до нової парадигми / Ю. П. Чорноморець // Філософська думка. Sententiae: спецвипуск № 3 (2012) : Християнська теологія і сучасна філософія. – Вінниця : ВДТУ, 2013. – С. 74–88.

909. Чорноморець Ю. П. Легітимізація теології як науки в пострадянському православному ландшафті / Ю. П. Чорноморець // Філософська думка. Sententiae : спецвипуск № 2 (2011) : Теологія і філософія релігії. – Вінниця : ВДТУ, 2012. – С. 7–14.

910. Черноморец Ю. П. Православная теология Девида Бэнтли Гарта – новое начало в эпоху постмодерна [Электронный ресурс] / Ю. П. Черноморец. – Режим доступа : https://risu.org.ua/article_print.php?id=44359&name=contemporary&_lang

911. Чухина Л. А. Человек и его ценностный мир в религиозной философии / Л. А. Чухина. – Рига : Зинатне, 1991. – 303 с.

912. Шалларь В. Церковь созидается нами Бытие и техника, 1: «Бог» Дэвида Гарта. Живое Предание [Электронный ресурс] / В. Шалларь. – Режим доступа : https://blog.predanie.ru/article/bytie-i-tehnika-1-bog-devida-harta/?fbclid=IwAR2HMuIlcSTGw-lxTCZJqKxd-csSRc3_NemeO-eGkDyHGmxicbbrilIqyHg

913. Шапошников Л. Е. Философия и догматическое богословие в России / Л. Е. Шапошников. – СПб., 1998. – 289 с.

914. Шахов М. О. Религиозное знание, объективное знание о религии и наука [Электронный ресурс] / М. О. Шахов. – Режим доступа : https://azbyka.ru/religioznoe-znanie-obektivnoe-znanie-o-religii-i-nauka

915. Шевченко В. Православно-католицька полеміка та проблеми унійності в житті Руси-України доберестейського періоду / В. Шевченко. – К. : Преса України, 2002. – 416 с.

916. Шевченко В. Українське богословське релігієзнавство сьогодення / В. Шевченко // Академічне релігієзнавство України: історія і сьогодення : колективна монографія / ред. А. Колодного. – К., 2006. – С. 92–109. – (Українське релігієзнавство. – 2006. – № 40).

917. Шёнборн К. Икона Христа: Богословские основы / К. Шёнборн ; пер. с нем. Е. М. Верещагина. – Милан-М. : Христианская Россия, 1999. – 231 с.

918. Шеллинг Ф. Сочинения : в 2-х т. / Ф. Шеллинг. – Т. 2. – М. : Мысль, 1989. – 639 с.

919. Шеллер М. Избранные произведения / М. Шеллер ; пер. с нем. А. Денежкина, А. Малинкина, А. Филлипова. – М. : Гносис, 1994. – 413 с.

920. Шеремета О. Папа Лев XIII і ренесанс Аквіната [Електронний ресурс] / О. Шеремета // Релігія в Україні. – Режим доступу : http://www.religion.in.ua/main/history/2442-papa-lev-xiii-i-renesans-akvinata.html

921. Шеррард Ф. Греческий Восток и латинский Запад: Исследование христианской традиции / Ф. Шеррард ; пер. с англ. Ю. Канського. – М. : Фонд «Храм», 2006. – 303 с.

922. Шинкарук В. Світогляд і філософія / В. Шинкарук // Філософія: Хрестоматія (від витоків до сьогодення) : навчальнмий посібник / за ред. Л. Губерського. – 2-ге вид. – К. : Знання, 2012. – С. 163–173.

923. Шичалин Ю. А. История античного платонизма (в институциональном аспекте) / Ю. А. Шичалин. – М. : Греко-латинский кабинет, 2000. – 439 с.

924. Шичалин Ю. А. Концепция генад Прокла, Ареопагитский корпус и Дамаский / Ю. А. Шичалин // Христианство и культура : сб. докладов VIII Рождественских образовательных чтений. – М. : РПЦ, Отдел религиозного образования и катехизации, 1999. – С. 14–23.

925. Шичалин Ю. А. Неоплатонизм / Ю. А. Шичалин // Философский. Энциклопедический словарь. – М. : Советская энциклопедия, 1989. – 815, [413–415] с.

926. Шичалин Ю. А. О соотношении библейского богословия и античного влияния в христианской антропологии / Ю. А. Шичалин // Православное учение о человеке: Избранные статьи. – Москва – Клин : Христианская жизнь, 2004. – С. 32–43.

927. Шичалин Ю. А. Три этапа исторического развития античной философии / Ю. А. Шичалин // История философии: Запад-Россия-Восток. Философия древности и средневековья. – Кн. 1. – М. : Греко-латинский кабинет, 1995. – С. 98–194.

928. Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи / Ф. Шлейермахер ; пер. и пред. С. Л. Франка ; отв. ред. Т. Яковенко. – М. : REFLbook; К. : ИСА, 1994. – 416 с.

929. Шмалий В. Богословие [Электронний ресурс] / В. Шмалий // Православная энциклопедия. – Режим доступа : http://www.pravenc.ru/text/149559.html

930. Шмеман А. Литургия и Предание / А. Шмеман. – К. : Пролог, 2005. – 208 с.

931. Шмеман А. Дневники 1973–1983 / А. Шмеман, протопр. – 2-е изд., испр. – М. : Русский путь, 2007. – 720 с.

932. Шмеман А. Введение в литургическое богословие / А. Шмеман. – К. : Пролог, 2003. – 317 с.

933. Шмеман А. Евхаристия. Таинство Царства / А. Шмеман, протопр. – 2-е изд. – М. : Паломник, 1992. – 304 с.

934. Шмеман А. Русское богословие: 1920–1972: Вводный Обзор [Электронный ресурс] / А. Шмеман, протопр. // Библиотека Якова Кротова. – Режим доступа : http://krotov.info/libr_min/25_sh/shme/man_39.html

935. Шмонин Д. В. Введение в средневековую философию. Патристика / Д. В. Шмонин. – СПб. : РХГА, 2010. – 150 с.

936. Шмонин Д. В. О философии, богословии и образовании / Д. В. Шмонин. – СПб. : Изд. РХГА, 2016. – 207 с.

937. Шохин В. К. Введение в философию религии / В. К. Шохин. – М. : Альфа-М, 2010. – 288 с.

938. Шохин В. К. Естественная теология / В. К. Шохин // Философия религии: альманах. 2006–2007. – М. : Наука, 2007. – С. 226–227.

939. Шохин В. К. Исторический генезис философии религии: проблема и ее наиболее вероятное решение / В. К. Шохин // Философия религии: альманах 2006–2007. – М. : Наука, 2007. – С. 15–88.

940. Шохин В. К. Теология. Введение в богословские дисциплины : учебно- методическое пособие / В. К. Шохин. – М., 2002. – 122 с.

941. Шохин В. К. Философская теология: дизайнерские фасеты [Текст] / В. К. Шохин. – М. : ИФРАН, 2016. – 147 с.

942. Шохин В. К. Философская теология: канон и вариативность : учебно-методическое пособие / В. К. Шохин. – СПб. : Нестор-История, 2018. – 495 с.

943. Шохин В. К. Философия религии и ее исторические формы (античность – конец XVIII в.) / В. К. Шохин. – М. : Альфа-М, 2010. – 784 с.

944. Шохин В. К. Философии родительного падежа и междисциплинарные исследования: возвращение к дискуссии / В. К. Шохин // Эпистемология & Философия науки. – 2010. – Т. XXVI, № 4 – С. 53–62.

945. Шпидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства: Систематическое изложение / Ф. Шпидлик. – М. : Дух и жизнь, 2000. – 493 с.

946. Шпидлик Т. Русская идея: Иное видение человека / Т. Шпидлик ; пер. с фр. В. Зелинского, Н. Костомаровой. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2006. – 462 с. – (Сер. : Библиотека христианской мысли. Исследования).

947. Штанько В. И. Философия и методология науки : учебное пособие для аспирантов и магистрантов естественнонаучных и технических вузов / В. И. Штанько. – Харьков : ХНУРЭ, 2002. – 292 с.

948. Шуфрин А. М. Гнозис, Богоявление, Обожение: Климент Александрийский и его источники / А. М. Шуфрин ; пер. с англ. В. Р. Рокитянского. – М., 2013. – (Сер. : Византийская философия, т. 10).

949. Шуфрин А. М. Развитие понятия ипостась у Василия Великого / А. М. Шуфрин // Проблемы теологии. – 2006. – № 3/2. – С. 3–28.

950. Щипков Д. А. «Радикальная Ортодоксия»: Критический анализ : дисс. … канд.философ.н. : 09.00.13 / Щипков Д. А. – Санкт-Петербург, 2004. – 221 с.

951. Экземплярский В. И. Жизнь и свет. Богословские беседы В. И. Экземплярский. – М. : ПСТГУ, 2009. – 288 с.

952. Эпштейн М. Н. Религия после коммунизма. Новые возможности теологии / М. Н. Эпштейн. – М. : АСТ-Пресс, 2013.

953. Эрман Б. Как Иисус стал Богом / Б. Эрман ; пер. с англ. С. Горячевой. – Москва : Эксмо, 2016. – 576 с.

954. Юлиан Отступник. Сочинения / Юлиан Отступник ; пер. Т. Г. Сидаша. – СПб. госуд. универ. экономики и финансов, 2007. – 426 с.

955. Ямпольская А. В. Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода / А. В. Ямпольская. – М. : Издательство РГГУ, 2013. – 258 с.

956. Ямпольская А. В. Эммануэль Левинас. Философия и биография / А. В. Ямпольская. – Киев : Дух і Літера, 2011. – 376 с.

957. Яннарас Х. Вызов православного традиционализма [Электронный ресурс] / Х. Яннарас ; пер. с англ. С. Зайденберга // «Readr – читатель двадцать первого века». – Режим доступа : http://readr.ru/hristos-yannaras-vizov-pravoslavnogo-tradicionalizma.html#page=1

958. Яннарас Х. Нерозривна філософія: Нариси вступу до філософії / Х. Яннарас ; пер. з новогрец. А. Чердаклі, Н. Клименко. – К. : Основи, 2000. – 314 с.

959. Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в православное богословие / Х. Яннарас ; пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной, под ред. А. И. Кырлежева. – М. : Центр по изучению религий, 1992. – 228 с.

960. Яннарас Х. Личность и Эрос / Х. Яннарас // Избранное: Личность и Эрос / сост., посл., ред. А. Кырлежев ; пер. с новогреч. Г. Вдовиной. – М., 2005. – С. 87–400.

961. Яннарас Х. Свобода етосу / Х. Яннарас ; пер. з англ. В. Верлока. – К. : Дух і Літера, 2003. – 268 с.

962. Яннарас Х. Гайдеґґер и Ареопагит, или о непознаваемости Бога / Х. Яннарас // Избранное: Личность и Эрос / сост., посл., ред. А. Кырлежев ; пер. с новогреч. Г. Вдовиной. – М., 2005. – С. 7–88.

963. Яннарас Х. Истина и единство Церкви / Х. Яннарас ; пер. с новогреч. А. В. Маркова. – М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 184 с.

964. Яннарас Х. Филия, агапе и эрос в церковной перспективе / Х. Яннарас // Человеческая целостность и встреча культур : Успенские чтения / сб. ст.; сост., пер. с фр. К. Сигова. – Киев, 2007. – С. 62–66.

965. Яннарас Х. Церковь в посткоммунистической Европе / Х. Яннарас ; пер. с англ. Г. Завершинского, Ю. Вестеля // Церковь и время : Научно-богословский и церковно-общественный журнал. – 2004. – № 3 (28). – С. 81–106.

966. Яроцький П. Християнство: контекст світової історії та культури / П. Яроцький. – К. : Світ знань, 2000. – 87 с.

967. Ярыгин Н. Н. Вера как феномен познающего сознания : автореф. дисс. на соискание науч. степени канд. филос. наук 09.00.06 / Н. Н. Ярыгин. – М., 1995. – 15 с.

968. Ясперс К. Философская вера / К. Ясперс // Смысл и назначение истории ; пер. с нем. М. Левиной. – М. : Республика, 1994. – С. 420–523.

969. (Пост) феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. – М. : Академический проект, 2014. – 288 с.

970. Ado I. Liberal arts and philosophy in ancient thought / Restruc ADO ; TRANS. with FR. E. F. Shichalina ; edited by M. V. Asmus, A. I. Lubina. – M. : "Greco-Latin Cabinet" ya shichalina, 2002. – 475 p.

971. Ado P. Spiritual exercises / Pierre ADO // Spiritual exercises and ancient philosophy / Pierre ADO; per. s FR. with the participation of V. A. Vorobyov; ed. by ed. "Logos" (Moscow) ; forew. A. Davidson. M.; SPb. : "Steppe wind"; ID "Kolo", 2005. – S. 213–226.

972. Ado P. Philosophy as a way of life. Conversations with Gianni Charlie and Arnold Davidson / Pierre ADO ; TRANS. with FR. V. A. Vorobyev. – M., SPb. Publ "Steppe wind"; ID "Kolo", 2005. – 288 p.

973. Ado P. What is ancient philosophy? / ADO Pierre ; TRANS. with FR. V. P. Gaydamak. – M. : Publishing house of humanitarian literature, 1999. – 320 p. Allchin A.M. Vladimir Lossky: the Witness of an Orthodox Theologian / A. M. Allchin // Theology. – 1969. – № 72. – P. 7–23.

974. After God. Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy / Ed. by Manoussakis John Panteleimon. – New York: Fordham University Press, 2006. – 439 p.

975. A Patristic Greek Lexicon / ed. Lampe G. W. H. – Oxford : Oxford University Press, 1961. – 1568 p.

976. Balthasar, H. U. von. The Glory of the Lord. A Theological Aestetics. vol. I. Seeng the form: transl. from the German. – San Francisco, USA : T & T Clark, Ignatius Press, 1982. – 692 p.

977. Balthasar, H. U. von. The Glory of the Lord. A Theological Aestetics. vol. II. Studies in theological style: clerical styles: transl. from the German. – San Francisco, USA : T & T Clark, Ignatius Press, 1984. – 366 p.

978. Balthasar, H. U. von. The Glory of the Lord. A Theological Aestetics. vol. III. Studies in theological style: lay styles: transl. from the German. – San Francisco, USA : T & T Clark, Ignatius Press, 1986. – 524 p.

979. Balthasar, H. U. von. The Glory of the Lord. A Theological Aestetics. vol. IV. The realm of metaphysics in antiquity: transl. from the German. – San Francisco, USA : T & T Clark, Ignatius Press, 1989. – 420 p.

980. Balthasar, H. U. von. The Glory of the Lord. A Theological Aestetics. vol. V. The realm of metaphysics in the modern age: transl. from the German. – San Francisco, USA : T & T Clark, Ignatius Press, 1991. – 666 p.

981. Balthasar, H. U. von. The Glory of the Lord. A Theological Aestetics. vol. VI. Theology: The Old Covenant: transl. from the German. – San Francisco, USA : T & T Clark, Ignatius Press, 1991. – 444 p.

982. Balthasar, H. U. von. The Glory of the Lord. A Theological Aestetics. vol. VII. Theology: The New Covenant: transl. from the German. – San Francisco, USA : T & T Clark, Ignatius Press, 1989. – 572 p.

983. Balthasar H. U. von. Theo-Drama: Theological Dramatic Theory. vol. I. Prolegomena: transl. from the German. – San Francisco, USA : Ignatius Press, 1988. – 664 p.

984. Balthasar H. U. von. Theo-Drama: Theological Dramatic Theory. vol. II. The Dramatis Personae: Man in God: transl. from the German. – San Francisco, USA : Ignatius Press, 1988. – 664 p.

985. Balthasar H. U. von. Theo-Drama: Theological Dramatic Theory. vol. III. The Dramatis Personae: The Person in Christ: transl. from the German. – San Francisco, USA : Ignatius Press, 1992. – 546 p.

986. Balthasar H. U. von. Theo-Drama: Theological Dramatic Theory. vol. IV. The Action: transl. from the German. – San Francisco, USA : Ignatius Press, 1994. – 512 p.

987. Balthasar H. U. von. Theo-Drama: Theological Dramatic Theory. vol. V. The Last Act: transl. from the German. San Francisco, USA : Ignatius Press, 1998. – 530 p.

988. Balthasar H. U. von. Theo-Logic: Theological Logical Theory. vol. I. The Truth of the World: transl. from the German. – San Francisco, USA : Ignatius Press, 2000. – 272 p.

989. Balthasar H. U. von. Theo-Logic: Theological Logical Theory. vol. II. Truth of God: transl. from the German. – San Francisco, USA : Ignatius Press, 2004. – 371 p.

990. Balthasar H. U. von. Theo-Logic: Theological Logical Theory. vol. III. The Spirit of Truth: transl. from the German. – San Francisco, USA : Ignatius Press, 2005. – 457 p.

991. Bauer W. Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity / W. Bauer – Philadelphia : Fortress, 1971. – 316 p.

992. Behr J. Faithfulness and Creativity / J. Behr // Abba. The tradition of Orthodoxy in the West, Festschrift for Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia. – Crestwood; N.Y. : St. Vladimir's seminary press, 2003. – P. 159–177

993. Behr J. The formation of Christian theology / J. Behr. – V. 1: The Way to Nicaea. – Crestwood; N.Y. : St. Vladimir's seminary press, 2001. – 13+230 p.

994. Behr J. The formation of Christian theology / J. Behr. – V. 2: Nicene Faith. – Crestwood; N.Y. : St. Vladimir's seminary press, 2004. – 507 p.

995. Beirwaltes W. Platonismus in Christentum / W. Beirwaltes. – Frankfurt am Main, 1998. – 222 s.

996. Blowers P. M. The passion of Jesus Christ in Maximus the Confessor: A reconsideration / P. M. Blowers // Studia Patristica. – 2001. – № 37. – P. 361–377.

997. Breck J. Scripture in Tradition : The Bible and its Interpretation in the Orthodox Church / J. Breck. – Crestwood; N.Y. : St. Vladimir's seminary press, 2001. – 238 p.

998. Breck J. The Power of the Word in the worshiping Church / J. Breck. – Crestwood; N.Y. : St. Vladimir's seminary press, 1986. – 237 p.

999. Callahan J. F. Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology / J. F. Callahan // Dumbarton Oaks Papers 12, 1958. – P. 29–57.

1000. Casiday A. Church Fathers and the shaping of Orthodox theology / Augustine Casiday // The cambridge companion to orthodox christian theology / ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff. – Cambridge : Cambridge University Press, 2008. – P. 167–187.

1001. Christianity, Democracy, and the Shadow of Constantine (Orthodox Christianity and Contemporary Thought) / Demacopoulos G. E., Papanikolaou A. – New York : Fordham University Press, 2017. – 304 p.

1002. Clement O. Dumitru Staniloae. Le genie de l'Orthodoxie / O. Clement. – P. : Desclee de Brouwer, 1985. – 176 p.

1003. Clement O. Orient – Occident, deux Passeurs, Vladimir Lossky, Paul Evdokimov / O. Clement. − Genève, 1985. – 76 p.

1004. Christianity, Democracy, and the Shadow of Constantine / Eds. George E. Demacopoulos, Aristotle Papanikolaou. – Fordham University Press, 2016. – 304 p.

1005. Christou P. Maximos Confessor on the infinity of man / P. Christou // Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg, 2–5 septembre 1980 ; ed. F. Heinzer, Ch. Schö nborn. – Fribourg, 1982. – P. 261–271.

1006. Clement O. Dumitru Staniloae. Le genie de l'Orthodoxie / O. Clement. – P. : Desclee de Brouwer, 1985. – 176 p.

1007. Croce V. Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore / V. Croce. – Milano, 1974. – 207 p.

1008. Daniélou J. Platonisme et théologie mystique: doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse / J. Daniélou. – Paris : Aubier, 1954. – 326 p.

1009. Demacopoulos G. E. Gregory the Great: Ascetic, Pastor, and First Man of Rome / G. E. Demacopoulos. – Notre Dame, IN : University of Notre Dame Press, 2015. – 236 p.

1010. Demacopoulos G. E. Five Models of Spiritual Direction in the Early Church / G. E. Demacopoulos. – Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2007. – 274 p.

1011. Demacopoulos G. E. The Invention of Peter: Apostolic Discourse and Papal Authority in Late Antiquity / G. E. Demacopoulos. – Philadelphia, PA : University of Pennsylvania Press, 2013.. 262 P.

1012. Demacopoulos G. E. "Traditional Orthodoxy" as a Postcolonial Movement / G. E. Demacopoulos // The Journal of Religion. Fordham University. – № 97 (4). – 2017. – P. 475–499.

1013. Orthodox Constructions of the West, ed. with Aristotle Papanikolaou (Fordham Univ. Press, 2013).

1014. Edwards P. C. 'Epistamenois aloreuso: On the Christian Alexandrianism of Gregory of Nazianzus / P. C. Edwards. – Ph.D. Brown University, 2003. – 154 p.

1015. Ellverson A.-S. The Dual Nature of Man: A Study in the Theological Anthropology of Gregory of Nazianzus / A.-S Ellverson. – Uppsala: Uppsala University, 1981. – 120 p.

1016. Encounter between eastern orthodoxy and radical orthodoxy: transfiguring the world through the Word. – Ashgate Publishing Limited, 2009. – 297 p.

1017. Fairbairn D. Salvation as theosis: the teaching of eastern orthodoxy / D. Fairbairn // Themelios. – 1998. – V. 23. – N. 3. – P. 42–54.

1018. Gavrilyuk P. Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance (Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology) / P. Gavrilyuk. – Oxford, 2013. – 320 p.

1019. Garrigues J.-M. L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur / J.-M. Garrigues // Istina. – 1974. – № 19 (3) – P. 272–296.

1020. Garrigues J.-M. Maxime le Confesseur: la charité, avenir divin de l'homme / J.-M. Garrigues. – Paris : Beauchesne, 1976. – 208 p.

1021. Geisler N. Philosophy of Religion / N. Geisler, W. Corduan. – Grand Rapids, Michigan : Baker Book House, 1988. – 402 p.

1022. Gersh S. From Jamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition / S. Gersh. – Leiden, 1978. – 364 p.

1023. Hankey W. J. Theoria versus Poesis: Neoplatonism and Trinitarian Difference in Aquinas, John Milbank, Jean-Luc Marion and John Zizioulas / W. J. Hankey // Modern Theology, 15:4 (October 1999). – P. 387–415.

1024. Halleux A. de. Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens // Halleux A. de. Patrologie et œcuménisme. Recueil d'études. – Leuven : Leuven University Press, 1990. – P. 215–268.

1025. Hart D. B. Atheist Delusions: The Christian Revolution and Its Fashionable Enemies / D. B. Hart. – Yale University Press, 2010. – 272 p.

1026. Hart D. The Doors of the Sea: Where Was God in the Tsunami? / D. B. Hart. – Eerdmans, 2011. – 136 p.

1027. Hart D. The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss / D. B. Hart. – Yale University Press, 2014. – 376 p.

1028. Hjälm M. Liberation of the Ecclesia: The Unfinished Project of Liturgical Theology. Uppsala: Uppsala University, 2011. – 334 p.

1029. Hovorun C. Meta-Ecclesiology: Chronicles on Church Awareness / C. Hovorun. – Palgrave Macmillan, 2015. – 242 p.

1030. Hovorun C. Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology / C. Hovorun. – Cascade Books, 2017. – 276 p.

1031. Jillions J. A. Orthodox Christianity in the West: the ecumenical challenge / J. A. Jillions // The cambridge companion to orthodox christian theology / ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff. – Cambridge : Cambridge University Press, 2008. – P. 276–292.

1032. Caputo J. D. Philosophy and Theology / J. D. Caputo. – Abingdon Press, 2006. – 84 c.

1033. Kalaitzidis P. Orthodoxy and Political Theology / P. Kalaitzidis. – World Council of Churches, 2012. – 148 p.

1034. Karayannis V. Maxime le Confesseur. Essence et énérgies de Dieu / V. Karayiannis. – Paris : Beauchesne, 1993. – 488 p.

1035. Larchet J.-C. Introduction / J.-C. Larchet // Maximus le Confesseur. Ambigua. – Paris, 1994. – P. 7–84.

1036. Larchet J.-C. Introduction / J.-C. Larchet // Maximus le Confesseur. Questions a Thalassios. – Suresnes, 1992. – P. 7–49.

1037. Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur / J.-C. Larchet. – Paris : Ed. du Cerf, 1996. – 765 p.

1038. Lonergan B. Philosophy of god and Theology / B. Lonergan. – London, 1973.

1039. Louth A. The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Staniloae / A. Louth // Modern Theology. – 1997. – № 2. – P. 253–266.

1040. Louth A. The patristic revival and its protagonists / A. Louth // The cambridge companion to orthodox christian theology / ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff. – Cambridge : University Press, 2008. – P. 188–202.

1041. Manoussakis J. P. God after Metaphysics. A Theological Aesthetic / J. P. Manoussakis. – Bloomington : Indiana University Press, 2007. – 213 p.

1042. Manoussakis J. P. God and the Between / J. P. Manoussakis // Modern Theology. – 2010a. – V. 26. – P. 289–292.

1043. Manoussakis J. P. For the Unity of All: Contributions to the Theological Dialogue between East and West / J. P. Manoussakis. – Cascade Books, 2015. – 122 p.

1044. Manoussakis J. P. The Ethics of Time. A Phenomenology and Hermeneutics of Change / J. P. Manoussakis. – New York, NY : Bloomsbury Academic. – January. – 2017. – P. 60–77.

1045. Manoussakis J. P. The promise of the new and the Tyranny of the same / J. P. Manoussakis // Phenomenology and eschatology. Not Yet in the Now. – Vermont : Ashgate. – 2009a. – 236 p.

1046. Manoussakis J. P. The Sickness unto Death: A Hermeneutic Reading / J. P. Manoussakis // Synaxe. – 2009b. – № 112. – P. 83–94.

1047. Manoussakis J. P. Theophany and Indication: Reconciling Augustinian and Palamite Aesthetics / J. P. Manoussakis // Modern Theology. – 2010b. – 26(1). – P. 79–92.

1048. Marion J.-L. The idol and distance / J.-L. Marion. – New York : Fordham University Press, 2001. – 263 p.

1049. Marion J.-L. Being Given: toward a phenomenology of giveness: transl. from the Franch / J.-L. Marion. – Stanford, California : Stanford University Press, 2002. – 385 p.

1050. Marion J.-L. God without Being: transl. from the Franch / J.-L. Marion. – Chicago and London : The University of Chicago Press, 1991. – 258 p.

1051. Matusova E. D. Philo of Alexandria, the commentator of the old Testament / by E. D. Matusova // Philo of Alexandria. The Interpretation Of The Old Testament, TRANS. and comm. Vdovichenko A. and others. – M. : GLA, 2000. – S. 7–50.

1052. Meyendorff J. Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes / J. Meyendorff. – N. Y. : Fordham University Press, 1979. – 243 p.

1053. Milbank J. Introduction. Suspending the material: the turn of radical orthodoxy / J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward // Radical orthodoxy. A new theology. Ed. by John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward. London : Routledge, 1999. – P. 1–20.

1054. Melissaris A. D. The challenge of patristic ontology in the theology of metropolitan John (Zizioulas) of pergamon / A. D. Melissaris // The greek orthodox theological review. – 1999. – № 44 / 1–4. – P. 467–490.

1055. Miller C. The Gift of the World. An introduction to the Theology of Dumitru Staniloae / C. Miller. – Edinburgh : T&T Clark Ltd, 2000. – 128 p.

1056. Mos G. D. Transcendence and transcending in the theology of father Dumitru Staniloae / G. D. Mos // Dialogo: Conferences & journal. – Constanta, 2015. – Vol. 2, № 2. – P. 111–122.

1057. Nesteruk A. V. The Universe as Communion: Towards a Neo-Patristic Synthesis of Theology and Science / Nesteruk A. V. – London : T&T Clark, 2008. – 300 p.

1058. Nichols A. Byzantine Gospel : Maximus the Confessor in Modern Scholarship. – Edinburgh : T. & T. Clark, 1993. – 264 p.

1059. Nichols A. Light from the East – Authors and Themes in Orthodox Theology. – Edinburgh : T. & T. Clark, 1999. – 234 p.

1060. Nichols A. Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanasev (1893–1966) / A. Nichols. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989. – 276 p.

1061. Orthodox Constructions of the West / Ed. Demacopoulos G. E. and Papanikolaou A. – New York : Fordham Univ. Press, 2013. – 365 p.

1062. Orthodox Readings of Augustine / Eds. George Demacopoulos and Aristotle Papanikolaou. – St. Vladimir`s Seminary Press, 2008. – 304 p.

1063. Otis B. Cappadocian thought as a coherent system / B.Otis // Dumbarton Oaks Papers 12, 1958. – P. 95–124.

1064. Origene. Commentaire sur le Cantique des Cantiques / Ed. Et trad. L. Brezand, H.Crouzel et M. Boret // SC. – 1991.

1065. Pascal Mueller-Jourdan. Typologies spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine. La Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'Antiquite tardive. – Leiden, Boston : Brill, 2005.

1066. Papanikolaou A. Personhood and its exponents in twentieth-century Orthodox theology / A. Papanikolaou // The cambridge companion to orthodox christian theology / ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff. – Cambridge University Press, 2008. – P. 232–245.

1067. Papanikolaou A. The Hermeneutical and Existential Contextuality of Orthodox Theologies of Personhood / Journal of Eastern Christian Studies. – 59 (1–4). – 2017. – P. 51–67.

1068. Papanikolaou A. The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy / A. Papanikolaou. – Notre Dame, IN : Notre Dame University Press, 2012. – 248 p.

1069. Papathanasiou A. N. Some key themes and figures in Geek theological thought / A. N. Papathanasiou // The cambridge companion to orthodox christian theology / ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff. – Cambridge : Cambridge University Press, 2008. – P. 218–231.

1070. Plekon M. The Russian religious revival and its theological legacy / M. Plekon // The cambridge companion to orthodox christian theology / Ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff. – Cambridge : Cambridge University Press, 2008. – P. 203–217.

1071. Pelikan J. Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism / J. Pelikan. – New Haven : Yale University Press, 1994. – 368 p.

1072. Pelikan J. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. V. 2. The Spirit of Eastern Christendom (600–1700) / J. Pelikan. – Chicago : University of Chicago Press, 1974. – 329 p.

1073. Gratton P. Traversing the imaginary: Richard Kearney and the postmodern challenge / P. Gratton, J. P. Manoussakis, R. Kearney. – Northwestern University Press, 2007. – 211 p.

1074. Phenomenology and Eschatology: Not Yet in the Now / Edit. by Neal DeRoo and John Panteleimon Manoussakis. – Routledge, 2009. – 228 p.

1075. Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges – Divergent Positions / Eds. Kristina Stoekl, Ingeborg Gabriel, and Aristotle PapaniKolaou. – Bloomsbury : T&T Clark, 2017. – 320 p.

1076. Philo Of Alexandria. The Interpretation Of The Old Testament / Philo Of Alexandria : TRANS. and comm. Vdovichenko A. and others. – M. : GLA, 2000. – 451 p.

1077. Redovics A. Gregory of Nazianzus (Or. 29.2) in Maximus the Confessor's Ambigua / A. Redovics // Studia Patristica 37, 2001. – P. 250–256.

1078. Romanides J. At Outline of Orthodox Patristic Dogmatics / J. Romanides. – Rollinsford : Orthodox Research Institute, 2004. – 153 p.

1079. Romanides J. Critical Examination of the Applications of Theology / J. Romanides // Proces–Verbaux du deuxieme Congres de Theologie Orthodoxe. – Athens, 1978. – P. 413–441.

1080. Ruether R. R. Gregory of Nazianzus, Rhetor and Philosopher / R. R. Ruether. – Lima : CSS Publishing, 2003. – 194 p.

1081. Ruether R. R. Gregory of Nazianzus, Rhetor and Philosopher / R. R. Ruether. – New York – Oxford, 1969.

1082. Russell N. Modern Greek Theologians and the Greek Fathers / N. Russell // Philosophy and Theology, 18 (2006). – P. 77–92.

1083. Sakharov N. I Love, therefore I am : The Theological Legacy of Archimandrite Sophrony / N. Sakharov. – Crestwood, New York : St. Vladimir's seminary press, 2002. – 253 p.

1084. Schaeffer F. A. Trilogy. The God Who Is There. Escape from Reason. He is There and He Is Not Silent / F. A. Schaeffer. – Wheaton, Illinois : Crossway Books, 1990. – VIII+367 p.

1085. Sheldon-Williams I. P. The Greek Christian Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena / I. P. Sheldon-Williams // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Ed. A. H. Armstrong. Cambridge : Cambridge University Press, 1967. – P. 425–533.

1086. Sherwood P. Glorianter Vultum Tuum, Christe Deus: Reflections on reading Lossky's The Vision of God / P. Sherwood // St. Vladimir's Seminary Quarterly. – 1966. – № 4. – P. 195–203.

1087. Špidlik T. Gregoire de Nazianze. Introduction a l'etude de sa doctrine spirituelle / T. Špidlik. – Rome, 1971. – 153 p.

1088. Staniloae D. Iisus Hristos sau Restaurarea Omului / D. Staniloae ; Ed 2. – Editura omniscop craiova, 1993. – 427 p.

1089. Staniloae D. Orthodox spirituality / D. Staniloae. – St. Tikhon's Seminary Press, 2002. – 397 p.

1090. Staniloae D. The Experience of God : Orthodox Dogmatic Theology / D. Staniloae. – V. 1 : Revelation and Knowledge of the Triune God. – Brookline : Holy Cross orthodox Press, 1998. – 280 p.

1091. Staniloae D. The Experience of God : Orthodox Dogmatic Theology / D. Staniloae. – V. 2 : The Word : Creation and Deification. – Brookline : Holy Cross orthodox Press, 1998. – 213 p.

1092. Staniloae D. Theology and the Church / D. Staniloae. – Crestwood ; N.Y., 1980. – 240 p.

1093. The Cambridge Companion to Postmodern Theology. Edited by Kevin J. Vanhoozer. – Cambridge : Cambridge University Press, 2003. – 295 p.

1094. The Cambridge companion to orthodox Christian theology / ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff. – Cambridge : Cambridge University Press, 2008. – 348 p.

1095. Thunberg L. Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. – Lund : Gleerup, 1965. – 500 p.

1096. Thinking through: New Perspectives from Orthodox Christian Scholars / Eds. Aristotle Papanikolaou and Elizabeth Prodromou. – St. Vladimirs Seminary Press, 2008. – 376 p.

1097. Turning East: Contemporary Philosophers and the Ancient Christian Faith / Ed. Rico Vitz. – St. Vladimir's Seminary Press, 2012. – 365 p.

1098. Valliere P. Modern Russian theology. Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox theolody in new key / P. Valliere. – Michigan : Williams B. Eerdmans Publishing Company, 1993. – 443 p.

1099. Ware K. B. Eastern Christianity / Kallistos B. Ware // The Encyclopedia of Religion / ed. M. Eliade. – N.Y. : MacMillan Publishing Company, 1987. – V. 4. – P. 558–576.

1100. Ware K. B. Foreword / K. B. Ware // Staniloae D. The Experience of God : Orthodox Dogmatic Theology. – V 1 : Revelation and Knowledge of the Triune God. – Brookline : Holy Cross orthodox Press, 1998. – P. Ix-xxvii.

1101. Williams R. Eastern Orthodox Theology / R. Williams // The modern theologians. In introduction to Christian Theology in the twentieth century / ed. D. F. Ford. – 2 ed. – University of Cambridge, 1997. – P. 499–513.

1102. Yannaras C. Postmodern metaphysics / Christos Yannaras; transl. by Russell N. – Brookline : Holy Cross Orthodox Press, 2004. – 200 p.

1103. Zizioulas J. Being and Communion. Studies in personhood and the Church / J. Zizioulas ; ed. P. Mc. Partlan. – N.Y. : St. Vladimir's Seminary Press, 1993. – 280 p.

1104. Zizioulas J. Communion and otherness. Further studies in personhood and the church / J. Zizioulas ; ed. P. Mc. Partlan. – N.Y. : T & T Clark, 2006. – 315 p.

Наукове видання

Христокін Геннадій Володимирович

МЕТОДОЛОГІЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ТЕОЛОГІЇ В ЇЇ ПАРАДИГМАЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЯХ

Монографія

Відповідальний за випуск *Д. Ф. Салахова*

Редактор *М. М. Грабарчук*

Форматування та
комп'ютерна верстка *Д. П. Завальніцька*

Здано до друку 05.01.2021. Формат 60×84/16
Папір офсетний № 1. Гарнітура «Times New Roman»
Друк. арк. 23.3
Тираж 300 примірників. Замовлення № 895

Підготовлено до друку Видавничо-поліграфічним центром
Університету ДФС України
08205, вул. Університетська, 31, м. Ірпінь, Київська область, Україна

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до державного реєстру видавців, виготовлювачів і
розповсюджувачів видавничої продукції
Серія ДК № 5104 від 20.05.2016