

Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ХРИСТОКІН ГЕННАДІЙ ВОЛОДИМИРОВИЧ

УДК 261.7

ДИСЕРТАЦІЯ
**МЕТОДОЛОГІЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ТЕОЛОГІЇ
В ЇЇ ПАРАДИГМАЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЯХ**

09.00.14 – богослов'я

09.00.11 – релігієзнавство

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук.

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

Науковий консультант: ЧОРНОМОРЕЦЬ Юрій Павлович, доктор філософських наук, професор

Київ – 2019

АНОТАЦІЯ

Христокін Г.В. *Методологія православної теології в її парадигмальних трансформаціях.* – Рукопис.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук зі спеціальностей 09.00.11 – релігієзнавство; 09.00.14 – богослов'я. – Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України. – Київ, 2019.

У дисертації вперше у вітчизняній філософії, богослов'ї і релігієзнавстві здійснено цілісний філософсько-релігієзнавчий аналіз методології православної теології в її парадигмальних виявах.

Православна теологія кінця ХХ – початку ХХІ століть 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 досягнути 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 в 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. ХХ 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 Георгій Флоровський. Він поклав початок продуктивному використанню ідей та практик феноменології в православному богослов'ї. Цю тенденцію згодом плідно продовжили Д. Станілоас 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, Й. 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 необхідність детального аналізу використання феноменології для модернізації та постмодернізації теологічного мислення.

Зв'язок роботи з науковими програмами. Дисертаційна робота є складовою частиною комплексної науково-дослідної роботи кафедри богослов'я та релігієзнавства «Методологія і зміст викладання соціально-гуманітарних наук», що входить до тематичного плану науково-дослідної роботи Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова «Дослідження проблем гуманітарних наук», який був затверджений Вченою радою університету (протокол № 5 від 29 січня 2009 року) і науково-дослідної роботи кафедри богослов'я та релігієзнавства за темою «Розбудова академічного богослов'я в умовах освітніх трансформацій в Україні» (державний реєстраційний номер U 0117U004903).

Мета дослідження визначена з урахуванням наукової проблеми, актуальності обраної теми та стану її дослідження і полягає в філософсько-релігієзнавчому аналізі методології православної теології в її парадигмальних трансформаціях.

Реалізація поставленої мети передбачає розв'язання таких **дослідницьких завдань:**

- визначити основні теоретичні підходи до вивчення методології православної теології в її історичному розвитку;
- виявити етапи формування та парадигми розвитку православної теології;
- встановити методологічні засади дисертаційного дослідження в сфері філософії релігії та філософської теології;
- проаналізувати джерела характерних рис методології православної теології у біблійному світогляді й античній філософії;
- простежити особливості філософізації православної теології у добу патристичної та візантійської думки;

- виявити характерні риси методології православної теології «золотої доби» грецької патристики та Візантії;
- окреслити основні хвилі модернізації сучасної православної теології;
- проаналізувати феномен православної теології доби постмодерну;
- визначити особливості розвитку методології у православній теології на початку XXI століття;
- дослідити тенденції злиття теологічного мислення з філософським у межах православної теології;
- визначити межі можливостей методології православної теології та її екуменічний потенціал;
- дослідити специфіку розуміння концептів «віри», «розуму», «пізнання», «досвіду» у парадигмальних трансформаціях методології православної теології;

Об'єктом дослідження є методологія православної теології.

Предметом дослідження є парадигмальні трансформації методології православної теології.

Теоретико-методологічна основа дослідження. Роботу виконано з дотриманням загальних принципів вітчизняного академічного релігієзнавства – об'єктивності, позаконфесійності, світоглядного плюралізму. У концептуальному плані принципове значення для розробки теми дослідження мають праці Ю.Чорноморця, К.Говоруна, Р.Вільямса, К.Кюнга, П.Гаврилюка, С. Хоружого. Специфіка православної теології потребувала систематичного застосування методології філософської герменевтики не лише для інтерпретації текстів, а і для розуміння історично змінних парадигм і традицій теологічного мислення. Суттєвим концептуальним підґрунтям стали також роботи В. Бондаренка, Л. Филипович, А. Колодного, О. Горкуші, О.Сарапіна, М. Черенкова, С. Здіорука, Р. Халікова, О. Білокобильського та інших. Методологічною основою цієї праці є філософія теології, як частина філософії релігії з суміжними дисциплінами, такими як антропологія релігії, психологія релігії, гносеологія релігії, історія філософії. Православна теологія

розглядається як єдина традиція, що динамічно змінювалася в процесі органічного розвитку та реагування на зовнішні виклики. Трансформації традиції відбувалися шляхом поступової раціоналізації та періодичного повернення до містицизму та фідеїму. Відповідно, зміни методології православної теології аналізуються за допомогою дихотомій раціонального та ірраціонального, метафізичного і містичного, раціонального і фідеїстичного. Основою методології комплексного дослідження раціоналізації релігійних традицій та практик на перетині філософії релігії та історії філософії став герменевтичний підхід.

Наукова новизна одержаних результатів, зумовлена сукупністю поставлених завдань і засобами їх розв'язання, полягає в тому, що в дисертаційному дослідженні вперше у вітчизняному релігієзнавстві здійснено цілісний філософсько-релігієзнавчий аналіз методології православної теології в її парадигмальних виявах. Новизна результатів розкривається в таких положеннях:

Уперше:

- доведено, що методологія православної теології слугує мовою для богословської та релігійно-філософської думки, необхідною для її конституювання і конкретизації в контексті вирішення нагальних світоглядних проблем релігійних спільнот. При варіативності мов, які використовувалися у православній думці, панівною тенденцією для методології був містико-раціональний інтуїтивізм, тобто визнання надприродної можливості для розуму в його справжній ідентичності безпосереднього пізнання присутності Бога та ідеальної основи світу;
- встановлено, що православна теологія виникає внаслідок синтезу біблійного персоналізму – як внутрішнього сенсу та мови платонізму – як зовнішньої форми. Цей синтез виявився продуктивним та евристичним, надавши можливість для формування православної догматики, систематичного богослов'я, релігійно-аскетичної культури. Православна теологія «золотого віку» патристики є базовою

формою ідентичності для всієї православної теології, а її методологія визначає загальні особливості для всієї методології православної теології;

- досліджено, що теологічне знання є ціннісно зумовленим, світоглядним, соціальним, гуманітарним, включеним, контекстним, особистісним, метафоричним, плюралістичним, нелінійним, дискусійним та є частиною релігійної культури. Методологією дослідження християнської теології виступає філософія теології, як підрозділ філософії релігії та філософської теології;
- виявлено, що для методології грецької патристики класичної доби характерним є бачення філософської культури як «пропедевтики» до теології, коли християнство сприймається як «нова пайдея», теологія – як «істинна філософія», метою яких є всебічна довершеність християнина. Антична філософія оцінюється як така, що мала покликання до богопізнання, однак в основному не змогла виконати цього покликання, тому має бути подоланою більш досконалою філософською культурою християнства, підкріпленою надприродним Одкровенням. Головною рисою методології грецької патристики класичної доби став містичний раціоналізм. Вважається, що людський розум сам по собі не здатний пізнати Бога та ідеальну основу дійсності, а тому перебуває у полоні чуттєвої феноменальності. При цьому віра допомагає долати сумніви та розпочати духовне життя. Мислителі грецької патристики переконані, що під впливом благодаті та аскетичних вправ, спрямованих на трансформацію людської особи, розум здатний до розкриття вродженої інтуїтивної здатності до містичного споглядання, за допомогою чого і досягається несумнівне екстатичне знання Бога і всього у Богові.
- доведено, що для методології візантійської теології характерним є оптимізм щодо можливості аподиктичного доведення богословських істин, що пов'язано із прийняттям проклівського ідеалу теології як

цілісної науки та виникненням розуміння теології як поєднання природної, догматичної та містичної теологій з особливою методологією для кожної з цих дисциплін. Філософізація християнської теології набула рис розвинутого містичного раціоналізму у Діонісія Ареопігита і Максима Сповідника, містичного емпіризму у Григорія Палами та його послідовників;

- виявлено, що *«природна теологія»* для мислителів Візантії є цілісним філософсько-богословським дискурсом, що включає в себе *«антропологію»*, *«космологію»*, *«теологію»* як свої основні частини, хоча містить сукупність знань і з інших дисциплін того, що в сучасності є філософською теологією. Теоретична антропологія – це система теоретичних знань про виникнення, будову людини, її призначення та мету існування. Теоретична космологія описує світ, його виникнення, будову та майбутнє. Теоретична теологія розпадається на дві частини: *«теологію»* у вузькому значенні слова – науку про Трійцю та *«ікономію»* – науку про Божу діяльність у відношенні до створеного сутнього;
- встановлено, що у візантійській думці *«догматична теологія»* – це система християнських доктринальних вчень, догматів, що виводилися з Одкровення та конституювалися вірою. У християнських отців не було завдання побудови особливої християнської міфології, на кшталт проклівської. Її місце в структурі теології займає догматичний дискурс, що знаходить свій максимальний вираз у догматиці. Догматична теологія має своїм джерелом Одкровення Бога в Біблії;
- доведено, що у Візантії *«містична теологія»* – це форма теологічних знань, що безпосередньо спирається на містичний досвід. Поряд із Писанням Церква мала містиків, що безпосередньо споглядали Бога як надприродну реальність. Містик отримує досвід, що ще не пройшов рецепцію Церкви. Цей досвід має узгоджуватися з Одкровенням, але

це не такий прямий та простий процес. Якщо містик не помічає суттєвих суперечностей між своїм досвідом та церковним Одкровенням, то він приймає його як джерело теологічних ідей. Отож, безпосередній містичний досвід постійно впливає на думку, вчення, дії богослова. І якщо теолог має цей досвід містичного споглядання, то він виступає для нього додатковим способом богопізнання і самостійним джерелом теологічних побудов поруч із біблійним одкровенням. Зрозуміло, що містичний досвід співвідносився з біблійним одкровенням, але ототожнити їх до кінця неможливо. Отримані християнськими містиками одкровення потребували роз'яснень, їх тлумачили або шляхом віднесення до Одкровення, або здійснювалася раціональна інтерпретація за допомогою філософії. Систематизація містичних одкровень інтелектуальними засобами і становить візантійську філософську теологію;

- встановлено, що для методології православної теології доби модерну характерним є коливання між схоластичним та романтичним розумінням теології. Визначальними для цього періоду розвитку були запозичення методологій західної академічної теології та філософії, а специфічно православним було привнесення елементів платонізму в кожен православну теологічну і релігійно-філософську систему. Ототожнення православної ідентичності з спрощеним платонізмом стало результатом характерної для модерної культури ідеалістичної інтерпретації спадщини грецької патристики. Запозичення різноманітних західних філософських і теологічних мовних універсумів з їх методологією було спричинене потребами освітньо-місіонерського характеру. Відповідно до запитів культури, послідовно переймалися аристотелізм другої схоластики, німецька класична філософія, особливо – шеллінгіанство, популярна німецька теологія ліберального католицького і протестантського інваріантів, католицька літургійна теологія тощо;

- доведено, що реакцією на модернізацію православної теології стала неопатристика як неотрадиціоналістична парадигма мислення. Виявлено, що за власною методологією неопатристика була поєднанням чотирьох тенденцій: неохалкідонізму, неопаламізму, неопатристичного екзистенціалізму та модерної літургійної теології. Неохалкідонізм передбачав встановлення в онтології, гносеології, еклезіології та соціальній теорії балансу між природним та надприродним як єдності протилежностей без їх змішування. Неопаламізм передбачав різке розрізнення трансцендентного та іманентного у Богові та людині, наголос на пріоритеті апофатики над катафатикою, екзистенційного над природним, особистого над колективним. Неопатристичний екзистенціалізм розглядав особистість як таку, що має спрямованість екстатичної трансценденції до Бога, а трансценденцію – як шлях звільнення та спасіння. Літургійна теологія сформувала бачення церкви як колективної трансценденції громади вільних особистостей над повсякденною реальністю;
- доведено, що розвиток постметафізичного персоналізму як засобу ідейного подолання постмодернізму пропонується послідовниками феноменологічної теоестетики Д.Гартом та Дж.Мануссакісом. Створений ними персоналізм є неоавгустіанським за власними методологічними установками, і як такий має великий екуменічний потенціал.

Уточнено:

- дисциплінарну структуру теології грецької патристики як «християнської філософії». Реконструкція теорії мислителів грецької патристики про структуру філософії та аналіз змісту кожної дисципліни дозволили виявити, що така теорія мала розвинутий характер і наслідувала кращі досягнення платонізму та стоїцизму I–II ст. і античного неоплатонізму III–VI ст. Наслідування простежується,

по-перше, у перейманні грецькою патристикою розділення на теоретичну і практичну філософії, 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. Не дивлячись 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;

- твердження про те, що визначальним є вплив паламізму для неопатристичного екзистенціалізму 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. Більш того, для В.Лоського божественні енергії є персональними і дають персональне знання Бога. При такому підході відривається суб'єкт дії від самої дії, одночасно йдеться про пізнання і не пізнання Бога в одному і тому ж 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.

Набуло подальшого розвитку:

- вивчення специфіки співвідношення віри та розуму в православній теології. Виявлено, що для православ'я характерне розуміння віри як функції інтуїтивного розуму;
- дослідження критики постмодернізму в православній теології початку XXI століття. Виявлено, що постмодернізм тлумачиться за аналогією з буддизмом, якому протиставляється християнська онтологія спілкування у якості не лише теорії, а й практики відновлення суб'єкту та спільноти.

Ключові слова: православна теологія, методологія теології, релігійна філософія, метафізика, феноменологія, герменевтика, грецька патристика, сучасна теологія, парадигма.

ABSTRACT

Khristokin G.V. Methodology of Orthodox theology in its paradigmatic transformations. – Manuscript.

A Thesis for the Academic Degree of Doctor of Philosophy, Specialties 09.00.11 – Religious Studies; 09.00.14 – Theology. – National Pedagogical Dragomanov University, Ministry of Education and Science of Ukraine, Kyiv, 2019.

In the thesis for the first time in the national philosophy, theology and religious studies a holistic philosophical and religious analysis of the methodology of Orthodox theology in its paradigmatic expressions was carried out.

In the dissertation for the first time in the national philosophy, theology and religious studies a holistic philosophical and religious analysis of the methodology of Orthodox theology in its paradigmatic expressions was carried out.

Orthodox theology of the late XX - early XXI centuries is experiencing a period of radical transformations and radical redefining of their own identity. These processes are related not only to the challenges of the postmodern era, but also to the search for a methodology that meets the requirements of the present. The desirable features of such a methodology are openness to the universal Christian heritage of different eras, the ability to conduct an effective dialogue with modern philosophy and science, a convincing combination of theory and practice, reason and faith, sacred and profane. Methodological searches of modern theology compel Orthodox thinkers to turn to historical heritage, resulting in numerous creative interpretations of the methodologies used in the past. Under these conditions, an urgent need for a philosophical and religious science is analysis of the methodology of Orthodox theology in its historical transformations, with the allocation of characteristic features of each paradigm of Orthodox religious and theoretical thinking, a critical assessment of the real possibilities of different methodologies, the discovery of the peculiarities of the dialectical unity of heredity and innovations in the Orthodox thought present day. The problem of religious studies studying the methodology of Christian theology is one of the topical topics in the study of both Christian tradition and contemporary Christian thought. It allows us to see theology as a rather complicated entity, to consider it as a full-fledged discourse in all its manifestations. To understand a certain theology is to understand its methodology. After all, without a clear understanding of the ways in which theologian acquires knowledge, without theological reflection it is impossible to distinguish theological knowledge from mystical, mythical or poetic. Of particular relevance to the study of theological methods adopted in Eastern Christianity is due to the analysis of the current state, tendencies and perspectives of the development of Orthodox theology, which is largely a repetition, continuation, and modern interpretation of the Eastern Christian tradition. Since modern Orthodox theology is actively returning to the heritage of Greek patristics, the systematic analysis of the peculiarities of the methodology of theological thought of the era of the flowering of this tradition in Byzantium becomes relevant. Twentieth century for Orthodox theology was marked

by the development of new theological approaches. In place of the theologies in which metaphysics and rational-speculative methods reigned, new forms of theological doctrines began to emerge, where post-metaphysics methods of interpreting the Revelation - phenomenology and hermeneutics took on a prominent place. One of the first to apply the phenomenological approach in modern neopatristic Orthodox theology was George Florovsky. He laid the foundation for the productive use of the ideas and practices of phenomenology in Orthodox theology. This tendency was subsequently prolific by D. Staniloae and J. Breck, who applied the phenomenological methodology in the creation of neopatristics systematic theology and the interpretation of the Bible. But the most successful was the development and implementation of the innovative approaches of Orthodox phenomenological theology Metropolitan Joan Zizioulas, H. Yannaras, J. Manoussakis and D. Hart, who created a special Orthodox post-physics phenomenological discourse. Their work, which today represents the top achievements of post-neopatristics Orthodox theology, can be properly researched and evaluated if we recognize the important role of G. Florovsky's efforts, which was at the root of Orthodox phenomenology. The continuity of neopatristics and post-neopatristics in the dominance of the phenomenological method calls for a detailed analysis of the use of phenomenology for the modernization and postmodernization of theological thinking.

The purpose of the study is the philosophical and religious studies and theological analysis of the methodology of Orthodox theology in its paradigmatic transformations.

The object of research is the methodology of Orthodox theology.

The subject of the study is the paradigmatic transformations of the methodology of Orthodox theology.

The scientific novelty of the results obtained, due to the set of tasks and the means of their solution, is that for the first time in the national religion there has been carried out a holistic philosophical and religious analysis of the methodology

of Orthodox theology in its paradigm expressions. The novelty of the results is revealed in the following positions:

First:

- It is proved that the methodology of Orthodox theology serves as a language for theological and religious-philosophical thought necessary for its constitution and concretization in the context of solving urgent ideological problems of religious communities. With the variability of the languages used in the Orthodox thought, the dominant trend for the methodology was the mystical-rational intuitionism, that is, the recognition of the supernatural opportunity for the mind in its true identity of direct knowledge of the presence of God and the ideal foundation of the world;

- It has been established that Orthodox theology arises as a result of the synthesis of biblical personalism - as the inner meaning and language of Platonism - as an external form. This synthesis was productive and heuristic, providing an opportunity for the formation of Orthodox dogma, systematic theology, religious ascetic culture. The Orthodox theology of the "golden age" of patristics is the basic form of identity for the whole of Orthodox theology, and its methodology defines general features for the entire methodology of Orthodox theology;

- it was investigated that theological knowledge is valuable, philosophical, social, humanitarian, inclusive, contextual, personal, metaphorical, pluralistic, nonlinear, controversial and is part of religious culture;

- it was discovered that the methodology of Greek patristics of the classical age is characterized by the vision of philosophical culture as "pro-*Paideia*" in theology, when Christianity is perceived as "a new *Paideia*", theology as "true philosophy", whose purpose is the complete perfection of a Christian. Ancient philosophy is evaluated as having a calling to knowledge of God, but basically failed to fulfill this vocation; therefore, it must be overcome by a more perfect philosophical culture of Christianity, backed up by a supernatural Revelation. The main feature of the methodology of Greek patristics of the classical age was mystical rationalism. It is believed that the human mind itself is not able to know God and the ideal foundation of reality, and therefore is in captivity of sensual phenomenal. At the same time,

faith helps to overcome doubts and to begin spiritual life. Thinkers of the Greek patristics are convinced that under the influence of grace and ascetic exercises aimed at transforming the human person, the mind is able to reveal the innate intuitive ability to mystic contemplation, through which the unquestionable ecstatic knowledge of God and everything in God is attainable.

- It has been proved that for the methodology of Byzantine theology is characterized by optimism about the possibility of apodictive proof of theological truths, which is associated with the adoption of the Proklov ideal of theology as a holistic science and the emergence of an understanding of theology as a combination of natural, dogmatic and mystical theologies with a special methodology for each of these disciplines. Philosophy of Christian theology acquired the features of developed mystical rationalism in Dionysius Areopagite and Maximus the Confessor, the mystical empiricism of Gregory Palamas and his followers;

- found that "natural theology" for Byzantine thinkers is a holistic philosophical and theological discourse, which includes "anthropology", "cosmology", "theology" as its main parts, although it contains a set of knowledge and from other disciplines that in modernity is a philosophical theology. Theoretical anthropology is a system of theoretical knowledge of the origin, structure of a person, its purpose and purpose of existence. Theoretical cosmology describes the world, its origin, structure and future. The Theological Theology is divided into two parts: "theology" in the narrow sense of the word - the science of the Trinity and "Ikonomia" - the science of the activities of God in relation to the created essence;

- It has been established that in the Byzantine thought, "dogmatic theology" is a system of Christian doctrinal teachings, dogmas, derived from the Revelation and constituted by faith. Christian fathers did not have the task of building a special Christian mythology, like Proklov. Its place in the structure of theology is dogmatic discourse, which finds its maximum expression in dogma. Dogmatic theology has its source of God's revelation in the Bible;

- it has been proved that in Byzantium, "mystical theology" is a form of theological knowledge, which directly relies on mystical experience. Along with the

scriptures, the Church had mystics who directly contemplated God as supernatural reality. The mystic receives experience that has not yet received the reception of the Church. This experience has to be consistent with Revelation, but it is not such a straightforward and simple process. If the mystic does not notice the significant contradictions between his experience and the Church's revelation, he takes it as a source of theological ideas. Therefore, the immediate mystical experience constantly affects the thought, doctrine, and the actions of the theologian. And if the theologian has this experience of mystical contemplation, then he serves for him an additional way of knowledge of God and an independent source of theological constructs along with biblical Revelation. It is clear that the mystical experience correlated with the biblical, but it is impossible to identify them completely. The Christian mysticism of revelation needed explanations, interpreted either by referring to the Revelation, or by rational interpretation with the help of philosophy. Systematization of mystical revelations by means of intellectual means constitutes Byzantine philosophical theology;

- It has been established that for the methodology of the Orthodox theology of the era of modernism characterized by fluctuations between scholastic and romantic understanding of theology. Definite for this period of development were the borrowing of methodologies of Western academic theology and philosophy, and specifically the Orthodox was the introduction of elements of Platonism in every Orthodox theological and religious-philosophical system. The identification of the Orthodox identity with simplified Platonism was the result of the idealistic interpretation of the heritage of Greek patristics characteristic of modern culture. Borrowing of various Western philosophical and theological language universes with their methodology was caused by the needs of educational and missionary character. In accordance with the demands of culture, the aristotelism of the second scholasticism, the German classical philosophy, in particular Schillingianism, the popular German theology of liberal Catholic and Protestant invariants, Catholic liturgical theology, etc., were consistently borrowed;

- It has been proved that the reaction to the modernization of the Orthodox theology was neopatristics as a non-traditionalist paradigm of thinking. It was discovered that according to its own methodology, neopatristics was a combination of four tendencies: neo-hodil-diccionism, neopalamism and neo-partisan existentialism, modern liturgical theology. Neo-chalidonism presupposed the establishment in the ontology, epistemology, ecclesiology and social theory of balance between natural and supernatural as the unity of opposites without displacement. Neopalamism assumed a sharp distinction between transcendental and immanent in God and man, the emphasis on the priority of apophatics over cataphacy, an existential over natural, personal over the collective. Neopatristic existentialism considered the personality as directed towards ecstatic transcendence to God, and transcendence as a way of liberation and salvation. The liturgical theology formed the vision of the church as a collective transcendence of the community of free individuals over the everyday reality;

- It has been proved that the development of post-mortem personalism as a means of ideological overcoming of postmodernism is proposed by the followers of the phenomenological theosophy D.Hart and J.Manoussakis. Personalism created by them is neo- Augustinian by its own methodological settings, and as such has a great ecumenical potential.

Specified:

- the disciplinary structure of Greek patristics theology as "Christian philosophy". The reconstruction of the theory of thinkers of the Greek patristic about the structure of philosophy and the analysis of the content of each discipline allowed to reveal that such a theory was of a developed nature and imitated the best achievements of Platonism and stoicism of III and antique neoplatonism III-VI centuries. The imitation is traced, firstly, by the Greek patristic division of the theoretical and practical philosophy, and secondly, by borrowing from the order of the disciplines of ancient philosophy, according to the scheme "ethics - physics - theology", and thirdly, in following the practice of teaching propaedeutic and theoretical disciplines on the works of classical authors, and finally, in the adoption

of the doctrine of "spiritual exercises" as the basis of the disciplines mystic-practical cycle. Despite the obvious analogies, philosophy for the thinkers of Greek patristics was an integral system of disciplines, covering both the ancient and the actual Christian philosophy-theology. This is evidenced by the architectonics of the philosophy of Greek patristics, which emphasizes both unity and the difference between individual "philosophies," that is, it, along with ancient philosophy and logic, not only included in its system of philosophy three components - "doctrine", theoretical religious philosophy and mystical practice - but also gave a systematic interpretation of the problem of their relationship;

- the assertion that the influence of Palamism for the neo-partisan existentialism of V. Lossky and H. Yannaras is decisive. These theologians also claim the priority of mystical theology over natural and dogmatic. Moreover, the mystical theology is interpreted in the spirit of existentialism. If, according to the holy fathers, the natural theology reigns, the dogma is determined by faith, and the mystical theology was the result of experiences given by God, then V. Lossky, just like neopalamite, develops the doctrine of the totally unknowable essence/hypostasis of God and recognizable divine energies. Moreover, for Lossky divine energies are personal and give personal knowledge of God. With such an approach, the subject of action is disconnected from the action itself, while it is about knowledge and not knowing God in the same sense - through his actions. In H. Yannaras, the process of knowledge of God is a meeting of the personality of man with the energies of the personal God. Such a meeting is the result of the actions of all the cognitive forces of man, united by the power of imagination into a single erotic aspiration for God. This transcendence necessarily ends in the irrational knowledge of God, in which God himself remains unidentified.

Has further developed:

- studying the specificity of the relationship between faith and reason in Orthodox theology. It is revealed that for Orthodoxy is characteristic of the understanding of faith as a function of intuitive mind;

- The study of criticism of postmodernism in the Orthodox theology of the beginning of the XXI century. It is revealed that postmodernism is interpreted in analogy to Buddhism, which is opposed to the Christian ontology of communication as not only theory, but also the practice of restoring subject and community.

Key words: orthodox theology, methodology of theology, religious philosophy, metaphysics, phenomenology, hermeneutics, Greek patristics, modern theology, paradigm.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Монографія:

1. Христокін Г. Методологія православної теології. Монографія. – К.: «ПП» «Фоліант», 2019. – 502 с.

Статті в українських наукових фахових виданнях:

2. Христокін Г.В. Вчення про богопізнання в інтелектуальному інтуїтивізмі Г. Флоровського / Г.В. Христокін // Українське релігієзнавство: [зб. наукових праць] / К.: Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАНУ, 2010. – № 54. – С. 31-39.

3. 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.

4. 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.

5. Христокін Г.В. Постмодерний неопатристичний екзистенціалізм Йоана Зізіуласа / Г.В. Христокін // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Серія 7: [зб. наукових праць] / К.: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2010. – Вип. 25 (38). – С. 16-21.

6.Христокін Г.В. Постмодерний неопатристичний містичний емпіризм Йоана Мануссакіса / Г.В. Христокін // *Sententiae*: [зб. наукових праць] / К.: Вид-во інст. філософ. ім. Г.С. Сковороди НАН України, 2011. – Випуск XXIV. – № 1. – С. 101-109.

7.Христокін Г.В. Неопаламізм у сучасній православній теології / Г.В. Христокін // *Філософська думка. Sententiae. Спецвипуск. II. Теологія і філософія*. 2012 – С. 15-27.

8.Христокін Г.В. Феноменологічні підходи в теології Георгія Флоровського / Г.В. Христокін // *Українське релігієзнавство*. – 2012. – № 64 – С. 140-149.

9.Христокін Г.В. Софіологія отця Сергія Булгакова та неопатристика: порівняльний аналіз парадигм розвитку православної теології на поч. ХХ ст. / Г.В. Христокін // *Філософська думка: Спецвипуск Sententiae IV. Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії*. 2013 – С. 84-92.

10.Христокін Г.В. Філософська педагогіка Филона Александрійського / Г.В. Христокін // *Практична філософія*. – 2015. – № 4. – С. 104-110.

11.Христокін Г.В. Методологія теології грецької патристики / Г.В. Христокін // *Актуальні проблеми філософії та соціології. Науково-практичний журнал*. – 2016. – Випуск 12. – С. 131-134.

12.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.

13.Христокін Г.В. Містико-поетична теологія Спиридона Кислякова як особливий феномен в історії київської християнської традиції / Г.В. Христокін // *"Гілея: науковий вісник": Збірник наукових праць*.- К., 2016. Випуск 110. – 2016. – С. 169-173.

14.Христокін Г.В. Методологія сучасної православної теології та грецька патристика / Г.В. Христокін // "Гілея: науковий вісник": Збірник наукових праць.- К., 2016. Випуск 111. – 2016. – С. 291-295.

15.Христокин Г.В. Оцінка античної філософії в теології Григорія Назіанзіна / Г.В. Христокін // "Гілея: науковий вісник": Збірник наукових праць.- К., 2016. Випуск 112 – 2016. – С. 143-147.

16.Христокін Г.В. Дисциплінарна структура філософії грецької патристики / Г.В. Христокін // "Гілея: науковий вісник": Збірник наукових праць.- К., 2016. Випуск 113 – 2016. – С. 297-301.

17.Христокин Г.В. Метафизика греческой патристики / Г.В. Христокин // "Гілея: науковий вісник": Збірник наукових праць.- К., 2016. Випуск 114– 2016. – С. 246-250.

18.Христокін Г. Специфіка християнської теології як форми релігійного знання: феноменологічний аналіз / Г.В. Христокін // Практична філософія. – 2017. – № 1. – С. 144-150.

19.Христокін Г.В. Культурні форми буття теології: релігієзнавчо-філософський аналіз / Г.В. 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.

Статті у зарубіжних фахових видання та у виданнях, що входять до міжнародних наукометричних баз:

20.Христокин Г.В. Педагогика Филона Александрийского как теория духовного развития личности / Г.В. Христокин // “Modern Science – Moderní věda”. – Prague. – 2016. – № 1. – С. 108-115.

21.Христокин Г.В. Методология теологии греческой патристики / Г.В. Христокин // “Modern Science – Moderní věda”. – Prague. – 2016. – № 3. – С. 79-85.

22.Христокин Г.В. Православная теологическая традиция персонализма / Г.В. Христокин // “Modern Science – Moderní věda”. – Prague. – 2016. – № 4. – С. 78-83.

23.Христокин Г.В. Сравнительный анализ софиологии С. Булгакова и неопатристики в контексте перспектив развития православной теологии XXI века / Г.В. Христокин // Философия хозяйства: Альманах центра общественных наук и экономического факультета МГУ. – 2012. – № 2 (86). – С. 183-194.

24.Христокин Г.В. Персонализм в православной теологии / Г.В. Христокин // Схід: аналітично-інформаційний журнал. – 2016. – № 4 (144). – С. 101-105.

25.Христокин Г.В. Культурні форми буття філософії: типологічний аспект / Г.В. Христокин // Схід: аналітично-інформаційний журнал. – № 4 (136) травень-червень 2015. – С. 90-96.

Статті і тези в інших наукових збірниках та матеріалах конференцій:

26.Христокин Г.В. Філософія як праксис, дискурс та система дисциплін в контексті кризи філософії / Г.В. Христокин // Проблеми відродження духовності в умовах глобальної кризи: Матеріали Ірпінських науково-педагогічних читань: в 2 ч. – Ірпінь, НУДПСУ, 2010. – Ч. 1. – С. 83-87.

27.Христокин Г.В. Теологія як система символічних категорій культури: на прикладі патристичної тео-філософії / Г.В. Христокин // Актуальні тенденції розвитку суспільних наук в Україні: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Київ, Україна, 10-11 листопада 2017 року). – Київ: ГО «Київська наукова суспільнознавча організація», 2017. – С. 82-85.

28.Христокин Г.В. Еволюція теології як філософії в античності та ранньому християнстві / Г.В. Христокин // Пріоритетні завдання і стратегії розвитку суспільних наук: матеріали всеукраїнської науково-практичної

конференції, м. Запоріжжя, 17-18 листопада 2017 р. – Запоріжжя: Класичний приватний університет, 2017. – С. 16-20.

29.Христокін Г.В. Система філософської освіти Візантії / Г.В. Христокін // Освіта і наука в умовах глобальних трансформацій: Матеріали Всеукраїнської наукової конференції. – Ч. II. (м. Дніпро, 24-25 листопада 2017 р.). – Дніпро: СПД «Охотнік», 2017. – С. 188-193.

30.Христокін Г.В. Проблема пошуку предметного поля теології / Г.В. Христокін // Пріоритети сучасних суспільних наук в трансформаційних умовах: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 24–25 листопада 2017 року). – Львів : ГО «Львівська фундація суспільних наук», 2017. – С. 24-28.

31.Христокін Г.В. Формування філософської раціональності в ранній християнській теології / Г.В. Христокін // Суспільні науки: проблеми та досягнення сучасних наукових досліджень: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, Україна, 1–2 грудня 2017 року). – Одеса: ГО «Причорноморський центр досліджень проблем суспільства», 2017. – С. 87-91.

32.Христокін Г.В. Формування християнської філософії як аналогія до античної філософії / Г.В. Христокін // Актуальні питання розвитку суспільних наук у XXI столітті: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Дніпро, 8–9 грудня 2017 року). – Дніпро: НО «Відкрите суспільство», 2017. – С. 69-74.

33.Христокін Г.В. Особливості формування релігійної філософії в християнстві / Г.В. Христокін // Місце суспільних наук у системі сучасного гуманітарного знання XXI століття: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Київ, Україна, 15–16 грудня 2017 р.). – Київ: ГО «Київська наукова суспільнознавча організація», 2017. – С. 71-75.

34.Христокін Г.В. Теологія як різновид релігійної філософії / Г.В. Христокін // Актуальні філософські, політологічні та культурологічні проблеми розвитку людини і суспільства у динамічному та глобалізованому

світі: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції, м. Київ 22-23 грудня 2017 р. – К.: Таврійський національний університет ім. В. І. Вернадського, 201. – С. 5-10.

35.Христокін Г.В. Умови при яких релігійна свідомість стає теологічною / Г.В. Христокін // Розвиток суспільних наук: європейські практики та національні перспективи: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 22–23 грудня 2017 року). – Львів : ГО «Львівська фундація суспільних наук», 2017. – С. 20-25.

36.Христокін Г.В. Філософія теології як галузь філософії релігії / Г.В. Христокін // Суспільні науки: сучасні тенденції та фактори розвитку: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (Одеса, Україна, 19-20 січня 2018 р.). – Одеса : ГО «Причорноморський центр досліджень проблем суспільства, 2018. – С. 65-70.

37.Христокін Г.В. Філософія теології: специфіка, предмет, завдання / Г.В. Христокін // Актуальні проблеми розвитку суспільних наук в умовах сьогодення: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції, м. Київ, 26-27 січня 2018. – К.: Таврійський національний університет ім. В.І. Вернадського, 2018. – С. 10-15.

38.Христокін Г.В. Умови формування релігійного знання / Г.В. Христокін // Нове та традиційне у дослідженнях сучасних представників суспільних наук: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Київ, Україна, 2-3-лютого 2018 р.) – Київ: ГО «Київська наукова суспільнознавча організація», 2018. – С. 81-85.

39.Христокін Г.В. Проблема істини та її критеріїв в релігійному пізнанні / Г.В. Христокін // Людське співтовариство: актуальні питання наукових досліджень: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Дніпро, 16–17 лютого 2018 року). – Дніпро: НО «Відкрите суспільство», 2018. – С. 50-55.

40.Христокін Г.В. Проблема присутності філософії в основних типах християнської теології / Г.В. Христокін // Рівень ефективності та необхідність

впливу суспільних наук на розвиток сучасної цивілізації: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 23–24 лютого 2018 року). – Львів : ГО «Львівська фундація суспільних наук», 2018. – С. 21-26.

41.Христокін Г.В. Суспільні умови формування філософії в Візантії / Г.В. Христокін // Вплив суспільних наук на процес розвитку суспільства: можливе та реальне: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Київ, Україна, 2-3 березня 2018 року). – Київ: ГО «Київська наукова суспільнознавча організація», 2018. – С. 74-79.

42.Христокін Г.В. Філософські типи теології у Візантії / Г.В. Христокін // Україна в гуманітарних і соціально-економічних вимірах: Матеріали III Всеукраїнської наукової конференції. 30-31 березня 2018 р., м. Дніпро. Частина I. / Наук. ред. О.Ю. Висоцький. – Дніпро: СПД «Охотнік», 2018. – С. 119-123.

43.Христокін Г.В. Православная теология начала XX века в поисках новых парадигм развития / Г.В. Христокін // София. 100 лет русской философия хозяйства: Монографія / Под. ред. Ю. Осипова. – Москва: МГУ, 2012. – С. 208-217.

44.Христокін Г.В. Культурні форми буття філософії / Г.В. Христокін // Гуманітарний корпус. Випуск 3: Збірник наукових статей з актуальних проблем філософії, культурології, психології, педагогіки та історії. – К.: НПУ ім. Драгоманова, Генеза, 2014. – С. 307-310.

45.Христокін Г.В. Філософія теології як галузь філософії релігії: визначення статусу дисципліни // Богословские размышления. Евро-Азиатский журнал богословия. - № 21. – 2018. – С. 97-107.

ЗМІСТ

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ ПОЗНАЧЕНЬ	27
ВСТУП	28
РОЗДІЛ 1. ІДЕНТИЧНІСТЬ ТА МЕТОДОЛОГІЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ТЕОЛОГІЇ ЯК ПРЕДМЕТ НАУКОВОГО ВИВЧЕННЯ НА ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ	42
Історіографія проблеми методологічної взаємодії філософії та теології	
Постановка проблеми методології православної теології.	
Філософія теології як галузь філософії релігії та основа аналізу методології православної теології	
Специфіка теології, як епістемо-прагматичного феномену.	
Дослідження засад сучасної православної теології та її методології.	
Парадигмальна еволюція сучасної православної теології як неопатристики та постнеопатристики	
Джерела методології неопатристики та постнеопатристики.	
Висновки до розділу 1	111
РОЗДІЛ 2. ШЛЯХИ ФІЛОСОФІЗАЦІЇ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ТЕОЛОГІЇ ЯК ТЕОРЕТИЧНОЇ ФОРМИ РЕЛІГІЙНОГО СВІТОГЛЯДУ	117
2.1. Філософія і теологія: типологічний аспект культурного буття... 119	
2.2. Філософія як джерело і парадигма християнської теології..... 143	
2.3. Філософія і теологія як аналогічні метадискурси	154
2.4. Теологія як специфічний тип соціо-гуманітарного знання та наука.....	168
2.5. Вплив античної філософії на християнську теологію як пайдею... 191	
Висновки до розділу 2.....	214
РОЗДІЛ 3. МЕТОДОЛОГІЯ БОГОСЛОВ'Я У ТРАДИЦІЇ ГРЕЦЬКОЇ ПАТРИСТИЧНОЇ ТА ВІЗАНТІЙСЬКОЇ ДУМКИ	222
3.1. Проблема багатоманіття форм філософського дискурсу в Візантії	
.....	221

3.2. Теологія грецької патристики як «філософія» та її типи.....	242
3.3. Дисциплінарна структура філософсько-богословської пайдеї грецької патристики.....	261
3.4. Філософія грецької патристики як східно-християнський неоплатонізм.....	277
3.5. Методологія теології грецької патристики.....	292
3.6. Основні категорії патристичної метафізики.....	302
Висновки до розділу 3	310
РОЗДІЛ 4. МОДЕРНІЗАЦІЯ МЕТОДОЛОГІЇ СУЧАСНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ТЕОЛОГІЇ.....	317
4.1. Поворот до персоналістичного мислення у православної теологічній думці	316
4.2. Неопаламізм у сучасній православної теології.....	322
4.3. Пізньомодерні методології в сучасній православної теології.....	337
4.4. Постмодерні методології в сучасній православної теології	392
Висновки до розділу 4.....	399
ВИСНОВКИ.....	404
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	436

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ ПОЗНАЧЕНЬ

Посилання на твори візантійських письменників даються за пагінацією видання Міня. При посиланні на праці Арістотеля, Платона та інших класичних авторів використовується загальноприйнята пагінація. В дисертації використовуємо такі умовні позначення:

Enn. – Plotinus. Enneades.

In Phys. – Joannes Philoponus. In Aristotelis physicorum libros commentaria.

Inst. th. – Proclus. Institutio theologica. Цитується за параграфами.

Met. – Aristoteles. Metaphysica.

Parm. – Plato. Parmenides.

Phaedr. – Plato. Phaedrus.

Polit. – Plato. Politicus.

Princ. – Damascius. Дамаский Диадокх. De principiis.

Symp. – Plato. Symposium.

Th. Pl. — Proclus Diadochus. Theologia Platonica.

Theaet. – Plato. Theaetetus.

Tim. – Plato. Timaeus.

De congressu. - Філон. Про поєднання заради попереднього навчання.

Cher. - Філон. Про херувимів.

Opif. - Філон. Про творіння світу.

Det. - Філон. Про те, що найгірше схильне нападати на краще.

Sacr. - Філон. Про народження Авеля.

EN – Арістотель. Нікомахова етика.

ВСТУП

ЗАГАЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА РОБОТИ

Актуальність теми дослідження. Православна теологія кінця ХХ – початку ХХІ століть 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 православної 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 досягнути 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 в 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. ХХ 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 Георгій Флоровський. 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, Й. 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 необхідність детального аналізу використання феноменології для модернізації та постмодернізації теологічного мислення.

Зв'язок роботи з науковими програмами. Дисертаційна робота є складовою частиною комплексної науково-дослідної роботи кафедри

богослов'я та релігієзнавства «Методологія і зміст викладання соціально-гуманітарних наук», що входить до тематичного плану науково-дослідної роботи Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова «Дослідження проблем гуманітарних наук», який був затверджений Вченою радою університету (протокол № 5 від 29 січня 2009 року) і науково-дослідної роботи кафедри богослов'я та релігієзнавства за темою «Розбудова академічного богослов'я в умовах освітніх трансформацій в Україні» (державний реєстраційний номер U 0117U004903).

Мета дослідження визначена з урахуванням наукової проблеми, актуальності обраної теми та стану її дослідження і полягає в філософсько-релігієзнавчому аналізі методології православної теології в її парадигмальних трансформаціях.

Реалізація поставленої мети передбачає розв'язання таких **дослідницьких завдань**:

- визначити основні теоретичні підходи до вивчення методології православної теології в її історичному розвитку;
- виявити етапи формування та парадигми розвитку православної теології;
- встановити методологічні засади дисертаційного дослідження в сфері філософії релігії та філософської теології;
- проаналізувати джерела характерних рис методології православної теології у біблійному світогляді й античній філософії;
- простежити особливості філософізації православної теології у добу патристичної та візантійської думки;
- виявити характерні риси методології православної теології «золотої доби» грецької патристики та Візантії;
- окреслити основні хвилі модернізації сучасної православної теології;
- проаналізувати феномен православної теології доби постмодерну;

- визначити особливості розвитку методології у православної теології на початку XXI століття;
- дослідити тенденції злиття теологічного мислення з філософським у межах православної теології;
- визначити межі можливостей методології православної теології та її екуменічний потенціал;
- дослідити специфіку розуміння концептів «віри», «розуму», «пізнання», «досвіду» у парадигмальних трансформаціях методології православної теології;

Об'єктом дослідження є методологія православної теології.

Предметом дослідження є парадигмальні трансформації методології православної теології.

Теоретико-методологічна основа дослідження. Роботу виконано з дотриманням загальних принципів вітчизняного академічного релігієзнавства – об'єктивності, позаконфесійності, світоглядного плюралізму. У концептуальному плані принципове значення для розробки теми дослідження мають праці Ю.Чорноморця, К.Говоруна, Р.Вільямса, К.Кюнга, П.Гаврилюка, С. Хоружого. Специфіка православної теології потребувала систематичного застосування методології філософської герменевтики не лише для інтерпретації текстів, а і для розуміння історично змінних парадигм і традицій теологічного мислення. Суттєвим концептуальним підґрунтям стали також роботи В. Бондаренка, Л. Филипович, А. Колодного, О. Горкуші, О.Сарапіна, М. Черенкова, С. Здіорука, Р. Халікова, О. Білокобильського та інших. Методологічною основою цієї праці є філософія теології, як частина філософії релігії з суміжними дисциплінами, такими як антропологія релігії, психологія релігії, гносеологія релігії, історія філософії. Православна теологія розглядається як єдина традиція, що динамічно змінювалася в процесі органічного розвитку та реагування на зовнішні виклики. Трансформації традиції відбувалися шляхом поступової раціоналізації та періодичного

повернення до містицизму та фідеїму. Відповідно, зміни методології православної теології аналізуються за допомогою дихотомій раціонального та ірраціонального, метафізичного і містичного, раціонального і фідеїстичного. Основою методології комплексного дослідження раціоналізації релігійних традицій та практик на перетині філософії релігії та історії філософії став герменевтичний підхід.

Наукова новизна одержаних результатів, зумовлена сукупністю поставлених завдань і засобами їх розв'язання, полягає в тому, що в дисертаційному дослідженні вперше у вітчизняному релігієзнавстві здійснено цілісний філософсько-релігієзнавчий аналіз методології православної теології в її парадигмальних виявах. Новизна результатів розкривається в таких положеннях:

Уперше:

- доведено, що методологія православної теології слугує мовою для богословської та релігійно-філософської думки, необхідною для її конституювання і конкретизації в контексті вирішення нагальних світоглядних проблем релігійних спільнот. При варіативності мов, які використовувалися у православній думці, панівною тенденцією для методології був містико-раціональний інтуїтивізм, тобто визнання надприродної можливості для розуму в його справжній ідентичності безпосереднього пізнання присутності Бога та ідеальної основи світу;
- встановлено, що православна теологія виникає внаслідок синтезу біблійного персоналізму – як внутрішнього сенсу та мови платонізму – як зовнішньої форми. Цей синтез виявився продуктивним та евристичним, надавши можливість для формування православної догматики, систематичного богослов'я, релігійно-аскетичної культури. Православна теологія «золотого віку» патристики є базовою формою ідентичності для всієї православної теології, а її методологія

визначає загальні особливості для всієї методології православної теології;

- досліджено, що теологічне знання є ціннісно зумовленим, світоглядним, соціальним, гуманітарним, включеним, контекстним, особистісним, метафоричним, плюралістичним, нелінійним, дискусійним та є частиною релігійної культури. Методологією дослідження християнської теології виступає філософія теології, як підрозділ філософії релігії та філософської теології;
- виявлено, що для методології грецької патристики класичної доби характерним є бачення філософської культури як «пропедевтики» до теології, коли християнство сприймається як «нова пайдея», теологія – як «істинна філософія», метою яких є всебічна довершеність християнина. Антична філософія оцінюється як така, що мала покликання до богопізнання, однак в основному не змогла виконати цього покликання, тому має бути подоланою більш досконалою філософською культурою християнства, підкріпленою надприродним Одкровенням. Головною рисою методології грецької патристики класичної доби став містичний раціоналізм. Вважається, що людський розум сам по собі не здатний пізнати Бога та ідеальну основу дійсності, а тому перебуває у полоні чуттєвої феноменальності. При цьому віра допомагає долати сумніви та розпочати духовне життя. Мислителі грецької патристики переконані, що під впливом благодаті та аскетичних вправ, спрямованих на трансформацію людської особи, розум здатний до розкриття вродженої інтуїтивної здатності до містичного споглядання, за допомогою чого і досягається несумнівне екстатичне знання Бога і всього у Богові.
- доведено, що для методології візантійської теології характерним є оптимізм щодо можливості аподиктичного доведення богословських істин, що пов'язано із прийняттям проклівського ідеалу теології як цілісної науки та виникненням розуміння теології як поєднання

природної, догматичної та містичної теологій з особливою методологією для кожної з цих дисциплін. Філософізація християнської теології набула рис розвинутого містичного раціоналізму у Діонісія Ареопагіта і Максима Сповідника, містичного емпіризму у Григорія Палами та його послідовників;

- виявлено, що *«природна теологія»* для мислителів Візантії є цілісним філософсько-богословським дискурсом, що включає в себе *«антропологію»*, *«космологію»*, *«теологію»* як свої основні частини, хоча містить сукупність знань і з інших дисциплін того, що в сучасності є філософською теологією. Теоретична антропологія – це система теоретичних знань про виникнення, будову людини, її призначення та мету існування. Теоретична космологія описує світ, його виникнення, будову та майбутнє. Теоретична теологія розпадається на дві частини: *«теологію»* у вузькому значенні слова – науку про Трійцю та *«ікономію»* – науку про Божу діяльність у відношенні до створеного сутнього;
- встановлено, що у візантійській думці *«догматична теологія»* – це система християнських доктринальних вчень, догматів, що виводилися з Одкровення та конституювалися вірою. У християнських отців не було завдання побудови особливої християнської міфології, на кшталт проклівської. Її місце в структурі теології займає догматичний дискурс, що знаходить свій максимальний вираз у догматиці. Догматична теологія має своїм джерелом Одкровення Бога в Біблії;
- доведено, що у Візантії *«містична теологія»* – це форма теологічних знань, що безпосередньо спирається на містичний досвід. Поряд із Писанням Церква мала містиків, що безпосередньо споглядали Бога як надприродну реальність. Містик отримує досвід, що ще не пройшов рецепцію Церкви. Цей досвід має узгоджуватися з Одкровенням, але це не такий прямий та простий процес. Якщо містик не помічає

суттєвих суперечностей між своїм досвідом та церковним Одкровенням, то він приймає його як джерело теологічних ідей. Отож, безпосередній містичний досвід постійно впливає на думку, вчення, дії богослова. І якщо теолог має цей досвід містичного споглядання, то він виступає для нього додатковим способом богопізнання і самостійним джерелом теологічних побудов поруч із біблійним одкровенням. Зрозуміло, що містичний досвід співвідносився з біблійним одкровенням, але ототожнити їх до кінця неможливо. Отримані християнськими містиками одкровення потребували роз'яснень, їх тлумачили або шляхом віднесення до Одкровення, або здійснювалася раціональна інтерпретація за допомогою філософії. Систематизація містичних одкровень інтелектуальними засобами і становить візантійську філософську теологію;

- встановлено, що для методології православної теології доби модерну характерним є коливання між схоластичним та романтичним розумінням теології. Визначальними для цього періоду розвитку були запозичення методологій західної академічної теології та філософії, а специфічно православним було привнесення елементів платонізму в кожен православну теологічну і релігійно-філософську систему. Ототожнення православної ідентичності з спрощеним платонізмом стало результатом характерної для модерної культури ідеалістичної інтерпретації спадщини грецької патристики. Запозичення різноманітних західних філософських і теологічних мовних універсумів з їх методологією було спричинене потребами освітньо-місіонерського характеру. Відповідно до запитів культури, послідовно переймалися аристотелізм другої схоластики, німецька класична філософія, особливо – шеллінгіанство, популярна німецька теологія ліберального католицького і протестантського інваріантів, католицька літургійна теологія тощо;

- доведено, що реакцією на модернізацію православної теології стала неопатристика як неотрадиціоналістична парадигма мислення. Виявлено, що за власною методологією неопатристика була поєднанням чотирьох тенденцій: неохалкідонізму, неопаламізму, неопатристичного екзистенціалізму та модерної літургійної теології. Неохалкідонізм передбачав встановлення в онтології, гносеології, еклезіології та соціальній теорії балансу між природним та надприродним як єдності протилежностей без їх змішування. Неопаламізм передбачав різке розрізнення трансцендентного та іманентного у Богові та людині, наголос на пріоритеті апофатики над катафатикою, екзистенційного над природним, особистого над колективним. Неопатристичний екзистенціалізм розглядав особистість як таку, що має спрямованість екстатичної трансценденції до Бога, а трансценденцію – як шлях звільнення та спасіння. Літургійна теологія сформувала бачення церкви як колективної трансценденції громади вільних особистостей над повсякденною реальністю;
- доведено, що розвиток постметафізичного персоналізму як засобу ідейного подолання постмодернізму пропонується послідовниками феноменологічної теоестетики Д.Гартом та Дж.Мануссакісом. Створений ними персоналізм є неоавгустіанським за власними методологічними установками, і як такий має великий екуменічний потенціал.

Уточнено:

- дисциплінарну структуру теології грецької патристики як «християнської філософії». Реконструкція теорії мислителів грецької патристики про структуру філософії та аналіз змісту кожної дисципліни дозволили виявити, що така теорія мала розвинутий характер і наслідувала кращі досягнення платонізму та стоїцизму I–II

ст. і античного неоплатонізму III–VI ст. Наслідування простежується, по-перше, у перейманні грецькою патристикою розділення на теоретичну і практичну філософії, 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. Не дивлячись 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;

- твердження про те, що визначальним є вплив паламізму для неопатристичного екзистенціалізму 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. Більш того, для В.Лоського божественні енергії є персональними і дають персональне знання Бога. При такому підході відривається суб'єкт дії від самої дії, одночасно йдеться про пізнання і не пізнання Бога в одному і тому ж 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.

Набуло подальшого розвитку:

- вивчення специфіки співвідношення віри та розуму в православній теології. Виявлено, що для православ'я характерне розуміння віри як функції інтуїтивного розуму;
- дослідження критики постмодернізму в православній теології початку XXI століття. Виявлено, що постмодернізм тлумачиться за аналогією з буддизмом, якому протиставляється християнська онтологія спілкування у якості не лише теорії, а й практики відновлення суб'єкту та спільноти.

Теоретичне значення отриманих результатів. Висновки і теоретичні твердження, які обґрунтовані в дисертаційному дослідженні, сприяють глибшому розумінню православної теології та православної культури. Виявлення особливостей динамічного розвитку православної теології сприяє розумінню багатоманітності православної релігійно традиції, відкриває нові можливості для діалогу із іншими конфесіями, філософією, науковим світоглядом.

Практичне значення дисертації. Результати дисертаційного дослідження можуть бути методологічною основою для нових теоретичних праць у сфері релігієзнавства, богослов'я, історії філософії. Матеріали дослідження можуть бути використані у викладацькій діяльності при підготовці курсів лекцій та підручників з таких дисциплін як «Релігієзнавство», «Теологія», «Основи християнської культури», «Патрологія», «Історія філософії».

Особистий внесок здобувача. Дисертаційна робота є самостійним науковим дослідженням. Усі розділи дисертації, монографії та наукові статті, подані в списку літератури, написані автором самостійно (без співавторів). Ідеї, положення чи гіпотези інших авторів, які використані в дисертації для підсилення ідей здобувача, мають відповідні посилання згідно з науковими стандартами. Кандидатську дисертацію на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук на тему «Релігієзнавчий аналіз вчень про богопізнання в сучасній православній теології» захищено 12 березня 2010 року в Інституті філософії імені Г.С.Сковороди НАН України за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство. Матеріали кандидатської дисертації у тексті докторської дисертації не використовуються.

Апробація результатів дисертаційного дослідження. Дисертація пройшла апробацію на засіданнях кафедри богослов'я та релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Основні ідеї та положення дисертації були викладені в доповідях на 26 наукових та науково-практичних конференціях різних рівнів, з них 19 міжнародних, зокрема: Ірпінські науково-педагогічні читання «Проблеми відродження духовності в умовах глобальної кризи» (м. Ірпінь, 2010 р.); Міжнародна наукова конференція «Філософія релігії і феноменологія релігії: демаркація предметних полів» (м. Івано-Франківськ, 2010 р.); Міжнародна конференція «Феномен ісихазму: богословський, філософський та історичний аспекти» (м. Київ, 2011 р.); Міжнародна наукова конференція «Право і держава в умовах глобалізації та регіоналізації» (м. Ірпінь, 2011 р.); IV Круглий стіл по феноменології релігії «Філософія релігії сьогодні: між секуляризаційними та постсекуляризаційними суспільними запитамми» (м. Київ, 2013 р.); Всеукраїнська наукова конференція з міжнародною участю «Становлення та розвиток вітчизняної богословської освіти (до 1025-річчя хрещення Русі)» (м. Київ, 2013 р.); Міжнародна наукова конференція «European union and Byzantium – cultural heritage, history and perspectives: the world of the Justinian

the great and European civilization (565–2015)» (м. Вільнюс, 2015 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Актуальні тенденції розвитку суспільних наук в Україні» (м. Київ, 2017 р.); Всеукраїнська науково-практична конференція «Пріоритетні завдання і стратегії розвитку суспільних наук» (м. Запоріжжя, 2017 р.); Всеукраїнська наукова конференція «Освіта і наука в умовах глобальних трансформацій» (м. Дніпро, 2017 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Пріоритети сучасних суспільних наук в трансформаційних умовах» (м. Львів, 2017 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Суспільні науки: проблеми та досягнення сучасних наукових досліджень» (м. Одеса, 2017 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Актуальні питання розвитку суспільних наук у XXI столітті» (м. Дніпро, 2017 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Місце суспільних наук у системі сучасного гуманітарного знання XXI століття» (м. Київ, 2017 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Актуальні філософські, політологічні та культурологічні проблеми розвитку людини і суспільства у динамічному та глобалізованому світі» (м. Київ, 2017 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Розвиток суспільних наук: європейські практики та національні перспективи» (м. Львів, 2017 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Суспільні науки: сучасні тенденції та фактори розвитку» (Одеса, 2018 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Актуальні проблеми розвитку суспільних наук в умовах сьогодення» (м. Київ, 2018 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Нове та традиційне у дослідженнях сучасних представників суспільних наук» (м. Київ, 2018 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Людське співтовариство: актуальні питання наукових досліджень» (м. Дніпро, 2018 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Рівень ефективності та необхідність впливу суспільних наук на розвиток сучасної цивілізації» (м. Львів, 2018 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Вплив суспільних наук на процес розвитку суспільства: можливе та реальне» (м. Київ, 2018 р.); Міжнародна науково-

практична конференція «Сучасні наукові дослідження представників суспільних наук – прогрес майбутнього» (м. Львів, 2018 р.); Міжнародна науково-богословська конференція «Методології богословських досліджень: проблеми і перспективи» (м. Київ, 2018 р.); Всеукраїнська науково-практична конференція «Унезалежнення православних та його вплив на релігійно-церковне і суспільно-політичне життя сучасної України» (Київ, 2019 р.); Міжнародна наукова конференція «Церква і публічна сфера: любов у дії» (м. Львів, 2019 р.); Всеукраїнська науково-практична конференція «Єдність православних в Україні: стан, проблеми, шляхи досягнення» (м. Київ, 2019 р.).

Публікації. Основні положення дисертаційного дослідження викладені в одноосібній монографії, 18 наукових статтях у фахових виданнях, 4 статтях у зарубіжних наукових журналах, 2 статтях у журналі «Схід», який входить до зарубіжних науково-метричних баз даних, та 20 тезах виступів на конференціях.

Структура і обсяг дисертації, послідовність викладу матеріалу зумовлені логікою дослідження проблеми, яку визначають мета і завдання дисертації. Робота складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації становить 545 сторінок, із яких 436 сторінок основного тексту. Список використаних джерел налічує 1104 позиції.

РОЗДІЛ 1

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

Історіографія проблеми методологічної взаємодії філософії та теології. Достеменно відомо, що джерелами християнської теології були біблійна віра та антична філософія. Про роль біблійного Одкровення у формуванні християнської теології сказано чимало і ця тема не викликає особливих сумнівів [221]. Але про роль філософії у розбудові теології немає однозначного бачення в християнській традиції. Ще Тертуліан та отці-аскети заперечували цей вплив, вважаючи, що теологія в християнстві є чистою надрозумною істиною на формування якої не вплинула філософія. Августин визнавав роль раціональних понять та вчень в осягненні істини, але ставив філософію в залежність від теології, як науку від одкровення. Климент Олександрійський, Тома Аквінський намагалися урівняти віру й розум, догматичне та раціональне у теології. Нарешті, в особі Гегеля ми бачимо прихильників раціоналізації християнства, перетворення теології на філософію. Зазначена дискусія залишається актуальною і в наш час. Адже і тепер серед християнських богословів різних конфесій роль раціональних засобів в теології продовжує розглядатися. Особливо нагальним є розгляд питання в контексті православної традиції, яка, на відміну від західного християнства, не мала чіткого поділу філософії та теології, і про роль філософії в історії якої продовжують точитися гострі суперечки. Не менш актуальною ця проблема є для історії філософії та релігієзнавства, перед якими постає завдання наукового вивчення питання, адже лише об'єктивний, позаконфесійний аналіз дозволяє дослідити проблему комплексно.

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, Й. Мануссакіс). Серед православних теологів є й *теологічні традиціоналісти*, які, підкреслюючи важливу роль раціональних методів в 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, Станілоае) [103; 104; 573].

Доцільно згадати про існування своєрідних *моделей*, що підсумовують проблему взаємовідношення теології та філософії в християнстві. Російський філософ С. Хоружий виділяє наступні: «парадигма взаємного виключення» (Тертуліан, Сігер Брабандський), «парадигма незалежних відношень» (Йоан Солсберійський, М. Гайдеггер, В. Бібіхін, П. Тілліх), «парадигма включеного відношення філософії в теологію» (Климент Олександрійський, Тома Аквінський), «парадигма включеного відношення теології в філософію» (Гегель) та «парадигма синкретизму» (гностицизм) [854].

На нашу думку запропоновані моделі, сформовані на основі розвиненої схоластики, не знайшли в православній традиції повноцінної реалізації, але дозволяють нам продумати основні парадигми методологічного впливу філософії на теологію. Так, парадигма взаємного виключення та парадигма незалежних відношень по суті виключають можливість впливу філософії на теологію. А парадигма синкретизму руйнує будь які теоретичні засади осмислення їх впливу по причині констатації їх абсолютної тотожності. Парадигма включеного відношення теології в філософію ставить богослов'я у

виключну залежність і грішить відвертим раціоналізмом. Власне лише класична парадигма включеного відношення філософії в теологію приймає факт присутності на християнському Сході елементів філософії в межах традиції, не ставить під сумнів очевидного взаємного впливу філософії на теологію. Щоправда філософія тут залишається лише допоміжною пропедевтикою до самостійного статусу теології, яка в принципі від філософії не залежить. Тому говорячи про більш адекватну модель для виразу їх взаємин в православ'ї ми пропонуємо використовувати парадигму *«співпраці та активної взаємодії»* між ними, яка не призводить до редукції одного з дискурсів чи їх повної автономії.

А. Баумейстер говорить 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 дуже силове поле, в якому отримали розвиток усі основні феномени нашої традиції» [61, 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, виходячи з аксіом прийнятих без доказів. Різниця лише в тому, що у теології аксіом більше. Разом вони претендують на статус мета-дискурсу для всіх наук; нарешті, вони разом є специфічними науками, світоглядними дискурсами, відповідно філософським і релігійним [909].

В 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, 3], що представлена в філософському ідеалізмі німецьких класиків, а також у патристиці та схоластиці. На основі цього припущення 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, 11]. На основі категоріальної опозиції *ens increatum* - *ens creatum* предмет філософії може бути представлений як *ens creatum*, що включає, крім всього матеріального світу, і ту частину обсягу поняття духовного світу, яка не відноситься до *ens increatum*» [648, 12]. Простими словами, критерієм демаркації теології та філософії автор вбачає принцип «створеного - нествореного». Як стверджує Подоровський, розроблені в європейській думці класичні стратегії співвідношення предмета філософії і теології, будучи продуктом онтодіцеїної 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 даних стратегій в якості необхідних передумов. Прийняття цих стратегій з необхідністю призводить до угоди з припущеннями відповідних філософських і теологічних доктрин [648, 11].

С. Хоружий в 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 аскетичної та відповідної їй містичної мови. Все це дає підстави Хоружому розділити в східнохристиянській (і згодом православної) 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 силлогістичних побудов, високо спеціалізовану, апорійну мову догмату і мову досвідного свідчення, що передає досвід богоспількування (як містико-аскетичної практики) [854, 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 в східно-патристичному 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, 8].

Загалом проблема взаємодії теології та філософії в 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, 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 Хоружого, є питанням про взаємодію не просто теоретичного і практичного знання, не просто 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 схожих дискурсів (античного та християнського), але абсолютно різних онтологій та онтологік, і різних двох типів джерельного досвіду – досвіду мислення та досвіду спілкування. Тобто, «патристико-аскетичний дискурс виступає аналогом и паралеллю дискурсу античної філософії: по відношенню до іншого джерельного досвіду та іншої онтологіки» [8-9].

Як мова про досвід спілкування (в своєму суб'єктивному та інтерсуб'єктивному вимірах) теологія є рід 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 високо специфічний і не сподіваний» [854, 9]. Тим самим 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 неможна» [854, 9]. Тобто, на думку Хоружого, говорити про включеність богослов'я у філософію чи навпаки некоректно, бо «два дискурса відносяться 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 оминати його. Абсолютна відмінність філософії та богослов'я примирюється через посередництво теоретичної теології, як не-досвідного дискурсу. Вона «може будуватися в різних онтологіках і бути в різних відношеннях включення чи підлеглості як з філософією, так і з богослов'єм» [854, 9].

Все сказане 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 богоспількування, 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 зробило догмат парадоксальним і суперечливим явищем. Бо він ґрунтувався не на інтерсуб'єктивному досвіді богоспількування, а став спекулятивною конструкцією, «догматичною формулою» [854, 10]. Врешті розрив з досвідом богоспількування породив ситуацію «розщепленого дискурсу» - розриву між теологією та богослов'ям та між філософією та теологією, а також «розщепленого досвіду», коли досвід пізнання Бога стає суто суб'єктивним і протиставляється науковому як об'єктивному. Врешті М. Гайдеггер відносить теологію до наукового типу мислення і цим протиставляє її філософії, оформлюється протиставлення онтологічного та онтичного.

Отже, Хоружий намагається пояснити відсутність помітної ролі філософії в 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 Хоружий висуває гіпотезу про первинність досвіду як основи будь якого дискурсу, про залежність онтології та відповідної онтології від базового досвіду на основі якого створюються усі теоретичні побудови філософії та християнської теології.

В 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 що вона є лише породженням античності. Позбавлення християнського мислення філософського компоненту остаточно занурює його лише в сферу містичного і робить усі явища релігійного мислення виявами досвіду суб'єкта, Собору чи церкви.

На нашу думку недолік запропонованої 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 в структурі теології так само як теології в 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 значить питання полягає в тому, щоб узгодити взаємини між ними.

Постановка проблеми методології православної теології. Проблема методу в теології є досить рідкісною для переважної більшості православних теологів. Якщо деякі з них і задаються питанням про власне богословську методологію, то про філософську методологію в теології майже ніхто не говорить. Натомість в західній християнській теології можна зустріти солідні

дослідження проблеми методу в теології. Варто, для прикладу, розглянути позицію відомого католицького богослова-єзуїта Бернарда Лонергана висловлену в його праці «Метод в теології» (1972). В праці йдеться про розробку і обґрунтування не просто теологічного методу, але загального методу, який є основою всього гуманітарного знання. Б. Лонерган ставить перед собою завдання – пояснити місце теології в культурі. В своїй книзі він говорить скоріше не про предмети самої теології (Бог, людина, спасіння), скільки про засоби, передумови та методи, які роблять можливими осмислення богословський предметів. Він каже: «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 боку вона визначається тією роллю, яку відіграє теологія в культурі.

На самому початку, Лонерган виділяє два рівні свідомості на яких відбувається сприйняття дійсності. Мова йде 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, 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 ми відчуваємо, сприймаємо, уявляємо, спостерігаємо, фантазуємо, переживаємо тощо. Далі йде той інтелектуальний рівень, на якому ми запитуємо, приходимо до розуміння, висловлюємо те, що ми зрозуміли, з'ясовуємо причини і виводимо слідства. Існує також раціональний рівень, на якому ми розмірковуємо, доводимо, судимо про істинність та хибність, визначеності та ймовірності

певних положень. Існує також рівень відповідальності, на якому ми маємо справу з собою, з нашими власними операціями, з нашими цілями, обмірковуємо можливий курс дій, оцінюємо його і приймаємо рішення, а потім виконуємо наші рішення [466, 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 Лонергана є рівень відповідальності, на якому суб'єкт приймає рішення і діє, і, отже, може пережити релігійне й моральне навернення і мати зустріч з Богом [396]. Таким чином, провідним для теології є ціннісний рівень, на якому людина ставить перед собою наскрізні питання про реальність, сенс та способи існування, її причини та мету. Ставлячи ці питання, інтелект може вивести пізнання суб'єкта за рамки досвіду.

Далі, «в ході цього просування конститууються 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, 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 області 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 даною конкретною культурою, всередині якого можлива творча богословська думка» [142, 16]. 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 всіх перерахованих моментів становить, по 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 культурної матрицею і значенням і роллю релігії в цій матриці» [466, 11]. Поняття матриці набуває у 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 сприйнятливості 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 і відповідно до якої структуруються результати богословської роботи» [142, 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 підлягає повній об'єктивації. Тут в саме знання вписана особистість її автора. Гуманітарні науки, на думку Лонергана, створюють сенси, які ніколи не існують в готовому вигляді, але виникають в результаті індивідуальних зусиль авторів по

інтерпретації 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 в пізнавані процеси, перевіряти свої висновки, отримувати додаткові результати, порівнювати їх з результатами інших науковців. Теологія, крім всього 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]. В 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 Лонерган бачить в розумінні самого автора тексту, його мови, часу, культури, способу життя і складу мислення і в судженні про правильність інтерпретації. Визначальну роль тут відіграє самокорегуючий процес навчання, який Лонерган розуміє не тільки як спосіб, яким ми набуваємо наш здоровий глузд, а й спосіб, яким ми набуваємо розуміння чужого здорового глузду. І тут від накопичення фактів ми переходимо до зіткнення з особистостями і цінностями [396]. Таким чином, герменевтика в системі Лонергана має універсальне значення. Лонерган показує, що саме розуміння виявляється ключовим моментом теологічної, 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 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 представляє своєрідну «теологію від третьої особи», або теологію непрямой мови. З іншого боку, він має нести релігійне слово далі, тлумачити його і займати власну богословську позицію, щодо істин віри. В такому випадку він представляє теологію прямої мови, або «теологію від першої особи». Обидві з названих форм теології мають свою завдання. Теологія непрямой 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 наступні 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, 17]. Під «доктринами» Лонерган бачить утвердження фактів та цінностей, що відносяться до релігійної віри. Під «систематикою» - 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, 17]. На цьому етапі знову особливу роль виконує філософія. Нарешті, під «комунікацією» Лонерган розуміє різноманітний способи трансляції

богословського знання в культурі. Для того щоб відбирати і застосовувати найбільш ефективні з цих способів, необхідно глибоке знання культури та тісна взаємодія із гуманітарними науками та філософією. Зрештою, теологія має внутрішню і необхідну відповідність із гуманітарними науками з обох точок зору: як з боку характеру і структури пізнання, так і з боку ролі теології в культурі» [142, 18].

Таким чином, теологія, по Лонергану, «являє собою рефлексію над релігією. Вона служить опосередкованою ланкою між релігією і культурою» [1038]. Її функція полягає в тому, щоб прояснювати смисли і цінність релігії в рамках будь-якої існуючої культури. Але будучи пов'язана із засвоєнням і осмисленням християнської традиції, теологія спирається на масив гуманітарного-філософського знання і оперує тими ж інструментами, має ту ж структуру пізнання, що і інші гуманітарні науки. Тому вона відчуває необхідність співпрацювати з філософією та іншими гуманітарними науками. І саме в силу 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 Вдовіної: «в концепції Лонергана теологія не просто звертається до гуманітарних наук і філософії як допоміжного матеріалу, який може бути їй корисним при вирішенні тих чи інших 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 так як 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 значить, знання саме гуманітарно-філософського» [142, 18].

Вказаний Б. Лонерганом шлях, на нашу думку, є досить плідним в 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 та форми взаємовпливу. Тому для нас актуальним є не просто питання про можливість та засоби філософського впливу на теологію. Для нас важливим є постановка питання наступним 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)? Яким чином, в якій формі, якими засобами філософія складає методологічну основу теології? Це становить важливу філософську проблему, адже зрозуміти сутність теологічних вчень без врахування їх методологічного підґрунтя неможливо.

Проблема методологічного впливу філософії на теологію. 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. В 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].

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 дуже складно і в глибині, адже теологія, в самому 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 до 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 по суті своїй 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. Найвищим завданням і призначенням 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 самим 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].

Так як основне завдання філософії полягає в осмисленні, аналізі, критиці та розробці основних категорій буття, пізнання, цінностей та діяльності людини, то в самому широкому значенні філософія є основою і методологією будь якого дискурсу, його самоосмисленням, його 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 (і 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 і основа дискурсу, а так як філософія є основою і 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 в 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, розсудку, 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. Вже ці здатності і є способами пізнання релігійної дійсності, а значить 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 самими теологічними традиціями. Шлях розвитку теології – шлях ускладнення її методів. Теологія має прийти до усвідомлення принципів своєї методології. Так було у Фоми, неотомістів, неоавгустиніанців, в 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 говорити 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 предмету, які приймаються теологом усвідомлено, або інтуїтивно. Тобто необхідно розмежовувати первинну, дорефлексивну та власне філософсько-теоретичну методологію. 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 у порівнянні з посланнями апп. Петра чи Іуди. Павло – перший з християн концептуалізує християнську звістку у стилі елінізованих равиністичних вчень, а Йоан викладає Євангеліє у формі характерній для філонівських писань. Таким чином вже в Новому Завіті ми зустрічаємо самі ранні і початкові, але приклади теоретичних концептів. А самі «нефілософські» тексти Апокаліпсису при більш уважному дослідженні 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]. В 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 ми зустрічаємо в 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 й символів. І як будь який дискурс, теологія не лише може, але й повинна, не може не мати певної методології 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 не можлива. Навіть безпосереднє пізнання Бога чи споглядання духовного світу стає

реальним в певний спосіб. Релігійні видіння, знання чи уявлення організуються в свідомості не хаотично, а в певному культурно-символічному порядку, відповідно стандартам прийнятим в 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, приводить до ризику переродження її в непрояснений досвід, або догматизм [581]. Непродуманість методології рано чи пізно призводить до неможливості чи суттєвого спрощення тлумачень одкровення.

Вже самі по собі релігійні одкровення в своїй основі мають внутрішню раціональну структуру, логос, ідею, внутрішню логіку. Вираження одкровення мовою, його оформлення та вербалізація призводить до його структуризації. Набуття одкровенням сталих форм, означає набуття ним і сталих методів його засвоєння і передачі. З ранніх і дорефлексивних етапів сприйняття одкровення і до формування складних систем теології, релігійний дискурс має відповідні методи релігійного пізнання. Абсолютно очевидно, що саме в методологічному сенсі філософія складає основу теології, саме як методологія теологічного дискурсу філософія визначає її категорії, структуру, аргументацію. Саме в якості методології 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 призводить до використання певних методів пізнання і розробки методології. А для цього необхідне певне філософське зусилля.

Навіть коли теолог спирається на інтуїцію та одкровення і не піддає їх рефлексії, коли вірою визнає певну світоглядну картину, – він в той же час,

хоча і не свідомо, приймає певну базову методологію. А якщо богослов приймає чи розробляє концептуальне вчення, він ще з більшою необхідністю використовує більш 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 все 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 філософувати. 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 виходячи з цих аксіом. Чудово, якщо богослов усвідомлює обумовленість своїх інтуїцій, аксіом і світоглядних уявлень від існуючих чи попередніх теорій та релігійних вчень, від історичної практики, від власної інтелектуальної та загальної культури, від множини культурних впливів. Але навіть, 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 сказане відноситься до всіх богословів, релігійних мислителів усіх епох та напрямів, до раціоналістів та містиків, до простаків та схоластів. Але усвідомити власні вихідні інтуїції та загальні світоглядні та теоретичні принципи вдається далеко не всім теологам. Це усвідомлення методології власної теології є надзавданням для богослова. Щоб здійснити це він повинен перетворитися на філософа.

В 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 фідейзму. 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. В 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 в 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, аристотелізму, кантіанства, аналітичної філософії, тощо. Насправді ці впливи рідко можна звести до прямих, зовнішніх запозичень. Що стосується концептуальних впливів, то в переважній більшості 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. Гусерль 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 може виникати й досить самостійно. Вона може носити риси певної філософської системи, а може адаптуватися до ситуації та набути оригінального звучання. Далеко ходити не потрібно. Християнська релігійна герменевтика з самого початку мала безліч відтінків та нюансів, аж поки не набула класичних наукових рис в 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.

Виходячи з вище зазначеного, *варто розмежовувати концептуальний та методологічний аспекти впливу на теологію*. Вони не завжди співпадають. Так, концептуальний вплив на християнську теологію відбувався через засвоєння та переосмислення філософій платонізму, неоплатонізму, аристотелізму, стоїцизму, кантіанства, гегельянства, екзистенціалізму, тощо. Він включав складний процес засвоєння і переосмислення комплексу ідей та вчень певної філософії. В той час як використання методологій раціоналізму, емпіризму, концептуалізму, інтуїтивізму, герменевтики, феноменології не обов'язково супроводжувалося засвоєнням філософських концептів та доктрин. В межах одного концептуального впливу (неоплатонізму) могли співіснувати декілька методологій (раціоналізм, інтуїтивізм, феноменологія). При цьому, одне і те ж 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. Ті чи інші філософії та їх методології можуть виступати тривалими способами організації релігійних ідей (августинізм, томізм, неоплатонізм), але все ж, ні одна філософська методологія не може ідеально передати зміст і повноту релігійних ідей. Це зумовлене тим, що в суті 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 наступним 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 одну методологію. (3) Застосування методологій стає можливим завдяки внутрішній раціональності релігійного одкровення, а разом з тим і Бога. (4) В методології варто розрізняти універсальні а) здатності людини до пізнання, б) сталі методи пізнання та с) теорії пізнання з властивими їм концептуалізованими методологіями. (5) В 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) В теології можуть бути використані переважна більшість філософських методологій 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. В 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.

Філософія теології як галузь філософії релігії та інструмент аналізу методології православної теології. Ще одним важливим завданням нашого дослідження є спроба поставити під питання самі філософсько-релігієзнавчі методології, з позиції яких буде проведено аналіз проблеми парадигмальних трансформацій методології православної теології. Питання можна сформулювати наступним чином – якою загалом методологією і чому ми користуємося в нашому дослідженні: релігієзнавчою, філософською чи богословською?

Зазвичай історики філософії, релігієзнавці та богослови вивчають конфесійно-історичні форми теології, продукуючи масу досліджень в яких розглядається історія теологічної думки, її конфесійні вияви, окремі богословські вчення. При цьому у кожній з цих галузей існують власні стандарти досліджень, завдання, критерії науковості. І головне, кожна вивчає окремий аспект теології. Так, для істориків філософії та теології важлива еволюція теології як системи ідей, категорій та вчень. А для релігієзнавців теологія цікава як вияв конфесійної специфіки релігійного знання. Але парадоксально, що попри безмежні спеціальні студії, мало хто цілісно і системно осмислює феномен теології як такої. Але саме такий підхід до теології стає особливо актуальним. Саме тому назрілим є питання про те, яка ж галузь гуманітарного знання має вивчати теологію комплексно, як соціокультурний феномен, як форму раціонального релігійного знання, специфічне інтелектуальне явище та дискурс, галузь гуманітарного знання, науку та специфічне метазнання.

Очевидно, що спроби цілісного вивчення теології роблять самі ж теологи [449; 466; 854; 929]. Її також вивчають гуманітарії і зокрема релігієзнавці [11; 382; 402; 590; 616; 860; 936; 938; 940; 941; 942]. Але для комплексного і системного вивчення певної галузі знань, науки чи сфери культурної діяльності, на нашу думку, найкраще використовувати філософію - рефлексивне метазнання, здатне осмислити будь яку галузь науки чи гуманітарного знання і зокрема теологію. Філософія спеціально створює не лише філософську теорію, не тільки знання про власне знання, але й здатна виробляти метазнання про предметні області наукового і ненаукового знання.

Як вже зазначалося, існує подібність філософії та теологічного знання, бо вони разом здатні утворювати універсальне знання, дві форми дискурсу, що здатні в ході осмислення інших дискурсів, створювати метадискурс, висловлюючи гіпотетичні, але універсальні судження про світ, людину, культуру та Бога [877; 889]. Подібно до філософії теологія здатна використовувати самі витончені філософські техніки, методи та категорії. Важко уявити те, що не міг би теолог застосувати в своїй теології з арсеналу філософії. Вже давно і результативно теологи розвивають теологічну герменевтику, феноменологію, аналітику і діалектику. Це призводить до того, що предметні поля філософії та теології суттєво поєднуються, а чіткі межі розмиваються.

Але подібність між філософією та теологією не виключає їх відмінності. Вона полягає в тому, що філософія має бути переважно критичним, рефлексивним знанням, здатним до самих крайніх узагальнень, спроможним все поставити під питання і навіть саму себе. Саме філософія дає культурі необхідні засоби, мову, методи за допомогою яких вона здатна глобально бачити реальне і можливе, дійсне та належне процесів та явищ. Натомість теологія, при всій свободі використання філософії, обмежена аксіомами віри, догматами, релігійним досвідом, Одкровенням. Теолог сприймає їх як даність і не зобов'язаний ставити під питання. Філософія ж виникає саме тоді, коли ми можемо поставити під питання все, навіть аксіоми мислення й буття. Це не

означає, що теолог не здатен так мислити. Це означає, що коли він так мислить, то він філософує. В теології ми теж можемо виявити присутність самокритики і саморефлексії, в ній також можливі питання про умови можливості буття й пізнання, але це, фактично, свідчить про присутність в ній філософії. Тобто, в тій мірі в якій теолог здатен мислити критично, вільно і рефлексивно – він філософ. Але теологія не займається і не повинна займатися цим постійно, послідовно і системно. Вона може не запитувати про загальні підстави віри, знання, істини, Бога, самої людини. А філософія саме з цих питань і народжується. В цьому її основна місія, виконуючи яку філософія забезпечує культуру і теологію універсальною мовою та методологією. Таким чином, саме філософія здатна осмислювати теологію, бо вона: 1) спеціалізований гуманітарний рефлексивний дискурс, що породжує універсальне, критичне, раціональне метазнання; 2) специфічна гуманітарна наука та освітній предмет; 3) галузеве філософське знання, що осмислює окремі науки, здатне синтезувати результати їх діяльності. Такий універсальний статус філософії в культурі визначає її можливості і конкретні форми та відкриває для неї можливості в осягненні релігії та теології [877].

Яким же чином народжувалося філософське осмислення релігії та теології? Перш за все, філософія в середньовічному суспільстві ставала активною учасницею релігії, сама проектувала релігійні ідеї, розмірковувала про абсолютні причини буття як релігійна філософія та філософська теологія. Така позиція філософії стосовно релігії і теології була внутрішньою, це була так звана «філософія в межах релігії і теології». В ній можна знайти фрагменти дискурсивних знань про релігію, але її раціонально-критична функція поступалася апологетичній, догматичній, інтелектуально-споглядальній функції.

Активне формування філософії як спеціальної системи рефлексивно-критичного знання, що усвідомлювало себе і свою відмінність від науки та теології, розпочалося в добу пізньої схоластики і набуло чітких рис у німецьких класичних філософів, які утверджують розуміння філософії як

специфічного, саморефлексивного раціонального мислення, що розробляє філософію буття (онтологію), філософію знання (гносеологію), філософію людини (антропологію) та філософське вчення про Бога (філософську теологію). Спеціальним предметом такої філософії постає і релігія, тому лише з Д. Юма та Г. Гегеля ми маємо достатні підстави говорити про формування філософії релігії (філософії про релігію) як самостійної дисципліни [937].

Процес формування філософії як універсального, і одночасно спеціалізованого, багатодисциплінарного знання остаточно увиразнюється в ХІХ-ХХ ст., коли поряд з основними філософськими дисциплінами, формуються низка дисциплінарних галузей філософії, які отримали назву «філософій родового відмінку» - філософія історії, філософія права, філософія мистецтва, філософія господарства, філософія політики, філософії етики та естетики, філософія міфу та зокрема філософія релігії. Це галузі філософії, щодо яких філософія здійснює раціонально-критичну та рефлексивно-методологічну роботу.

Паралельно з цим процесом відбувалося осмислення специфіки гуманітарного знання, яке, в полеміці з позитивізмом та неопозитивізмом, здійснюють неокантіанці, представники філософської герменевтики та феноменології. Формується набір гуманітарних дисциплін, які мають характеристики наукового знання (історія, релігієзнавство, літературознавство). Але найбільш чітко виділяється тенденція в якій філософію намагаються перетворити на науку. В найбільш крайньому вигляді ця тенденція виявилася серед радянських філософів, які під впливом ідеології марксизму, вочевидь змішували наукове та філософське знання, наукоподібно перетлумачили діалектику, а атеїзм перетворили на науку про релігію.

Бачення філософії як однієї з гуманітарних наук стало досить поширеним не лише в радянській, але й в пострадянській час. Зокрема в пострадянських країнах філософське знання про релігію, навіть при тому, що відбувалася боротьба з ідеологічним підходом, під назвами філософського релігієзнавства чи філософії релігії потрапляє в структуру наук про релігію. Українським

науковцям належить авторство концепту так званого «академічного релігієзнавства», що є не просто сукупністю різних наук про релігію, але окремою гуманітарною наукою [21; 242]. Ця синтетична наука включає в себе і прикладні науки про релігію (історію релігії, соціологію релігії, психологію релігії) і філософію релігії (яка включає феноменологію та герменевтику релігії). В цьому парадоксальність і проблемність академічного релігієзнавства, адже бажання створити окрему науку відмінну від філософії, поєднувалося з прагненнями зробити філософію частиною релігієзнавчого знання. Обґрунтування законності перебування філософії в структурі академічного релігієзнавства і до цього часу вимагає від прихильників цієї науки великих зусиль [196; 699].

Повертаючись до нашої теми варто сказати, що комплексне вивчення теології засобами релігієзнавства можливе і навіть необхідне, але й досить проблемне завдання у зв'язку з названими аспектами. Основна складність полягає в тому, що теологія має претензію на формування метазнання і тому імпліцитно вимагає для свого осмислення іншого універсального метазнання, яким є філософія. Тоді як релігієзнавство (в формі академічного релігієзнавства) в повній мірі на подібний статус претендувати не в змозі. Однозначний позитив релігієзнавства полягає саме в тому, що воно є формою предметного науково-гуманітарного знання і може вивчати теологію переважно в аспекті специфіки релігійного знання й відношення. Але дослідження більш широкого культурного контексту буття теології для релігієзнавства недоступний.

Найкращою формою вивчення теології є філософія релігії, хоча щодо статусу цієї дисципліни точаться постійні суперечки [196; 382; 699; 937]. Існує чимало варіантів визначення статусу філософії релігії як: 1) розділу академічного релігієзнавства; 2) варіанта «секулярної» теології; 3) частини релігійної філософії; 4) окремої філософської дисципліни. І цей статус філософії релігії є проблемою завдяки тому, що взаємини філософії та релігії постають у двох модифікаціях: як «філософія в межах релігії» – філософське

осмислення Бога (пункти 2; 3), і як «філософія про релігію» - дослідження самої релігії (пункти 1; 4) [699; 937]. «Філософія в межах релігії» виконує переважно апологетичні та релігійно-конструктивістські завдання і виступає як методологія теології, релігійна філософія чи філософська теологія. А ось «філософія про релігію» має виконувати критично-рефлексивні завдання і існувати як окрема галузь філософського знання чи хоча б підгалузь в межах академічного релігієзнавства [937]. Остаточний вибір одного з цих варіантів залежить від наукового консенсусу та світоглядної позиції дослідника.

В якому статусі має бути філософія релігії для повноцінного критичного дослідження теології? Якщо видавати філософію релігії за галузь академічного релігієзнавства, то фактично ототожнюється філософія релігії з науками про релігію, і філософія стає частиною прикладної науки. Але філософія релігії не може бути наукою про релігію, бо є формою філософського знання за своїми підходами, методами та завданнями. Ще одна складаність полягає в тому, що усі можливі обґрунтування присутності філософії релігії в академічному релігієзнавстві мають прийняти методологічні підстави та принципи останнього. Нарешті, філософія релігії в релігієзнавстві вимушена здійснювати функцію синтезу знань наук про релігію в єдину систему, що значно обмежує її предметну сферу і завдання. Таким чином, присутність філософії релігії в релігієзнавстві можлива, але накладає на неї значні обмеження. Як результат, дослідження теології засобами релігієзнавства значно звужує її вивчення.

Філософія релігії також не повинна бути релігійною філософією чи «природною» (філософською) теологією, бо останні є конфесійними різновидами раціонального осмислення Бога. Ототожнення філософії релігії з релігійною філософією призводить до змішування «філософії про релігію» з «філософією в релігії». А якщо ототожнити філософію релігії з філософською теологією, то ми перетворюємо її з філософського на релігійний дискурс, тобто фактично її трансформуємо. В обох випадках це прихована теологізація філософії.

Найбільш вдалим і перспективним для аналізу теології є статус філософії релігії як галузі філософського знання, окремої філософської дисципліни. В такому сенсі філософія релігії (на кшталт філософії права, філософії економіки) – це сукупність раціональних філософських підходів та методів щодо рефлексивного дослідження релігійності, наук про релігію та до власного дискурсу. Тобто, вона є філософським дослідженням усього масиву як релігійного і науково-релігієзнавчого, так і філософського знання про релігію [937]. Якщо саме так тлумачити філософію релігії, тоді вона не стає релігійним знанням, не перетворюється на філософією в межах релігії і для релігії, не обслуговує і не вирішує релігійні завдання. Але вона також перестає бути й частиною науки про релігію. Натомість вона стає критичним філософським дослідницьким дискурсом про релігійність як таку, про цілісний феномен релігії та про сукупність релігієзнавчих та власне філософських знань про релігію, що накопичило людство. Це стає можливим завдяки універсалізму культурної мови, яку має філософія та її методологічній функції, що дає їй можливість бути метазнанням. Таким чином, повноцінний і багатоаспектний аналіз теології в названому сенсі, на нашу думку, має здійснювати філософія релігії.

Але далі ми маємо поставити питання про ту дисципліну, що оптимально здатна вивчати теологію в самій філософії релігії. Такою дисципліною, на нашу думку, має стати філософія теології. Остання безпосередньо має займатися низкою завдань, пов'язаних з філософським, критично-рефлексивним вивченням теології, оминаючи апологетичні функції, властиві теологічному чи релігійно-філософському знанню.

Виділення філософії теології як окремої галузі філософії релігії виправдане тим, що теологія посідає своєрідне місце в системі релігійних відносин, виконує виняткову роль в релігії та культурі і вимагає спеціальних підходів для свого вивчення. Як раціональний дискурс вона не менш важлива як наука та філософія, на які вона справила вагомий вплив. Фактично уся європейська культура має теологію за свій ідейний базис. Її роль і значення не

обмежується стародавніми періодами, і в наш час ведеться продуктивний діалог між науковим, філософським та теологічним дискурсами. Тому цілком виправдано запропонувати комплексне і системне дослідження теології за допомогою такої дисципліни як філософія теології, яка є галуззю філософського знання і розділом філософії релігії.

У зв'язку з сказаним необхідно поставити окреме питання про статус філософії теології. В чому її специфіка, предмет, завдання? Для відповіді на ці питання ми можемо, використовуючи вже відому нам схему, і говорити про «філософію в межах теології» та «філософію про теологію». Позитивна взаємодія філософії та теології має значну кількість форм, але усі вони є варіантами конструктивістської участі філософії в створенні релігійно-філософського та теологічного знання. Тоді як нас цікавить інший тип їх взаємодії, що передбачає філософсько-рефлексивне осмислення теології, філософсько-критичне дослідження її сутності, форм, соціо-культурної та конфесійної специфіки й типології. Тут філософія виступає в своїй критично-рефлексивній функції, а філософія теології стає предметною сферою і підгалуззю такої філософії релігії, яка мала б включати також філософію культу, філософію релігійного досвіду, філософію релігійної етики, філософію догматики, філософію і феноменологію містики тощо. Цілком логічно, щоб філософія релігії як окрема галузь філософського знання мала такі предметні підгалузі. Останні не продукують релігійне знання, а досліджують його використовуючи увесь рефлексивний арсенал філософії.

Філософія теології, так само як і філософія релігії, повинна мати три основні предмети: саму теологію, релігієзнавче знання про теологію та філософське знання про теологію. Відповідно, в першому аспекті предметом дослідження філософії теології стає уся сукупність релігійно-міфологічного, релігійно-доктринального, релігійно-філософського, релігійно-містичного знання як джерел теології; теологічне знання у порівнянні з іншими раціональними формами релігійного та філософського дискурсів; теологія в її різних культурно-історичних, ментальних формах, в своєму реальному та

квазі існуванні. В другому аспекті предметом філософії теології виступає сукупність наукового знання про релігію та теологію, зокрема релігієзнавчі підходи, концепти, методи дослідження релігійно-філософського та теологічного знання. В третьому аспекті предметами філософії теології стають самі ж філософські знання про теологію; теологія як різновид гуманітарного знання; академічна теологія як наука і навчальна дисципліна; теологія в аспекті релігійної епістемології та теогносії тощо. Тобто, як критична філософська дисципліна філософія теології має досліджувати усі форми взаємодії філософії та теології, як форми позитивної їх взаємодії, так і ті раціональні знання, що виникли в результаті дослідження цих форм.

Відповідно, можна говорити про три загальні вектори завдань філософії теології: 1) аналіз теології як релігійного метазнання, дослідження її природи, функцій, методів та підходів, структури й типологій; 2) узагальнення існуючих релігієзнавчо-наукових концептів теології, дослідження її історичних форм та різновидів; 3) філософська саморефлексія, щодо власне філософського дискурсу про релігію. Таким чином, філософія теології, як і філософія релігії, виконує потрійну функцію.

Більш конкретними завданнями філософії теології є: дослідження теології як феномену, аналіз його природи, мови, ознак, типів, різновидів; вивчення теології як специфічної релігійної раціональності та типу знань; аналіз теології як культурно-історичного явища, в її єдності з іншими сферами суспільного та культурного буття – наукою, міфом, мораллю, правом, економікою; аналіз теології як різновиду соціо-гуманітарного знання та спеціальної гуманітарної науки; дослідження методологічного підґрунтя теології, аналіз наукових, філософських та власне теологічних методів, що використовуються чи можуть використовуватися в теології; вивчення гносеологічного підґрунтя теології, епістемологічного статусу концептів «знання», «пізнання», «істина», «парадигма», «метод» тощо.

Реалізуючи свої завдання філософія теології може застосовувати цілий спектр філософських підходів, методів, концептів прийнятих, перш за все, в

герменевтиці, феноменології, аналітичній філософії. Але при цьому їй слід відмежовуватися від апологетичних завдань побудови проектів філософського теїзму чи позаконфесійної філософської теології. Натомість вона має здійснювати рефлексивну діяльність, щодо останніх.

Варто звернути увагу, що остаточне визначення статусу філософії теології залежить від прийнятого в певному соціумі тлумачення статусу філософії релігії. Перш за все філософія теології є складовою філософії релігії як самостійної дисципліни, але її також можна виявити в складі філософії релігії як галузі академічного релігієзнавства (чи філософського релігієзнавства). Вона також може бути присутньою в рефлексіях філософської теології чи релігійної філософії. Але в будь-якому випадку вона має виконувати завдання по комплексному і рефлексивному філософському дослідженню теології. На нашу думку найоптимальніше розглядати філософію теології в межах філософії релігії як самостійної галузі філософського знання та спеціальної дисципліни. Тут вона не повинна бути обмеженою ніякими зовнішніми чинниками та умовами, які б визначали її завдання.

Але ніщо не може заборонити філософу чи теологу, що буде розроблену філософію релігії чи філософську теологію критично і рефлексивно аналізувати власну філософську позицію, встановлювати впливи на неї, виявляти її методологічні запозичення й залежності. Тобто, і можлива і бажана присутність філософії теології в філософській теології. При цьому очевидно, що філософія теології має передбачати філософсько-критичну рефлексію над предметом, змістом, формами теології, тоді як філософська теологія є різновидом теологічного знання, і не обов'язково є рефлексивним і самокритичним вченням про людину, світ, Бога засобами розуму. Філософія теології спеціально не вчить про основні предмети теологічного знання, вона намагається зрозуміти теологію як форму раціонального мислення, окремий дискурс, культурно-історичне явище. В цьому її цінність як для філософії, так і для релігієзнавства та теології.

Ми дійшли думки, що теологія вимагає спеціального філософського дослідження, яке здатне реалізувати філософія теології. При цьому в залежності від прийнятого науковою спільнотою консенсусу, філософія теології найоптимальніше може бути частиною філософії релігії як самостійної галузі філософського знання; також вона може бути підрозділом філософії релігії як галузі академічного релігієзнавства (або філософського релігієзнавства); або виконувати спеціальні рефлексивні завдання в структурі філософської теології. Предметами філософії теології є багатоманіття конфесійних виявів релігійного, релігійно-філософського та теологічного знання; наявні наукові концепти теології; філософські рефлексії щодо теології. В усіх випадках філософія теології має бути критичним, рефлексивним знанням про теологію, сукупністю філософських методів та підходів для комплексного вивчення теології як релігійного знання, конфесійного дискурсу, культурного явища та навчальної дисципліни.

Розробка філософії теології, як методологічної підстави для аналізу теології, дає можливість здійснювати аналіз феномену теології як знання, діяльності та соціального інституту. Крім того для філософії теології остання є соціальним, культурно-історичним та конфесійним явищем. Але об'єктом нашого дослідження постане християнська теологія в аспекті аналізу її специфіки як форми релігійного знання.

Специфіка теології, як епістемо-прагматичного феномену. За останні століття аналіз теології породив море релігійно-конфесійних, наукових та публіцистичних видань, які важко охопити. Але нас цікавить проблема специфіки теології, як своєрідного епістемологічного та епістемо-прагматичного феномену. Така постановка проблеми до певної міри звужує предмет дослідження, але ще залишає його досить невизначеним, адже існує нескінчена багатоманітність праць в яких обговорюється практичні, духовно-практичні та пізнавальні аспекти теології. Щоб максимально звужити предмет дослідження необхідно сформулювати наше завдання ще більш спеціально, – нас цікавить специфіка теологічного мислення й знання як особливої форми

релігійного знання. Але навіть цю, чітко сформульовану проблему можна вирішувати в різний спосіб. Так, релігієзнавчий аналіз феномену релігійної свідомості та знання запропонував Б. Лобовик [464]. Розгляд релігійного знання у його взаємодії з іншими формами знань в культурі можна віднайти у Т. Легкун [456], В. Штанько [947]. Філософсько-епістемологічне та аксіологічне дослідження специфіки релігійного і зокрема теологічного знання здійснили А. Горелов [193], І. Касавін [373; 881], Л. Мікешина [566; 567], В. Порус [596]. Богословський погляд на релігійне знання і пізнання запропонували В. Карпунін [372], М. Шахов [914]. Але у більшості дослідників аналіз специфіки релігійного знання обмежується вивченням проблеми взаємодії віри та знання, релігії та науки.

Нам видається необхідним дослідження теологічного знання з феноменологічної позиції, яку актуалізує сучасна філософія релігії. Ми прагнемо виділити основні і суттєві характеристики релігійного та зокрема теологічного знання. Нас цікавлять особливості теологічного мислення й знання як такого, поза його конкретно культурно-історичною чи конфесійною семантикою та прагматикою. Нашим завданням, також, буде загальне зіставлення теологічного і філософського знання. На нашу думку будь яким конкретним розмовам про теологію має передувати загальний, філософський аналіз передумов, можливостей та найзагальніших особливостей теологічного мислення.

Гуманітаристика кінця ХХ століття подолавши ідол скієнтизму, що панував в науковому дискурсі кінця ХІХ – початку ХХ століття, визнає однаково цінними і своєрідними види раціональності та знання, які складають основу сучасної культури. Такими рівноцінними видами знання є буденне, міфологічне, релігійне, філософське, наукове, а також різновиди морального, мистецького, інтелектуального, містичного, політичного знання [947, с. 60-70]. Перегляд скієнтистської епістемології зумовлений зміною всієї парадигми наукового і зокрема гуманітарного знання, остаточного подолання

позитивізму та неопозитивізму в теорії пізнання, звернення до культурно-історичного плюралізму та діалогізму як ознак сучасного мислення [567].

Варто зауважити, що знання тут можна сприймати в достатньо широкому сенсі – як найзагальнішу систему світоглядних явлень людини в яких вона пояснює, пізнає, розуміє, тлумачить реальність. Акти знання відмінні від актів віри, оцінювання, унормування, сприйняття. На відміну від названих актів свідомості знання побудоване на осмисленні та розумінні того, що стоїть навпроти розуму, приховується за явищами світу. Знати – це збагнути й усвідомити невідоме, зрозуміти незрозуміле за допомогою мислення, актів аналізу, синтезу, узагальнення, абстрагування, ідеалізації. Ці акти можна зустріти у віруючого, теолога так само як і в іншій людині. Але знання отримується не лише за допомогою формальної логіки, воно є результатом інтуїтивного схоплення суті загального чи одиничного, певної ясності бачення реальності. Знання є результатом розуміння, прозріння, прояснення так само як і пізнавання. Феноменологія бачить знання світлом, або баченням у світлі, яке і народжує розуміння, усвідомлення відмінностей одного від іншого.

Крім того, знання передбачає ідеалізацію, відокремлення явища від його ідеального змісту, форми від суті. Оперування ідеальними формами і є мисленням та знанням. Бачення сутності чи принаймні її встановлення теж є актом мислення і знання. Звідси знання є називанням предметів та явищ, їх сприйняття за іменами, вміння їх впізнавати, оволодівати ними, засвоювати значення. Тому знання є розумінням і наданням значень певним словам, предметам і явищам. Вміння розмежувати знак, означуване і значення є актом знання. Тому знання є вмінням, навичкою мислення, своєрідною мисленнєвою практикою [645].

За своєю природою будь яке знання – це уявне, творче розуміння. Воно ніколи точно не відображає дійсність, не є його копією. Знання породжене творчо-конструктивною уявою, що виростає з життєвого світу, з контексту культури, з тих значень, які панують в цій культурі. Тому пізнавання й мислення є уявним знанням. Нарешті, знання є символічним процесом бачення

реальності. Наші поняття, ідеї, значення, слова і дії мають символічну природу, вони щось виражають, щось позначають і втілюють. В них і через них набувають оформленого буття наші переживання, емоції, прагнення. Все сказане можна віднести до теологічного знання, адже воно є формою людського знання, в ньому це знання набуває своєрідності про яку варто сказати окремо [882].

Важливим для нашого дослідження є твердження про те, що в своїй основі знання є особистісним, неявним [649]. На думку В. Штанько: «сучасна епістемологія виділяє декілька рівнів особистісного знання: раціонально-особистісне знання, яке піддається відображенню концептуальними засобами сучасної науки, та ірраціонально-особистісне знання, яке містить такі аспекти знання, які не можуть бути вербалізованими [947, с. 68].

У своїй раціональній формі релігійне знання є комплексом уявлень, які можна віднести до «знання-гадки» (doksa), «знання-віри», «знання-впевненості» [882, с. 53-55]. Релігійне знання не має ознак наукового чи філософського знання, воно визначається як специфікою релігійного предмета, так і релігійними завданнями. Якщо знання – це «зафіксовані в пізнавальному образі суб'єкта суттєві риси і закономірності пізнаваного об'єкта» [570, с. 290], то релігійне знання це пізнавальний образ релігійного суб'єкта в якому відобразилися суттєві риси та закономірності релігійного об'єкта. Тобто, релігійне знання – це релігійне уявлення в свідомості віруючого, яке може набувати форми віри, впевненості, гадки.

Основою релігійного знання, контекстом його формування є релігія, як діяльність спрямована на отримання духовного відродження, субстанційне перетворення людини, завдяки вірі в надприродне буття, визнання і поклоніння Священному. Відповідно релігійне знання спирається на віру, воно знання віруюче, або «знання-переконанням». Щоправда віра присутня в будь-якому знанні. Не існує знання без віри, бо знання є такою впевненістю, яка вимагає віри [566]. Але віра в науковому чи філософському знанні не є

релігійною, а в релігії знання ґрунтуються на «релігійній вірі, яка передбачає не докази, а одкровення, авторитет догматів та традицій» [947, с. 64].

Релігійне знання по природі є теоцентричним – воно визнає сферу божественного буття, як свою передумову та виток, Бога як вищу мету та ідеал свого прагнення. Воно націлене на досягнення трансцендентної реальності, яка відкривається людині. Релігійне знання і є виявом ідеї божественного буття в свідомості віруючої людини. Релігійна свідомість виходить з позиції епістемологічного співпадіння свідомості людини та божественного буття – здатності людини безпосередньо та опосередковано знати Бога та його відкритості людині.

Ідея гносеологічної відкритості Бога людині обумовлює релігійне вчення про одкровення – джерело релігійного пізнання та спосіб досягнення світу [Там само]. Принципова ревелюційність релігійного знання складає його суттєву рису. Зорієнтованість на пізнання одкровення, яке є витком релігійних знань, виявляє його характер, межі та форми. Якщо релігія визнає різні форми одкровення – персональне, природне та церковно-доктринальне, – то вона, відповідно, встановлює і різні форми релігійного знання: особисте знання-переживання Бога (індивідуальне одкровення), знання-розуміння природи, властивості якої є аналогом властивостей Бога (природне одкровення) та знання-тлумачення ідеї Бога з священних текстів, що містять слова пророків, або Месії (надприродне одкровення).

Релігійне знання є сакралізованим знанням, або «святим» знанням. Воно дуальне, бо розділяє мислення й свідомість на область священного та профанного. Це одночасно знання, що прагне до святості, знання про святе, і освячене знання. Релігійне знання дає святість в результаті причетності Священному. Знати священний об'єкт в релігії – це бути освяченим, і навпаки. Знання тут тотожне буттю, перебуванню в єдності з об'єктом, причетності йому. Ідеалом є ситуація, коли стан буття з Богом (святості) визначає безпосереднє Його знання (теологію). Але можливо і протилежне – знання про Бога підмінює знання самого Бога, тоді теологія проголошується

авторитетним вченням, але знання тут профанується, стає священним лише формально, а не по суті.

Духовно-практичний характер релігійного знання є сакраментальним. Релігійне знання є «знанням-тайнством» і знанням на якому позначилася система сакраментальних дій і норм. Знання відірване від сакраментальної дії перетворюється в релігії в обрядовір'я та профанацію.

В основі своїй релігійне знання є наративним, воно є «знанням-оповіданням» і «знанням-міфом», одночасно «знанням-історією» та історичним знанням про священну історію. Релігійне знання не може протистояти власному наративу, воно є його продовженням, розгортанням в культурі. Тому поза-наративне релігійне знання секуляризується. Це не лише внутрішнє знання про релігійний міф чи про релігійну історію, це саме розгортання історії й оповіді в традиції, в релігійній культурі й спільноті.

Не менш важливою ознакою релігійного знання є його прагматичний характер. Це знання не просто визначає, і пояснює свій предмет, воно не просто навіть його тлумачить. Релігійне знання має внутрішню мету – перетворити суб'єкт пізнання, змінити, піддати катарсису того, хто релігійно мислить, необхідність його перетворити, змінити. Тобто, мова йде не просто про включеність релігійного суб'єкта в процес пізнання, не тільки про його тісний зв'язок із предметом, не лише його залежність від контексту-традиції. Мова йде про те, що потенційно, по природі релігійні поняття і судження не є поняттями-фіксаторами реальності, не є апіорними поняттями, а є поняттями «магічними», тобто такими, що впливають на думку, дії, вибір суб'єкта теологічного мислення. І якщо людина каже – «я вірю», чи «я люблю», чи «я відчуваю», то це виявляє його слова як «поняття-дії». Тут кожне слово є дією, слово є вибором, слово є переживанням. Хоча лише потенційно, бо релігійно-теологічне поняття не є автоматично самою дією, не є самим переживанням чи вибором. Але як тільки людина замислиться над їхнім змістом, спробує усвідомити що тут мається на увазі – вона повинна пригадати власний вибір, переживання чи дію. Або вона повинна визначити своє ставлення до предмету,

а це знов таки передбачає дію, вибір та переживання, незалежно від того, яким саме вони будуть.

Релігійне знання крім явного знання – артикульованого, вираженого в поняттях та судженнях, теоріях та інших формах раціонального мислення, яке можна віднести до теології, містить і неявне, імпліцитне знання, що не піддається повній рефлексії людського розуму [947, с. 67]. Релігійне знання і є в своїй основі неявним, ірраціонально-особистісним знанням, яке втілене в тілесних навичках, схемах сприйняття і відчуття, практичних діях та майстерності. Релігійне знання є особистісним знанням, бо воно є не просто сукупністю уявлень чи навичок, але й переживань індивіда.

Релігійне знання в суті своїй є знанням належного, а не реального. Це пізнання не того якими є речі та їх властивості, а пізнання ідеального, того, що має бути. На відміну від наукового знання, яке повинно відповідати дійсності, релігійне знання має пізнати ідеальну дійсність. І на відміну від філософського знання, яке розмірковує над самою природою буття й пізнання, релігійне знання тлумачить духовні сенси й ідеали. Відповідно, релігійне знання є нормативним знанням, що покликане встановити ідеал, духовну мету діяльності людини до якої вона має прагнути усе життя. Саме тому важливим для життя релігійного суб'єкта є обов'язок перед Богом, перед общиною та людьми, який фіксується в нормативних настановах морального життя.

Кожне поняття, судження чи ідея в релігії є символом, тому релігійне знання є символічним, або «знанням-символом». Зрозуміло, що символізм характерний для усякого знання, навіть наукового, але теологічне знання має в своїй основі символізм релігійний. Він єднає духовне та матеріальне, людське та божественне буття.

Теологія є різновидом релігійного знання, яке за своїм об'ємом ширше за теологічне. Останнє є раціоналізацією і систематизацією не лише віри, але й релігійного знання загалом. Якщо релігійне знання є уявленнями, віруваннями, переконаннями, переживаннями й гадками релігійного суб'єкта про релігійний об'єкт, про себе і про священну історію чи традицію, то

теологічне знання перетворює архаїчні, натуралістичні і харизматичні слова-символи релігійного мислення на слова-поняття, категорії, які універсалізують і узагальнюють релігійні вірування, переконання, гадки й переживання. Теологічне знання є релігійно обумовленим раціональним мисленням в самому широкому сенсі слова – розумним мисленням і знанням ірраціонального.

Таким чином, теологія є знанням, а не є вірою. Теологія є знанням про релігійні об'єкти і предмети, а не їх безпосереднім сприйняттям. Теологія є знанням, що передбачає віру, але не обмежується і не зводиться до неї. Точніше буде сказати, що теологія є віруючим знанням, або знанням, що передбачає віру в надприродне і неможливе без неї [598]. Релігійна віра в даному випадку є загальною інтенцією свідомості людини, її спрямованістю на визнання надприродного, сакрального, священного буття.

Теологія не є й релігійним досвідом – безпосереднім актом переживання і сприйняття єдності з релігійним об'єктом. Він передбачає переживання священного, живий контакт з ним. І теологія може виходити з досвіду, може його враховувати, може житися досвідом і підтверджувати ним свої положення, але теологічне знання не є самим релігійним досвідом. Хоча часто самі релігійні переживання й релігійні уявлення, що виникають з релігійного досвіду називають теологічним знанням, але це умовна назва, бо теологічне знання є абстрагованим, структурованим, універсалізованим, рефлексивним і категоріальним знанням релігійних предметів. Той, хто відносить теологію до знання дорефлексивного, докатегоріального, інтуїтивно-безпосереднього, як це прийнято теологами-містиками, той нівелює її теологічну специфіку.

Теологічне знання аксіоматичне, воно має в своїй основі прийняті на віру безсумнівні релігійні положення, які не піддаються сумніву, не можуть бути відкинутими, вони, як геометричні аксіоми, визначають весь каркас теологічного знання. Відповідно, як теологія не систематизована так і теологія строго системна мають в своїй основі аксіоми з тією різницею, що перша не

встановлює між ними сувору ієрархію та залишає можливість для вільних теологічних побудов-асоціацій і роздумів, що виражаються в доктрині.

Теологічне знання є системою доктринального знання. Це знання теоретично узагальнює основні істини віри, які зібрані та впорядковані в певне цілісне вчення. Тому теологічне знання містить в собі теоретичне, раціональне, систематизоване знання не безпосередньо Бога, а знань-символів: істин віри, положень одкровення, пророцтв і священних наративів та знаків, які мисляться аналогічними Богу. Тобто, теологічне знання виконує певну функцію – воно обґрунтовує, пояснює, захищає, систематизує дотеоретичні, ірраціональні знання-переживання чи знання-вірування, побудовані на вірі та інтуїції одкровення. І в тому сенсі, що теологічне знання не має автономної раціональності, воно догматизоване – залежне від положень прийнятих на віру, а не розроблених критично.

В суті своїй теологічне знання є метафізичним – таким, що має своїм об'єктом предмети, що відносяться до першооснов суцього. Ці метафізичні предмети – Бог, душа, світ, вічність – неможливо безпосередньо споглядати, вони не можуть бути раціонально пояснені, вони чуттєво не сприймаються. Тому метафізика в теології підпорядкована ідеям, принципам, положенням релігійної віри. З цієї релігійної метафізики, властивої будь якій теології без виключення, може виникнути (або не виникнути) метафізика філософська чи теологічно-філософська. Якщо перша є наївною метафізикою, часто-густо натуралістичною і навіть поетичною, то раціонально-філософська метафізика визначає і відповідну форму теології – природну чи філософську теологію.

Теологічне знання глибоко персоналістичне, воно передбачає персональних суб'єктів (навіть колектив таких персон), між якими відбуваються горизонтальні зв'язки. Але теологічне знання спрямоване до персоналізованого об'єкта – абсолютної Персони і передбачає взаємини з нею. І хоча теологічне знання може будуватися як знання надперсональне (церковне, соборне, або наукове), але по своїй природі воно є людиновимірним «знанням-відносинами».

Теологічне знання є глибоко аксіологічним знанням, або «знанням-цінностями». Аналітичні поняття тут неможливо відділити від цінностей. Фактично цінності тут набувають аналітичної форми, але їхній зміст завжди ціннісно зумовлений. Тобто, в теології категорії ніколи не виступають надціннісними поняттями. І в теології ніколи не ставиться завдання досягнути поза ціннісних тверджень. І хоча існують спроби побудувати аналітичну теологію, але від цього базові теологічні поняття не перестають бути ціннісними. Причому теологічні поняття-цінності є релігійними, тобто вони передбачають попередній психологічний і екзистенційний вибір, який зумовлює зміст і характер знання.

Теологічне знання є герменевтичним знанням на відміну від філософського та наукового знання, які є формами критичного знання, теологічне знання є апологетичним. Воно не аналізує власні поняття й предмети, а захищає їх, відстоює. Завдання теології виправдати власну віру, а не її проаналізувати чи поставити під сумнів.

Нарешті, теологія є особливою системою універсальних знань про найзагальніші реалії буття й мислення – Бога, людину та світ. Тобто, теологія є знанням універсальним та знанням про універсальне буття. Як знання, яке претендує на статус універсального, теологія є мета-дискурсом – вона буде всезагальні судження, що володіють ознакою мета-знання. В цьому вона подібна філософії. Про таку подібність та відмінність ми вже говорили [877]. Претензію на всезагальність теологічного мислення й знання богослови виводять з ідеї Бога та його Одкровення, до осягнення, тлумачення та раціонального конструювання яких покликана людина. Тобто, легітимація авторитету теології визначена авторитетом і сакральністю Божественного буття, яке є джерелом самого мислення, знання, істини. Для теології збагнути найзагальніші реалії світу та людини можливо лише через осягнення Бога – причини, витоку буття і мислення. Але не тільки Бог легітимізує теологію, а й релігійна спільнота, що власне і народжує її, створює в постійній комунікації як з Богом так і людей між собою.

Варто зіставити ознаки філософського та теологічного знання. До аналогічних характеристик двох мета-дискурсів можна віднести аксіоматичність їх підвалин, переважну метафізичність положень, гуманітарно-персоналістичний характер вчень, аксіологізм ідей, загальний універсалізм їх знання, що прагне осмислити найзагальніші реалії буття – Бога, світ, людину та культуру та герменевтичність. Поряд з цим існує і суттєва різниця між філософією та теологією. На відміну від теології, філософія є вільним, критичним, проблемним, гіпотетичним, рефлексивним знанням, що вічно шукає істину, долає аксіоми віри та одкровення, перевіряє наративи і абсолютні символи, перемагає догматизм та сакральність [13]. Тому, вбачаючи суттєві збіги між цими формами мета-знання, не можна не помітити між ними і суттєвих протиріч.

Здійснивши феноменологічний аналіз християнської теології як форми релігійного знання ми дійшли висновку, що вона є особливою формою релігійного знання. Було з'ясовано загальні ознаки та види знання. Встановлено, що релігійне знання виступає як вірування, гадка, впевненість. У своїх справжніх виявах таке знання є теоцентричним, ревелюційним, сакралізованим, сакраментальним, наративним, прагматичним, експліцитно/імпліцитним, символічним знанням. На основі цього знання й виникає теологія як раціоналізація та систематизація релігійного знання, що відрізняється від віри та досвіду. Теологічне знання крім всього є аксіоматичним, доктринальним, догматизованим, метафізичним, персоналістичним, аксіологічним та апологетичним знанням. Але завершальною і всеохопною характеристикою теологічного знання є його універсалізм, здатність породжувати мета-дискурс, спрямований, подібно до філософії, осмислювати найзагальніші реалії буття – Бога, світ, людину та культуру. Названі ознаки зближують теологію з філософією, але й принципово їй віддаляють.

Дослідженні засад сучасної православної теології та її методології.
Здійснення аналізу методології православної теології набуває особливої ваги

в контексті виявлення історичних парадигм її розвитку. Як ми вже зазначали, 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 [1084; 210; 221; 394] 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 при 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 в контексті класифікації теологічних парадигм запропонованих Ю. Чорноморцем. Він виділяє наступні парадигмальні типи теологій: 1) Східно-християнський платонізм (неоплатонізм) (Климент Олександрійський, Ориген, Афанасій Олександрійський, каппадокійці тощо); 2) Класичний Візантійський неоплатонізм (Псевдо-Діонісій Ареопажіт, Максим Сповідник тощо); 3) Пізньосередньовічний християнський аристотелізм (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. Мануссакіс та інш [889; 892]).

До її аналізу зверталися О. Шмеман, Р. Вільямс, С. Хоружий, Й. Бер, П. Вальєр, Йов Геча, Іларіон Алфєєв, Ю. Чорноморець тощо. Ми самі в своєму

дисертаційному дослідженні вже детально аналізували історіографію проблеми формування сучасної православної теології як неопатристики [869]. 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 [Там само]. У центрі уваги книги — православна теологічна традиція у її сучасному розумінні [Там само]. Тому патристична основа аналізується лише в тому обсязі, 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 [Там само]. Від православної теології неможливо відділити усе, що належить до православної духовності [Там само]. 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-от 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 виявилось 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 низкою філософських тверджень. Вона є виразом християнського життя в молитві, життя особистого і життя в спільноті. Православна теологія ґрунтується на Писанні, яке досягається 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 із літургійним життям характерна не лише для православної традиції. Про аналогічне явище в католицизмі пише Т. Рауш у книзі «Католицизм в третьому тисячолітті». Протестантська теологія теж існує в єдності із життям спільнот, на чому наголошує у власних книгах видатний мислитель-богослов К. Ванхузер.

Із середини ХІХ 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 [Там само]. На противагу їй, розпочалося відродження православної теології у формі, адекватній святоотцівській спадщині. Із 30-х років ХХ 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 ХІХ і ХХ 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].

Ми вже писали, що центральне значення для компендіуму має стаття Е. Лаута «Патристичне відродження та його протагоністи» [1024, с. 188-202]. Е. Лает 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 [Там само]. Але неопатристика виникла у зв'язку із 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 [Там само]. 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 — Паїсія Величковського та Івана Кирєєвського [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 вчення 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. Маріона, 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 суті 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 статті 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 вірно 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 справді 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 проектом 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 [Там само]. Автор статті нагадує, що В. Лоський «ввів мислення патристичних авторів в діалог із сучасним світом» [Там само], 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 слабе використання досягнень неопатристики та зосередженість на ідеологічних дебатах [1070, с. 215; 869]. Надії на розвиток російської релігійної думки дослідник пов'язує із новим поколінням православних неопатристичних авторів та дослідників патристики [Там само].

Критична оцінка М. Плеконом російської релігійної філософії взагалі та софіології зокрема є дуже 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 перекиданням, 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 методологію. 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 – російської 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 проект Г. Флоровського та діяльність духовного руху «Життя» («Зої») [1069, с. 218-220]. Окрім того, досягнення сучасних грецьких теологів пов'язані із плідним використанням спадщини Максима Сповідника [1069, с.222-223]. Саме нове прочитання цього святого отця дозволило Й. Романідісу, П. Нелласу та Й. Зізіуласу сформулювати нове вчення про творіння, в якому створене земне життя оцінювалося б позитивно і обґрунтовувалась би необхідність праці християн заради покращення цього життя [1069, с. 221-224]. Завдяки творчій переінтерпретації космології Максима Сповідника та еклезіології Миколи Кавасілі, 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. Яннулатору та Й. Вулгаракісу сформуванню православного вчення про «вкультурування» 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 спектру 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 із такою оцінкою. Важливою тенденцією розвитку грецької православної думки став рух від неопаламізму до засвоєння більш багатозмістовної теології св. Максима Сповідника та св. Миколая Кавасілі. 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. Зізіуласса про особистість. Необхідність персоналістичного тлумачення 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. Зізіуласс) [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 вчень різних представників неопатристичного персоналізму від теорій екзистенціалізму. Тоді як В. Лоський залежав від екзистенціалізму Сартра і Бердяєва; а Х. Яннарас залежить від вчення М. Гайдеггера, про що свідчать його праця «Гайдеггер і Ареопагіт», яка відсилає до Гайдеггерівської книги «Кант і проблема метафізики» 1930 року, та монографія «Ерос і особистість», в якій відчувається залежність від головної книги Гайдеггера «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» вже 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. Джіллїонса доводить, що тільки неопатристична еклезіологія Й. 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. Джіллїонс 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. Джіллїонса є

наслідком неуважного прочитання документів РПЦ і, можливо, упередженості дослідника.

В 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, здійсненого автором ідеї неопатристичного синтезу Г. Флоровським та іншими православними теологами в 20-30-х роках ХХ ст. Ця праця є першим серйозним кроком до усвідомлення православною теологією результатів власного розвитку.

Парадигмальна еволюція сучасної православної теології як неопатристики та постнеопатристики. Значна частина істориків теології віддає славу справжніх засновників і модернізаторів сучасної православної теології Георгію Флоровському та Володимирі Лоському, ідеї яких визначили її розвиток на багато десятиліть наперед [1094; 1101]. 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, а ні для академічної теології XVII-XIX ст., а 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 необхідності формування 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 Флоровський та Лоський формують сучасну парадигму православної теології, створюючи проект «неопатристики», що сформувався у активному діалозі та протистоянні з богословською парадигмою, яку розвивав Булгаков. Саме діалог і конфлікт цих двох парадигм визначив розвиток православної теології. Тому існує сенс порівняти між собою означені парадигми, спів ставити погляди її представників по основним питаннях [864].

Для неопатристики характерно: 1) нове засвоєння і переосмислення святоотцівської традиції; 2) подолання негативного впливу російської релігійної філософії та академічного богослов'я XVII-XIX ст.; 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 в той же час спроби його подолати шляхом освоєння широкої проблематики сучасності (соціальної, культурної, правової), зокрема, пошук відповідей на запити постмодерного світогляду; 6) рух не тільки до «традиції», до «отців», до «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 напрямку до традиції, а й намагається вийти за її межі [1101].

Серед представників неопатристики назвемо насамперед Г. Флоровського, В. Лоського, Юстина Поповича, Д. Станілоає – це її патріархи. 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 А. Нестерук, Г. Лур'є, С. Хоружий, Ю. Чорноморець та ін.

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); в 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). Ми можемо спостерігати виразні впливи на багатьох богословів філософських ідей неоплатонізму (Юстин Попович), екзистенціалізму (В. Лоський, Х. Яннарас), персоналізму (Софроній Сахаров), феноменології (Й. Мануссакіс, Д. Станілоає, С. Хоружий, Х. Яннарас), герменевтики (Д. Станілоає, Ю. Чорноморець), філософії діалогу (Йоан Зізіулас) і навіть концепцій постмодерністів (Й. Мануссакіс). Таким чином, на побудову теології кожного сучасного богослова впливала і його первісна установка на певну святоотцівську концепцію, і певна філософська методологія.

Разом із тим, в кінці першого десятиліття ХХІ 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]. А саме, 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 дозволяє поєднати у межах єдиної парадигми різнорідні явища. По-перше, це *постліберальна православна думка* П.Калаїцидіса [1032-1033] 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] говорить про необхідність в еклезіології поєднувати аналітичний аналіз основних концептів, які стосуються церкви з феноменологією церковних спільнот. Цьому поєднанню має передумати 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 з самого початку їх існування та не виникли внаслідок їх органічного розвитку. Необхідність легітимізації поліметодологічності при аналізі 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 антиохійського 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 аристотелізму», «християнського неоплатонізму» тощо [893].

На нашу думку, теологічні мови значно впливають на самотлумачення традиції, на зміст теологічних концепцій, на 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 сьогоденної православної теології є відсутність єдиної богословської мови. Спільність постнеопатристичної парадигми досягається за рахунок постметафізичності пропонованих методів пізнання. Однак в цілому значно більша різноманітність постнеопатристичного богослов'я робить актуальним питання про природу попередніх парадигм богословського знання саме як мовних універсумів та певних нарративних 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. Слід відмітити, що саме прагнення до фіксації результатів інтуїтивного досвіду дорефлексивного персонального пізнання є характерним для сучасного екзистенціалізму, особливо М.Гайдеггера та Ж.-П.Сартра. К.Фельмі [803] цілком вірно 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 бачить розвиток певної теологічної «соціальної епістемології» [164, с. 72-75].

В цілому, постнеопатристика намагається подолати розділення між теорією та практикою, філософією та теологією, світським та релігійним, тощо. При цьому теорія визнається частиною риторичних практик, філософія – секуляризованою теологією, а можливість існування автономного світського простору заперечується. Такого роду 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 та 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 сьогодишню постметафізичну філософію, особливо 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 вірцевою 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 ересей 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 говорив про можливість 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 із 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 відшуковуються 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. Все це примушує релігієзнавство наново переосмислити методологію православної теології в її парадигмальних трансформаціях заради виокремлення як елементів її неперервної єдності, так і елементів значного різноманіття.

Джерела методології сучасної православної теології. Витоки методології сучасної православної теології варто шукати в творчості представників східної патристики. Класична грецька патристика розробила вчення про три види одкровення Бога – через природу, через Писання і через особисту містичну зустріч із людиною. Це вчення, що вперше сформульоване у Оригена, було розвинуте 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 із 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 в 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]. В патристиці засобами отримання теологічного знання вступають розум (інтелектуальна інтуїція) та розсудок (дискурсивне мислення). Первинним засобом теогносії виступає інтелектуальна інтуїція, що пізнає божественний задум із осягнення дій (логосів) Бога в світі та історії. Розсудок використовувався 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 розсудку. В природній теології отців церкви простежується опора на філософські концепції античного платонізму, аристотелізму, неоплатонізму. В цілому мислителі грецької патристики створюють інтелектуалістичну природну теологію. Хоча вона не була так розроблена, як в 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 з 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 в формі догматичної теології. Тобто, існує три джерела догматичної теології: дані Одкровення в Писанні, Переданні – творах отців церкви та Вчительстві церкви – те, про що вчать єпископи. Інакше кажучи, 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. В догматичній теології, так 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 із 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. Головним 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 вірним зауваженням П. Мініна [569], шлях до надрозумного пізнання Бога по-різному осмислювався святими отцями. Климент Олександрійський, Ориген, Псевдо-Діонісій, Максим Сповідник були представниками «абстрактно-спекулятивного напрямку». Шлях до богопізнання згідно із цими отцями лежав через інтелектуально-містичний гнозис, що став можливим після досягнення розумом містика стану спокою. Макарій Олександрійський та інші отці-аскети утворили «морально-практичний напрямок». Шлях до богопізнання згідно із цими отцями лежав через виховання духовних відчуттів, через містину любов. Сучасні дослідники доводять, що в грецькій патристиці сформувався і третій напрямок, виразником якого став Григорій Ниський [1020, с. 90–92]. Згідно із цим святим отцем шлях богопізнання лежить через трансценденцію до Бога, що

здійснюється зусиллями особистої волі. Мислителі всіх трьох напрямків визнавали надприродність самого стану містичного богопізнання. Але осмислювали його по-різному, в залежності від типу власного містицизму. Згідно із представниками першого напрямку, богопізнання було спогляданням Бога, в тому числі причетністю до того знання, яким Бог знає себе. Мислителі другого напрямку вважали акт богопізнання найвищим містичним переживанням, відчуттям повноти любові, щастя, блаженства, тепла, світла, тощо. А згідно із Григорієм Ниським, богопізнання є перш за все актом особистого спілкування душі із Богом, що описується як стан свободи стояти лицем до лица із Богом [1008, с. 103–115]. Це «екзистенціалістичне» вчення [1020, с. 91] про особисте пізнання яскраво виражено і у візантійського містика Симеона Нового Богослова.

Сучасна інтерпретація методології патристики. З усього сказаного про три напрямки 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 розвинуте вчення про богопізнання як певний «досвід», який формується через всі можливі види містичного пізнання. В пізній Візантії наголос на особистому досвіді вже робиться в зв'язку із розвитком специфічних технік молитви, які дозволяли більш швидко досягти екстатичного стану. Апологетом містичного «досвіту» був Григорій Палама.

В 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 розсудкову апофатику Климента Олександрійського і вчення Оригена про споглядання сутностей. В той же час вчення Максима про природне і надприродне інтелектуальне споглядання повністю приймається і творчо розвивається. Розуміння надприродного характеру богопізнання у цілому ряду мислителів неопатристики привело 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 в середньовіччя Максимом Сповідником, надихнув Д. Станілоає. Всі варіанти теорій богознання, що створені в межах неопатристики, не лише укорінені в патристичній 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 сучасних гносеологічних концепцій. Таким чином, в патристиці можна віднайти три теології, кожна з яких мала свою методологію богопізнання. Предметом пізнання виступає один й 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 й складати єдину систему взаємно узгоджених теологічних знань. Відповідно, треба розрізняти методології трьох теологій: природної – гіпотези про Бога вироблені розумом; догматичної – сприйняте вірою віровчення, що дане в

Писанні, Переданні та вчительстві церкви; містичної – екстатичні переживання, з яких не можна виводити віровчення чи філософію. Висновки.

Сучасні православні автори повертаються до логіки патристичної системи трьох теологій з їх трьома теоріями богознання. В межах природної теології засобами богознання є розсудок та інтуїтивний розум, які відкривають в світі елементи надприродного порядку: прагнення всього до–людського служити 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. В межах догматичної теології вони вважають засобом богознання віру, що сприймає само– одкровення Бога, яке передує і визначає зміст Святого Письма, Переказу та вчительства церкви як множин людських інтерпретацій одкровення. В 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.

Загалом можна запропонувати *декілька класифікацій методологій християнської теології*. Одна з таких класифікацій: неметафізичні, метафізичні та постметафізичні. Наприклад, методології раннього християнства були неметафізичними, або з вкрай спрощеною метафізикою (якщо взагалі можливо говорити 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. Мануссакіса, тощо. Можна, також, запропонувати поділ методологій на домодерні, модерні та постмодерні. Можна говорити і про докласичні, класичні, некласичні та постнекласичні методології. Або дорефлексивні та

рефлексивні методи. В залежності від обраної схематики виглядає аналіз філософських методологій в християнській теології та їх значення.

Висновки до розділу 1

В результаті класифікації підходів до аналізу ідентичності та методології православної думки можна зробити кілька попередніх висновків. Проблема методу в теології є досить рідкісною для переважної більшості православних теологів. Якщо деякі з них і задаються питанням про власне богословську методологію, то про філософську методологію в теології майже ніхто не говорить. Натомість в західній християнській теології можна зустріти солідні дослідження проблеми методу в теології, які можна розглянути на прикладі позиції відомого католицького богослова-єзуїта Бернарда Лонергана висловлену в його праці «Метод в теології». В праці йдеться про розробку і обґрунтування не просто теологічного методу, але загального методу, який є основою всього гуманітарного знання. Б. Лонерган ставить перед собою завдання – пояснити місце теології в культурі. В своїй книзі він говорить скоріше не про предмети самої теології (Бог, людина, спасіння), скільки про засоби, передумови та методи, які роблять можливими осмислення богословський предметів.

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 між філософією та теологією, що не виключає фактичної, предметної, функціональної, інституційної відмінності між ними. Кожен організований дискурс має в своїй основі певну і, можливо, не одну методологію. Застосування методологій стає можливим завдяки внутрішній раціональності релігійного одкровення. В методології варто розрізняти універсальні здатності людини до пізнання, сталі методи пізнання та теорії пізнання з властивими їм концептуалізованими

методологіями. В будь-якому теологічному дискурсі закладаються певні методології пізнання священного. Не існує теологій, які б не використовували методології. Більше того, методологія виникає разом із тим, як формується теологічний дискурс. В теології можуть бути використані 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.

Встановлено, що для дослідження теології варто запропонувати адекватну філософсько-релігієзнавчу методологію, яку здатна реалізувати філософія теології. При цьому в залежності від прийнятого науковою спільнотою консенсусу, філософія теології найоптимальніше може бути частиною філософії релігії як самостійної галузі філософського знання; також вона може бути підрозділом філософії релігії як галузі академічного релігієзнавства (або філософського релігієзнавства); або виконувати спеціальні рефлексивні завдання в структурі філософської теології. Предметами філософії теології є різноманіття конфесійних виявів релігійного, релігійно-філософського та теологічного знання; наявні наукові концепти теології; філософські рефлексії щодо теології. В усіх випадках філософія теології має бути критичним, рефлексивним знанням про теологію, сукупністю філософських методів та підходів для комплексного вивчення теології як релігійного знання, конфесійного дискурсу, культурного явища та навчальної дисципліни.

Встановлено, що релігійне знання завжди виступає як вірування, гадка, впевненість. У своїх справжніх виявах таке знання є теоцентричним, ревелюційним, сакралізованим, сакраментальним, наративним, прагматичним, експліцитно/імпліцитним, символічним знанням. На основі цього знання й виникає теологія як раціоналізація та систематизація релігійного знання, що відрізняється від віри та досвіду. Теологічне знання є аксіоматичним, доктринальним, догматизованим, метафізичним, персоналістичним,

аксіологічним та апологетичним знанням. Але завершальною і всеохопною характеристикою теологічного знання є його універсалізм, здатність породжувати мета-дискурс, покликаний, подібно до філософії, осмислювати найзагальніші реалії буття – Бога, світ, людину та культуру. Названі ознаки зближують теологію з філософією, але й принципово їй віддаляють.

Численні дослідники виходять із можливості ототожнення православної теології сьогодення з неопатристикою як парадигмою мислення та методологією, для якої характерним є, зокрема: повернення до концепцій грецької патристики; використання понять сучасної філософії, особливо екзистенційної, для виразу традиційних концептів; намагання надати відповіді на питання сьогодення з точки зору віднайденної та актуалізованої у традиції. Разом із тим, в кінці першого десятиліття XXI століття розгорнулася дискусія про нову теологічну парадигму, яка приходить на зміну неопатристичному способу мислення «постнеопатристикою», що дозволило охопити в одній назві світоглядний тренд останніх років. Такого роду характеристика дозволяє поєднати у межах єдиної парадигми різноманітні явища. По-перше, це постліберальна православна думка П.Калаїцидіса та К.Говоруна, які є відвертими, хоч і не послідовними постмодерністами. По-друге, це постконсерватори Д.Гарт та Й.Маніссакіс, які використовують феноменологічну теорію надпоняттєвих визначень Бога (трансценденталій). По-третє, це аналітична теологія Р.Свінберна, 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 говорить про необхідність в еклезіології поєднувати аналітичний аналіз основних концептів, які стосуються церкви з феноменологією церковних спільнот. Цьому поєднанню має передумати 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. Необхідність легітимізації поліметодологічності при аналізі 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 антиохійського 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 аристотелізму», «християнського неоплатонізму» тощо. Водночас, теологічні мови значно впливають на самотлумачення традиції, на зміст теологічних концепцій, на 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. В цілому, постнеопатристика намагається подолати розділення між теорією та практикою, філософією та теологією, світським та релігійним тощо. При цьому теорія визнається частиною риторичних практик, філософія – секуляризованою теологією, а можливість існування автономного світського простору заперечується. Такого роду 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 та 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 сьогодишню постметафізичну філософію, особливо французьку, є очевидним та незаперечним. 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. Згідно з Г.Флоровським, взірцевою теологією та християнською культурою як системою є «християнський еллінізм». Ця теологія, що знайшла свій вираз виражена 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 ересей доби грецької патристики: софіологія подібна до гностицизму, ліберальний протестантизм – до несторіанства, бартіанство – до монофізистства тощо. На думку П.Гаврилюка, Г.Флоровський навіть заперечував можливість використання термінології сучасної філософії для передачі новими словами змісту православної теології. Останнє судження є явним перебільшенням, оскільки сам Г.Флоровський говорив про можливість 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 із поняттями. Для постнеопатристики характерне намагання більш широко розуміти православ'я, традицію, церковність, уникаючи протистояння Заходу, зацикленості лише на спадщині християнського еллінізму. Одним із 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. Все це примушує релігієзнавство наново переосмислити методологію православної теології в її парадигмальних трансформаціях заради виокремлення як елементів її неперервної єдності, так і елементів значного різноманіття. При аналізі методології православної теології неможливо уникнути проблематики джерел авторитетних релігійних знань. Такими джерелами можуть бути Писання, Передання, Вчительство соборів церкви, розум, віра, досвід тощо. Відповідно до цих установок, методологічно православна теологія може коливатися між фідеїзмом та раціоналізмом, інтуїтивізмом та емпіризмом, містицизмом та метафізикою тощо. Поступово стає очевидним переважання метафізичного знання у теології аж до останнього феноменологічного повороту в православній думці.

Доведено, що в межах неопатристики були відроджені та переінтерпретовані всі варіанти патристичних методологій та осмислення феномену богопізнання. 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 розсудкову апофатику Климента Олександрійського і вчення

Оригена про споглядання сутностей. В той же час вчення Максима про природне і надприродне інтелектуальне споглядання повністю приймається і творчо розвивається. Розуміння надприродного характеру богопізнання у цілому ряду мислителів неопатристики привело 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 та відповідних методологій, створений в середньовіччя Максимом Сповідником, надихнув Д. Станілоає. Всі 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 сучасних гносеологічних концепцій. Таким чином, в патристиці можна віднайти три теології, кожна з яких мала свою методологію богопізнання. Предметом пізнання виступає один й 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. В патристиці існувало взаємне підтвердження теологій. Результат кожної теології мав узгоджуватися з результатом іншої теології й складати єдину систему взаємно узгоджених теологічних знань. Відповідно, треба розрізняти методології трьох теологій: природної – гіпотези про Бога вироблені розумом; догматичної – сприйняте вірою віровчення, що дане в Писанні, Переданні та вчительстві церкви; містичної – екстатичні переживання, з яких не можна виводити віровчення чи філософію. В цілому сучасні православні автори повертаються до логіки патристичної системи трьох теологій з їх трьома теоріями богознання. В межах природної теології засобами богознання є розсудок та інтуїтивний розум, які відкривають в світі елементи надприродного порядку: прагнення всього до-людського служити 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. В межах догматичної теології вони вважають засобом богознання віру, що сприймає само– Одкровення Бога, яке передує і визначає зміст Святого Письма, Переказу та вчительства церкви як множин людських інтерпретацій Одкровення. В 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.

Встановлено, що зміст теологічних систем дозволяє говорити про необхідність класифікацій методологій православної думки на такі парадимальні типи мислення: неметафізичні, метафізичні та постметафізичні. Наприклад, методології раннього християнства були неметафізичними або з вкрай спрощеною метафізикою. Класичними метафізичними методологіями патристики були теології Діонісія Ареопагіта, Максима Сповідника, Августина, академічної теології. Постметафізичними є деякі сучасні теології, створені під впливом феноменології та герменевтики – Х. Яннараса, Д. Гарта, Дж. Мануссакіса та ін. Багато у чому збігається із запропонованим поділ методологій на домодерні, модерні та постмодерні або на докласичні, класичні, некласичні та постнекласичні методології. В цілому, сам характер православної теології як систематичного виразу основних компонентів релігійного світогляду (одкровення, переказу, релігійного досвіду тощо) є таким, що мова повинна йти про народження ортодоксальної метафізики з духу неметафізичного християнства у перші віки. А сьогодні вже необхідно говорити про певний обмежений успіх у намаганнях подолати ортодоксальну метафізику та почати мислити постметафізично.

РОЗДІЛ 2

ШЛЯХИ ФІЛОСОФІЗАЦІЇ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ТЕОЛОГІЇ ЯК ТЕОРЕТИЧНОЇ ФОРМИ РЕЛІГІЙНОГО СВІТОГЛЯДУ

2.1. Філософія і теологія: типологічний аспект культурного буття

На сьогодні філософія усвідомила себе формою універсального осмислення дійсності, засобом рефлексивного світосприйняття, загальною методологією теоретичного мислення, способом самоусвідомлення культури і людини. Але чи можна говорити, що це єдина чи основна форма її буття? В наш час досить активно обговорюється питання про поліваріативність філософії в культурі та історії. Як зазначав видатний український філософ Сергій Кримський «філософія є багато дисциплінарною не тільки за різними напрямками та системами філософського аналізу (на зразок гносеології, онтології, антропології тощо), а й за типами свого запитального дискурсу» [429, с. 20]. Ми пропонуємо поглянути на філософію як утворення, що має декілька основних форм свого існування. Питання про сутність та форми буття філософії є вічною темою, що ніколи не втратить своєї актуальності. Уважне дослідження цієї проблеми, на нашу думку, є вкрай важливим і актуальним завданням яке дозволить краще зрозуміти філософію як поліваріативне соціокультурне буття.

На нашу думку, варто ставити визначення основних форм буття філософії в залежність від певних сфер культури в межах яких філософія себе проявляє. Саме це дасть нам можливість уникнути випадковостей у визначенні форм буття філософії. Для встановлення основних форм буття філософії в культурі необхідно спочатку розглянути питання про інваріантну сутність філософії, її специфічну соціокультурну функцію; виділити ті основні сфери культури в синтезі з якими виникають певні форми філософії; встановити поняття «форма філософії в культурі» як сталої категорії; визначити певні можливі та історично зумовлені форми буття філософії та встановити специфіку їх культурної мови; розмежувати «форми буття філософії в культурі» та

внутрішні «видові форми філософії», а також окремі «філософські жанри та стилі». Розгляд означених питань дозволить розкрити не лише питання про загальну специфіку філософії, можливі та історичні форми її буття в культурі, але й провести певну типологізацію цих форм задля того, щоб краще зрозуміти як саму філософію, так і багатоманіття її існування.

На нашу думку виділення культурних форм буття філософії зумовлене як її природою так і характерним для певної історичної епохи специфічним середовищем здатним її сприйняти й надати необхідні засоби для філософського самовиразу. В залежності від конкретних «синтезів» філософії з певними сферами культури виникають і відповідні культурні форми буття філософії. В чому ж є головна природа філософії? Природа філософії, її інваріантна сутність, на нашу думку, полягає в здатності і вічному пізнавальному та діяльному прагненні людини до рефлексивного осмислення власного буття в його співвідношенні з межовими реаліями природи, культури й Бога, сприйнятих в їх останній цілності. Філософія є світоглядним знанням, адже незмінно породжує культурно-історично зумовлену картину світу. Як світогляд філософія є пізнанням межових реалій, системою ціннісних значень та ідеалів до яких людина прагне та нормативним комплексом практичних настанов, які визначають спосіб людського життя [665; 764]. В своєму завершеному вигляді філософія є системою знання про фундаментальні принципи й категорії людського буття та сутнісні характеристики ставлення людини до світу – природи, суспільства та духовного життя.

Культура є середовищем людського буття, єдиною дійсною формою і засобом виразу філософії. В основі будь якої культури лежать світоглядні ідеї та принципи, що знаходять втілення в системі універсальї культури (уявленні про природу, світ, суспільство, людину, добро і зло, життя і смерть, свободу, істину, тощо). Філософія завжди намагається визначити й переосмислити існуючі в суспільстві фундаментальні світоглядні засади й культурні універсальї (категорії) задля формування цілісної історичної картини світу [764, с. 343-344].

В межах культури виділяються своєрідні області чи духовні сфери як достатньо автономні інтегратори і джерела культурних сенсів. Серед таких культурних сфер виділяють міф, релігію, науку, мистецтво, мораль, право, ідеологію, філософію. Кожна з них має особливу мову, систему категорій, знань, смислів та цінностей, кожна сфера створює достатньо цілісну систему уявлень, картину світу, або навіть самостійний світогляд. Але між ними існують тісні зв'язки й відношення, часто утворюються союзи та синтези. Так, можливі релігійно-міфологічні утворення, морально-правові, синтези релігії з мистецтвом, мораллю та правом, або науки з релігією чи ідеологією.

Так як філософія є універсальним і вкрай гнучким явищем людського та культурного буття, то вона теж здатна створювати синтези з іншими сферами духовної культури, може їх використовувати як засоби виразу власного буття, споріднюватися з ними, набувати їхньої форми. Але при цьому вона ніколи повністю з ними не ототожнюється, філософія не перетворюється на міф, релігію, мистецтво, ідеологію чи науку. І навпаки, жодна сфера культури не може перетворитися в філософію, без зміни своєї сутності. Власне останні і постають як такі культурні типи з якими можливий своєрідний синтез філософії.

Кожна зумовлена культурно-історично форма буття філософії являє собою своєрідний тип раціональності, певну достатньо завершену і самодостатню мовно-сміслову структуру з своєю системою значень, понять, категорій, символів, з своїми текстами, контекстами, методами, внутрішньою логікою. В цьому своєрідному смисловому універсумі поняттям, образам надаються універсальні значення через які можна пояснювати основні засади буття й пізнання, проблему людини й світу, ставити проблемні запитання й давати відповіді на них, встановлювати й змінювати основні універсалії культури. В межах кожної своєї культурної форми філософія має специфічне поєднання теорії з практикою, раціонального з інтуїтивним, понятійного з образним; власну систему цінностей та способів осягнення світу й людини, певні гносеологічні можливості та обмеження. Врешті під поняттям

«культурна форма філософії» варто розуміти такий автономний тип раціональності, що виник в результаті інтеграції філософії з певною духовною сферою культури, і в результаті призвів до утворення цілісного мовно-сміслового дискурсу, спрямованого на осягнення місця людини в світі. Культурна форма філософії є оригінальною формою буття філософського знання [430, с. 22-33].

При цьому варто розмежовувати поняття «форма буття філософії в культурі» від понять «видові форми філософії», а також від поняття «філософські жанри та стилі». «Видові форми філософії» виражають можливі модифікації й варіанти філософських ідей та вчень, що виникають в межах певної «культурної форми філософії», тоді як «філософський жанр чи стиль» є уявленням про закони створення філософських письмових текстів, окремі стилі філософствування в межах вищезгаданих культурних форм філософії та їх видових модифікацій.

Почнемо з того, що філософія може взагалі не утворювати певної форми і виступати як процес мислення, мудрування, вічного пошуку істини, прагнення до Мудрості чи філософування. Можливо такий її стан є найбільш природним. Тут вона тісно пов'язана з буденною свідомістю, здоровим глуздом, хоча постійно намагається подолати емпіричні очевидності та досягнути мудрості в знанні. Кожна мисляча людина, в тій чи іншій мірі, здатна філософствувати – шукати мудрість – істину буття в собі, світі, замислюватися над сенсом власного існування та загальними проблемами світу й культури. Філософ робить це спеціально, продумано, глибоко. Він перетворює осмислення всезагального на спосіб власного існування, стає спеціалістом з продукування філософських теорій. Але будь яке серйозне філософування вимагає спеціальних навичок і засобів, які не завжди доступні звичайній людині. Щоб створювати філософське знання необхідно володіти спеціальною мовою, вміти читати спеціальні тексти, розкривати їх сенси, нарешті необхідно жити й мислити філософські. Але філософське мислення не

має однієї форми чи способу, воно максимально відкрите, полікультурне явище здатне до інтеграції з будь якою формою культури.

Історично першим способом осмислення й розуміння найзагальніших реальностей стала інтеграція філософії з міфом. В міфі цілісна і замкнена картина світу створюється за допомогою уяви, в ньому органічно синтезуються «духовне і матеріальне», «небесне і земне», «вічне та смертне», «божественне та людське». Але міф як такий варто відрізнити від філософського міфу. В останньому міфічним образам, богам чи символам надаються універсальні значення. «Формами буття філософських категорій тут виступають не стільки поняття, скільки смислообрази, символи, метафори та аналогії... Ідея виражається в міфі не стільки в понятійній, скільки в художньо-образній та символічній формі, а образ та символ виступають як головні засоби осягнення істини буття» [766, с. 195]. Логіка розвитку філософського міфу визначається не раціональним змістом поняття, а образними, часто випадковими, побудованими на аналогіях ходами думки. У вченнях східних мислителів (конфуціанство, даосизм, буддизм) та у досократиків склалася історично перші форми синтезу філософії з міфом. Спорідненість з міфом характерна, також і на стадії теоретичної філософії, як це ми бачимо у Платона, Ямвліха, Й. Шеллінга, які багато в чому створили оригінальні приклади філософської міфології.

Філософія може інтегруватися з теологією. Добре відомо, що релігія – це, перш за все, віра в надприродне і діяльна система поклоніння йому. Але релігія має й власний раціональний потенціал, вона створює систему віровчення, доктринальну теологію – теорію віри на основі Одкровення. Крім цього релігійна реальність може осмислюватися філософською теологією, яка хоча і є частиною релігійного дискурсу, але виходить за межі догматики, і може осмислювати Бога, світ і людину раціональними засобами. Філософська теологія («природна теологія») – і є раціональним вченням про Бога (богопізнанням), створеним з використанням потенціалу й методів філософії незалежно від істин віри та Одкровення. Філософська теологія може мати або

відносну автономію в межах релігійного дискурсу церкви, або виступати самостійним і незалежним від ортодоксії способом філософського осмислення істин віри [383, с. 1115-1116]. В патристиці філософська теологія мала відносну автономію стосовно догматичної, і ця розбіжність була джерелом розвитку ортодоксії. А в схоластиці у Томи Аквіната природна (філософська) та надприродна (доктринальна) теології чітко розділяються, хоча й не відокремлюються.

Прикладом використання філософської теології як в церкві так і за її межами є релігійна філософія. Це така видова форма релігійної раціональності, що є сукупністю заходів філософського осмислення феномену релігії. Крім розуму, засобами осмислення релігії в релігійній філософії виступають віра та досвід [615, с. 865]. Вона допускає значну ступінь філософської свободи в інтерпретації доктрини та Одкровення, здатна створювати альтернативну щодо ортодоксії модель прочитання релігійної картини світу. Показовий приклад розвитку релігійної філософії демонструють гностики, чисельні представники християнської гетеродоксії, український філософ Г. Сковорода, або речники російської релігійної філософії. Усі вони утворювали вчення альтернативні щодо офіційного віровчення церкви.

Філософія може набувати форми науки. Зрозуміло, що наука як така це «особливий вид пізнавальної діяльності, націлений на розробку об'єктивних, системно організованих і обґрунтованих знань про світ» [765, с. 23]. І в своїй суті наука не є філософією, як і філософія не є наукою – системою об'єктивних знань. Але філософія може набувати форми науки, вона здатна інтегруватися в тіло наукового пізнання, розробляти методологію наукового пізнання, засвоїти проблематику й категорії науки, нарешті, стати своєрідною наукою. В останньому сенсі філософія є гуманітарною наукою – систематизованим, теоретичним знанням про найбільш загальні принципи буття й пізнання, людину та соціум. Як гуманітарна наука філософія є частиною гуманітарного знання поряд з історією, релігієзнавством, філологією, логікою, етикою та

естетикою. Причому така «наукова філософія» може, на кшталт позитивізму чи марксизму, критикувати свої спекулятивні, метафізичні, релігійні форми, але, при цьому, залишається філософським пошуком універсальних сенсів буття й пізнання здійснюваними засобами науки. Існує чимало прикладів мислителів, які використовували науку як форму експлікації філософських проблем. До них можна віднести Арістотеля, Ф. Бекона, Т. Гоббса, К. Маркса, Е. Гуссерля, позитивістів та неопозитивістів, аналітичних філософів.

Філософія може бути метафізикою – чистою філософською теорією, що відповідає типу наукового знання, але зосереджується на осягненні «сущого як сущого», надфізичного, неемпіричного буття. По суті метафізика (яка багато в чому співпадає з онтологією та «першою філософією») – це «теорія, що займається неемпіричними об'єктами», чи «вчення про фундаментальні структури сущого» [63, с. 25]. Вона має багато історичних форм та модифікацій, але завжди являє собою вкрай систематизоване, понятійне, рефлексивне й академічне філософське мислення, яке будується на кшталт наукового [771, с. 38-41]. Переважно домінування саме цього типу філософування в епоху класичного модерну в Р. Декарта, Б. Спінози, Г. Лейбніца, К. Вольфа, І. Канта, Й. Фіхте та Г. Гегеля породило досить звужене тлумачення філософії як вищої автономної, раціонально-дискурсивної форми мислення й культури. Зрозуміло, що далеко не вся філософія може й повинна відповідати стандартам й критеріям утвердженими метафізикою.

До певної міри філософія може виявляти себе як ідеологія, коли слугує цілям суспільного управління й досягнення влади. Сама по собі ідеологія – це сукупність концептуальних ідей та уявлень, що виражають світогляд, інтереси та ідеали певних суспільних класів чи суб'єктів політики і виступає формою санкціонування чи реалізації в суспільстві панування, влади чи його перетворення [717, с. 81]. В цьому сенсі вона не є філософією. Ідеологія може використовувати філософію, як і навпаки, створюючи своєрідних кентаврів типу «ідеологічної філософії». Цілком очевидно, що при таких синтезах страждає, перш за все, природа самої філософії, але такі синтези існували в

історії, існують і дотепер. Завжди знаходилися мислителі, що прагнули використати філософію не лише для пояснення суспільства, але й для його перетворення. Серед них М. Макіавелі, П. Кропоткін, К. Маркс, Ленін, Сталін, Мао Цзедун. Та й сьогодні ми зустрічаємося з прикладами використання філософії для обґрунтування геополітичних проєктів (О. Дугін).

Філософія може бути філософським мистецтвом. Саме мистецтво – це творчість людини, що намагається через створення художніх образів виразити власний потяг до прекрасного. Філософія ставить перед собою завдання досягнути осмислення Краси як найвищого ідеалу людського буття, осягнути її природу, форми й зміст. Але так як філософія розуміє людину як духовного творця, то тим самим філософія стає творчістю, своєрідною філософією мистецтва. Але й саме мистецтво може втілювати в собі філософію, прагнути за допомогою художніх форм виразити духовні шукання людини, тоді виникає філософське мистецтво. «Під філософським мистецтвом можна розуміти форму вирішення основного протиріччя свого часу і виражених в ньому вічних суперечностей людського буття в образно-персоналістичній – художній формі» [840, с. 111]. В філософському мистецтві універсальні філософські поняття набувають образно-персоналістичного – особливого і конкретного буття людини. Філософія здатна тісно інтегруватися з літературою, художньою творчістю, поезією, навіть, пластичними формами мистецтва. Відомими філософами мистецтва і його творцями були Й. Гьоте, Ф. Достоевський, Т. Ман, С. Далі, К. Малевич.

Філософія може бути містикою. Містика як філософія – «сукупність теологічних і філософських доктрин, що виправдовують, осмислюють і регулюють» містичну практику [5, с. 579]. Свої ідеї містична філософія черпає як в ірраціональних філософсько-теологічних побудовах, так і в містичному досвіді – релігійних, екстатичних переживаннях в яких людина відчуває безпосередню єдність з Абсолютом. Сам по собі акт містичного переживання є досить рідкою здатністю містичної інтуїції, прагненням подолати межі власного «Я», вийти за межі розуму. Зрозуміло, що можна бути обдарованим

містиком і не вдаватися до філософії, критикувати і навіть заперечувати її, але якщо містик задумається над природою власних прозрінь чи створює загальне вчення на основі власного містичного досвіду, то він починає філософствувати. Тому містична філософія – це особлива форма філософії, представники якої виводять свої вчення про людину й світ з індивідуальних містичних переживань Бога. Загалом для містичної філософії є характерними ірраціоналізм, інтуїтивізм, парадоксальність, символізм, апофатизм. Існує ціла низка геніальних філософів-містиків Ямвліх, Парацельс, М. Екхарт, Я. Бьоме, Е. Сведенборг.

Але варто усвідомити, що усі вищезазначені культурні форми буття філософії є своєрідними редукціями філософії до певних форм культури. Подолання вищезазначених редукцій і пошук власної форми буття характеризує сучасну філософію некласичного та посткласичного типу. Хоча чимало з її представників залишаються прихильниками релігійних, наукових, мистецьких чи інших форм існування, але ми в повній мірі можемо говорити про формування в ХХ столітті самостійної форми буття філософії, яка змогла віднайти власну мову, стиль, спосіб існування. Цю сучасну форму буття філософії можна спостерігати в творчості М. Гайдеггера, Н. Гартмана, Г. Гадамера чи Ю. Габермаса.

Загалом в сучасному світі філософія вже не має однієї мови, не складає єдиного явища, вона давно стала полікультурним мисленням, що виражається в чисельних, часто альтернативних, способах теоретичного і практичного пізнання. Поряд з названими загальними культурними формами філософії можна говорити і про інші культурні форми філософії в яких вона осмислює окремі сфери культури і через які вона осмислює світ – літературу, мораль, мову, історію, економіку, право, політику, етнологію, релігію, віртуалістику, техніку. Існують наступні локальні форми філософії – філософська есеїстика (Ф. Ніцше, А. Камю); філософське моралізування (Конфуцій, Л. Толстой); філософська лінгвістика (О. Потебня, В. Гумбольдт, Л. Вітгенштейн); історіософія (О. Шпенглер, М. Данилевський, Й. Хейзінга, С. Хантінгтон);

фінансово-економічна філософія (К. Маркс, А. Курно); філософсько-правовий дискурс (Ж. Руссо, Ш. Монтеск'є, Д. Локк); філософська геополітика і глобалістика (З. Бжезинський, К. Хаусхофер); філософська етнологія (Л. Гумільов); філософія релігії (Спіноза, Г. Гегель, Л. Фейєрбах); філософська віртуалістика (У. Брікен, М. Крюгер, Дж. Ланьє), технологічна філософія (Е. Капп, А. Еспінас, Ф. Бон), тощо. Як бачимо, філософія може інтегруватися з будь якою формою культури, соціокультурною сферою чи видом суспільної діяльності.

Вражає багатоманітність форм буття філософії, і в кожній з них філософія є внутрішньою пружиною розвитку певної культурної форми. Але завжди варто розрізняти ситуацію, коли ми говоримо про «філософію в певній формі культури» та «філософію про певну форму культури», тобто завжди треба розрізняти форму буття самої філософії та рефлексію філософії над формою культури. Так само як ми розрізняємо право і філософію права, або релігію та філософію релігії, ми маємо бачити відмінність між релігійною філософією та філософією релігії чи між науковою філософією та філософією науки.

Рефлексивна «філософія про» має своєрідну структуру, яка містить: філософію точних наук (філософія математики, філософія фізики, філософія техніки); філософію природничих наук (філософія медицини, філософія біології); філософію суспільних наук (філософія права, філософія економіки, філософія політики, філософія дизайну, філософія спорту); філософію гуманітарних наук (філософія психології, філософія історії, філософія освіти) та філософію науки (філософську методологію). Загалом філософія виступає загальним методологічним дискурсом, осмислює підстави, принципи й категорії цих наук. Предметом філософського аналізу тут виступають не лише самі науки, але й їх об'єкти, специфіка досліджуваної цими науками реальності.

Отже, процес осмислення дійсності, створення універсальї культури, формування, оперування філософськими ідеями й образами може здійснюватися в різних сферах духовного освоєння світу – міфі, літературі,

мистецтві, релігії, політичній, морально-правовій свідомості, тощо. В усіх цих областях культури може бути «вплавлена філософська рефлексія і в них може виникнути в початковій формі філософські експлікації універсальній культурі» [766, с. 196]. В той же час, варто ще раз наголосити, що, попри усі можливі синтези, по своїй суті міф, релігія, наука, містика, мистецтво, мораль, політика, економіка чи право не є філософією. Це цілісні, самостійні й досить складні феномени культури, що мають власну природу. Але саме тому, що вони вкорінені в людському та суспільному бутті, вони відкриті до філософії, здатні до синтезу з нею. На дорефлексивному рівні акти уяви, віри, містичного переживання, морального вибору, розуміння, естетичного сприймання чи міркування не є філософськими актами. Навіть, коли вони систематизуються в єдиний простір певного культурного феномена, вони не обов'язково перетворюються на філософію. Філософія виникає як спроба систематизації, універсалізації, рефлексії над зазначеними актами свідомості. Вона постає в той момент, коли розум створює цілісну картину світу з метою пояснити граничні реалії буття.

У межах кожної з зазначених культурних форм можливі різні версії філософії та стилі філософських вчень в залежності від багатьох факторів – методології, вподобань, впливів, мови, стилістики. Адже починати філософствувати можна з будь якого досвіду, будь якою культурною мовою, в різних історичних та особистісних контекстах. Виходячи з встановлених нами «культурних форм філософії» можна встановити їх типологію. Вона залежить від тих культурно-історичних, мовно-стилістичних засобів, методів й підходів, які використовує та чи інша філософія для досягнення своєї основної мети. Ці мовні засоби, які використовує філософія, можна умовно поділити на три типи засобів – знання, цінності та практичні норми і, відповідно виділити три типи філософій – «філософія знання», «філософія цінностей» та «філософія практичної норми». Спробуємо охопити усю багатоманітність форм філософії, підвівши їх під ці три типи філософського мислення.

Найпершою і найбільш природною формою філософської творчості є «філософія як мова» (філософська есеїстика, філософія діалогу, філософія мови, філософія імені, софістика), що являє собою тип філософствування, який створює сукупність вчень та концептів в яких мова, слово відіграють конституюючу роль в пізнанні буття і в осмисленні людини та культури. Основними засобами філософствування тут виступають текст, діалог, іронія, через які мислитель досягає поставленої мети. Більш вузьким і конкретним варіантом такого типу є «науково-аналітична філософія» (наукова філософія, метафізика) – тип філософствування в якому основним мовними засобами виступають схематизоване теоретичне знання, система раціональних понять та категорій. Відповідно переважають трансцендентальний, діалектичний та аналітичний методи пізнання.

Протилежним щодо науково-аналітичної є «образно-символічна філософія» (філософське мистецтво, філософія краси, філософія дизайну) – це тип філософствування в якому основним засобом мислення є образ, символ, а способом пізнання є естетичне споглядання та переживання. В результаті виникає система естетичних уявлень через які описується краса і гармонія світу природи, людини та мистецтва. Близький тип виявляє «уявно-наративна філософія» (філософія міфу, історіософія) в якій засобом філософствування постає наратив (метаоповідь), збережена в пам'яті чи створена в уяві, через яку осмислюється людське минуле й теперішнє, проектується майбутнє. Основним філософським методом тут є герменевтика тексту та культури. Ще одним близьким культурним типом філософії є «релігійно-теологічна філософія» (філософська теологія, релігійна філософія) в якому засобами філософствування виступають віра та інтуїція, через які відкривається потаємна істина Священного буття. Своєрідним різновидом релігійної філософії є «ірраціонально-містична філософія» (містична філософія, аскетична філософія) як тип осягнення Істини засобами надрозумного осяяння, містичного екстазу. В результаті формується специфічний

іраціональний дискурс з використанням апорійного мислення й методу парадоксу.

Іншим типом вже практичної філософії є «нормативістська філософія» (моральна філософія, філософсько-правовий дискурс) – система, що дає відповідь на питання як правильно жити, що треба робити? Вона в цілому зорієнтована на практичне перетворення буття людини й суспільства. Зasadничими категоріями такого типу мислення виступає поняття норми, правила, закони, які зорієнтовані на досягнення суспільного блага. Різновидом практичної філософії є «філософська політична прагматика» (філософська ідеологія, філософія політики, філософська глобалістика) – тип філософствування в якому з'ясовуються найзагальніші принципи, підстави, ідейні засади та можливості політичної поведінки, діяльності й влади. Нарешті, можна говорити про можливості «філософської економічної прагматики» (філософія економіки, філософія господарства, філософія фінансів та грошей), як типу філософствування в якому метою і засобом осмислення суспільної дійсності виступає прагматична дія, ефективність та категорії власності, користі. В цілому цей тип дискурсу встановлює загальні принципи економічного життя суспільства. Одним з різновидів суспільно-прагматистського дискурсу є «технологічна філософія» (філософія техніки, філософська віртуалістика) – філософське осмислення природи техніки, технологізації, проблем віртуального простору, їх вплив на людину та суспільство та перспективи в перетворенні соціуму. Означені типи і форми культурного буття філософії значно розширюють наші уявлення про багатоманітність форм філософського знання, дозволяють віднайти специфіку кожної з врахуванням відповідної сфери культури.

Отже, загалом філософію та її культурні форми можна поділити на три основні типи, що в цілому відповідає структурному поділу наук запропонованому Арістотелем. Перший тип «філософія знання» зорієнтований на отримання теоретичного знання про світ, людину та перші принципи буття через слово, сенс, поняття. Такий тип використовує усі

можливості мовного дискурсу від суто раціонального, науково-аналітичного чи діалогічного до відверто скептичного та іронічного. Логіка розгортання філософії знання визначається внутрішніми можливостями раціонального дискурсу. Другий тип – «філософія цінностей», акцентує основну увагу на осягненні дійсності через уяву, віру та інтуїцію, які визначають зміст раціональних філософських вчень. Філософський дискурс в такому типі філософії підпорядкований образно-символічному, чуттєво-інтуїтивному, ціннісно-орієнтованому осягненню дійсності, переживанню чи вживанню в зміст предмету, що найкраще набуває свого втілення в міфі, оповіді, релігії, мистецтві чи містиці. Пріоритетним є використання художніх, чуттєво-емоційних чи психологічних засобів пізнання. Філософія такого типу набуває абсолютно різних естетичних, релігійних та духовно-практичних рис. Нарешті, третій тип «філософія практичної нормативності» має на меті практичне пізнання й перетворення людини та світу, вона осмислює природу і реалізацію морально-правового, політико-економічного та технологічного перетворення природи й суспільства. Основними засадами пізнання і перетворення дійсності виступають закон, норма, дія, користь, ефективність; панують прагматистські методи пізнання.

Таким чином, вище ми спробували довести, що філософія може набувати різних форм синтезу з основними сферами культури. Але в кожній з таких форм філософія використовує наявний культурний потенціал мови, символів, первинних філософем та інтуїцій, щоб реалізувати своє основне завдання – здійснювати рефлексивне осмислення базових засад культури, основних її категорій, отримувати універсальне, всезагальне знання про людину та її місце в світі. Також нами запропонована орієнтовна типологія основних культурних форм філософії в яких вони поділяються відповідно до використаних в них засобів філософствування – знань, цінностей та практичних норм. В результаті узагальнення цих засобів постає три типи філософій – «філософія знання», «філософія цінностей» та «філософія практичної нормативності». Такий

підхід дозволяє відійти від редукціонізму в осмисленні філософії та збагнути її сутнісну, формальну та типологічну специфіку.

Класифікація культурних типів теології. Отримані вище висновки щодо культурно-типологічних форм філософії доцільно спроектувати на теологію. Цим самим ми не лише зможемо підтвердити типологічну схожість теології від філософії але й продовжимо більш глибоке дослідження природних форм теологічного знання. Як відомо, одне з самих продуманих визначень теології запропонував С. Аверінцев - це «учення про Бога, побудоване в логічних формах ідеалістичної спекуляції на основі тестів, що сприймаються як свідчення Бога про Самого Себе, чи Одкровення» [11, с. 434]. Тим самим теологія постає переважно різновидом релігійного дискурсу – спеціальною мовою про Бога. Але чому навіть в межах однієї конфесії ми зустрічаємо різні її форми, підходи й оцінки можливостей та меж теології? А з іншого боку, чому навіть в абсолютно протилежних релігіях ми бачимо прямі аналогії між теологіями? Як це залежить від пануючої традиції, або культурних впливів? Врешті як культура визначає специфіку теології?

Проблема культурних впливів на теологію недостатньо вивчена у вітчизняному релігієзнавстві. Дослідники, переважно, розглядають історичні та конфесійні форми теології, що визначаються її релігійним змістом чи функціями. Зокрема, вказують на три класичних форми християнської теології: природну теологію, теологію одкровення та містичну теологію [891]. Але виділення лише трьох форм теології ставить їх класифікацію в пряму залежність від змісту і характеру одкровення (природного, надприродного, містичного), що значно спрощує можливості теологічного дискурсу. В християнстві прийнято структурно виділяти наступні різновиди богослов'я: систематичне, догматичне, апологетичне, порівняльне, пастирське, моральне, біблійне, історичне [382, с. 324]. Але розглянуті різновиди теології, не властиві нехристиянським релігіям.

Крім конфесійних визначень, теологію можна класифікувати за її характером. Тоді вона буває відкритою та закритою, ліберальною та

консервативною, фундаменталістською та модерністською. Відповідно до методів, які вона використовує, теологія може бути інтелектуалістичною, фідеїстичною та емпіричною, дискурсивною та досвідною, теоретичною та практичною. Нарешті, теологія може бути конфесійною та позаконфесійною, церковною та публічною [382; 388; 879]. Але наведені класифікації недостатні для релігієзнавчо-філософського чи навіть культурно-історичного вивчення теології. Бо остання не є явищем суто релігійно-конфесійним, вона є явищем духовної культури, раціонально-філософським феноменом. І тому ми маємо усі підстави вивчати теологію як автономну область духовної та інтелектуальної культури, поряд з філософією та наукою. Саме тому розглянуті моделі потребують переосмислення і доповнення у зв'язку з прагненням осмислити теологію як культурний феномен та універсальний метадискурс [892].

На нашу думку, теологія може поділятися не лише за змістом, функціями, але й за своєю культурною формою. Завдання нашого дослідження і полягає в тому, щоб простежити форми залежності теології від культурного середовища в якому вона перебуває. Метою дослідження буде аналіз проблеми впливу культури на теологію, виявлення її «культурних форм», як універсальних конфігурацій, які можуть виникати незалежно від типу і характеру релігії.

Аналіз існуючих визначень теології показує, що не лише серед теологів, але й серед науковців панує певний стереотип сприймати теологію лише як теїстичне вчення про Бога, а її структуру ототожнювати з структурою теології як науки. Але чим є теологія для релігієзнавця? Напевно різновидом релігійного дискурсу, систематичним викладом віровчення певної релігії. Академічний дослідник враховує самооцінку і претензії теїстичних релігій, але ставить їх в рівні умови з іншими типами релігій. Він приймає існуючі в релігіях варіанти структур їх віровчення, але може висувати власні концепти теології, як моделі для аналізу релігійної свідомості й знання.

Широкому загалу науковців вже відомі варіанти поділу теології на основі певної культурно-історичної ознаки. Найбільш універсальною класифікацією

теології є її поділ в залежності від глобальних періодів історичного розвитку людства - домодерн, модерн та постмодерн, або докласичний, класичний, некласичний та постнекласичний періоди. Відповідно, теологія може бути домодерною, модерною та постмодерною, або докласичною, класичною, некласичною та постнекласичною. В межах кожного з цих періодів, в свою чергу, виділяються специфічні різновиди теології залежні від культурно-історичних регіонів та етапів. Теологія там набуває відповідних особливостей, характерних для доби. І в залежності від прийнятої нами періодизації основних епох культурно-історичного розвитку людства ми говоримо про теологію Сходу та Заходу; китайську, індійську, античну, середньовічну, ренесансну, сучасну чи постсучасну теології; грецьку, німецьку, візантійську чи українську теології.

Відповідно з врахуванням глобальних періодів та особливостей епох, можна говорити про історичну типологію теології. На прикладі Заходу можна виділити домодерні античну, середньовічну та ренесансну теології. Вони, в свою чергу, поділяються, в залежності від періодів розвитку кожної епохи, на античну класичну та елліністичну теологію; східно і західно патристичну; візантійську та схоластичну теології.

Приймаючи вищезазначені культурно-історичні класифікації теології, ми спробуємо запропонувати таку її типологію, яка б не залежала від її історичних та конфесійних форм. Адже там де історик теології лише її історичні форми, там де теолог говорить про її конфесійні форми, там філософ релігії має побачити її універсальні культурні форми. Ми переконані, що культура є єдиною дійсною формою і засобом виразу теології. В межах культури виділяються своєрідні духовні сфери як достатньо автономні інтегратори і джерела культурних сенсів. Серед таких культурних сфер виділяються міф, релігія, наука, мистецтво, мораль, право, ідеологія, філософія, тощо. Кожна з них має особливу мову, систему категорій, знань, смислів та цінностей, кожна сфера створює достатньо цілісну систему уявлень, картину світу, або навіть самостійний світогляд.

В іншій статті ми запропонували поставити визначення «основних форм буття філософії в залежність від певних сфер культури в межах яких вона себе проявляє» [859]. Тоді було встановлено, що філософія може набувати різних форм свого культурного буття – філософського мистецтва, філософської теології, політичної філософії (ідеології), наукової філософії (натурфілософії), метафізики, моралізаторства, філософської містики та інших. Так як теологія, подібно до філософії, є універсальним метадискурсом [892], і так як вона присутня в певній культурі, то вона набуває різних форм власного культурного буття. Розглянемо варіанти зв'язку теології з сферами культури.

Справді, теологія є універсальним і вкрай гнучким явищем культурного буття, здатним створювати синтези з іншими сферами духовної культури, вона може їх використовувати як засоби виразу власного буття, споріднюватися з ними, набувати їхньої форми. Але при цьому вона ніколи повністю з ними не ототожнюється. Теологія не стає міфом, мистецтвом, ідеологією чи наукою. Загалом можна встановити поняття «культурної форми теології», яка виникає в результаті інтеграції релігійного мислення з певною духовною сферою культури, і утворює цілісний мовно-смісловий дискурс, який становить оригінальну форму буття теологічного знання.

Що ж таке теологія як така? У чому полягає її інваріантна сутність? Як зазначає В. Шохін, теологія «з точки зору культурного а 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]. Але на відміну від філософії, яка так само є метадискурсом про граничні підстави буття й пізнання, теологія зосереджена переважно на абсолютизації та догматизації цих підстав [892]. Ще одне універсальне визначення теології приводить Ю. Кімелєв: «Теологія є причетний, чи залучений, систематизований теоретичний роздум про зміст і характер релігійної віри» [382, с. 323]. Тому, теологія встановлює відношення людини до абсолютного буття. В своєму розвиненому вигляді теологія є ідеалістичною спекуляцією та метафізикою, і в цьому вона схожа на філософію [11, с. 437].

Але крім своєї основної форми, теологія, як і філософія, має інші форми свого культурного буття. Найперша і найпростіша форма теології виникає в результаті прагненням людини дійти абсолютної істини та вищої мудрості. Такий пошук породжує богодумання, яке властиве чи не кожному з нас. Коли ми замислюємося над власним життям і намагаємося збагнути його вищу причину, ми елементарно теологічно мислимо.

Продовження цього пошуку з використанням уяви та міфів породжує явище тео-міфології, яке було максимально розвинене в первісних та стародавніх культурах. В основі суспільної свідомості кожного народу лежить певний тео-міф – глобальна космогонія і теогонія - події створення світу богами, які визначають культурні архетипи народів на багато століть в перед. І тут згадуються книги Буття та Апокаліпсису, Махабхарати, а також оповіді про історію богів Гесіода та Гомера. Цікаво, що і тепер людство продовжує шукати велику історію свого виникнення, але вже через мистецтво (фентезі).

Очевидним продовженням релігійних пошуків абсолютного виступає тео-естетика. Якщо богослов обирає поетичний жанр для виразу та опису своїх релігійних уявлень, то він розвиває поетичну теологію. Художні засоби, самі по собі, не обов'язково є релігійними, але вони напрочуд вдало допомагають зобразити переживання й уявлення богослова. Достатньо згадати про теологічну поезію Григорія Богослова, Йоана Дамаскіна, Романа Солодкоспівця чи українських авторів Дмитра Туптала, Івана Максимовича, Григорія Сковороди. Напрочуд вдалим і глибоким прикладом тео-мистецтва є іконошанування, цей уможляд в красках. Достатньо поглянути на релігійні зображення різних релігій, щоб переконатися в глибокій їх духовній та богословській символіці.

Не варто забувати загалом про релігійну літературу, як різновид теології, а зокрема про явище художньої тео-літератури, що найкраще виявилася у творчості Ф. Достоевського, Т. Мана, К. Льюїса, Р. Тагора та Д. Буньяна. В своїй творчості вони реалізовували справжній пошук вищої духовної мудрості.

Якщо релігійний мислитель обирає певну метаоповідь, глобальний історичний наратив, він розвиває історичну теологію. Фактично будь яка оповідь богослова є наративною, бо покладає в основу уявлення про священну історію, певний незмінний порядок речей чи есхатологічну перспективу. В творчості Августина, Нестора Літописця чи Сима Цяня ми бачимо втілення теології історії. В наш час вона виокремилася в окрему галузь, що осмислює природу історії, її внутрішню логіку та духовну основу [617].

Якщо ж теолог осмислює моральні норми, ідеали та цінності релігійного життя він розвиває моральну теологію. Ця її культурна форма універсальна, вона зустрічається в самих різних релігіях чи духовних доктринах. Це практичний вимір теологічного мислення, обґрунтування засад релігійної моралі. І тут пригадуються не лише великі християнські моралісти Йоан Златоуст, Єфрем Сирін, але й Конфуцій, Мойсей, Сократ, Л. Толстой, А. Швейцер. У кожного з них, крім власної моральної теології, було вчення про абсолютне буття. В структурі всіх сучасних теологій представлена теологія моралі, як важлива практична складова релігійного життя.

Релігійний мислитель цілком може осмислювати суспільні проблеми, питання про роль релігії в суспільстві, її участь в політиці, публічному житті, праві, в формуванні громадянського суспільства, економіки, обговорювати особливості політичних систем та режимів. Тоді теолог створює суспільно-політичну теологію. Найкращим прикладом для ілюстрації таких уявлень є «компендіум соціальної доктрини» католицької церкви, а також ціла низка, так званих, соціальних теологій, що виникли в ХХ ст. [619, с. 1043]. В Україні нещодавно вийшли спеціальне видання присвячене обговоренню проблем публічної теології [388].

Існує тісний зв'язок і аналогія теології з філософією. Зрозуміло, що релігія – це, перш за все, віра в надприродне і діяльна система поклоніння йому. Але релігія має й власний раціональний потенціал, вона створює систему віровчення, доктринальну теологію - теорію віри на основі Одкровення. В християнстві формування системи догматів та догматична

теологія залежали від певної філософії, її методів, категорій, підходів [877]. В кожній релігії є власна доктринальна система, яка є вченням про Священне.

Але безпосереднім прикладом присутності філософії в релігії є філософська теологія, яка хоча і є частиною релігійного дискурсу, але виходить за межі догматики. Філософська теологія («природна теологія») – і є раціональним вченням про Бога, створеним з використанням потенціалу й методів філософії незалежно від істин віри та Одкровення. Філософська теологія може мати або відносну автономію в межах дискурсу церкви, або виступати незалежним від ортодоксії способом філософського осмислення віри [382, с. 171-175].

Прикладом використання філософської теології як в церкві так і за її межами є релігійна філософія. Це видова форма релігійної раціональності, що є сукупністю заходів філософського осмислення феномену релігії. Крім розуму, засобами осмислення релігії тут виступають віра, інтуїція, досвід [615]. Вона допускає значну ступінь свободи в інтерпретації доктрини та Одкровення, здатна створювати альтернативну щодо ортодоксії модель прочитання релігійної картини світу. Показовий приклад розвитку релігійної філософії демонструють гностики, чисельні представники християнської гетеродоксії, український філософ Г. Сковорода, або речники російської релігійної філософії В. Соловйов, М. Бердяєв, С. Франк, Л. Карсавін. Усі вони утворювали вчення альтернативні щодо офіційного віровчення церкви.

Починаючи з античності теологія була вищою частиною метафізики – «теорії, що займається неемпіричними об'єктами», чи «вченням про фундаментальні структури суцього» [63, с. 25]. Вона має багато історичних форм та модифікацій, але завжди являє собою вкрай систематизоване, понятійне й рефлексивне мислення, яке будується на кшталт наукового. Від характеру метафізики залежить і характер теології, яка набуває явних метафізичних ознак. Домінування саме цього типу теологізування ми можемо спостерігати у Аристотеля, Прокла, Р. Декарта, Б. Спінози, Г. Лейбніца, К. Вольфа, Й. Фіхте та Г. Гегеля, які були не лише філософами-метафізиками, але

в рівній мірі метафізиками-теологами. Зрозуміло, що далеко не вся теологія може й повинна відповідати стандартам й критеріям утвердженими метафізикою.

Побудові теологічних вчень може послужити і наука. Хоча сама по собі теологія не є наукою - системою об'єктивних, системно організованих і обґрунтованих знань про світ, але чимало хто з мислителів намагався довести науковий характер теології чи побудувати теологію за моделлю науки (Прокл, Тома Аквінський, Абельяр). Вони праві в тому, що теологія здатна інтегруватися із завданнями наукового пошуку, претендувати на метанауковий статус, засвоїти проблематику й категорії науки. І мова не про християнську науку Мері Бейкер Едді чи сайєнтологію. Зараз існують цілком серйозні проекти, що говорять про можливість створення теїстичної науки – системи знань, заснованих на принципах теїстичного еволюціонізму та реалізму (Дж.П. Мореленд, Е. Плантінга, С.К. Мейер, Ф.Е. Джонсон) [581].

Нарешті, в епоху постмодерну теологія має підстави бути справжньою гуманітарною наукою – систематизованим, теоретичним, академічним університетським знанням про людину та Бога. Як гуманітарна наука теологія є частиною гуманітарного знання, поряд з філософією, історією, релігієзнавством, філологією, етикою та естетикою. Саме завдяки своїй науковій формі теологія стала університетською дисципліною, яка увійшла в стандарти викладання світських вузів [590, с. 9].

Нарешті, основою теології може бути містичний досвід з якого виникає містичний дискурс, що може набути теологічних форм. Містична теологія - «сукупність теологічних і філософських доктрин, що виправдовують, осмислюють і регулюють» містичну практику [5, с. 579]. Свої ідеї містична теологія черпає переважно в містичному досвіді – релігійних, екстатичних переживаннях в яких людина відчуває безпосередню єдність з Абсолютом. Сам по собі акт містичного переживання є досить рідкісною здатністю містичної інтуїції, прагненням вийти за межі розуму та власного «Я». Зрозуміло, що можна бути обдарованим містиком і не вдаватися до теології,

але якщо містик створює релігійне вчення на основі власного містичного досвіду, то він починає богословствувати. Загалом для містичної теології властиві ірраціоналізм, інтуїтивізм, парадоксальність, символізм, апофатизм. Існує ціла низка геніальних теологів-містиків Ямвліх, Ісак Сирін, Симеон Новий Богослов, Парацельс, М. Екхарт, Я. Бьоме, Е. Сведенборг.

Але чи можемо ми вийти за межі релігійно-сакрального світобачення в пошуку теології? На наш погляд теологія не обмежується лише релігійною формою свого буття. Поряд з релігійними, релігієзнавство визнає існування квазірелігійних явищ [290]. Ще П. Тілліх та М. Бердяєв відносили до них політичні ідеології, вчення політичних таємних організацій (масонство), практики громадянської та природної релігій. І хоча вони не мають трансцендентного виміру, але, подібно до релігій, абсолютизують свої ідеї, встановлюють недоторкані авторитети, визначають апріорні істини, поставляють культ вождів, імперій та націй, фактично «сакралізують» своє знання, долучення до якого зрівнюється з духовним пробудженням; нав'язують поклоніння ідеям та носіям вищої істини. Доктрина і практика таких ідеологій схожа на релігійну, хоча не має суто релігійних завдань – спасіння, святості та єдності з Богом.

Відповідно такі політичні квазірелігійні доктрини розробляють власну політичну квазітеологію, яку мають досліджувати не лише історики, політологи, культурологи, але й релігієзнавці. Останніх цікавить в політичних ідеологіях чи філософськи-окультних доктринах їх квазірелігійний аспект. В цьому сенсі націоналізм, і навіть комунізм, мають власну квазітеологію – систему незмінних віровчень, доктринальних положень, практичних істин, обов'язкових для сповідування та виконання [868].

Поряд з виокремленням основних культурних типів теології можна в кожному з них побачити чималу багатоманітність теологічних жанрів та навіть стилів. Так, моральна теологія може бути морально-ригористичною, морально-схоластичною, містико-моральною. Художньо-символічна форма теології може мати алегорично-поетичний, художньо-символічний жанр та

багатоманітність стилів кожного. Філософська теологія, в залежності від синтезу з певною філософською методологією, може бути феноменологічною, герменевтичною, діалектичною, трансцендентальною, апофатичною, катафатичною. А в залежності від форм філософії теологія може бути діалогічною, метафізичною, екзистенційною, аналітичною. А наукова теологія може стати аксіоматично-аподиктичною, досвідно-емпіричною. Зараз відбувається активне формування самостійної галузі - теології науки і техніки, яка включає богословське осмислення усіх наук. В ХХ столітті все більш активно розвиваються соціально-політична теологія як політична теологія [603], теологія культури [277], теологія праці [278], феміністична теологія [790], чорна теологія [604], теологія статі та тіла [620], теологія революції [618], тощо. Містична теологія може бути окультино-гностичною, аскетичною, тощо. Нарешті, існують різні форми квазітеології - націонал-теологія, традиціоналістська теологія, теологія природної та громадянської релігії.

Але чи розчиняється теологія у різних культурних формах? Насправді, через свою присутність в них вона знаходить саму себе, виділяється власне теологія як така - теологія церкви, людини та Бога. В кожній історичній конфесії вони мають свою специфіку та свої версії.

Запропонований підхід підкреслює, що теологія, як і філософія, в сучасному плюралістичному дискурсі, є універсальною формою, що може адаптуватися до самих різних явищ культури – міфу, поезії, мистецтва, моралі, філософії, науки, права, політики, містики. Синтез з певними культурними мовами й обумовив багатоманітність типологічних форм теології: моральної, художньо-символічної, наративної, філософської, наукової, політичної, містичної. Таким чином, теологія є універсальним метадискурсом здатним адаптуватися до історичних форм буття культури і виявити універсальну для всіх культур та релігій типологію теологій.

2.2. Філософія як джерело і парадигма християнської теології

Проблема взаємодії філософії та теології традиційно викликає інтерес в християнській традиції. Адже історично розвиток античної філософії та християнської теології закладає основи європейської культури. Зараз неможливо уявити їх розвиток відокремлено. Стало майже аксіомою говорити про їхній взаємовплив. В той же час далекими від завершення виглядають наукові дискусії про характер і остаточну форму їх взаємодії. Адже починаючи ще з Августина, який визнавав роль раціональних понять та вчень в досягненні істини, але ставив філософію в залежність від теології, утвердилася стереотипна думка про філософію як служницю теології. Навіть у Фоми Аквінського, який намагався урівняти віру й розум, догматичне та раціональне у теології, філософія є недосконалою формою дискурсу про абсолютне буття. Зазначена дискусія залишається актуальною і в наш час як в межах християнської спільноти, так і серед філософів та релігієзнавців.

Наше завдання ми бачимо в тому, щоб виявити передумови, які роблять можливими методологічний вплив філософії на теологію. Для реалізації цього завдання ми маємо зіставити між собою теологічний та філософський дискурси, і зокрема розглянути еволюцію теології і філософії від дорефлексивного до рефлексивного рівнів свідомості; Усе це дозволить підтвердити, або заперечити нашу тезу про аналогічність теологічного та філософського знання, дозволить встановити їх специфіку і форми взаємодії.

Теологія не виникає разом з виникненням релігії і не тотожна вірі. Якщо визнати теологію раціональним дискурсом про Бога, то усі попередні форми знання й мови про Бога є дотеологічними. Славлення Бога чи його поетичне оспівування, молитва до нього, служіння йому чи розповідь про нього, а такі форми домінували в дохристиянські часи та в добу апостольську, є своєрідною дорефлексивною теологією. Вона постає перед нами у вигляді простого наративу, міфо-поетичної мови про Бога. Ці найпростіші форми прославлення Бога містять самі основні інтенції – віру, уяву, молитву, славлення, переживання, діяльність, сподівання та сповідання. В них і через них

людина повноцінно виражає своє ставлення до Бога, як надприродної персональної реальності. Тобто, «церковній теології» передуює «теологія славлення Бога» [55], в якій Бога можна знати і любити, в нього можна вірити і служити йому без раціонального осмислення його сутності та дій, не вдаючись до створення богословської чи догматичної систем. Так в Біблії замість ознак церковної теології дослідники виявляють своєрідну феноменологію священного життя [389].

Дотеологічні чи дорефлексивні форми релігійної свідомості існують до тих пір, поки людина вірить, любить Бога безпосередньо, просто та наївно. Але коли людина замислюється над тим хто такий Бог, в чому полягає його відкриття, або аналізує власну віру, любов та релігійну діяльність, тоді вона виробляє теологію – вчення про Бога. Тобто, коли в релігійній свідомості з'являється потреба в раціональному осмисленні Бога, тоді й виникають передумови для теології. Але одним з факторів, що суттєво прискорює формування теологічного мислення є вплив філософії. Фактично, без впливу філософського мислення рефлексивна теологія не виникає.

Розглянемо цей аспект проблеми детальніше. Релігійний досвід, як дорефлексивна форма пізнання буття, здатність безпосереднього сприйняття релігійної дійсності включає акти релігійної віри та інтуїції. Вони близькі актам волі, вибору, відчуттю священного, безпосереднього знання, переживання любові та каяття, надрозумного осяяння чи прозріння. Вже в них присутнє первинне розуміння і щоб вони виникли потрібна первинна раціоналізація, яка здійснюється на основі базового наративу та в контексті релігійної традиції. Теологічне знання виступає подальшою раціоналізацією досвіду (вторинна раціоналізація), що окрім нього передбачає наддосвідні раціональні схеми та культурні форми, які у своєму синтезі породжують релігійні ідеї (добра і зла, життя і смерті, Бога й світу, гріху та спасіння). Цей рівень раціоналізації релігійного знання може бути поглибленим завдяки філософії. Подальший розвиток теології вимагає подальших хвиль

раціоналізації, що виражається у створенні догматів та складних теологічних систем (третя та наступні раціоналізації).

Філософія у своїй царині теж здійснює раціоналізацію первинного досвіду актів здорового глузду, мудрування, естетичного милування, морального вибору, філософської віри, тощо. В результаті виникають загальні світоглядні уявлення життєво-практичної мудрості, які пояснюють світ, людину і суспільство, шукають їх причину. Подальше поглиблення раціоналізації філософського досвіду вимагає використання культурного, інтелектуального контексту і породжує сукупність складних концепцій та рефлексивних теорій (логічних, онтологічних, гносеологічних, антропологічних, етичних, теологічних) про умови й принципи буття й пізнання світу, про діяльність людини та Бога.

Філософія може впливати на формування теологічного знання на самих різних рівнях. Її вплив на первинному рівні життєвого досвіду, віри і релігійних переживань є самим загальним, світоглядним впливом, що утворює релігійну життєво-практичну мудрість. На цьому рівні сама філософія є життєвою мудрістю. Потім, з ускладненням самої філософії, вплив може бути концептуальним, що дозволяє засвоїти елементи філософської мови та її категорій. А в подальшому філософська раціоналізація релігійного знання призводить до становлення системи теології та властивої їй методології.

В теології первинна раціоналізація здійснюється засобами віри та розуму [221, с. 130]. В Біблії та ранньому християнстві поняття віри включає в себе і віру як довіру, діалог, і віру як вірність, ціннісний вибір, так і віру як віровчення – віру розуміючи, споглядальну, що може пояснити розумно свій предмет [454]. В перших двох сенсах релігійна віра можлива без раціонального компонента. Для виникнення теології необхідна віра споглядальна, така, що зазнала початкової раціоналізації [158]. Так, Климент Олександрійський вчив про перехід віри в гносис. Останній і є споглядальною вірою, первинною раціоналізацією віровчення, яка ще не є теологією чи філософією. В споглядальній вірі знання й діяльність розуму повністю узгоджуються з

інтенцією віри. Ця споглядальна теологія може не супроводжуватися подальшою раціоналізацією, може дуже обережно і обмежено використовувати логіку і філософські категорії. Але рано чи пізно для апологетичних, систематичних та критичних потреб теологія вимагає технічного апарату філософії. Вона починає його запозичувати, або розробляти власний. В ідеалі теологія повинна мати віру, споглядальний гносис та філософський апарат. Лише поєднання цих трьох компонентів дає повноцінний, самостійний дискурс теології. Лише в схоластиці, і у Аквіната передусім, ці компоненти будуть присутніми в повній мірі, і лише в пізній схоластиці формально-філософський компонент буде переважати над споглядальним, тоді як елемент віри завжди залишається не елімінованим. Саме формально-раціональний компонент і є власне філософським в теології. Все, що виходить за межі віри і віруючого споглядання вже є філософським в теології. Це ще не автономна філософія, розум тут абсолютно залежний від віри та споглядання, але вже присутня певна техніка, методологія, структурування, логіка і діалектика, які організують віруюче споглядання в певну систему теологічного знання. Роль і місце цієї техніки може бути різною, але вона присутня і починає впливати не лише на організацію, але й на зміст теології. І так як форма і зміст в теології нерозривні, то ускладнення раціональної форми приводить до змін і ускладнення змісту споглядальної віри [6]. Філософія так само вимагає попередньої філософської віри, що зумовлюється відповідним світоглядом [968]. Адже віра є й явищем філософської культури. Концепти віри в філософії значно ширші за її релігійний вимір, але на їх формування суттєво вплинули і моделі християнської віри [454].

Отже, 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 схожі. 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, але світоглядно різними видами дискурсу.

Теологія переймає у філософії основні гносеологічні теорії та методи пізнання. Основний принцип християнської гносеології полягає в твердженні про неможливість прямого знання Бога, про можливість опосередкованого знання Бога. Незалежно від своєї теологічної позиції усі християни єдині в тому, що Бог в своїй сутності непізнаваний, але пізнається в проявах, діях, світі, людині, одкровенні, історії, славі – тобто в своїх теофаніях. Відповідно, усі варіанти християнських гносеологій різняться лише тим, які вони вважають найбільш оптимальні засоби опосередкованого богопізнання. Такими засобами можуть бути віра, розум, досвід, інтуїція, екстаз, або сумнів, як засоби пізнання Бога. Таким чином, до варіантів гносеологічних теорій, які можуть використовуватися в теології можна віднести фідеїзм, раціоналізм, емпіризм, інтуїтивізм, містицизм, агностицизм, скептицизм, тощо. Зрозуміло, що в ситуації гетерономного мислення розум в теології не може задіяти зазначені методи повністю, безвідносно до наслідків. Але розум може використати до певної міри евристичний потенціал цих методів для реалізації критичних, апологетичних, систематичних завдань. Так, теологи фідеїсти переконують у вищості і достатності віри в богопізнанні та теології (Тертуліан, М. Лютер, К. Барт). Елементи раціоналізму можна знайти у доведеннях буття Бога та абсолютно щирій раціональній аргументації та контраргументації мислителів схоластики (Аквінат, Абельяр, Оккам). Начала емпіризму в гносеології використовують ті з християнських мислителів, хто захищає переваги релігійного досвіду в побудові теології (Бонавентура, С. Хоружий, Софроній Сахаров). Прихильники християнського інтуїтивізму доводять можливість споглядання Бога розумом чи в акті містичного осяяння (Августин, Юстин Попович, Г. Флоровський). До певної міри пізнавальними агностиками можна вважати тих, хто, захищаючи абсолютну апофатичність

сутності Бога, будує цілу систему теології (Діонісій Ареопагіт, В. Лоський). Навіть скептицизм може бути використаний в критиці вчень гетеродоксів чи захисті власної доктрини (апологети).

Присутності філософії в основних типах християнської теології.

Зрозуміло, що для різних потреб і завдань один і той самий теолог може використовувати декілька пізнавальних підходів. «Фідеїстичний раціоналізм чи раціоналістичний фідеїзм» – варіанти гносеології побудованої на взаємодії віри і розуму; «містичний раціоналізм чи раціоналістичний містицизм» – тип гносеологій, що будується на взаємодії розуму й містичного досвіду; «раціоналістичний емпіризм чи емпіричний раціоналізм» – осмислює взаємодію досвіду й розуму. Усі ці приклади свідчать про багатоманітність гносеологічних методів в теології.

Тут ми можемо спиратися на підхід запропонований В. Шохінім, який вказує, що існує «філософія в релігії» - конфесійна теологія, релігійна філософія та «філософія про релігію» - філософія релігії, релігієзнавство [939, с. 55]. Нас цікавить внутрішня присутність філософії в типах християнської теології.

В тому випадку, коли філософія перебуває в релігії як важливий компонент релігійної культури, тоді філософія може: 1) бути в якості чужорідного пропедевтичного і технічного нерелігійного (іншорелігійного) дискурсу, що використовується релігією для потреб освіти, науки, без тісної інтеграції з ним (антична філософія в Візантії); 2) перебувати в релігії/церкві, як чужорідний релігійний дискурс та альтернатива її ортодоксальному релігійному дискурсу (єресі); 3) бути в якості власного раціонального релігійного дискурсу, створюючи релігійну філософію; 4) перебувати в релігійному дискурсі як його імманентна раціонально-теоретична основа (методологія теології); 5) перебувати в теології, як її окрема частина (природна теологія); 6) існувати в релігії поруч з теологією, як рівноцінний дискурс. Нас тепер цікавить загально методологічна функція філософії та її місце в основних типах християнської теології.

В історії теології мала чисельні історичні форми і різновиди. Не існувало єдиної і однакової теології в різних культурах і періодах. Бачення теології залежало від багатьох суспільних, культурних, інтелектуальних та релігійних факторів. В той же час, з усієї багатоманітності історичних теологій можна виділити три основних різновиди християнської теології: природну, надприродну та містичну, або філософську, біблійну (догматичну) та містичну теології [891]. Виділення саме цих типів виглядає абсолютно логічним для теїстичних релігій, які для богопізнання визнають автономними шлях розуму, шлях віри та шлях досвідного переживання. Відповідно, нашим завданням буде встановити місце філософії та її методологій серед цих типів теологій.

Релігійна метафізика може існувати у формах природної (філософської) теології, або релігійної філософії. В нашому контексті *природна теологія* є відносно самостійною областю релігійного знання й релігійно-філософського мислення, яке має значну автономію стосовно авторитетів церкви та догматики. Вона безпосередньо і системно використовує філософію, може мислити проблемно, ставити і вирішувати філософські питання в межах релігії. Вона залучає філософські категорії, вчення, концепції, утворює філософсько-теологічні поняття, приводить аргументи, докази.

При цьому вона залишається конфесійним мисленням, попередньо зумовленим аксіомами віри. Філософські аргументи й докази, раціональні доведення й вчення підпорядковані тут вірі, виконують апологетичне та системотворче завдання [382, с. 169-185; 6]. На нашу думку абсолютно позаконфесійної філософської теології немає, вона завжди буде теологією певної релігії. Як зазначає представник аналітичної філософії Ф. Ферре «філософська теологія ніяк не ідентична філософії релігії, так як входить в коло теологічних дисциплін, відрізняючись від них лише рівнем застосування «філософських методів та технологій» для філософської експлікації теологічних проблем і тому сама повинна бути включена в предметну сферу філософії релігії» [939, с. 59].

Філософська теологія передбачає філософські способи осягнення Бога, що визначають її жанри: спекулятивно-метафізичний, науково-аподиктичний, софійний, морально-практичний, тощо. В залежності від застосування методів можна говорити про діалектичну, персоналістичну, трансцендентальну, аналітичну, герменевтичну та феноменологічну теології. Домінування певної філософської стратегії визначає відповідну форму філософської теології.

Загалом, за допомогою філософії теолог осмислює людину, світ і Бога, формулює докази існування Творця, захищає власні позиції, застосовує різні філософські методології для тлумачення Біблії. Філософія в теології здатна створювати релігійну метафізику – систематичні вчення про буття та пізнання, що засновуються на вірі в Бога. Філософська теологія набуває різних жанрів та форм, здатна використовувати більшість філософських методів.

Доктринальна теологія завжди є мисленням про Бога конфесійним, орієнтованим на віру в Одкровення, на авторитет священного тексту Писання, святий Переказ та вчительство церкви. В догматичній теології чи теології одкровення віруючий розум завжди мислить Бога гетерономно - на засадах авторитету, певної релігійної ідеології й доктрини. Теологічна творчість доктринальної теології ґрунтується на так званому «соборному досвіді» церкви, тобто на практиці комунікації в церкві, на конвенційно-колегіальному вирішенню теологічних завдань. В ній може бути присутня філософія у вигляді системи богословських категорій, віровчення, догматики. В ній можливе використання аргументації та логіки, може бути імпліцитно використовуватися певна філософська методологія, але вони виконують функцію систематизації наперед заданого вірою змісту. Самостійного і автономного розвитку філософське мислення в догматичній теології не має. Основними її формами є: догматична, катехитична, систематична (основна), порівняльна, тощо.

Таким чином, на відміну від природної теології, догматична теологія засвоює комунікативні та конвенційні підходи у формуванні доктрини. І хоча засновки цього типу теології визначають вірою в Одкровення, але виведення

віровчення з цих засновків переважно здійснюється з використанням філософського мислення.

Містична теологія спирається на релігійний і зокрема містичний досвід. Але цей досвід принципово індивідуальний, ірраціональний, повністю невербалізований. В ньому не даються істини загального релігійного одкровення. Містичний досвід може бути філософським, або релігійним, але він не може бути суто теологічним. Тобто, містичний досвід не дає готових теологічних істин. В релігії може існувати власний містичний дискурс з власною мовою, але вона буде принципово символічною, парадоксальною, афористичною (Апокаліпсис, Симеон Новий Богослов). Спроби прямої раціоналізації чи філософізації містичного досвіду, або його догматизації породжують нерозв'язні проблеми в його інтерпретації. Філософська мова теж не присутня в містичному дискурсі імпліцитно. Найбільш відчутно вона проявляє себе в спробах раціоналізації містичного досвіду, використанні для його тлумачення філософських концептів. В залежності від способів раціоналізації в містичній теології можна виділити: містико-символічну, духовно-практичну, містико-спекулятивну теології.

Отже, філософія є невід'ємною частиною теологічних побудов. Принаймні в тих випадках, коли базовими визнаються три класичні типи теологій: природна, надприродна та містична, можна говорити і про властиві їм внутрішні засади філософії. Найбільш відчутно філософія присутня в природній теології, де вона присутня як імпліцитно, так і експліцитно. За її допомогою теолог осмислює людину, світ і Бога, формулює докази існування Творця, захищає власні позиції, застосовує різні філософські методології для тлумачення Біблії. Філософія в теології здатна створювати релігійну метафізику – систематичні вчення про буття та пізнання, що засновуються на вірі в Бога. Філософська теологія набуває різних жанрів та форм, здатна використовувати більшість філософських методів. На відміну від природної теології, догматична теологія засвоює комунікативні та конвенційні підходи у формуванні доктрини. І хоча засновки цього типу теології визначають вірою в

Одкровення, але виведення віровчення з цих засновків переважно здійснюється з використанням філософського мислення. Найскладніше використання філософії в містичному дискурсі, який породжує різні версії містичного раціоналізму.

Соціо-культурні засади та функції філософського та теологічного знання. Осмислюючи засади людського буття, формуючи і визначаючи її світогляд, філософія осмислює її універсалії – найзагальніші соціокультурні та історичні конструкти суспільної свідомості, що стають фундаментом культури. Формуючи власний світогляд, осмислюючи універсалії свого світогляду та культури людина осмислює себе і своє існування, адже її буття визначається цими універсаліями. На цьому шляху культурний розум створює категорії – загальні філософські поняття, якими осмислюються універсалії [764].

Для релігійної свідомості формами буття філософських категорій стають не стільки поняття, скільки релігійні образи, символи, догмати. Через них відбувається осмислення світоглядних і культурних універсалій суспільства загалом і християнської спільноти. Виробляючи сталі ідеї теологія впливає на розвиток культури, на комплекси суспільних вчень і практик. Теологічні категорії стають основами світоглядних універсалій культури. Вони задавали принципи життя, що визначали суспільний розвиток. Якщо філософський розвиток проходить три етапи – від критичного аналізу універсалій культури – до вироблення нових вчень та ідей – і до подальшої трансформації цих ідей в нові принципи та цінності культурного буття. То теологія зосереджена переважно на другому і третьому етапі. Вона виробляє релігійні ідеї та вчення, які стають основою суспільних універсалій культури. Критичний аналіз цих засад і їх переосмисленням теологія, переважно, не займається. Теологія народжує, транслює, тлумачить і переосмислює певні релігійні сенси, які стають основою суспільних відносин.

Щоб побудувати систему теологічних вчень (про гріх, спасіння, Бога), богослов попередньо приймає (зрідка розробляє) філософські категорії (про

буття, пізнання, істину, добро і зло, людину і світ, причину і першопричину), які в свою чергу базуються на певній культурній мові, передбачають історично зумовлені культурні універсалії (світ, людина, історія, мова, час) [764]. Тут постає проблема переходу базової аксіоматики «з одного лінгвістичного регістру до іншого» [221, с. 126]. Філософська та теологічна мови не існують в ізоляції від мови культури, від культурно-історичного контексту, який задає архетипи, шаблони й парадигми мислення і філософу і теологу, визначає універсальні світоглядні категорії буття й пізнання [764]. Корекція чи заміна однієї мови вимагає корекції чи заміни іншої. Тобто, теологія як рефлексивне знання, неможлива без власної базової філософії та попередньої загальної культурної мови й ситуації, яка містить культурні універсалії, що використовує теологія.

Для прикладу, переклад єврейського Писання грецькою одразу призвело до насичення новими сенсами, яких раніше в свідомості семітів не було. Поняття «логос», «пневма», «псюхе», «нус» породжували непорозуміння в світоглядній системі юдея, бо привносили нехарактерні для Танаху конотації грецької культури і філософії. Тому постала необхідність напрацювання нових філософських категорій в межах семітської культури. Теологам «прийшлося мати справу з новими філософськими категоріями особистості, субстанції, природи, що були перейнятими з грецької мови, але набули особливого сенсу, що дозволило формулювати одкровення грецькою» [221, с. 127]. Аналогічна робота має бути проробленою і для інших мов.

Отже, на нашу думку, між філософією та теологією немає чіткої межі, природна чи філософська теологія є формою філософії. Теологія – це різновид релігійної філософії. В певні історичні часи філософія може усвідомлювати себе відмінною від теології, особливо, якщо це наукова філософія, але по суті своїй конфлікт між філософією та теологією є конфліктом між формами і способами раціонального осмислення дійсності. Конфлікт між теологією та вірою більший ніж конфлікт між теологією та філософією. Тому, що теологія передбачає рефлексію, раціоналізацію змісту віри, і для останньої це загроза її

існування. Тоді як конфлікт між теологією та філософією це лише дисонанс в формах осмислення дійсності та людини. Теологія і філософія явища одного порядку, однієї сутності – це раціональне осмислення граничних засад буття і пізнання дійсності та віри. Філософія значно ширша за своїм предметом дослідження за теологію. Коли філософія осмислює людину, вона стає антропологією. Коли вона осмислює засади буття світу – вона стає космологією, онтологією. Коли філософія осмислює культуру – вона стає філософією культури. А коли вона осмислює засади абсолютного буття – вона стає теологією, філософською теологією. В цьому сенсі теологія є частиною в структурі філософії, її вершиною. Але теологія, в свою чергу, не обмежується лише філософською своєю частиною. Вона виходить далеко за її межі. Крім раціонально-філософською (природною), теологія буває доктринальною (надприродною) та містичною.

2.3. Філософія і теологія як аналогічні метадискурси

Завдання підрозділу полягає в тому, щоб проаналізувати у якому відношенні філософія та теологія є аналогічними метадискурсами. Для реалізації цього завдання ми 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 буде цікавити 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 приходить до 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 представлено філософією. Теологія без раціональної складової неможлива, філософія є обов'язковою частиною природи та структури теології.

Філософія, таким чином, складає 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. Поки дискурс спрямований на сакральне, виражене в Слові Божому, він є власне теологічним (в 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 досягнення 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 еманация 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 в 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. В 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. В самій філософії присутні трансцендентальні підстави, вищі над-емпіричні поривання, боротьба з повсякденністю, мирським духом, буденщиною. Про таку нетиповість філософії чудово писав М. Мамардашвілі [533], про не повсякденність філософії говорить 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 уможливів 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 дуже силоне 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, виходячи з аксіом прийнятих без доказів. Різниця лише в тому, що у теології аксіом більше. Разом вони претендують на статус мета-дискурсу для всіх наук; разом є специфічними науками, світоглядними дискурсами, відповідно філософським і релігійним [889].

Суттєва полярність та культурно-історична синтетичність поєднуються з внутрішньою парадоксальністю християнської теології. На нашу думку можна говорити 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, ілюзіям, тупості та міфу. І по-третє, парадоксальність єднання між релігійною вірою та раціональним мисленням, що виражається в конфлікті надприродного та природного вибору й вчинку, спілкування з живим Богом та пізнання й споглядання його природи та властивостей. І віру і розум об'єднують їхня парадоксальність. Вони не просто знаходяться у внутрішньому конфлікті одне з одним, вони разом протистоять повсякденному життю, буденщині, 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 ми 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, в той самий час він починає боротьбу вже не з вірою чи розумом, а з «ідолом віри» чи «ідолом розуму», починає війну з абсолютизаціями, викривленнями суті 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 зумовлюється 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, з 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 і особистості, суспільного і індивідуального, добра і зла. Пізнання світу парадоксальним чином поєднує в собі кінчене і нескінчене, випадкове й закономірне, стає і рухливе, тощо. Так само і у філософській теології Бог постає абсолютним парадоксом. Він трансцендентний та іманентний, пізнаваний і незбагнений, вічний та померлий на Хресті, благий та авторитарний, Буття та Надбуття. Лише взаємна парадоксальність зумовлює взаємну дотичність теології та філософії. Адже абсолютна парадоксальність теології в змозі охопити лише не менша парадоксальність філософії. Отже, філософська робота в теології обумовлена аксіомами віри і має виробити такі 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 в конфлікт з свідомістю зорієнтованим 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 з культури інтуїтивно, він приймає його як символ, який цілісно пояснює йому дійсність. Так, для Геракліта таким наративом стала ідея постійного 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.

Подібно до цього і теологія неможлива без релігійних наративів, основу якого складає одкровення. Останнє являється своєрідним священним міфом, який вимагає віри і тлумачення. Віровчення розгортає цей наратив в цілісну доктрину. Довести, як і заперечити, хибність наративу неможливо. Теологія визначена цим міфом, обумовлена його внутрішньої логікою та історією. Богослов не може його змінити, не може від нього відмовитися, змушений слідувати йому, виправдовувати його, розкривати його і пояснювати за допомогою допустимих засобів – символів, аналогій, доказів, тощо. В той же час, теологія, як і філософія, бореться з «хибними міфами», з чужими наративами, які їм суперечать. В цьому сенсі і теологія і філософія виконують захисну, очищувальну функцію, в цьому вони схожі. Причому теологія запозичує з 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. Справді філософія це духовна практика й моральне життя, що саме обґрунтовує себе раціонально [336; 609; 533]. Філософська робота, не менш як теологічна, передбачає величезної зосередженості, концентрації усіх духовних зусиль. Осмислення важливої проблеми чи глибоке прочитання текстів вимагає певного смирення, забуття власного я, натхнення. І так як життя теолога має відповідати тому про що він свідчить, так 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. В 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. В 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. Все це з'являється під безпосереднім впливом еллінізованої культури і філософії в III та IV століттях, і остаточно в візантійській період. В науці однозначно доведено, що при формуванні християнської філософії (тео-філософії) 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 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 [83].

Також 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, концепцій, вчень, гіпотез, методів. Але вони ніколи остаточно не перетворюються на науку, залишаючись ціннісно-світоглядними дискурсами.

Принципова можливість впливу філософії на формування теології свідчить про їх спорідненість. Коли ж ми 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 складає сутність одного явища і відрізняє його від іншого. Суттєвою ознакою і критерієм, що розмежує ці явища є феномен релігійного Одкровення та богоспількування. 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. Таким чином, в самому широкому сенсі теологія це різновид філософського дискурсу предметом якого є Бог.

Теологія виникає лише в теїстичних релігіях, що передбачають діалог і спілкування між абсолютною Особистістю 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. В теології – це одкровення, а в філософії – це первинні інтуїції чи вихідні положення філософа. По суті обидва типи раціональності є вторинними в порівнянні з одкровенням, вірою та інтелектуальною інтуїцією. Так, в теїстичній релігії пророк чи апостол в первинній інтуїції отримує духовне повідомлення, що проявляється у нього як прозріння, і яке він проголошує насиченою символами профетичною мовою. Вже він сприймає і подає його в контексті попередньої традиції, об'являє 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, прояснює його данні і допомагає краще його зрозуміти» [221, с. 126]. Сам по собі теолог не отримує духовну звістку, його теологічний розум намагається «зрозуміти і сформулювати «сирі» данні, 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. Таким чином, первинні данні одкровення потребують теологічної інтерпретації, яка здійснюється в контексті релігійної традиції, переказу, віри та духовного досвіду. Так само і

в 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 тео-філософського знання визначає як сам досвід так і його раціоналізацію.

Проблема досвіду в черговий раз підкреслює аналогічність теології і філософії. В теології та філософії важливу роль відіграє досвід, як знання, що безпосередньо дане 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 на виключній ролі досвіду в формуванні теологічного знання. Вони вважають, що теологія аналогічна емпіричним та експериментальним наукам [845]. Подібна думка, висловлена ще В. Лоським [478], вкрай 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 на виключній 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 в 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 з своїм предметом безпосередньо (це доступно інтуїтивно обдарованим особам - пророкам), вони мають досвід сприйняття текстів, вживання й сприйняття мови, переживання відносин, користуються духовними практиками. Власне тео-філософське знання і філософ і теолог отримують шляхом складних раціоналізацій первинного досвіду пророків чи містиків.

Часто філософію і теологію протиставляють, як мислення духовне мисленню розсудковому; нібито богослови мають «розум Христов», а філософи віщають «від власного розсудку» [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 розсудок, інтелект, розум. Чимало з них володіє інтелектуальною інтуїцією, але вкрай зрідка 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 дуже

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 розсудково, 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 кажучи 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 в наявності духовного розуму. Таким чином, помилково розмежовувати філософів та теологів за ознакою наявності/відсутності особливих духовних здібностей. Представники обох дискурсів в рівній мірі 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, над-досвідне, коли мислиться суще як суще, або буття [771]. Мова тут йде 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 поза-досвідне, навіть на засадах віри і без особливої філософської системи, є метафізичним розумом в самому широкому сенсі.

При цьому самі по собі ні теологія, ні філософія не є метафізиками з необхідністю, адже вони можуть приймати і антиметафізичні форми. Але явно чи приховано метафізика присутня в теології та філософії. Раціональне мислення надчуттєвого є суттю 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 в природній, так і

надприродній теології. Природна теологія по своїй формі і суті 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 не повне 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. Данієлю «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, поки 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 поки не змінюється її базовий наратив і

аксіоматика віри [449]. Отже, спільним є те, що обидва дискурси мають принципові межі, щоправда вони безмежні в природному їм розвитку.

Врешті ми можемо констатувати, що богослов'я та філософія це два самостійні дискурси, дві схожі мови чи дві «мовні гри», як зазначав Л. Вітгінштайн. Вони багато в чому аналогічні, тому часто їх важко розрізнити. 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 і 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 вже даний. Зусилля, які воно робить, не зводяться до того, щоб ввести яку-небудь нову теорію, або нову 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]. Справді, філософія ґрунтується на проблемному колі питань, намагається використовувати всі можливі повороти думки, аби 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, в 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 з 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 всякій. 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.

2.4. Теологія як специфічний тип соціо-гуманітарного знання та наука

Не втрачає своєї актуальності проблема з'ясування природи теологічного знання. В історії можна зустріти самі відмінні його тлумачення, як особливої релігійної науки, як науки гуманітарної, як різновиду філософії, і як ірраціонального знання. Вище ми порівнювали теологію та філософію і встановили їх подібність. Але встановлення подібності між ними ще передбачає віднайдення їх локації в більш широкому просторі гуманітарного знання. Відповідно питання може бути поставлене наступним чином – якщо філософія є знанням гуманітарним, то чи можливо віднести до цього типу знання й теологію?

Можна стверджувати, що теологія не відноситься до природничого знання, адже вона не вивчає сталі закономірності природного буття. Але чи відноситься тим самим вона до знання соціального та гуманітарного, адже вона не досліджує спеціально ні суспільство, ні людину. Достатньо мислителів, які обходять це питання, сприймають теологію окремим ірраціональним знанням, або взагалі не переймаються цією проблемою. На нашу думку визначення статусу теології в межах існуючих видів знання є актуальним завданням для релігієзнавства. Адже теологія, попри свою специфіку, є частиною суспільного знання, яке історично включене в систему існуючих наукових і ненаукових знань. У діалозі з теологією розвивалися

філософія і наука, під її впливом формувалися базові цінності та ідеали європейської культури. І зараз вона залишається важливим чинником культурного розвитку людства.

За нашою попередньою гіпотезою якщо і намагатися віднести теологію до якоїсь з двох культур, то, відповідно поділу Ч.П. Сноу, однозначно до культури гуманітарної [742]. Теологічне знання є специфічним різновидом соціо-гуманітарного, хоча неодмінно має свою специфіку в його межах. Але це наше попереднє припущення, ще потребує доказів. Для досягнення поставленої мети необхідно максимально звузити предмет дослідження і сформулювати наше завдання більш спеціально – порівняти теологію з існуючим соціо-гуманітарним знанням. Але недостатньо показати наявні в теології риси соціо-гуманітарних знань, необхідно показати специфіку теологічного мислення й знання як особливого, унікального соціо-культурного знання.

Сучасна філософія і зокрема підхід Габермаса дозволяє в межах соціо-гуманітарних феноменів і практик – міфу, релігії, мистецтва, моралі, права, політики, господарства, виділити відповідне їм соціо-гуманітарне знання, або дискурс. Кожен соціо-гуманітарний дискурс феномену – це зв'язна мова про нього, про світ та людину, він має фундаментальну понятійну систему в якій інтерпретується світ. Вказаний дискурс може базуватися на інтелектуальних гіпотезах та інтуїціях (філософія), естетичному досвіді (мистецтво), історичних моделях поведінки (мораль, право), віруваннях (міф, релігія), практиках господарювання (економіка) та володарювання (політика). Тобто, дискурс як мова феномену та мова про феномен є своєрідною раціональністю, що має власну практичну основу. Відповідно існує чимало культурних типів раціональності, які мають власну систему значень і понять, внутрішню логіку, осмислення і виправдання власної практики, свій наратив. Так, феномени міфу, моралі, права, політики, мистецтва, які первинно є не раціональними культурними типами і суспільно-культурними практиками, згодом набувають раціональної форми, виробляючи власний дискурс.

Зокрема і релігія є фундаментальною культурно-історичною практикою, адже вона є сукупністю вироблених в історії, прийнятих культурних типів поведінки, діяльності, спілкування, системою символів і значень, знань і цінностей. Поряд з цим і в межах цієї культурно-історичної практики, релігія є особливою духовною практикою, системою вірувань, уявлень, переживань, специфічним досвідом й діяльністю поклоніння Божеству і певних духовних вправ і технік, які дозволяють досягнути суттєвого перетворення особистості і здобути гармонії з собою, світом та єдності з надприродним буттям. Отже, релігія як культурно-історичний феномен є і соціальною практикою і відповідним соціо-гуманітарним знанням, що виникає на основі релігійного феномену.

Говорячи про соціо-гуманітарне знання чи обов'язково ми говоримо про його науковий вимір? Аж ніяк, бо соціо-гуманітарне знання може мати різні раціональні та нераціональні форми власного буття – наукову, ненаукову, псевдонаукову і навіть антинаукову [412]. Не варто обмежувати соціо-гуманітарний дискурс суто науковим знанням, яке значно вужче за своїм змістом, предметом та завданнями і може бути названо науковою гуманітаристикою. Позиція за якою соціо-гуманітарне знання тотожне науковому, і має відповідати критеріям наукової раціональності не знаходить широкої підтримки в інтелектуальному середовищі після досліджень проведених постпозитивістами, постструктуралістами та герменевтиками ХХ – поч. ХХІ ст. Соціо-гуманітарне знання може бути науковим знанням і тоді воно складає окремий науковий дискурс (соціальні та гуманітарні науки), але соціо-гуманітарне знання може бути лише формально науковим, але по суті світоглядним, неформалізованим знанням, і тоді воно відповідає не науковій раціональності (філософія, теологія). Нарешті воно може бути псевдонауковим (теософія, парапсихологія, хіромантія, астрологія) чи антинауковим знанням (магія), які так само виробляють власний дискурс. Таким чином, соціо-гуманітарний дискурс залежить від типу знання та його використання. Тепер ми з'ясуємо специфіку теології як ненаукового

різновиду соціо-гуманітарного знання. Для нас теологія є комбінованим, синтетичним утворенням, внутрішньо нераціональним феноменом, що базується на вірі, релігійному досвіді, містичних інтуїціях та одкровеннях, на основі яких людина намагається розумно пояснити себе і світ через ідею Бога та практику поклоніння йому. При цьому теологія є своєрідним дискурсом, раціональність якого мала в історії і наукові (схоластика) і не наукові (патристика) форми.

В подальшому ми встановимо загальні особливості соціо-гуманітарного знання і порівняємо його з теологією. Найперше, будь яке соціо-гуманітарне знання є культурно-історично детермінованим суспільним продуктом. Соціо-гуманітарне знання – це таке знання, яке має своїм предметом загалом соціальні процеси, окремі суспільні явища, а також соціальні умови буття людини. «Предметом соціального знання постає світ людини, а не просто річ як така. А це означає, що даний предмет має суб'єктивний вимір, в нього вже включена людина як автор, дослідник і виконавець», який діє і пізнає результати своєї діяльності. При цьому, соціальний предмет позбавлений стаціонарних, незмінних станів і тому головною умовою адекватності соціально-гуманітарного знання є відображення динаміки соціальних процесів.

Теологія є різновидом соціального знання, так як вона має претензію на пізнання реальності, знання про яку сформовані під впливом культурно-історичного процесу. Теологічне знання є соціальним знанням, бо не може позбавитися соціального контексту. Хоча суспільство для теології не становить спеціального інтересу, але зацікавленість теології торкається осягнення релігійного соціуму – церкви, як історично-метаісторичної та культурно-транскультурної реальності. Теологія також є гуманітарним знанням, бо є знанням людини, знанням в якому людина визначає своє ставлення до світу та себе в абсолютному вимірі. Людина сюди включена як автор цього знання, його активний діяч, по відношенню до якого вона виступає активним суб'єктом і творцем. Те, що теологію цікавить абсолютний Діяч,

безмежна Особистість, не відмінняє гуманітарного характеру теологічного знання, адже пізнання Бога здійснює людина в конкретних соціальних умовах, культурними засобами. Хоча основним предметом теології є надприродне, але знанням Бога і про Бога володіє людина, вона його створює, перевіряє, проектує. Сам Бог знання не виробляє, він не повідомляє його нам в готовому вигляді. Бог є Буттям, що відкривається в Одкровенні – Слові Божому сприйнятому вірою, інтуїтивно чи в релігійному досвіді людини. Цей «досвід Бога» людина перетворює на «знання про Бога», намагаючись збагнути, прояснити для себе таємницю незбагненого. Для цього в культурі створюються системи символів, знаків, значень, слів та ідей, які є знанням за допомогою якого людина намагається зрозуміти і пояснити Бога, а фактично усвідомлює і прояснює себе. Саме тому теологія є знанням гуманітарним.

Починаючи з Канта та неокантіанців особливої ваги у соціо-гуманітарному знанні набувають цінності. Соціальне знання нерозривно і постійно пов'язане з наочними (оцінка явищ з погляду добра і зла, справедливого і несправедливого) і суб'єктивними (установки, погляди, норми, цілі) цінностями. Саме тому соціо-гуманітарне знання є цінним та ціннісним знанням. Воно є цінним вже тому, що дозволяє зрозуміти соціальні процеси, саму людину. Але воно ціннісне, тому, що оцінити важливість такого знання можливо лише з певних позицій, виходячи з певних світоглядних засад. Окрім того, сам дослідник має володіти цінностями як людина і як спеціаліст. Його прагнення до істини, об'єктивності чи правди є ціннісним прагненням. Його зайняття наукою, дослідженням є способом життя, тобто ціннісним актом вибору мети і сенс існування. Остаточним завданням соціо-гуманітарного знання є встановити чи є сенс існувати на цьому світі. Все це вказує на людиновимірну суть соціальних наук, що неодмінно позначається на їх дослідженнях та результатах.

Теологія теж є ціннісно зумовленим знанням. Воно суттєво пов'язане з наочними та суб'єктивними цінностями. Теологія формує знання про людину, світ і Бога виходячи з оцінок блага, справедливості, з конфесійних, моральних

норм, ідеалів та установок, із засад традиції. Крім того теологічне знання включене в історичний, соціо-культурний та ментальний контекст, воно передбачає моральну позицію богослова, який і вірить, і досліджує одночасно. Причому його віра і духовний досвід, його мораль і вибір мають посилювати його пізнання.

В ХХ ст. у М. Гайдеггера, Г. Гадамера та Л. Вітгінштайна відбувається переосмислення природи і статусу мови в культурі та філософії. На їх думку соціальне пізнання має текстову, знаково-символічну, навіть метафоричну природу, воно є мовою чи дискурсом. Соціальна дійсність постає перед людиною в словах та ідеях, знаках та значеннях, символах та концептах. Мова є джерелом, способом, засобом і метою соціо-культурного пізнання. Саме мова утворює той соціосвіт в якому ми існуємо, вона обумовлює межі та спосіб розуміння людиною світу культури та свого індивідуального світу.

Теологічне знання так само має знаково-символічну, текстову природу, воно є мовою та дискурсом. Читання, коментування, пояснення, розуміння в теології обумовлене релігійною мовою – знаками, словами, текстами, смислами, поняттями, що беруться з Біблії чи традиції. Фактично теологія є мовленням про Одкровення – мову Бога, мовленням про віровчення – істини віри, розмовою про церкву – спільноту вірних. І теолог не в змозі вийти за межі мови, вона йому передує, надає тексти і задає контексти його ідей. Натомість релігійний містик намагається вийти за межі мови, увійти в безпосередню єдність з божеством, відчувати, пережити його в надрозумному і невербальному єднанні. Щоправда чи вдається йому насправді подолати вплив знаково-символічної сфери? Здається, що повністю ні. Вона присутня, навіть у мовчанні, в апофатичному пізнанні, в містичному екстазі. Там де людина має бодай якісь уявлення, акти розуміння, чи інтуїтивні схоплення, там вже присутня мова, присутні культурні сенси і значення. Принаймні перше, що буде його очікувати після повернення з містичного трансу – це спроба подумати про переживання, висловити їх, а це неможливо без мови, оскільки будь який акт розуміння є знаково-символічним актом, а значить мовним.

Теологічна мова синтезує в собі зміст Одкровення, духовний досвід особи, релігійну герменевтику спільноти та культурно-історичний контекст соціуму. Тому релігійна мова є інтерсуб'єктивним, комунікативним явищем.

Для пояснення особливостей соціо-гуманітарного знання актуально використовувати здобутки комунікативної філософії Ю. Габермаса та О. Апеля для яких воно є не суб'єктивним, а інтерсуб'єктивним явищем. Це знання виникає з міжсуб'єктних відносин і процесів і стосується будь якої гуманітарної науки чи практики. Воно формується з суспільної комунікації між соціальними суб'єктами. Комунікативну природу мають не лише політика, право й мораль, але й наука, філософія, мистецтво, міф і релігія. Зокрема релігія формується в інтерсуб'єктивному середовищі, в комунікативному просторі релігійних спільнот та культур. В ній постійно ведеться комунікація між учасниками спільноти, діалог в середині релігійної спільноти доповнюється зовнішньою комунікацією із сторонніми чи то противними особами. Релігійна інтерсуб'єктивність передбачає наявність індивідів та спільнот, об'єднаних традицією, що потребують одне одного і створюють специфічний інтерсуб'єктивний релігійний простір в якому конститується теологічна мова, оцінки та дії.

Теологічна комунікація постає як результат мовлення між учасниками релігійної спільноти і ніколи не є суто трансцендентним актом Бога чи лише суб'єктивним продуктом творчості однієї, хай самої харизматичної особи. Комунікація в теології є результатом спілкування теолога з Богом, Одкровенням, Біблією, Традицією, Церквою, отцями, богословами, які виступають співрозмовниками, рівними учасниками діалогу. Дослідник як в гуманітаристиці, так і в теології постійно веде діалог з предметом дослідження, з історією, з традицією, з сучасністю, з собою. Теологія виникає в результаті мовлення, обговорень, оцінювань, суджень та інтерпретацій релігійної спільноти, що не лише має духовний досвід богопізнання, але постійно витлумачує свій досвід в контексті традиції, здійснює культурно-історичну та релігійно-церковну герменевтику Одкровення. Комунікація не

припиняється в церкві ніколи. В ній неупинно постулюються релігійні вчення, здійснюється їх захист, обговорення, й узгодження, відбувається передача досвіду та знань, критика супротивних положень, полеміка в пошуку оптимальних формул, тощо.

В соціо-гуманітарному знанні домінує діалог, як спосіб пізнання і джерело знання. Про роль діалогу в гуманітаристиці писали М. Бахтін, Біблер. Акти розуміння, прозріння, осяяння, вживання є діалогічними актами. Вони стають можливими завдяки спілкуванню особи з іншими особами, текстами, ідеями, культурами. Навіть, якщо теологи стверджують протилежне, суттю теології є діалог, суперечка, навіть дискусія. Особливо помітною не монологічність теології можна спостерігати в християнстві, де ведеться постійна внутрішня і зовнішня активна дискусія: між церквою та владою, суспільством та церквою, між ієрархією та громадою, між активними вірними та окремими церковниками, між консервативними та ліберальними прихильниками християнства, між провладними та опонуючими суб'єктами комунікації. Нарешті усі ці горизонтальні комунікації стають можливими завдяки реалізації вертикальної комунікації – між людьми та Богом. Причому і тут неможливий лише монолог, коли Бог говорить, а всі слухають. Тут зустрічається спілкування з Богом у молитві, богослужінні, інтерпретації Писання. Ця комунікація пронизує Біблію і виражається не лише у благоговінні, читанні чи слуханні Слова, але й в молитовних закликах, навіть сумнівах і суперечках з Богом. Звичайно неможливо повністю урівнювати філософську чи громадянську діалогічність з релігійно-теологічною. Остання не є обов'язково і принципово відкритою, дискурсивною, критичною та самокритичною діалогічністю. Але вона й не повинна такою бути, її специфіка визначається особливістю релігійного буття й пізнання.

Гуманітарне знання, що ґрунтуються на людських діях, вчинках, соціально-гуманітарних практиках є прагматичним. Габермас та Апель саму філософію тлумачать як інтерсуб'єктивну та прагматичну діяльність. Прагматичні знання принципово не об'єктивістські, не природничо-

центричні, вони суттєво відмінні від аналітичних знань [366]. Прагматичність теологічного знання важливий показник його соціально-гуманітарного характеру. Теологія тому є прагматичним знанням, бо вона є не лише інтелектуальною справою чи практичною наукою, але й духовною практикою й зусиллям, що схоплюються інтелектуально. Виразити специфіку теології та її мови треба враховуючи не лише її семантичний, але й діяльний аспект. Релігійна прагматика передбачає особливу релігійну практику, стандарти поведінки, способи життя, духовний досвід, практику поклоніння й символічних дій, які стають основою теологічного знання і мислення.

Але теологія є не лише комунікативною раціональністю та спілкуванням і не просто прагматикою, вона є комунікативною дією, комунікативною практикою. В ній слова, дискурси, спілкування суб'єктів та традицій важливі, але вони не складають єдиної реальності – самих слів та дискурсів недостатньо в теології. Так само вона не обмежена лише досвідом, моральною дією та обрядом. Натомість теологія є їх синтезом, своєрідною раціональною комунікативною практикою. Вона є практичним дискурсом зорієнтованим на використання в церкві для реалізації проекту духовного спасіння, і так само теологія є комунікативною, раціональною практикою, що крім дій і духовних станів породжує теологічне мислення, раціоналізує його, є результатом втілення слів, ідей, уявлень. Тобто, комунікативна практика для теології є витоком і завершенням одночасно.

В соціо-гуманітарних науках знання формується як результат суспільно-прагматичної згоди (чи угоди) між сторонами суспільних процесів. Це угоди між суб'єктами соціальних процесів – правові, політичні, економічні, державні, сімейні угоди на яких формуються відповідні їм відносини. В християнській релігії конвенція укладалася між єпископами в управлінні церквою, між віруючими у визнанні над собою церковної влади, між церковниками та мирянами стосовно виконання церковних норм та правил, між християнами та владою, тощо. Зрозуміло, що вона не завжди була добровільною, але вона була і її дотримувалися сторони, що вступали у

відносини. В теології теж був присутній консенсус між апостолами на перших зібраннях, між біблійними текстами та новими їх інтерпретаціями, між теологами на Вселенських Соборах, між ортодоксами, щодо єретиків, між теологічними традиціями і школами, між варіантами віровчення в єдиній системі догматів, тощо. Навіть в сучасних теологіях важливими залишаються конвенції між прихильниками певних деномінацій, щодо використання канону Біблії, щодо вживання певної богословської мови (чи мов) та у тлумаченні змісту біблійних текстів. Саме тому ми і називаємо теологічне знання конвенційним соціо-гуманітарним знанням.

Мовно-текстуальний, інтерсуб'єктивний, комунікативний та прагматичний характер соціо-гуманітарного знання обумовлює його інтерпретативний та герменевтичний характер. Будь яке соціо-гуманітарне знання є знанням відкритим до інтерпретацій, породжує масу значень та прочитань, воно глибинно плюральне та різноальтернативне. Не існує єдиної версії чи бачення істини в соціо-гуманітарному знанні. Як це не дивно, але теологія є таким по суті своїй герменевтичним, альтернативним знанням. І хоча більшість теологів завжди наполягає на монологічності та єдино істинності своїх вчень, але сама природа теології діалогічна, комунікативна, тому вона породжує масу альтернативних і дискусійних тлумачень, пояснень і розумінь. Ідеологічна спрямованість теології завжди звужує її герменевтичний діапазон, але обмежити теологію лише одним підходом чи баченням неможливо.

Поряд з усім сказаним соціо-гуманітарне знання має подвійний вимір, воно може бути і практичним і теоретичним знанням. Як практичне знання є системою практичних знань, уявлень, вірувань, інтуїцій та практики, поведінки й спілкування, що є голосом, мовою і наративом самого соціо-культурного феномену. Але як теоретичне знання соціо-гуманітарний дискурс є сукупністю раціональних теорій, концепцій, визначень, доказів та обґрунтувань в яких соціо-культурний феномен постає як система знань.

Таким чином, соціо-гуманітарне знання є і може бути одночасно і практичним і теоретичним.

Як різновид соціо-гуманітарного знання і спеціальний тип раціональності, теологія є і практичним і теоретичним знанням релігійного феномену. Тобто, релігійна раціональність поєднує в собі практичне та теоретичне релігійне знання. Теологія одночасно і виступає його власною мовою про людину, світ і Бога, і може бути його самоосмисленням, дискурсом в якому знаходиться пояснення цей феномен. Саме тому, що теологія одночасно є практичним і теоретичним соціо-гуманітарним знанням, вона є і практичним і теоретичним знанням спеціальним, релігійним. Це визначає дві функції теології – духовно-практичну і пізнавальну, теоретичну. Завданням теології є не просто створити систему віровчення й догматику, але через пізнання Бога перетворити людину. Отже, теологія – це одночасно практичне та раціональне явище.

В чому ж специфіка теології як різновиду соціо-гуманітарного знання? Наслідуючи основні ознаки соціо-гуманітарного знання, теологія виробляє власний унікальний його різновид і посідає особливе місце в системі знань. По-перше, теологія є раціональним дискурсом, що раціоналізує релігійний світогляд, будує релігійну теорію на основі одкровення, віри, досвіду й віровчення. Вона може створювати як наукову так і ненаукову форму раціональності. По-друге, теологія є соціальним знанням, що виробляється в релігійному соціумі в історичному контексті культури і спрямовується на самоосмислення та самоідентифікацію. Вона є знанням гуманітарним, бо реалізується людиною і має своїм завданням зрозуміти людське буття через постулювання аксіоматики абсолютного буття. По-третє, теологія є ціннісно зумовленим, включеним, контекстним дискурсом, що визначається вірою релігійного мислителя, його конфесійною позицією, традицією. По-четверте, як соціально-гуманітарне і аксіологічне знання, теологія є текстом і мовою про релігійний Текст – Біблію та Традицію. Вона інтерпретує релігійну реальність як сакральний текст і тому теологія є герменевтикою сакрального. У п'ятих,

теологія є комунікативною раціональністю інтерсуб'єктивної спільноти зосередженої на встановленні абсолютних умов власного буття та діяльності. Далі, теологічний комунікативний дискурс є полісемантичним, плюралістичним та альтернативним прочитанням і тлумаченням релігійної реальності, що обумовлює принципову діалогічність теології, зустріч в ній різних позицій та голосів. А це, в свою чергу, зумовлює конвенційний характер основних істин віри та культу, які можливо отримати лише через постійну екзегезу Тексту та комунікацію учасників спільноти. Нарешті, теологія постає як комунікативна практика та прагматика спрямована на осмислення засад духовного перетворення людини в релігійній спільноті. Але теологічний комунікативний дискурс і практика можуть виробляти комунікативне практичне і теоретичне знання як самої релігії, так і про релігію.

Проведене дослідження дає нам можливість зробити висновок про те, що теологічне знання є ціннісно зумовленим, світоглядним, соціальним, гуманітарним, включеним, контекстним, особистісним, метафоричним, плюралістичним, нелінійним, дискусійним, альтернативним, практичним та теоретичним. Тому теологічне знання можна класифікувати як соціо-гуманітарне, в його релігійній формі, яке за своїм загальним спрямуванням, змістом є частиною релігійної культури.

Теологія як соціо-гуманітарна наука. Не припиняються дискусії про статус і природу теологічного знання. Теологію більшість католицьких та протестантських богословів визначають як «науку про Бога» чи «науку про християнську віру» та одкровення [573, с. 15-16; 889], розуміючи під наукою «будь яку систему організованого знання» [400, с. 237]. Тоді як серед православних теологів більш поширене бачення богослов'я як духовної практики богоспоглядання й богоспілкування та дискурсивної дисципліни, що систематизує і викладає вічні боговідкриті істини, церковного досвіду віри і богоспілкування [929; 449; 218; 360]. Деякі мислителі розрізняють умоглядно-дискурсивну теологію від духовно-практичного богослов'я [854]. На нашу думку, яка намагається уникати відверто конфесійних позицій і бере за основу

методологію філософії релігії, теологія, або богослов'я є вченням про Бога, побудованим в логічних формах ідеалістичної спекуляції на основі текстів, що приймалися як одкровення [11, с. 434; 573, с. 14].

Серед представників гуманітаристики, як правило, виділяють дві позиції згідно яких теологія позиціонується то релігійно-конфесійною наукою, то взагалі ненауковим знанням. І вона дійсно багато в чому відповідає ознакам як конфесійної науки із власним завданням, функціями та природою, так і псевдонауки з намаганням імітувати стиль науки і приховуванням своєї ірраціональної суті. В історії ми можемо знайти достатньо прикладів, що підтверджують ці позиції – теологія Томи Аквіната та Мейстера Екхарта виступають тут яскравими ілюстраціями. Але останнім часом в суспільстві виріс попит на актуалізацію нової позиції – намагання надати теології статусу гуманітарної науки з відповідними для академічної науки предметом, методами, категоріями. Це має виправдати можливість перенесення викладання теології до світських вишів і визнання державою теологічної спеціальності.

Позиція академічного релігієзнавства при цьому полягає не лише в дослідженні історичних підстав для такого кроку, але й з'ясуванні умов можливості для теології стати наукою. Нагальними для переосмислення постають наступні питання: що таке наука? Чи може бути теологія наукою? Якщо вона може бути наукою, то до розряду яких наук вона потрапляє – релігійно-конфесійних чи академічних? Якщо теологія є однією з гуманітарних наук, то які ознаки її уподібнюють з ними, а які відрізняють? Якщо ж теологія є наукою релігійною, і не потрапляє до системи академічного наукового знання, то чи доцільно називати її наукою? Можливо теологію краще віднести не до розряду наук, а до особливої форми філософії? Для відповіді на поставлені питання необхідно дати визначення науки й пояснити в якому сенсі ми використовуємо, або можемо використовувати цей термін стосовно теології. Також необхідно показати як змінювалася наука на різних етапах свого розвитку і як змінювалися погляди на теологію. Варто також

зіставити науку конфесійну та академічну. Окрім цього необхідно порівняти теологію з соціо-гуманітарними науками та філософією. Тим самим ми зможемо перевірити гіпотезу про те, що теологія є гуманітарною наукою.

Базовим для нас є припущення тези про те, що теологія може бути гуманітарною наукою. Тобто, підставою для наукового статусу теології є той факт, що вона є соціо-гуманітарним дискурсом, особливим типом раціональності, що осмислює базові засади релігійного одкровення й визначає істини віри. Тут вона подібна до будь яких інших культурно-історичних дискурсів (мораль, політика, право, мистецтво), які виробляють власну раціональність виходячи з первинних ірраціональних засад. В цьому сенсі будь який дискурс може набувати різних раціональних форм, з відповідними категоріями, методами, мовою та раціональними засобами в залежності від культурно-історичних обставин та персональної ситуації.

Ніщо не може принципово завадити будь якому раціональному дискурсу набути формальних ознак науки. Якщо визначити науку в самому широкому сенсі як спосіб раціонального пізнання й перетворення дійсності, то і теологічна раціональність, відповідно до цього критерію, може набувати як наукової так і ненаукової, а також антинаукової форми існування. Раціональне осмислення дійсності є природним прагненням людини, так само і раціональне осмислення духовної і надприродної дійсності є абсолютно виправданим ставленням до неї.

Таким чином, коли теологічне знання в певних історичних обставинах набуває формальних ознак науки, то теологічна раціональність може бути науковою, принаймні це конфесійна наукова раціональність. Християнська теологія схоластики, неосхоластики та Академічної теології є християнськими теологіями побудованими за стандартами науки. Своє завдання вони бачили в пізнанні Бога як певної дійсності, здобутті систематизованого знання про нього. Але релігійно-конфесійна наука є лише однією з форм релігійної раціональності, адже існує значна кількість ненаукового, але раціонального осмислення дійсності в межах релігії. Це означає, що наукова, точніше

конфесійно-наукова, форма буття теології не є для неї обов'язковою і необхідною.

В більшості випадків у історії християнська релігійна раціональність, осмислюючи ідею Бога на засадах біблійного одкровення, церковного нарративу, релігійного натхнення чи філософської інтуїції, формувала теологію в своїх ненаукових формах. Тобто, теологія у своїй ненауковій формі є релігійним дискурсом, спробою раціоналізації та осмислення одкровення.

Досить помітними засобами осягнення Божества тут виступають філософсько-теологічні засоби тлумачення та споглядання. Раціональне мислення в філософських теологіях посідає важливе місце в побудові теологічної системи. Це мислення переважно є умоглядно-спекулятивним, метафізичним чи принаймні філософсько-герменевтичним та логічним. Історичні школи більшості представників апологетики, патристики, неоавгустиніанства та неопатристики є прикладами такої форми теології. Ідеал науковості не був властивим цим типам теології, хоча вони мали філософсько-теологічну раціональність.

Але так само поширеними є ненаукові форми теологічної раціональності фідейзму, які мало використовували філософію, або ставилися до неї вкрай негативно. Частіше за все представники такого типу теологічної раціональності були впевненими, що теологія виходить з віри в безпосередньо дане релігійне одкровення – Біблію чи церковний Переказ. Розум тут присутній, він дуже важливий чинник побудови теологічної раціональності, але він підкорений вірі, бо віра визначає усі положення розуму і він слідує прийнятим на віру положенням. Дистанціювання від філософії, як умоглядного знання, теологи фідейсти виправдовували тим досить неоднозначним твердженням, що ні сам Христос, ні його апостоли, ні рання церква філософії не мали і не знали. А також тим досить логічним аргументом, що філософія в теології не складає її суті чи необхідної частини. Теологія і справді можлива без очевидного посилення до філософії. А якщо пригадати, що філософія часто привносила в теологію сумнівні, а той й еретичні вчення,

то актуальність філософії взагалі відпадала. Приклади таких нефілософських чи іноді навіть антифілософських теологій можна знайти не лише в антиохійській теологічній школі ранньої церкви, не тільки у Тертуліана, Йоана Златоуста чи Єфрема Сиріна, але й в пізні часи у Тихона Задонського, Лютера, Кальвіна, баптистів та більшості інших протестантських теологій аж до сучасності.

Нарешті, теологія, без втрати своєї сутності, може мати форму релігійно-містичної інтуїції, на основі якої виникає містичний дискурс, який позиціонує себе навіть антинауковим та ірраціональним знанням. Містична теологія може заперечувати не лише наукові підходи в дослідженні Бога, але й взагалі ставить під сумнів розум у пізнанні надприродного. Для неї ідеалом є нераціональне пізнання Бога, переживання зв'язку з ним і вироблення духовної практики обожнення. Розум тут спирається на релігійний досвід, а віра чи раціональне мислення лише узгоджуються з ним. Містика Бьоме та Екхарта, Симеона Нового Богослова та ісихазму намагаються в кращому випадку здійснити духовне перетворення розуму, а в гіршому подолати його взагалі.

Встановлені вище форми буття теологічного мислення залишають її в релігійно-конфесійних межах. Існує чимало релігієзнавчих, історико-філософських та власне богословських розвідок в яких досліджувалася теологія саме в такому аспекті. Менш дослідженим виглядає проблема академічного статусу теології, можливого її входження в систему академічно-наукового знання. Адже якщо вона є соціо-гуманітарним дискурсом, то було б логічним порівняти її з гуманітарними науками, які так само є формою раціонального осмислення соціо-гуманітарних феноменів. Тому буде доцільним порівняти теологію з існуючими гуманітарними науками – етикою, релігієзнавством, філософією і встановити подібність та відмінність між ними в методології, структурі, предметі та підходах.

На початку варто запитати, *чи можливо взагалі для теології бути академічною наукою?* Відомо, що наука в своєму історичному розвитку

пройшла принаймні чотири парадигмальні форми: докласична, класична, некласична та постнекласична [764]. Кожна із зазначених парадигм має свої можливості та обмеження у баченні наукового статусу теології. В античний час сформувався *докласичний ідеал науки* як системи знання, що об'єднував шість вільних мистецтв, а в період раннього середньовіччя теологія стала завершенням цієї піраміди наук. В схоластиці теологія сформувала свій перший науковий стандарт і форму. Але теологічна наука в межах домодерної парадигми була суто релігійно-конфесійним явищем.

Ситуація принципово змінилася коли в добу модерну сформувався ідеал *класичної наукової раціональності*, сформульований Г. Галілеєм та І. Ньютоном. Ідеалом наукового вважалось природниче знання, за стандартами якого вимірювали усі інші форми знань. До наукового знання не потрапили соціальні та гуманітарні науки, їм, як і теології, відмовлялося в науковому статусі по причині не відповідності ідеалам точного знання.

В добу *некласичної науки* суттєво змінилося ставлення до гуманітарних наук, які зайняли своє місце в системі наукового знання. В герменевтиці Ф. Шлейєрмахера та В. Дільтея теологія була навіть віднесена до «наук про дух». Але позитивісти та неопозитивісти однозначно виключили теологію за межі науки по причині неможливості верифікувати її основні положення.

У другій половині ХХ століття почала формуватися *постнекласична парадигма науки*. В результаті перегляду в сучасній філософії науки характерних ознак науки, традиційні уявлення стосовно демаркації наукового знання суттєво змінилися. Відповідно виникли нові можливості в оцінці наукового статусу теології. В межах постнекласичної парадигми теологія може бути наукою, поряд з іншими формами гуманітарного знання, якому раніше відмовляли в науковому статусі. До теології можна застосовувати різні системи класифікації наук. Зокрема, вчення Т. Куна про парадигми наукового знання чи І. Лакатоса про конфлікт дослідницьких програм. В постнекласичній парадигмі теологія набула можливості стати не лише академічною гуманітарною наукою, але й наукою окремою, релігійною. Тим самим

виправдання теології як релігійно-конфесійної науки стало можливим вже в другий раз після докласичної доби, з тією різницею, що тепер вона не лише стала законною частиною складної і диференційованої системи наукового знання, але й виступила альтернативою до академічних наук.

Проблема тут полягає в тому, чи готова сама теологія стати наукою згідно критеріїв постнекласичної доби? Адже для цього їй треба змінитися. Бути наукою – це відповідати певним критеріям, які застосовуються до всіх наук. Але набуття цих критеріїв, до певної міри, ставить під питання специфіку теологічного знання. Неможливо оминати питання – чи має бути теологія наукою, подібно до інших наук? Що їй дає такий статус? Чи можливо, щоб зберегти власну ідентичність, теологія повинна відмовитися від наукового статусу? І питання не в тому, що теологія не може бути наукою. Питання в тому, що вона при цьому набуває і що втрачає. Постнекласична доба створює для теології особливо сприятливі умови розвитку. І цей розвиток не обов'язково має бути науковим. В сучасному дискурсі теологія може перебувати і в ненауковому статусі, виробити власний дискурс і нішу в системі гуманітарного знання, без зазіхань на роль науки.

Якщо ж теологічна спільнота визнає можливість для теології бути наукою, а така думка присутня в наукових та богословських колах, тоді необхідно обґрунтувати можливість для теології бути наукою. Як відомо існуюче наукове знання можна поділити на точне, природниче, технічне, соціальне та гуманітарне. До якого типу знань відноситься теологія? Очевидно, що теологія є різновидом соціо-гуманітарного знання і, відповідно, гуманітарні науки найбільше подібні до неї. Спробуємо знайти місце для теології в іншій системі класифікації наукових знань та порівняти теологію з стандартами гуманітарної науки.

Для пояснення специфіки теології та усіх соціо-гуманітарних наук варто використати напрацювання семіотики, в якій виділяються синтаксичні (логіко-математичні), семантичні, або позитивні чи дискриптивні (природничі, технічні) та прагматичні (суспільні, гуманітарні) науки. Згідно Ч. Моррісу,

синтактика, семантика і прагматика вивчають, відповідно, відношення знаків один до одного, відношення знаків до їх об'єктів та відношення знаків до інтерпретаторів [584, с. 50]. Синтетичні науки є найбільш точними, вони оперують цифрами, формулами та символами, які не мають прямої відповідності в природі чи суспільному бутті. Семантичні (позитивні) науки мають справу з реальними процесами та явищами, які неможливо відмінити. Ці науки досліджують процеси і явища такими якими вони є. Тому семантика як правило має справу з об'єктивною фіксацією природного. Прагматичні науки займаються концептами і законами соціальних явищ, які установлені не природою, а конституювані людьми. Статус соціо-гуманітарних явищ залежить від самих людей, вони не існують самі по собі, незалежно від людей. Соціальні об'єкти постійно відновлюються вчинками людей. На відміну від законів природи соціальні закони не сприймаються як дещо дане зверху і назавжди. Але люди не просто підтримують соціальні процеси, вони можуть робити це лише впливаючи на них, втілюючи власні ідеали, мрії, цінності. А це означає, що об'єктивного ставлення до соціальної дійсності у людини не може бути. В соціально-гуманітарних науках людина теж не може бути об'єктивною, вона проектує соціальні науки, висловлюючи до них своє ставлення [366, с. 20]. Тому соціальні науки можна назвати нормативними, вони досліджують те, якими процеси мають бути (правознавство, економіка, етика).

Теологія, на нашу думку, відноситься до прагматичних наук, бо вона народжена творчістю людини, створена зусиллями релігійної спільноти, яка осмислює себе в проекції абсолютних цінностей (Бога, релігії). Саме як прагматична наука теологія намагається не лише пояснити людину, але й змінити її, перетворити її свідомість, образ життя та навіть онтологічний статус відповідно до певної вищої міри та мети. Тому теологія є нормативною наукою.

Далі, науковим теологічне знання може бути тоді, коли б мало певну структуру і відповідало ознакам науки. Такими ознаками науки є: предметна

визначеність, системність, раціональність, універсальність, загальнозначущість, доказовість, критичність, відтворюваність, прогнозованість, передбачуваність, валентність, когерентність, об'єктивна істинність, зв'язок із практикою, необхідність зростання [947]. Загальна структура наукового знання, також, передбачає поділ на емпіричний та теоретичний рівні пізнання, кожен з яких має властиві йому методи наукового пізнання. Таким чином, наукою можна вважати таку систему знань, яка поєднує в собі усі названі ознаки, рівні та методи?

Усім переліченим ознакам відповідають лише точні, природничі та технічні науки. Тоді як соціо-гуманітарні науки відповідають їм частково. Хоча основні ознаки науки зберігаються: перевіреність, системність, критичність, об'єктивізм. Наприклад знання в релігієзнавстві, історичній науці, філології, мистецтвознавстві не має ознак прогнозованості, передбачуваності, об'єктивної істинності, загальнозначущості, воно є знанням індивідуального, а не номологічного. А філософія є всезагальним, теоретичним знанням предметами якого виступають найзагальніші категорії буття й пізнання, тому для неї не принципові валентність, когерентність, об'єктивна істинність, прогнозованість, доказовість, загальнозначущість.

Крім того на саме дослідження в соціо-гуманітарних науках впливає середовище, яке теж є ціннісно зумовленим. Воно виробляє цінності, зберігає і трансформує їх. Далі, в самому дослідженні є норми дослідження, на які спирається науковець. Це норми певної локальної спільноти в межах якої здійснюється дослідження. Нарешті саме соціо-гуманітарне знання конструюється як цінність. Воно не є абсолютно об'єктивним, воно не є точним відображенням дійсності. Поняття і категорії соціального знання є не лише ціннісними, вони самі і є цінностями. Отже, соціо-гуманітарне пізнання є цінним, воно передбачає цінності при його формуванні, воно потребує ціннісної позиції дослідника та спільноти в якій він знаходиться, воно саме і є цінністю.

Теологія абсолютно відповідає усім означеним характеристикам. Вона має цінність вже тому, що являє собою раціоналізацію релігійного, духовного досвіду людини, формує знання про абсолютне буття, що є важливою соціальною функцією. Теологія передбачає систему релігійних цінностей, базується на них, відповідає їм. Вона передбачає ціннісно зумовлену позицію богослова і церкви. Нарешті усі релігійно-теологічні поняття є цінностями, вони функціонують як цінності.

Важливим показником науки є також використання загальнонаукових та спеціальних методів. Бідь яке знання, і теологічне зокрема, використовує загальнологічні методи – аналізу, синтезу, індукції та дедукції, гіпотетичний, гіпотетико-дедуктивний. Загалом, логічність, яка є важливим критерієм знання в природознавстві, в соціо-гуманітарному знанні не займає головного місця, і не виступає обов'язковою умовою раціональності. Теологія сповна використовує логіку, але не стає формально-логічною дисципліною. Її результати не виводяться з аксіом мислення, а виводяться з гіпотез, які в свою чергу, задаються релігійними принципами віри.

Важливим для наук є використання в дослідженнях методології. Методи точних наук розраховані на отримання точних і перевірених результатів. Методи природничих наук «номологічні» – вони описують повторювані явища природи і виводять закономірності із їх спостережень. Методами соціо-гуманітарних наук є умовно «ідеографічні» – вони описують одиничне, унікальне, а не типове. Перевага в гуманітаристиці надається дискриптивним методам – що описують унікальне, одиничне, а не нормативним методам, що пояснюють загальне.

Теологія своєрідно поєднує ці методи. Вона описує неповторні духовні явища (релігійні одкровення), але намагається їх типологізувати, перетворити на універсальні поняття й категорії. Тут вона подібна філософії. Тобто, теологія не залишається на рівні опису неповторно-індивідуального, вона намагається перетворити данні релігійного одкровення в загальну картину світу.

В соціально-гуманітарному знанні використовується віра-впевненість, інтуїція, переживання і «вживання» дослідника в предмет. Теологія так само сповна використовує нераціональні засоби пізнання. Поряд з розумом, логікою та раціональним мисленням вчений богослов залишається віруючим у якого має бути як духовна інтуїція, так і наукова інтуїція. Він повинен вміло перетворювати власні інтуїції, догмати віри в раціональні і навіть наукові поняття та категорії.

Таким чином, теологія як різновид соціо-гуманітарного знання, не обов'язково, але може бути наукою, подібною до соціо-гуманітарних наук. Щоправда її науковий статус специфічний, адже вона не досліджує соціальні процеси та явища, не намагається їх пізнати як такі, не вивчає їх ознаки, процеси, властивості, якості та характеристики суспільних та антропологічних процесів. Теологія натомість займається релігійним пізнанням в основі якого духовне пізнання людини з метою її трансформації, духовної зміни та розвитку. Такого роду пізнання і супутнє йому знання є скоріше подібним до філософських наук, а не до предметних гуманітарних наук.

Як вже зазначалося, з усіх наук теологія найбільше схожа з філософією. Вона так само є всезагальним знанням і знанням про всезагальне. В ній можна зустріти певні ознаки науки: предметна визначеність, системність, раціональність, універсальність, валентність, загальнозначущість, когерентність, зв'язок із практикою. Але вони не обов'язкові і не принципово визначають суть теології. Вони скоріше надають наукоподібної форми теології, роблять її подібним до науки культурним явищем, легітимізують її в сфері освіти. Але є ознаки за якими теологія не може бути предметною наукою: критичність, відтворюваність, прогнозованість, передбачуваність, об'єктивна істинність, необхідність зростання.

Справді довести істинність теологічного знання неможливо виходячи з критеріїв науки. Теологія не є обов'язково критичним та самокритичним мисленням. Вона не є системою прогнозованого, передбачуваного знання, яке має постійно зростати. Навпаки теологія є мисленням і знанням догматичним,

її засади неможливо перевірити, піддати сумніву, об'єктивно зафіксувати. Засади теологічного знання визначаються релігійною вірою. Щоправда і засади будь якої науки теж передбачають віру, але віра науки не є релігійною, за неї не стоїть певний альтернативний світогляд. Віра в науці необхідна і конструктивна сила, але вона спирається на науковий світогляд. Так само і поняття істини, валентності можна зустріти в теології, але вони несуть в собі релігійний сенс, бо істина в релігії – це не універсальне, об'єктивне, загальнозначуще знання, а знання ціннісно зумовлене, доктринальне, часто конфесійне. Так, наприклад, теологія виходить з постулювання абсолютної істини, якою є Бог, тоді як наука визнає абсолютну істину, щоправда в конкретному предметному сенсі – знання фіксованих речей, процесів та явищ.

Аналогічність теології до філософії забезпечується і використанням нею філософських методів в яких домінує «розуміння» та «тлумачення» над «поясненням». Пояснення можливе, але з врахуванням ціннісного чинника. Як і в гуманітарних науках в теології домінує намагання усвідомити явище, осягнути його унікальність через усвідомлення духовних підстав його здійснення. Засадничим філософським методом теології є герменевтичний метод в якому переважають зацікавлене спостереження – емпатія, вживання, через себе розуміння (Дільтей). Також в теології присутній феноменологічний метод, що дозволяє безпосередньо споглядати духовні феномени, намагатися побачити їх поза теоретичними концептами. До характерних теологічних методів можна віднести «ціннісний метод», який дозволяє здійснювати опис індивідуальних особливостей явищ. Також можливі гуманітарні методи «наближення», «вживання» (Дільтей), але й можливі методи «дистанціювання», «відмежування» (Гадамер). В усіх цих методах важливу роль відіграє суб'єкт, що розуміє, переживає, описує, спостерігає, оцінює, який, проте, може зберігати наукову перспективу і вирішувати наукові завдання.

Отже, ми показали, що теологія, як різновид соціо-гуманітарного знання, є релігійним дискурсом, що має раціональну, фідеїстичну та інтуїтивну форму.

Але теологія, також, може бути, хоча і не обов'язково, гуманітарною наукою, подібною до філософії. Вона може набувати ознак гуманітарної науки, використовувати методи гуманітарних наук та філософії, здійснювати систематизацію, типологізацію, універсалізацію знань.

2.5. Вплив античної філософії на християнську теологію як пайдею.

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

Поняття теологія (θεολογία) виникає в античні часи і довгий час означала поетичне вчення про богів. Тільки у Аристотеля 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 розрізняє 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 Аристотеля про теологію як науку про Бога - вищу природну філософію та вчення Варона про три форми теології: міфо-поетичну, філософську та громадянсько-політичну [558].

В 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 Порфірія 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 раних 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, 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 по діалогу Парменід. Усі пізні неоплатоніки наслідували цю схему під час вивчення філософії. Діалоги Аристотеля і Платона в школах неоплатоніків були розподілені по темам: логіка, фізика, етика та теологія [113].

Також Ямвліх першим в 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. В *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 в 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. Останній додав в програму освіти до вивчення трактатів Аристотеля та Платона, орфічні та халдейські трактати. Окрім 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 одкровенень [561, 6].

Остаточне уявлення про теологію в античності дає Прокл, у якого вона вчить про вищі роди суцього (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 еманациї – це те знання, що робить можливою філософську теологію, як аподиктичне вчення про дедукцію всього з Єдиного» [890, 59]. Для нас важливим є виділення Проклом чотирьох способів і форм теологічного знання: *пророчого* (містичне натхнення), *діалектичного* (філософські аподиктичні судження), *символічного* (міфи), *іконічного* (наука). Таким чином, усяке знання виражає в собі Божественне і прямує до нього. Але найвищою формою теологічного знання є діалектика, яка фактично є філософською теологією [890, 59-60].

Таким чином, Прокл вперше став розуміти філософію як систему теологічних знань, побудованих за ідеалом науки. Згодом таке розуміння стане базовим в 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.

В системі Прокла відбувається радикальна теологізація усієї метафізичної системи неоплатонізму [561, 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 ми виявили, 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 надбуттяєвим 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.

Християнство тривало формувалося як результат складного і суперечливого синтезу біблійно-есхатологічного світогляду та елліністичних ідей. По причині недостатньої поширеності поняття «теологія» в ранній період християнства (як вчення про Трійцю), концептом, що в широкому сенсі виражало вчення про Бога та людину стає філософія. Для мислителів патристики «релігійне та філософське споглядання Бога співпадають в єдиному акті інтуїції, а тому усяке спекулятивне вчення про віру є саме «філософією» [6, 435]. В такому широкому платонівському значенні, як пізнання вищої мудрості Бога, мислителі патристики і використовують концепт філософія.

І хоча у ап. Павла можна почути досить скептичне ставлення до античної філософії, але вже апологети розрізняють християнську - «нашу філософію» і античну - «філософію суєтну» [6; 6]. І вже з III-IV ст. утверджується структурний поділ філософії на *теоретичну* (теорія), *практичну* (праксіс) та *містичну* (теологія). Тобто, власне теологією (містагогією) називають лише містичну частину філософії.

Загалом віровчення патристики було релігійно-практичною філософією, побудованою на одкровенні та націленою на спасіння. Теологія в її межах була вищою, містичною практикою й безпосереднім екстатичним знанням Бога. Поділ християнської філософії в цілому відповідає розумінню філософії в

пізній античності (неоплатонізмі). Тому, філософія патристики – це християнський варіант, релігійно-теїстична форма елліністичної філософії.

Уявлення неоплатоніків вплинули на християнське розуміння теології. Ми можемо простежити використання в патристиці неоплатонічних моделей Плотіна, Ямвліха та Прокла. Кожен з отців церкви, хто визнає можливість містико-інтелектуального споглядання Бога, той використовує модель неоплатонізму. Ориген, Євагрій та Григорій Ниський схиляються до моделі Плотіна. Діонісій Ареопагіт та Максим – до моделі Прокла. А модель Ямвліха взяли за основу християнські гностики. Підсумовуючи значення терміну «філософія», Йоан Дамаскін в своєму визначенні шести значень філософії повторює неоплатоніків.

Ми встановили, що теологія в античності складає вищу частину філософії, вчення про богів та Першопринцип світу. В добу еллінізму теологія набуває релігійних рис, а в неоплатонізмі вона набуває форм містичного споглядання Єдиного, містико-теургічної практики та містичної науки. В ранньому християнстві, яке з початку було морально-есхатологічним вченням, під впливом античності, філософія утверджується як інтелектуально-практичне вчення про Бога, світ і людину. Вона, подібно до елліністичної, мала теоретичну, практичну та містичну частини. Остання і сприймалася теологією. Ця очевидна подібність між еллінізмом та християнством зумовило плідне використання християнами античного надбання і робить філософію та теологію двома історично та генетично пов'язаними типами дискурсу.

Формування християнської філософії як аналогія до античної філософії. Виникнення філософії в межах релігії, саме по собі, є процесом проблематичним у зв'язку з суттєвою різницею світоглядів, а виникнення філософії в релігії одкровення, або монотеїстичної релігії, до яких і відноситься християнство, є ще більш складним і проблемним процесом. Проблемність полягає в тому, що за своєю сутністю, завданнями, засобами та метою релігія і філософія є різними культурними явищами. Якщо релігія

одкровення позиціонує себе як прямий вираз істини Бога, то філософія є пошуком цієї істини людиною, в якій вона ще має істину відкрити.

Формування філософії в межах християнської релігії не було ізольованим процесом. Він одночасно був унікальним, бо проходив вперше в релігії християн, але він був і типовим, бо філософія вже існувала в античності і за її взірцями християни створювали свою філософію. Хоча християнство виникало як релігія одкровення в семітському есхатологічному середовищі, воно мало усі умови для того, щоб стати філософією, або стати подібним до філософії. Тобто, християнство було, залишається й буде релігією одкровення, але саме це, як не дивно, дало змогу виробити нову філософську форму цієї релігії – теологію.

Дивно, але християнство справді стає схожим на філософію. Під дією і за аналогією елліністичних філософій, воно 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. Власне саме отці церкви, під впливом стандартів античності, починають розуміти християнство як філософію (істинну мудрість).

Зрозуміло, що формування християнства за моделями античної філософії свідчило не просто 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 в християнстві так само відображає суттєві риси елліністичної релігійної філософії.

Зрозуміло, що називати християнство філософією в модерному сенсі цього слова, як спеціальну інтелектуальну діяльність по створенню високих абстракцій найзагальнішого характеру – не можна. Ба навіть вважати християнство філософією з позицій сучасної постмодерної епохи, так само

важко. Бо постмодерн закликає звільнитися від метанаративів, і зокрема релігійних, а християнство є таким глобальним метанаративом. Чому в епоху модерна віруючі переставали сприймати християнство філософією? Тому, що змінилися уявлення про саму філософію, вона стала переважно інтелектуальною діяльністю, що протиставлялася релігії як обрядовій діяльності та науці як об'єктивному знанню. Християнство є філософією відповідно до ознак і критеріїв елліністичної епохи.

Процес розробки християнської філософії відбувався в добу еллінізму, коли майже усі античні філософські школи тяжіли до релігійності, особливо неоплатонізм. Тобто, незалежно від християнства, а можливо і під певним його впливом, елліністичні філософські школи (стоїцизм, епікурейство, неоплатонізм) ставали все більш схожими на релігію з культом поклоніння вчителю, з священними книгами, з духовними практиками, з прагненням до щастя й мудрості, з 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 самі різні практики – від суто наукових, як в аристотелізмі, до містичних, як в гностицизмі. Називати християнство філософією ми можемо в тому сенсі, що воно набуло адекватної для епохи еллінізму форми – бути практичною мудрістю та її теоретичним осмисленням, що ведуть до духовної мети – Бога. Саме в цьому, досить широкому сенсі, християнство є філософією, на кшталт інших пізніх античних філософських шкіл. 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. В 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 схожим в християнстві на античний ідеал філософії? Спробуємо визначити точки близькості між християнством та умовно ідеальним образом елліністичної філософії. Спочатку розглянемо аналогії в практичній філософії, а потім в 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 ідеалу чистої науки, як у Арістотеля. Воно схоже 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, в християнстві розроблялася доктрина – система віровчення, для захисту від опонентів. В ній активно розробляються елементи філософської теології, герменевтики, догматики, хоча вони надовго залишаться вторинними стосовно головної практичної функції. Як і будь яка елліністична філософія, християни висувають систему аргументів проти своїх противників, вони дискутують з ними, змагаються критикують, захищаються. В християнській

філософії встановлювався пріоритет тео-філософії (теології) над філософією, а філософії над окремими науками. Тому християнство – це релігійна філософія, тео-філософія чи теологія. По міркам скептиків, християнство є догматичною філософією, в сучасній термінології – тео-метафізикою. Вона мала чітку ідеологію і догмати, тому підпадала під критику за догматизм. Як і інші школи, християни претендують на істинність свого вчення, на ортодоксію у боротьбі з ересями.

Подібно до інших, християни обоготворяють засновника. Він для них справжній Мудрець та Філософ. Підсилюючи цей момент схожості, 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. Тому він Філософ, що відкриває для нас істинну філософію – мудрий спосіб життя, що приводить до Мудрості. Так само, Христос – Істина, 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 данні 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 схожою на елліністичні школи лише за формою, християнство їх відкидає по суті. 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, саме тому, що християнство – це й образ життя, певна практика, система моральних істин та віровчення, саме тому воно

відповідає елліністичній моделі філософії. Саме це робить християнство дуже схожим на філософію, яка, в античному світі, сприймалася як єдність практичного та теоретичного життя.

Вчення Філона Олександрійського, як джерело теоретичного осмислення теології як пайдеї. Філон Олександрійський обґрунтував ключове значення «вільних мистецтв» для виховання досконалої людини, створив релігійно-філософську і педагогічну теорію співвідношення «вільних мистецтв», філософії та мудрості як повноти знання. В 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 Олександрійського. 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 в можливості позитивного філософського знання спровокувала значний інтерес до текстів самого Платона, підвищення авторитету вчителя, формування позитивної освітньої програми в дусі елліністичного енциклопедизму. У порівнянні з вченням 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 при добровільній згоді 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. Руня, 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, з одного боку, 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 як практика і 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 необхідність 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 кожна з них треба по черзі, а істинним мужам – більш досконала і придатна для них, і це суть 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 граматики, 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 в якості 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: «ГраMATика, 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 в 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, призводить неструнке до стрункості» (*De congressu*, 16). В античній пайдеї музичне виховання виявлялося насамперед у хоровому співі, а також в танцях, і вже потім – в умінні грати на якомусь інструменті. Хори брали участь в 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 вдосконалення 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 при вивченні 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. Застосування 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, загостривши 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 аристотелівській 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 хвороба 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 єдино вільною 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 обітницю 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. Мало 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». У той же час Філон вибудовує певний шлях вдосконалення, 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. У порівнянні 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 дуже 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 ми називаємо мистецтвами, а тих, хто ними займається, – умільцями; філософію ж та інші чесноти ми звемо 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 по відношенню до 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 чистіше і ясніше, 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. Точно так само і середні мистецтва, подібно можливостям тіла виступають зі своїми правилами в якісь прості відносини, але науки це роблять більш точно і після більш уважного вивчення. Тобто як розум відноситься до почуттів, так і знання – до мистецтва, і подібно до того як душа, про що вже було сказано раніше, є почуття почуттів, так і наука є мистецтво мистецтв» (De congressu, 143-144). Звідси ясно, 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» ще й тому повинні підкорятися «філософії» («знанню»), тому що філософія дає визначення всім основним поняттям цих мистецтв, піднімаючи їх зміст на рівень наукового знання. В 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 об'єму, 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 об'єм – це те, у чого є три виміри: довжина, ширина і висота? Все це – область філософії, і на філософії лежить 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, питання різного роду, наказ, побажання, прохання; бо це філософія включає в себе вчення про самодостатні вирази, твердження і присудок. Знати, які букви півголосних, які голосні, а які взагалі мовчазні, і як кожна з них вимовляється, і все, що відноситься до звуків, букв і частин мови, – хіба не філософія старається і працює над всім цим?» (De congressu, 146-150). На такі міркування необхідно акцентувати, бо в середньому платонізмі і в неоплатонізмі буде розвинуто вчення про визначення як пропедевтику до філософії, яке часто з'єднується з коментарями до «Категорій» Арістотеля (особливо – в олександрійському неоплатонізмі). Але головний мотив такого роду аргументації зустрічається ще у Сократа. Теза Філона про те, що «на філософії лежить вся турбота про визначення», змушує згадати сократівську вимогу дати визначення красі, любові, доброти, мудрості, мужності. Такого роду 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 при схоплюванні самої їх ідеї, про що не раз говориться 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 з 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 гостріше» (De congressu, 47).

Стан філософа, який має знання мудрості, є станом не пасивного володіння вищим знанням, але 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 вчителя, тим більше – в пропедевтичних науках. Саме ця самостійність філософа робить його повноцінним суб'єктом мислення і діяльності, повністю вільним у своїх діях, в спонтанності своєї творчості «благого життя». Вільні мистецтва служать необхідною попередньою умовою для набуття як філософського мислення, так і філософського добродісного 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 виникненні в творчості Антіоха. Під природними задатками, що позначаються в даній теорії терміном *physis*, мається на увазі перш за все загальне устремління людської природи до стану повноти щастя, що можна досягти лише при добродісності 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 самому 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 в 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

здатками обумовлені сприйнятливість, посидючість, пам'ять, а навчанням – здатність легко опановувати нове і 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 і увагу називає результатом навчання. Власне чесноти бувають не стільки від самого навчання, скільки від практики навичок в 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 в безпечних стінах, тому що те, що замислює розлучити і роз'єднати душу з прекрасним, виявляється нездатним на це, стикаючись з такою міцною твердиною» (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 скоріше «прикрасою», ніж необхідністю. Філон пише: «Від заняття загальноосвітніми дисциплінами виникає необхідне для прикрашання душі в тому ж сенсі, в якому деякі речі служать для оздоблення житла. Бо подібно до того, як побілка, фрески, картини, мозаїки, якими викладають не тільки стіни, але і підлоги, і інші речі такого роду не додають міцності стінам, але лише доставляють радість їх мешканцям, так само і знання загальноосвітніх дисциплін прикрашає весь душевний будинок: граматики – тим, що займається поезією і дослідженнями стародавніх діянь; геометрія – тим, 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 в 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» (Сher. 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 по суті і формі 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 по одним і тим самим шляхам, а інші – не так само й протилежно [один одному] подвійними колообертами, і [побачить] їх стрункі хороводи, впорядковані по досконалим законам мусичного 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 ж 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» (Orif. 53-54). Очевидно, що під цим «родом філософії» мається на увазі платонізм в його

релігійно-філософському тлумаченні. Сходження розуму з любові до прекрасного, описане в «Бенкеті», служить герменевтичним ключем для тлумачення того, як відривається розум від повсякденної дійсності в напрямі до вищих метафізичних реальностей. Не шлях від печери до трансцендентного царству світла, а бачення краси цього світу служить шляхом сходження. Позитивна оцінка світу пов'язана з тим, що Філон позитивно оцінює Біблію – як ще один «світ». Шлях від чуттєвої до умоосязної 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, і намагається довести, що тільки розум є богообразним і богоподібним. Філон пише: «Силі, спільної з нерозумними, в якості сутності 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 є людина, яка не є твариною з двома природами, а є тим найкращим видом душі, який називається розумом і розсудом» (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 складає шлях вдосконалення. 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» (Sac. 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 (Sac. 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: «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 добродієсна і творча активність характеризує досконалу людину, в той час як виховання і навчання є «чимось середнім», минаючим на шляху до досконалого життя (Det. 65). Хто не пройшов цього шляху до досконалості «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 добродієсності 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 та перетворюють на теологічні, створивши класичну систему православної ортодоксії.

Висновки до розділу 2

В результаті систематичного аналізу теології та філософії як аналогічних світоглядних мета-дискурсів, пояснення специфіки християнської теології та її відносини з релігійною філософією вдалося виявити корені глибокої філософізації православної теологічної думки і зробити певні попередні висновки.

Проаналізовано аспекти генези, формування та трансформації теології як теоретичної форми релігійного світогляду, що переймає власну форму від філософії. Встановлено, що в історії філософія мала різні форми. В античний період вона виступала як філософський міф, філософська теологія, метафізика, ідеологічне вчення, філософське мистецтво, містична філософія, але й була теоретичним вченням про всезагальне у світі, людині та культурі, а, отже, і теорією про принципи, засади та причини існуючого, де найвищою з можливих причин виступає Бог. У своїй інваріантній природі філософія це раціональне мислення й відповідне пізнання найзагальніших, універсальних принципів буття й пізнання, всезагального в світі, людині та культурі. Теологія, як і філософія, в сучасному плюралістичному дискурсі, є універсальною формою, що може адаптуватися до самих різних явищ культури – міфу, поезії, мистецтва, моралі, філософії, науки, права, політики, містики. Синтез з певними культурними мовами й обумовив багатоманітність типологічних форм філософії та теології: моральної, художньо-символічної, наративної, філософської, наукової, політичної, містичної. Таким чином, філософія і теологія є універсальними метадискурсами здатними адаптуватися до історичних форм буття культури і виявити універсальну для всіх культур та релігій їх типологію.

Виявлено, що філософський та теологічний дискурси подібні. Вони мають у своїй основі певний наратив, який і закладає глибинну аксіоматику. Як аналогічні феномени філософія і теологія є сукупністю певних теорій і практик. З 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, концепцій, вчень, гіпотез, методів. Але вони ніколи остаточно не перетворюються на науку, залишаючись ціннісно-світоглядними дискурсами. Богослов'я та філософія це два самостійні дискурси, дві схожі мови чи дві «мовні гри». Вони багато в чому аналогічні, тому часто їх важко розрізнити. 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, доведень, обґрунтувань, критики, побудови теоретичних концептів, але виконують різні завдання і утворюють відмінні мовні структури.

Філософська теологія як відносно самостійна область знання про релігію є різновидом релігійно-теологічного мислення, яке звільняється від жорсткої залежності від авторитетів церкви та догматики. Філософська теологія безпосередньо і системно використовує філософію, може мислити проблемно, ставити і вирішувати філософські питання в межах релігії. Вона залучає філософські категорії, вчення, концепції, утворює філософсько-теологічні поняття, аргументи, докази. Але вона все одно є конфесійним мисленням,

попередньо зумовленим вірою. Філософські аргументи й докази, раціональні доведення й вчення підпорядковані вірі, виконують апологетичне та системотворче завдання. Абсолютно позаконфесійної філософської теології немає, вона завжди буде теологією певної релігії. Загалом філософська теологія включає усю багатоманітність філософських способів осягнення Бога, що визначають її жанри: спекулятивно-метафізичний, науково-аподиктичний, софійний, морально-практичний. В залежності від застосування методів, можна говорити про діалектичну, персоналістичну, трансцендентальну, герменевтичну та феноменологічну теології. Домінування певної філософської стратегії визначає відповідну форму теології.

Доктринальна теологія завжди є мисленням про Бога конфесійним, орієнтованим на віру в Одкровення, на авторитет тексту Писання, Переказу та соборного вчительства церкви. В конфесійній теології (догматичній чи теології одкровення) віруючий розум завжди мислить Бога гетерономно – на засадах авторитету, певної релігійної ідеології й доктрини. Теологічна творчість ґрунтується на так званому «соборному досвіді» церкви, тобто на практиці комунікації в церкві, на конвенційно-колегіальному вирішенні теологічних завдань. В ній може бути присутня філософія у вигляді системи богословських категорій, віровчення, догматики, з використанням аргументації та логіки, може бути імпліцитно використовуватися певна філософська методологія, але вони виконують функцію систематизації напередданого вірою змісту. Самостійного й автономного розвитку філософське мислення в догматичній теології не має. Основними формами фідеїстичної теології є догматична, катехитична, систематична, порівняльна.

Містична теологія спирається на релігійний і зокрема містичний досвід. Але цей досвід принципово індивідуальний, ірраціональний, повністю невербалізований. В ньому не даються істини загального релігійного одкровення. Містичний досвід може бути філософським, або релігійним, але він не може бути суто теологічним. Тобто, містичний досвід не дає готових теологічних істин. В релігії може існувати власний містичний дискурс з

власною мовою, але вона буде принципово символічною, парадоксальною, афористичною. Спроби прямої раціоналізації чи філософізації містичного досвіду, або його догматизації породжують нерозв'язні проблеми в його інтерпретації. Філософська мова теж не присутня в містичному дискурсі імпліцитно. Найбільш відчутно вона проявляє себе в спробах раціоналізації містичного досвіду, використанні для його тлумачення філософських концептів. В залежності від способів раціоналізації в містичній теології можна виділити містико-символічну, духовно-практичну, містико-спекулятивну теології.

Доведено, що обидва типи дискурсу мають власну аксіоматику – очевидні постулати, що приймаються на віру. В теології – це одкровення, а в філософії – це 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 схожі. 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.

Виявлено, що теоретичний аспект релігійного світогляду є релігійним дискурсом, що має раціональну, фідеїстичну та інтуїтивну форму. Таким чином, теологія може бути наукою, подібною до соціо-гуманітарних наук. Щоправда, її науковий статус специфічний, адже вона не досліджує соціальні процеси та явища, не намагається їх пізнати як такі, не вивчає їх ознаки, процеси, властивості, якості та характеристики суспільних та антропологічних процесів. Теологія, натомість, займається релігійним пізнанням, в основі якого – духовне пізнання людини з метою її трансформації, духовної зміни та

розвитку. Такого роду пізнання і супутнє йому знання є, скоріше, подібним до філософських наук, а не до предметних гуманітарних наук.

З усіх наук теологія найбільше схожа з філософією. Вона так само є всезагальним знанням і знанням про всезагальне. В ній можна зустріти певні ознаки науки: предметна визначеність, системність, раціональність, універсальність, валентність, загальнозначущість, когерентність, зв'язок із практикою. Але вони не обов'язкові і не принципово визначають суть теології. Вони скоріше надають наукоподібної форми теології, роблять її подібним до науки культурним явищем, легітимізують її в сфері освіти. Але є ознаки, за якими теологія не може бути предметною наукою: критичність, відтворюваність, прогнозованість, передбачуваність, об'єктивна істинність, необхідність зростання. Справді, довести істинність теологічного знання неможливо, виходячи з критеріїв науки. Теологія не є обов'язково критичним та самокритичним мисленням. Вона не є системою прогнозованого, передбачуваного знання, яке має постійно зростати. Навпаки, теологія є мисленням і знанням догматичним, її засади неможливо перевірити, піддати сумніву, об'єктивно зафіксувати. Засади теологічного знання визначаються релігійною вірою. Щоправда, і засади будь-якої науки теж передбачають віру, але віра науки не є релігійною. Віра в науці необхідна і конструктивна сила, але вона спирається на науковий світогляд. Так само і поняття істини, валентності можна зустріти в теології, але вони містять у собі релігійний сенс, бо істина в релігії – це не універсальне, об'єктивне, загальнозначуще знання, а знання ціннісно зумовлене, доктринальне, часто конфесійне. Так, наприклад, теологія виходить із постулювання абсолютної істини, якою є Бог, тоді як наука визнає абсолютну істину, щоправда, в конкретному предметному сенсі – знання фіксованих речей, процесів та явищ.

Аналогічність теології до філософії забезпечується і використанням нею філософських методів, у яких домінує «розуміння» та «тлумачення» над «поясненням». Пояснення можливе, але з врахуванням ціннісного чинника. Як і в гуманітарних науках, у теології домінує намагання усвідомити явище,

осягнути його унікальність через усвідомлення духовних підстав його здійснення. Зasadничим філософським методом теології є герменевтичний метод, у якому переважають зацікавлене спостереження – емпатія, вживання, через себе розуміння. Також у теології використовується феноменологічний метод, що дозволяє безпосередньо споглядати духовні феномени, намагатися побачити їх поза теоретичними концептами. До характерних теологічних методів можна зарахувати ціннісний метод, який дозволяє здійснювати опис індивідуальних особливостей явищ. Також можливі гуманітарні методи наближення, вживання, але й можливі методи дистанціювання, відмежування. В усіх цих методах важливу роль відіграє суб'єкт, що розуміє, переживає, описує, спостерігає, оцінює, який, проте, може зберігати наукову перспективу і вирішувати наукові завдання.

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.

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 добродітності 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. У порівнянні з вченням 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», 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 при добровільній згоді народу. Відбувається зближення ідеалів суспільності та держави, формується ідеал «вселенської громади». Вчення Філона стало початком для творення методології теології грецької патристики.

РОЗДІЛ 3

МЕТОДОЛОГІЯ БОГОСЛОВ'Я У ТРАДИЦІІ ГРЕЦЬКОЇ ПАТРИСТИЧНОЇ ТА ВІЗАНТІЙСЬКОЇ ДУМКИ

3.1. Проблема багатоманіття форм філософського дискурсу в Візантії

Проблему філософії патристики та Візантії досліджували С. Аверінцев, П.Адо, Е.Афонасін, Л.Бенакіс, Г.Беневіч, Г.Бірюков, Л.Брісон, Ф.Вольфсон, А.Гагінський, О.Давиденков, О.Доброхотов, С.Спіфанович, К.Ієродіакону, В.Йєгер, Г.Капрієв, Ж.-К. Ларше, В.Лур'є, Н.Матзука, І. Медведєв, П.Михайлов, І. Мозговий, К.Морескіні, В. Осборн, Я. Пелікан, І. Попов, Ю. Сідаш, О.Сидоров, А.Ситніков, І.Скворцов, О. Спаський, О. Столяров, В.Татакіс, Ю. Чорноморець, А. Фірігос, В. Шмонін, В.Шохін, А.Шуфрін.

Але в різноманітті досліджень проблеми взаємодії античної філософії та християнської теології доцільно виявити основні концептуальні підходи, порівняння яких дає можливість найближче підійти до постановки питання про методологію православної теології. Найперше варто виділити відомий в західній науці з XIX століття *позитивістський підхід* щодо суті 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 значить необхідність повернення до «чистого» християнства, яке нібито вдалося здійснити в протестантизмі [172].

На противагу цьому підходу досить поширеним є погляд православних християнських консерваторів, які вбачають особливість філософії грецької патристики в тому, що в ній філософія була нерозривною аскезою, літургійним життям та вірою. В 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 суть православної ортодоксії від цього не

постраждала. Певна незмінна суть православ'я, яку викладено в Писанні, і яка передавалася від апостолів і до отців церкви, була осмислена за допомогою категорій античної філософії [218; 655; 732]. Більш оновленою виглядає 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 вчень 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 раціональні фактори, що вплинули на релігійну віру в процесі її адаптації до філософських категорій. 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, 142]. За допомогою неоплатонічних ідей отці «переробляли» (а не просто адаптували), образну мову Біблії, надаючи логічної послідовності своїй аргументації [Там само]. Християнські мислителі наповнювали новим змістом поняття стародавньої греко-римської культури.

Російський дослідник Олександр Столяров виходить з того, що без додаткових інтелектуальних засобів, актуалізувати зміст християнського Одкровення для еллінської культури, надати йому універсального значення, було не можливо. «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, 237]. Саме в результаті такого обмеження віри «за допомогою понятійного апарату народжується християнська теологія, космологія та етика» [Там само]. Але використання цієї, необхідної 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, 236]. Тобто, відбувався, з одного боку своєрідний переклад змісту Одкровення на іншу культурну мову, а з іншого боку, цей вплив з необхідністю приводив до значної *трансформації змісту* античних філософських понять. Щодо можливого статусу філософії в 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. «Філософування отців церкви настільки тісно пов'язане з суто релігійними завданнями і визначене ними, що майже ніколи не виступає у «чистому», вільному від догматичної оболонки вигляді» [772, 237].

Інший російський науковець Тарас Сідаш теж підкреслює важливу роль античної філософської форми (мови) у побудові візантійської теології. «Те все загальне та транскультурне, що є у візантійському надбанні, не належить самій Візантії; відповідно мова патристики – це є самим суттєвим в ній» [721, 145]. Оригінальність візантійської теології полягає у виробленні нових форм, нових смислів для виразу одкровення. Бо саме форма надає і виражає універсальний

сенс релігійній культурі. «Важливо зрозуміти, що форма має дисонувати із змістом, що любий витвір мистецтва обов'язково передбачає дисонанс форми і змісту...» [Там само]. Тобто, роль форми у розкритті змісту іноді більш важлива ніж здається. Щоб бути почутим і зрозумілим християнству приходилося говорити мовою високої культури. Але це призводило до виникнення нових смислообразів і тлумачень, які переходили до змісту і впливали на нього.

Відомий філософ Олексій Лосєв не зводить методологічний вплив античності на християнство лише до проблеми вироблення відповідного інструментарію. Для теоретичного оформлення християнських ідей в систему догматів, воно не просто переймало засоби античної філософії, воно мало виробити свою філософію та власну термінологію, які б тлумачили ідеї Писання згідно церковної традиції. Завдання це було надзвичайно важке, «будь яке його вирішення вимагало використання найтоншого філософського апарату. І такий філософський апарат надала християнству античність» [468, 48]. О. Лосєв, приймає ангажовану позицію про незмінність християнського змісту в оформленні триадології: «Збагачуючи християнство детально розробленим філософським апаратом, античність різко протистояла суґубо християнському змісту, хоча й обробленому за допомогою її ж методів» [Там само]. 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 суґубо християнський особистісний зміст» [Там само].

Позиція французького дослідника П. Адо якісно вирізняється на фоні вказаних підходів [19]. В будь якій системі античної філософії П. Адо розрізняє філософський дискурс та філософський спосіб життя і 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, 18-21]. Філософський дискурс захоплює переважно логічно-мовну 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 і обумовлювати його. Різні між собою, вони мають бути нерозривними. Прикладами тут виступають системи платонізму, аристотелізму, стоїцизму та неоплатонізму в межах яких єдність дискурсу та способу життя досягли ідеальної відповідності. Подібно 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 Люк 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 аристотелізм, які розвивали християни незалежно від теології, вони й були власне філософією в межах християнської теології; 3) «філософія аскетів», яка не є власне філософією, але так сприймалася серед пустельниками. Тобто, філософія у власному сенсі була одна – візантійський платонізм та аристотелізм, а всі інші форми були теологічними. Методологічний вплив античної філософії на християнську Брісон вбачає лише у використанні отцями церкви термінології та деяких концептів філософії візантійського платонізму та аристотелізму. Християни називали свою віру філософією лише фігурально, насправді вона нічим не відрізняється від ортодоксальної теології.

Подібну позицію займає російський богослов Григорій Лур'є, який у своїй «Історії візантійської філософії» розмежовує «візантійську філософію» від «античної філософії в 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 12]. Таким чином, згідно з Лур'є, антична філософія в 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», задачею 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 Лур'є як історія теологічних парадигм, а остання – це історія формування основних філософських категорій теології – «сутність», «іпостась», «енергія», «характер» 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 ж 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 і адекватного «перекладу» одних категорій в інші, неможливості віднайти між ними повну відповідність. Тобто, розвиток візантійської філософії полягає у розвитку і ускладненні концептуального апарату, систем теології, їх все більшій філософізації.

Новий погляд до вирішення проблеми філософського впливу на християнство запропонував український філософ Юрій Чорноморець в монографії «Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія». Він чітко доводить, що візантійська філософія була своєрідною формою християнського неоплатонізму, що 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, але без відповіді залишається питання про можливість існування у отців власної філософії патристики – яку вона мала структуру та форми, як взаємодіяла з іншими формами філософій у Візантії.

На нашу думку, ми не повинні обмежуватися лише аналізом впливу античної філософії на християнську. Неупереджена релігієзнавча позиція дозволяє нам говорити про складну ситуацію присутності філософії в уявленнях християнських мислителів. Мова йде і про систему трьох теологій філософії патристики, і про присутність природної філософії в теології як її філософської частини – метафізики, і про методологічний вплив філософії на всі три теології патристики. Але найбільш ми маємо достатньо підстав говорити про третій тип візантійської філософії – «філософію отців церкви», яка існувала поруч із античною філософією в Візантії та мала відмінності від власне ортодоксальної патристичної теології. І щоб наблизитися до обґрунтування зазначеного припущення нам необхідно здійснити певну

поперезню роботу – спробувати побачити присутність філософії в межах теології патристики.

Філософія і риторика як різновиди інтелектуальної культури. Коли ми говоримо про середньовічну філософію, то потрапляємо у досить невизначену ситуацію. Кого можна вважати філософом в добу патристики та що таке філософія в цю епоху? Адже, як відомо, філософії в сучасному сенсі слова в ті часи, коли панувала церковна ортодоксія та релігійне мислення, там не було. Ми звикли до філософії як окремого, автономного культурного явища, що в модерні часи відділився від науки, від теології та навіть ідеології. Ми називаємо філософами фахівців, що проводять спеціальну творчу роботу і видають професійну літературну продукцію, розраховану на любителів та спеціалістів. По факту зараз філософія – це універсальне, системне, творче, проблемне і критичне мислення щодо осмислення проблем буття та пізнання людини, світу, культури та Бога. Вона є структурованим, спеціалізованим соціо-гуманітарним знанням, що має багато форм як наукових так і принципово ненаукових. І ця творчість є переважно вільною, незалежною від традицій, політичних ідеологій, пануючих доктрин чи домінуючих ідей. Ця філософія може бути як релігійною, так і абсолютно світською, як віруючою, так і атеїстичною, як системною, так і анархістською, як метафізичною, так і релятивістською.

Натомість середньовічна філософія була наскільки інтегрованою до релігійної культури, що не мала ніякої автономії в її складі. Філософія середньовіччя фактично співпадала з теологією, з наукою та ідеологією. Тому, для більшості дослідників, ми повинні говорити не про філософію, а про теологію, яка була синтезом християнських вчень сформованих на основі Біблії та церковного Переказу.

На той час не існувало окремого стану філософів, як фахівців, що створюють філософський продукт. Навпаки, філософами були релігійні діячі, або представники державної корпорації, що обслуговували або державу, або церкву. Вони виконували освітню, виховну, але цілковито ідеологічну

функцію, готували знавців і науковців для практичних потреб, а не для вільного пізнання. Саме філософське мислення було догматичним, метафізичним, апологетичним, ідеологічним, але намагалося зберегти основні риси філософування – універсальність, системність, обґрунтованість та цілісність. Докази, критика, аргументи і методи використовувалися, але в межах релігійних завдань. Така філософія була інтегрованою в традицію, інкорпорованою в релігійні чи державні структури. Вона була лише виразом і обґрунтуванням релігійного чи духовно-практичного світогляду. Виходячи з сказаного завданням дослідження буде з'ясування того, яке місце займала філософія в цю епоху? Кого візантійці вважали філософом? Віднайдення соціальної бази для розвитку філософії, встановлення рівнів, типів та форм присутності філософії в культурі Візантії.

Почнемо з того, що слово «філософія» у візантійський період, не мало єдиного і загальноприйнятого визначення. Перш за все, кого мав на увазі візантієць, коли говорив про філософів? Можна виділити декілька значень: 1) Філософи – це, найперше, *представники античної філософії* – мислителі стародавньої Греції та Риму та їх теорії про світ, людину і Бога. Коли візантієць говорив 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. В цьому значенні філософія найбільш схожа 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 протигагу простакам та неукам. 4) Філософами називали і *аскетів*, що практикували філософію – аскезу, яка дозволяла уподібнитися Богу (як навчав Платон в Державі X, 611d та в Теететі 176 b). Як бачимо вже ці бачення філософії та її носіїв досить строкаті і зараховують в коло філософів і античних мислителів, і науковців, і мудреців, і аскетів. До числа філософів потрапляють

і теоретики і релігійні практики, і посвячені, і просто освічені люди. До числа філософів однозначно не потрапляють простаки, неграмотні, забобонні.

Спробуємо критично розглянути це питання. Хто ж був носієм власне філософської культури, освіченості та знань в пізню елліністичну та ранньовізантійську добу, не с точки зору пересічного візантійця, а по образу життя та спеціальної освіти? В якому соціальному середовищі формувалося християнська філософія? Починаючи з II ст. нашої ери в середовищі еллінської культури можна виділяти власне «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 ми 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 знаходилися в меншості, як в класичному античному, так і в елліністичному суспільствах. Відмінним рисами філософа було: зовнішній вигляд, приналежність школі та традиції, отримання вищої філософської освіти, вивчення спеціальної філософської літератури, написання фахових текстів в руслі власної традиції, полеміка з опонентами, відповідний образ життя, стиль мислення, оточення. Філософи могли приймати участь в політичному житті, але далеко не всі і не завжди.

Іншим, і багато в чому протилежним типом інтелектуала, був *«тип ритора»*, «софіста», або, «напів-філософа». В сучасній науці цей тип відносять до руху «другої софістики», яка утворила так звану «народну», або «популярну філософію». До нього належало значне коло осіб, які закінчили риторську школу (освоїли сім вільних мистецтв) і стали викладачами чи публічними людьми. На відміну від власне 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 цілий 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 самі приймали нову віру. На відміну від філософів, софісти не перетворювали філософію у 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 говорити 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.

Християнство і «висока філософія». Обізнаність християн з взірцями високої філософії була незначною. За невеликим виключенням, класиків грецької філософії не знали. Про них чули перекази, знайомилися по антологіям, доксографіям. 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 скоріш за

все, й вони користувалися антологіями. Це зумовлено ще й тим, що, фактично, Платона та Арістотеля відкрили лише античні неоплатоніки. Тобто, говорити 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, Максим Сповідник), можливо, знали і використовували окремі тексти, або фрагменти, наприклад з «Тімея». Найбільше використовували Арістотеля, потім Платона.

Із загальної маси віруючих про явище філософії як таке, 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 висока філософія для простого народу – незбагнена і закрита. Християни зливалися у загальну масу, коли мова йшла 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.

Християнство і «друга софістика». 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, в порівнянні з мовою діатриби, була езотеричною за своїм змістом. Вона призначалася, принаймні після початку

гонінь, для тих, хто був прийнятим в общину. Скоріше 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 та істини. Християни, особливо не підготовлені, сприймали це як зайву і порожню діяльність. Можна подумати, 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.

Християнство і культурна людина. Значна частина культурних людей ставала християнами. Нам відомо чимало випадків переходу в християнство риторів (Августин, Юстин), але вони були скоріше виключеннями. Хоча переважна більшість з тих, хто навертався до нової релігії були простаками, мало освіченим 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, в порівнянні 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 сказаного можна виділити в ранньому християнстві два типи філософської раціональності та рефлексії – філософську риторіку 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 риторіки 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. Можна говорити про християнську риторику та християнську філософію. Більше того, можна говорити про типи християнської риторики та філософії. Прикладом «народної християнської риторики» можна вважати Йоана Златоуста, тоді як взірцем «вченої риторики» були вчення каппадокійців.

Форми філософії в Візантії. Крім виділення типів філософської раціональності в Візантії, варто вказати і на основні форми філософії в цей період. Назвемо їх, а потім проаналізуємо. По перше, філософія в патристиці 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, дають нам три концепти філософії і відповідні їм структури, ознаки, представники, твори, інституції, тощо. Ці три концепти філософії і склали 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, аристотелізмом, 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, Аристотелізму та язичницької релігійної містики (орфізму, халдейських оракулів).

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

Завданням цієї філософії було зберігати, коментувати праці та ідеї Платона і Аристотеля 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 Аристотеля, 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 протягом 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 4 ст., з часу заснування її Костянтином Великим та нового утвердження Феодосієм. Періодично цей вуз то занепадав, то відроджувався, але ніколи не зупиняв свого існування. Нового піднесення він набув при Іраклії, який у 610 році відновив викладання, і зокрема, поставив на кафедру філософії Стефана. Потім при Фотії настає нове відродження, яке вже не призупиняється аж до падіння Константинополя у 1453 р. З XI ст. починає формуватися своєрідний «християнський гуманізм», який створює своєрідний варіант християнської університетської філософії – синтезу античної філософії з християнської ідеологією.

Університетська філософія підтримувалася державною владою задля 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 була церковною та ортодоксальною, вона була 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, в сутності, теологія у викладанні якої інтерпретація другої частини Парменіду є кульмінацією. Однак засвоєнню цієї теології мало бути підготовлено засвоєнням 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. В ній була суттєво трансформована схема античного неоплатонізму в якому починали з Арістотеля, потім переходила до Платона і містики. В 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 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 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 вже 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 Григорієм, які, саме як університетські філософи, почали дискусію з Паламою, як представником чернечої духовності.

Третій концепт – християнська *патристична філософія*, або філософія патристики. Це була сама оригінальна, і власне християнська філософія. Її творцями були видатні мислителі та вчителі християнської церкви. Цей тип (форма) філософії, аналогічно до античності, і був власне 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) філософію, 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. Окрім 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, в результаті нашого дослідження виявлено, що у східно-патристичний та візантійський періоди поширеним і відомим був як сам термін філософія, так і відомі самі філософи. Ми можемо говорити про три типи інтелектуалів, які і склали соціальну базу для поширення філософських ідей, серед них два були безпосередніми провідниками філософських ідей – класичний тип філософа та тип філософа-ритора. Відповідно ми 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 – власне 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. В 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 в візантійську добу йшов постійний діалог та конфлікт, результатом якого є плідний розвиток християнської думки. Занепад християнської філософії пов'язаний, перш за все з 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».

3.2. Теологія грецької патристики як «філософія» та її типи

Філософські типи теології в філософії патристики. Але нам недостатньо обмежитися лише виявленням своєрідних типів філософів та форм філософій у візантійську добу. Для виявлення методологічного впливу філософії на християнську теологію, нам необхідно виявити специфічні типи теологічного знання в цей період в межах філософії патристики. Адже добре відомо, що в історії християнства взагалі та в історії грецької патристики зокрема, не було вироблено єдиного стандарту теології. На нашу думку, в залежності 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, тео-філософські варіанти інтерпретації християнського одкровення. Означені базові філософські типи теології не обов'язково

співпадають з історичними теологіями. Вони скоріш були внутрішньо присутні теологічним вченням грецьких отців церкви і можуть бути виділеними в залежності від моделі узгодження між собою віри й розуму, практичного та теоретичного знання, використання теоретичної філософії в системі теологічних поглядів мислителів грецької патристики та візантійської теології. Більш загально специфіка окремих типів теології постає через розгляд співвідношення в їх межах філософського і теологічного знання.

Для реалізації поставленого завдання необхідно задіяти методи моделювання та схематизації для опису та аналізу теологічного знання. Вони існують поряд з методами герменевтики та феноменології, прийнятними в гуманітарних науках. Зрозуміло, що кожна з таких моделей є достатньо умовним і схематичним утворенням, своєрідною творчою конструкцією, яка дозволяє вивчати християнську теологію. Подібне моделювання традиції християнської думки надає нові можливості для історико-філософського та релігієзнавчого дослідження патристики та візантійської теології, дозволяє виявити своєрідну еволюцію теології, що здійснювалася на засадах ускладнення теоретичних та філософських засобів. Тобто, використання подібних моделей є важливим засобом наукового дослідження проблем теології.

В науці існують чимало класифікацій тео-філософського мислення грецької патристики. Найбільш відомим є поділ ранньої християнської думки на східну та західну патристику (вужче грецьку та латинську) в межах якої виділяють філософію ранньої, зрілої та пізньої патристики [772, с. 115-148]. Присутність філософії в патристиці часто вивчають на прикладі діяльності олександрійської, антиохійської та каппадокійської богословських шкіл та в системі візантійської освіти [262; 684-686; 695-696; 799]. Але й такий підхід недостатній бо зводить усю багатоманітність взаємин філософії та теології в добу патристики лише до названих шкіл. Відомий також підхід П. Мініна, що запропонував виділяти *абстрактно-спекулятивний* (Климент Олександрійський, Діонісій Ареопігіт, Григорій Ниський), *морально-*

практичний (Ориген, Макарій Єгипетський, Симеон Новий Богослов) та *етико-гностичний* (Ісаак Сирін, Максим Сповідник) напрями древньої церковної містики та відповідно патристичного богослов'я [569, с. 339-391]. Але в цьому підході відверто містичні вчення об'єднуються з філософськими, що не дозволяє встановити критерій типології патристичної теології. В більш розширеній інтерпретації можна говорити про три етапи духовного життя: практичну філософію, природне споглядання, містичну теологію, що можуть інтерпретуватися як три етапи християнської філософії [274, с. 111-134]. Нарешті російський дослідник С. Хоружий називає п'ять основних моделей взаємовідносин теології та філософії в схоластиці, але в патристиці виділяє єдину модель в якій він розмежовує теологію, богослов'я та філософію [854]. На нашу думку названих підходів недостатньо, бо вони спрощують ситуацію, ототожнюючи філософію з історичними формами теології.

Цікавим видається виділення Ю. Чорноморцем в православній традиції декількох послідовних парадигм: східно-християнського платонізму, східно-християнського (візантійського) неоплатонізму, пізньосередньовічного християнського аристотелізму, академічної теології, російської релігійної філософії, неопатристики, радикальної ортодоксії [909, с. 12-13]. Але названі автором парадигми виділяються за історико-філософською ознакою і охоплюють всю історію східного православ'я, а нас зараз цікавить філософська типологія патристичної та візантійської теології. Окремо Чорноморець прослідковує еволюцію парадигми візантійського неоплатонізму і зосереджується на дослідженні концептуального змісту та філософської форми її прихильників [890]. Але це не заперечує можливості інших спроб філософського моделювання теологічного мислення. Найбільш перспективною є думка Чорноморця в якій він проектує модель трьох теологій прийняту в західній традиції на філософію східного християнства і говорить про природну, надприродну та містичну теологію у отців церкви [891]. Загалом більшість дослідників обмежуються знаходженням філософських вчень в поглядах мислителів патристики, або простежують впливи на них античної

філософії, тоді як внутрішньої логіки розвитку патристичної думки не бачать [504; 580; 634; 935].

На нашу думку, варто застосувати філософське моделювання теології – виявити внутрішню логіку розвитку теології, передбачити встановлення теоретичних засобів пізнання в богословських ученнях, проаналізувати типи взаємин теології та філософії, місце філософії та теоретичного мислення в теології, описати взаємини віри й розуму, релігійної теорії та практики в кожній з виявлених моделей. Ми виходимо з того, що східно-християнська теологія аналогічна до філософії і набуває її форм, використовує її методи та структуру [861; 877]. Зокрема в патристичній теології відбувалося поступове становлення релігійного мислення як єдиної системи тео-філософського знання яке, на відміну від схоластики, не зазнало розчленування. Але їх єдність не означає тотожності між ними. В даній роботі ми покажемо поступове формування й ускладнення християнського дискурсу, що виявилось в окресленні власного змісту понять «віра», «знання», «практичне знання», «теоретичне знання», «теологія», «філософія». Більше того, під дією як внутрішніх так і зовнішніх факторів формування християнського дискурсу передбачало активний взаємний вплив теології та філософії, різницю їх предметних полів, функцій та завдань.

Розпочнемо з того, що відома з часів Климента Олександрійського формула *philosophia (est) ancilla theologiae* потребує важливих уточнень і коментарів. Досить вірна в головному, вона не відображає усіх можливих комбінацій взаємодії філософії та теології, які виникали в історії християнства взагалі і у східній патристиці зокрема. Якщо традиція західної патристики і схоластики виробила декілька найбільш вживаних типів взаємовідношення філософії та теології, зафіксованих августиніанством та томізмом. То, в грецькій патристиці, як це не дивно, не існувало типового, прийнятного для всіх чи для більшості погляду, натомість ми зустрічаємо декілька паралельно існуючих варіантів вирішення проблеми «філософія-теологія». В даній роботі ми зупинимося на висвітленні деяких, найбільш очевидних, варіантах

вирішення проблеми взаємовідношення філософії та теології в творчості представників східної патристики, візантійської теології та взагалі православної традиції. Тезово це можна виразити наступним чином.

Перший філософський тип теології існував в часи апостольської проповіді, його можна зустріти в Новому Завіті (1 Кор. 1: 18-31; 2: 6-10; 2 Кор. 1: 12; Іак. 3: 13-17), Дідахе, посланнях мужів апостольських, деяких апологетів (Татіан) в творах отців-пустельників (Антонія, Макарія), у деяких протестантських та православних фундаменталістів.

Головна теза: Важлива лише віра, як досвід життя у Христі, а філософія як знання про віру так само як і теоретична теологія – це „мудрування”. Метою віри є засобами благочестивого життя отримати благодать, яка дарує знання „істини-спасіння”, яке приведе до єдності з Богом. Тому самостійні теоретичні пошуки істини не мають сенсу, навіщо шукати те, що вже даровано людині – благодать спасіння, треба покласти зусилля для очищення душі, щоб краще сприйняти Божу милість в якій перебуває достатнє знання. Теологія існує у формі наративного практичного знання, що втілене у моральних проповідях, мудрих повчаннях, ригоричних посланнях, есхатологічних міркуваннях про віру. Теології за межами релігійного наративу немає. Філософія тут сама мудрість, саме Слово, сама істина та мова про неї.

Отже, акт благодатної віри в Бога – це і є акт знання Бога, принаймні «духовного» знання – «знаю настільки, наскільки вірю, наскільки маю чисту душу і наскільки відкрито Богом». Це стан нерозривності релігійної віри і знання, практики і теорії, і тому окремо від релігійної віри теоретичне знання (навіть теологічне) не актуальне. І хоча існує за межами віри, але мислиться профанним, „мирським”, віддаленим від Бога. В цей момент теоретична теологія (як і філософія) не існує тому, що вимагає рефлексії – розриву первинної „віри-знання”, хоча цей розрив обов’язково згодом настає.

Складність такої позиції полягає в тому, що відбувається недооцінка теоретичного знання. Між практичною вірою і теоретичним знанням покладається суттєва дистанція, яка обмежує можливість теоретичної теології

і тим паче філософії. Хоча не можна стверджувати однозначну ворожість в такому підході «віри-знання» теоретичному знанню, скоріше це початковий стан віруючого знання в якому завдання віри і знання співпадають.

Другий філософський тип теології був представлений антиохійською школою, Іринеєм Ліонським, Тертуліаном, Кіпріаном Карфагенським та інш. Він є послідовним розвитком першого підходу, коли виникла потреба осмислити віру і відрізнити її від інших вірувань.

Головна теза: Поряд з вірою-знанням як цілісним життям у Христі визнається практичне знання віруючого розуму. Вперше виникає власне теологія, як морально-практичний дискурс, в якому практична віра-знання в Бога протистоїть теоретичному знанню про Нього. Філософія і теологія як теоретичні форми знання заперечуються, як „пусте мудрування”. В другому типі можливе лише практичне теологічне знання, що виходить з віри і спирається на одкровення. Завдання християнина полягає не лише у вірі, але й в знанні істини – вмінні відрізнити хибну віру від істинної. Вже це вимагає не просто віри-переживання Христа, але й розуміння віри, її обґрунтування й захисту (апології). Це можна досягнути лише засобами теологічного знання, яке виникає через віру і осмислення одкровення. Тут одкровення (Писання, церква, досвід) – єдине джерело богопізнання, а теологічне знання узагальнює досвід віри. Тому, в даному типі теологія – це продовження віри засобами знання, це віра піддана елементарній теоретичній обробці, тому це апологетична і морально-практична теологія.

Отже, акт віри породжує акт знання, вони мисляться відмінними, але нерозривними. Це стан початкового розходження віри і релігійного знання, але при їх тісному союзі. На цьому етапі питання про самотійну цінність теоретичного знання в релігії не ставиться, тому як теоретична християнська теологія так і філософія ще не постали в релігійній свідомості. Але тут вперше виникає морально-практична теологія, яка протистоїть «зовнішньому знанню», що не має своїм предметом християнське одкровення. Така теологія і філософія не мають нічого спільного, вони протиставляються як світське і духовне,

людське і божественне, хибне та істинне: «що спільного між Афінами та Єрусалимом?». Виникає поняття «нашої філософії», як Христової мудрості, духовного знання про істини віри, що співпадає з морально-практичною теологією і витікає з віри та досвіду єдності з Богом.

Слабкість такої позиції полягає в тому, що проводиться кардинальна відмінність між «зовнішнім» – «чужим» та «внутрішнім» – «своїм» знанням, і тому немає спроб використати «зовнішнє» знання для себе. Недооцінка теоретичної думки викликана лише тим, що в християнстві ще не виникла дистанція між вірою і теоретичним знанням, і всяка думка за межами віри не сприймається.

Третій філософський тип теології характерний для представників християнського еллінізму (Климент Олександрійський, Юстин Філософ, Ориген, Мисаїл Псел та інші). Він є розвитком другого типу в напрямі осмислення суті християнського духовного знання (гносису) і розрізнення його від «хибного гносису» гностиків. Цей підхід виникає як спроба теології рефлексивно осмислити витoki, суть власного духовного знання, й відрізнити його від альтернативних форм гносису. Тут вперше формується релігійно-філософська метафізика та філософська теологія.

Головна теза: Поряд з вірою як цілісним досвідом і знанням як практичною теологією, виникає потреба осмислення власного духовного знання (гносису) засобами античної філософії, що спонукає формування християнської теоретичної теології та філософії. Вперше виникає теоретичне знання (по суті філософія) в теологічній формі, яке має предметом віру, релігійний досвід, Бога і сам себе. Таке теоретичне знання хоча і пов'язане з досвідною вірою і практичною теологією, але його самостійність достатня для виникнення філософії. Завдання релігійної свідомості в такій ситуації полягає не лише у розумінні відмінності від інших вірувань, але й в розумінні відмінності від інших знань (філософій і теологій). Це вимагає і віри і знання одночасно – вміти теоретично обґрунтувати свою і теоретично заперечити іншу теологію як систему знань. Це стає можливим лише тоді, коли постає здатність

теоретичного знання, яка спирається на положення (категорії, поняття, ідеї) здобуті не лише з одкровення, але й з природного зусилля розуму. Виникає потреба звернутися до надбань іншої філософської думки, засвоїти її плоди. Стає можливим розумне богопізнання, яке відшукує в одкровенні загальні положення універсального змісту. Єдність розуму і віри, теорії та практики зберігається на рівні єдиного предмету – одкровення, яке є джерелом віри і знання.

Отже, на новому етапі розум усвідомлює свою єдність з вірою в гносисі та намагається створити релігійну теорію гносису. Філософія має певну, але не самодостатню цінність. Вона захищає, коментує, допомагає осмислити, виступає інтегратором релігійного і нерелігійного знання. Філософія загалом слугує завданням теології, як пропедевтика теології. Тобто пізнання істини може бути підготовленим філософією, але реалізоване теологією. Християнська теологія мислиться аналогічною античній філософії, як єдності раціонального, практичного, релігійного знання. В олександрійському християнстві місце античної філософії зайняла християнська теологія об'єднавши в собі вище філософське завдання і виступаючи інтегратором віри і знання, теорії і практики. Таким чином, теологія заступає місце філософії, вона набуває вигляду філософії, але з релігійним предметом, тоді як власне філософії відводиться допоміжна і пропедевтична функція.

Позитивне ставлення до філософії відкриває переваги для теології, але й створює певні складності. В цьому типі не продумано до кінця наслідки взаємодії філософського і теологічного знання. Зокрема, у нього (1) майже не розроблене вчення про містичне знання, як особливий тип духовного знання відмінний від теологічного, тому теологія виглядає занадто теоретично. (2) Філософія залишається недостатньо використаною в побудові системи теології як системи догматів, (3) виконуючи пропедевтичні функції філософія залишається суттєво не інтегрованою в теологічний процес. Власне, ліквідувати ці недоліки спробували представники наступного типу.

Четвертий філософський тип теології характерний для каппадокійців, Псевдо-Діонісія, Йоана Дамаскіна, Максима Сповідника. Він інтегрує в собі усі позитивні здобутки попередніх підходів, що дозволяє створити систему трьох теологій. Це етап розвитку власне класичної патристичної метафізики і візантійської теології.

Головна теза: філософія продуктивно інтегрується в систему теології, створюється єдиний філософсько-теологічний синтез.

Робиться спроба побудови «християнської філософії», яка увібрала в себе позитивні ідеї і схеми античної думки переосмислені з позиції християнського одкровення. «Наша філософія» східних отців спрямовує себе на вирішення «реальних» завдань доказу й систематизації християнського віровчення, тоді як «чужа» язичницька філософія займається виробленням загальних теорій світу та людини, що не спираються на одкровення. Християнська філософія спирається на істини віри, розум та досвід церкви, що дозволяє їй сформуванати три форми тео-філософії – природну, догматичну та містичну. Метою християнської філософії є обґрунтувати можливість досягнення спасіння через віру в істини одкровення, теоретичне пізнання світу та людини й містичне богоосягнення. Власне ці три способи і стають трьома розділами патристичної філософії. В творчості каппадокійців обґрунтовуються моральні умови філософування, задаються перспективи для теоретичного пошуку в межах теології, обговорюються можливості і межі розуму. Окрім цього виділяються три етапи духовного сходження людини до Бога. Першим етапом є моральний праксис, очищення людини від пристрастей. Другий етап є теорія – пізнанням логосів сущого, яке стає можливим завдяки безпристрасному стану людини. Метою філософії є досягнення обожнення, яке реалізує містичне єднання з Богом.

Отже, цей тип увібрав в себе усе позитивне з попередніх і інтегрував його з урахуванням здобутків античної філософії. Особливість його в тому, що філософія тут виконує не лише пропедевтичну функцію, але стає способом пошуку і обґрунтування Мудрості та її системою. Філософія – це й мислення

про світ, людину й Бога, й спосіб морального життя, і догматичний дискурс, і над-дискурсивне поєднання з Богом. Тому, іноді здається, що поняття філософія виглядає більш об'ємно, ніж поняття теологія.

Варто зауважити, що відбулася інтеграція і переосмислення античного розуміння філософії для вироблення патристичної філософії – системи тео-філософських знань. Обмеження цього типу полягає в суттєвих обмеженнях використання теоретичних знань і неможливості інтегрувати автономну філософію та науку в систему тео-філософського знання. Не існувало власне філософського предмету, який би існував незалежно від теологічного і наукового. Чимало власне філософських завдань теологія або не вирішувала, або подавала в спрощеному вигляді. Була відсутня філософськи обґрунтована богословська мова, спеціально не досліджувалася методологія теологічного знання, не існувало систематичного рефлексивного і дискурсивного теологічного знання. Зберігалася принципова єдність і синтетичність теоретичного і практичного, філософії та теології. Навіть в творчості Максима Сповідника, взірцевого теолога візантійської доби, метафізика в суто філософському плані не розвивалася, його вчення виконані в стилі містичного раціоналізму де глибокі інтуїції були одягнені в товстий шар біблійного символізму.

П'ятий філософський тип теології представлений в творчості Григорія Палами, інших містиків та деяких сучасних православних теологів (Юстин Попович, В. Лоський). Виникає із спроби здійснити черговий синтез християнської раціонально-містичної теології, осмислити її місце і статус відносно наукового і теоретично-філософського знання.

Головна теза: теоретична філософія (і наука) дезінтегруються з системи християнської теології, як два відмінних знання направлених на різні предмети. Переосмислюються засади філософсько-теологічного синтезу шляхом спрощення змісту філософії та теології. Філософія тут – дар природного розуму і її увага направлена на пізнання суцього, вона фактично виводиться за межі теології. А теологія – дар духовний, вона поєднує в собі догматику та містику.

Система трьох форм тео-філософського знання руйнується. Відповідно, різниця джерел походження обумовлює різницю предметів, результатів, підходів. Палама відводить філософії роль суто науково-теоретичної дисципліни не спроможної пізнавати не властивий їй предмет – Бога. Заперечується можливість за філософією отримувати етичне та духовне знання, і тим паче містичне. Як наука обмежена розумом, філософія не може знати те, що перевищує розум – Бога. Предметна сфера філософії – це пізнання сущого, оперування природним знанням. Навпаки, теологія (богослов`я) має на меті досягти догматичного та безпосереднього містичного знання Бога.

Обмеженістю такого підходу є різке протиставлення між собою філософського і богословського знання, що приводить до непродуманості завдання філософії в межах теології і як наслідок спрощення моделі самої теології. Неможливість суто засобами теології сформулювати і вирішити теоретичні завдання, приводить до самозамикання теології в містицизмі, а в культурі породжує розрив теологічного знання з філософським та науковим, виправдати цінність яких стає надзвичайно проблематично.

На нашу думку, в кожному із зазначених типів тео-філософського знання існують свої особливості та обмеження у використанні філософського знання. Чим це пояснити? Навряд чи можна говорити, наприклад, про природну неспроможність представників першого та другого типу до філософування, або стверджувати, що православна теологія взагалі не філософічна. Ймовірно, що завдяки культурно-історичним причинам, відсутності у візантійський період і можливостей і потреби в побудові інтегральної теології-філософії на кшталт томізму, в візантійському православ'ї не сформувався окремий тип тео-філософського знання в якому б визнавалася цінною автономія філософського знання чи продумувалася специфіка теології та філософії. Це пояснюється (1) загальною нерозвиненістю в той час теоретичної філософії і науки, що може свідчити про (2) нерозривну єдність в східно-патристичній традиції віри і розуму, думки і досвіду, догмату і одкровення. Нарешті, що найбільш ймовірно, (3) відсутність інституціональних і адміністративних факторів (на

кшталт західних університетів), які б виконували роль упорядників та інтеграторів тієї думки, яка без сумніву існувала у багатьох східних отців. Створення богословських систем в патристиці та Візантії завжди ґрунтувалося на ентузіазмі окремих отців і ніяк не стимулювалося церковною владою. Нажаль, східно-патристична думка завжди занадто ситуативна, вона виникала з практичних завдань самозахисту і породжувала теологічні схеми в наслідок конкретних потреб (подолання ересі, боротьба з державою чи то полеміка з католиками), а вже після їх вирішення богословська думка могла довго себе не проявляти.

Все це не дає нам можливості робити остаточні висновки щодо можливостей і потенціалу теології грецьких отців, навпаки є підстави говорити про те, що православна думка не обмежена лише зазначеними теологічними типами. Ймовірно, що якби не стався штучний обрив – падіння Константинополю, візантійська культура створила й інші моделі тео-філософії. Здається це завдання стало можливим реалізувати в православній академічній теології та неопатристиці, які виробили нові моделі тео-філософського мислення в яких філософія і наука постають як більш автономні явища. Хоча щодо них треба здійснити окреме дослідження.

Практична відсутність у східній патристиці системи теології в якій була б продумана взаємодія філософського, теологічного і наукового знання, привела до непереборних труднощів в розвитку сучасного православного богослов'я. Сучасні православні богослови часто не усвідомлюють, що в полеміці між собою, значна частина з них лише відтворює окремі ідеї чи, в кращому випадку, дублює традиційні (і нажаль не завершені) моделі теології, які виникли в епоху класичної патристики, а тепер ретранслюють разом з ідеями і недоліки певних типів теології. Часто богословські суперечки в православ'ї є не пошуком кращої богословської формули чи теоретичної мови для тлумачення одкровення, а нагадують конфлікт непродуманих філософських підходів, за яким стоїть неузгодженість теологічних моделей. Тобто, за теологічним конфліктом дуже часто лежить філософський конфлікт і не розуміння цього

буде постійно приводити до трагічних наслідків і розколів. Тому пошук діалогу між філософією та теологією в православній думці виглядає дуже актуальним і є (1) переосмисленням традиційного досвіду їх взаємодії, (2) спроба подолання кризи в сучасній філософії та теології, (3) завданням побудови нової синтетичної моделі теології продуманої філософськи із врахуванням досягнень науки.

Система трьох теологій патристики в контексті системи теологій Прокла. Виявлені типи теологій можна розглянути і в більш широкому контексті, як локальні тео-філософські моделі в більш глобальній структурі філософії патристики. Справді, існують чимало спроб проаналізувати смисл і структуру візантійської теології як взірцевої для православ'я. Досить вдалим, на нашу думку, є підхід, що уподібнює структуру християнської теології з структурою античної філософії – виділяючи в них теоретичну та практичну частини. У свій час П. Адо довів, 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 [20, с. 18–21]. 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 [20, с. 250–266]. Як антична теоретична філософія поділялася на логіку, етику, фізику та теологію, так і в християнській теології можна виділити теоретичні вчення по антропології, космології та теології. І антична філософія і християнство мають практичну філософію – шлях духовно-практичного сходження, який пов'язаний, але не тотожний з теоретичною філософією. В цілому, згідно із структурою філософії грецької патристики, теоретична думка святих отців поділена на теоретичну та практичну. В межах теоретичної філософії було виділено теоретична антропологія, теоретична космологія та теоретична

теологія. А межах практичної філософії самі отці виділяли філософію добродетельного праксису, філософію споглядання логосів створених світів та містичну теологію [862]. В цілому система теоретичної та практичної філософії патристики є східно-християнським неоплатонізмом [876].

Варто зазначити, що розрізнення теоретичної і практичної філософії в патристиці та візантійській теології не було абсолютним, між ними ніколи не існувало чіткого водорозділу, принаймні самі отці церкви його не ставили. І хоча запропонована структура, до певної міри, є штучним утворенням, але вона видається зручною для класифікації філософії та теології Візантії.

В той же час, запропонована структура філософії не дає змоги повністю розкрити особливості православної теології, яка є феноменом набагато складнішим і не вписується повністю в запропоновану модель поділу на теоретичну та практичну філософію. Насамперед, християнська теологія не тотожна в усьому філософії. І не лише в тому значенні, що філософія піддавалася критиці, але, передовсім, тому, що предмет, завдання й методи теології та філософії різні. Відповідно і їх структура теж різна. Нарешті, теоретична філософія не співпадає з догматичною в християнстві.

Важливим, для розуміння структури християнської теології, є підхід, що зіставляє її з структурою теології у Прокла запропоноване Ю. Чорноморцем. У Прокла існує вчення про чотири способи пізнання Божественного: містичне споглядання (пророчий спосіб пізнання Бога), теологія (діалектичний спосіб пізнання Бога), міфологія (символічний спосіб пізнання Бога) та наука (іконічний спосіб пізнання Бога). Теологію Прокл розуміє як систему аподиктичних суджень про перші принципи. Ця аподиктична теологія ґрунтується на містичному спогляданні перших принципів. Далі, раціонально витлумачені результати містичного споглядання вимагають повторного символічного тлумачення в міфології. Нарешті, окремим способом пізнання вищих принципів у Прокла є наука – система вчень про перші принципи за допомогою абстрактних теорій, математики, інших наукових дисциплін. Врешті, раціональна теологія поєднана з містикою становлять єдину

філософську теологію античного неоплатонізму, яка протистоїть античній міфології та науці. Тобто, джерелом аподиктичних суджень філософії є містичне споглядання перших принципів Божественного. Містичні споглядання використовують інтелектуально-містичну інтуїцію, а філософські судження – гіпотетичні твердження. Разом вони утворюють неоплатонічну теологію. Таким чином, вже у Прокла як способи осягнення Божественного розділяються містика, філософія, наука та міфологія. Фактично усі ці компоненти утворюють систему знань про божественне. Цей ідеал теології Прокла вплинув на середньовіччя [890]. Отже, попередні результати нашого дослідження потребують певної корекції з урахуванням висновків досягнутих візантієзнавством останнього часу. А саме врахувати вплив неоплатонічної моделі на християнство після Прокла з V століття.

Надзвичайно важливим і актуальним завданням нашого дослідження є прослідкувати впливи на формування структури православної теології античної моделі Прокла. Якщо умовно спростити проклівські п'ять шляхів богопізнання до трьох, то у візантійській теологічній культурі, аналогічно до античної, можна виділити структуру трьох теологій – містичну теологію, раціональну (теоретичну) теологію та догматичний дискурс. А якщо врахувати, що поряд з ними існувала система філософських дисциплін, що викладалися в навчальних закладах Візантії, то виявляється досить складна система патристичної теології. В цілому проклівська структура системи теології залишилася протягом візантійського періоду та й в подальшому. Зрозуміло, що їх зміст, форма та співвідношення багато в чому змінювалися і ніколи не складали постійної та незмінної структури, але варто виявити певний ідеальний тип теології, сформованої в добу патристики, яка проіснувала аж до XX століття в різних моделях сучасної православної теології. У кожній теології існувала своя методологія – спосіб отримання та узгодження знань про Бога. Варто зупинитися детальніше на їх особливостях.

Природна теологія – це система християнських знань про світ, людину та Бога, що будується віруючим розумом, пропедевтика якої задається

християнським світоглядом, а характер якої залежить від філософських, наукових вчень, переважно неоплатонізму, або окремих вчень платонізму та аристотелізму. Філософська теологія у отців мала певну автономію, вона не в усьому і не повністю залежала від догматичної. Завжди були недогматизовані вчення, теологічні припущення (так звані теологумени), навіть богословські альтернативи ортодоксії. Філософська теологія може самостійно прийти до певних результатів, що постулює догматична теологія, але далеко не до всіх. Тому значення філософської теології обмежене, вона не самостійна, в християнстві вона залежить від догматичної. Але вона є важливим додатковим компонентом, а часто й пропедевтикою, християнського богопізнання та теологічного дискурсу.

Існував прямий вплив філософської теології на догматичну. Часто рівень розвитку догматичної теології зумовлювався рівнем розвитку філософської, адже свої категорії догматична теологія запозичувала з філософської. І навпаки, якщо у богослова не було розвиненої філософської теології, тоді страждала його догматична теологія, адже вона вимагала чітких категорій для розкриття змісту Одкровення. Розвивали ж догматичні вчення за межами філософії, або відверті містики, або прихильники суто буквалістського тлумачення Писання. Тому у значних отців церкви паралельно розвивалося декілька теологій – догматична та філософська і вони узгоджувалися між собою. Звільнення догматики від філософської теорії стало фактом лише у ХХ століття.

Філософська теологія виникає шляхом богодумання, своєрідного філософствування на теологічні теми. Часто її важко відрізнити від догматичної. Очевидно, що предметом теологізування були істини віри, віровчення, несумнівно, що мислитель не міг абсолютно відірватися від віровчення, але можна встановити більш менш чіткий критерій розрізнення між філософською та догматичною теологією – засобом теологізування в філософській теології виступає природні здатності людини – розсудок та інтуїтивний розум, які утворювали віруючий розум християнського богослова.

В філософській теології поєднуються раціоналізм та містицизм, тому теолог не лише використовує формальні філософські категорії, а посилався на власний містичний досвід, на особисті містичні одкровення, або на авторитет іншого містика. Для Прокла містики мали екстатичні споглядання, які поклалися в основу священних текстів, що потім постійно раціонально інтерпретувалися філософами. В східному християнстві роль таких авторитетних духовидців виконують святі, старці. Поряд з ними, часто, відходить на задній план авторитет Писання та особа Христа.

Філософська теологія у отців в ідеалі мала бути системою аподиктичних суджень – системою обов'язкових, логічно доведених положень про світ, людину та Бога. Тобто, християнські богослови, по аналогії з античними, намагалися побудувати філософську теологію як науку про найбільш загальні засади буття світу та людини, а також продумати засади абсолютного Буття. Навіть теологи-гетеродокси, пропонуючи альтернативу до ортодоксії, філософськими засобами створювали богословські концепції, що претендували на незаперечну істинність. Не всі богослови східного християнства ставили собі за мету створення аподиктичної теології. В творчості значного числа з них теологія – це не наука, але зрештою усі видатні отці церкви задавалися завданнями систематизації теології.

Окремо варто сказати, що філософська теологія є складовою частиною і вершиною загальної філософії – поряд з логікою, антропологією (етикою), космологією (фізикою). Тобто, у східному християнстві (візантійському) так і не відбулося розмежування між філософською теологією та іншими філософськими дисциплінами, що сталося лише у Томи.

Між філософською теологією патристики та власне філософією, що вивчалася у Візантії в університетах та була представлена окремими елліністичними вчителями і школами переважно неоплатонічними, існував тісний зв'язок. Основні філософські поняття та ідеї потрапляли до вчень і текстів отців з загальних курсів філософії, які вони читали чи слухали під час свого навчання. І чим більш начитаним і освіченим був той чи інший богослов

в античній філософії та логіці, тим більш глибокими ставали богословські синтези створені ним. Прикладами тут можуть бути творчість каппадокійців, Йоана Скіфопольського, Максима Сповідника.

Отже, теоретична філософія грецької патристики – є досить цілісним філософсько-богословським дискурсом, що включає в себе «антропологію», «космологію», «теологію», як свої основні частини, хоча містить сукупність знання і по інших дисциплінам філософії. Теоретична антропологія – це система теоретичних знань про виникнення, будову людини, її призначення та мету існування. Теоретична космологія – описує світ, його виникнення, будову та майбутнє. Теоретична теологія – розпадається на дві частини: «теологію» у вузькому значенні слова – науку про Трійцю, та «ікономію» – науку про Божу діяльність по відношенню до створеного сущого.

Догматична теологія – це система християнських доктринальних вчень, догматів, що виводилися з Одкровення та конституювалися вірою. У християнських отців не було завдання побудови особливої християнської міфології, на кшталт проклівської. Її місце в структурі теології займає догматичний дискурс, що знаходить свій максимальний вираз у догматиці. Догматична теологія має своїм джерелом – Одкровення Бога в Біблії та Ісусі. Цей спосіб богопізнання стає основним для церкви, адже Бог відкривається їй переважно в Біблії та в Ісусі. Встановлення істин Одкровення є складним процесом в якому поєднуються пророчі прозріння зі спробами їх запису; прямі самоодкровення та самотлумачення Ісуса з тлумаченням його слів послідовниками; одкровення окремим особам з рецепцією їх досвіду церквою. Біблія – це не пряма мова Бога в буквальному сенсі, Біблія – це результат тривалої співпраці людини з Богом, прозрінь духовних провісників, рецепції церкви. Врешті церковна догматика – це результат узгодження думок і тлумачень окремих богословів, церковна конвенція, результат тривалої і часто драматичної церковної комунікації. На відміну від філософської, догматична теологія є соборною справою церкви, вона вимагає довіри авторитету церкви. Догматична теологія включає систему аксіоматичних знань про Бога, Христа

та церкву. Вона включає ті знання, що виведені на основі тлумачення Одкровення – Писання та Переказу. У формуванні системи догматичних знань суттєву роль відігравали категорії та вчення сформовані філософською теологією. Тобто, догматичні знання зазнали суттєвої філософізації у формулюванні догматів, особливо догматів про Трійцю, Боголюдину Христа, Церкву, іконошанування, тощо. Але, все ж, догматична теологія не співпадає повністю з філософською теологією. На відміну від неї догматика постає не системою аподиктичних вчень, а системою символічних істин, не результатом логічних доведень, а парадоксальним і навіть алогічним дискурсом. Окрім того, теоретична теологія церкви ніколи не зводилася до її догматики, поряд з нею існувало чимало недогматизованих теологічних вчень, які задавали значно ширший богословський контекст. Саме тому, догматична теологія, що виникає як осмислення церквою Одкровення, не є а ні містичною, а ні філософською теологією. Важлива відмінність християнського теоретичного дискурсу від античного полягає в тому, що він, фактично, роздвоюється на природну та надприродну теологію, на філософську та догматичну теорію. Теорію тут треба розуміти в самому широкому сенсі... Нарешті, догматична теологія не мала поділу на три дисципліни як філософська, вона була зосереджена переважно на проблемі Бога. Але ніхто не заважає їй догматизувати і вчення про людину та світ.

Містична теологія – це форма теологічних знань, що безпосередньо спирається на містичний досвід. Поряд з Писанням церква мала містиків, що безпосередньо споглядали Бога як надприродну реальність. Містик отримує досвід, що ще не пройшов рецепцію церкви. Цей досвід має узгоджуватися з Одкровенням, але це не такий прямий та простий процес. Якщо містик не помічає суттєвих суперечностей між своїм досвідом та церковним Одкровенням, то він приймає його як джерело теологічних ідей. Тобто, безпосередній містичний досвід постійно впливає на думку, вчення, дії богослова. І якщо теолог має цей досвід містичного споглядання, то він виступає для нього додатковим способом богопізнання і самостійним

джерелом теологічних побудов поруч з біблійним Одкровенням. Зрозуміло, що містичний досвід співвідносився з біблійним, але ототожнити їх до кінця неможливо. Отримані християнськими містиками одкровення потребували роз'яснень, їх тлумачили, або шляхом віднесення до Одкровення, або здійснювалася раціональна інтерпретація за допомогою філософії. Систематизація містичних одкровень інтелектуальними засобами і становить філософську теологію.

Отже, досить важливим і достатньо самостійним у отців залишається тео-філософський спосіб богоосягнення, що формується з містичного споглядання та інтелектуальних гіпотетичних суджень. На відміну від античної, християнська філософська теологія не займала першого місця серед способів богопізнання. У виникненні філософської теології важливе місце займають гіпотетичні судження про Бога й інтелектуальні та містичні інтуїції. Тобто, філософська теологія не формувалася шляхом конвенції в церкві, вона була продуктом творчості окремого богослова чи школи, результатом його власного релігійного досвіду та філософських уявлень. Якщо догматична теологія врешті вимагає сприйняття її положень вірою, то філософська теологія намагається пояснювати раціонально і тому може бути прийнятою тим, хто приймає раціональний дискурс певної теології. Догматична теологія є обов'язковою для усіх християн (принаймні для отців), а філософська теологія не є обов'язковою для усіх, вона взагалі не є обов'язковою для спасіння і є результатом додаткової творчості. Зрештою у отців церкви містико-практична теологія структурно поділяється на філософію добродійного праксису, філософію споглядання та власне містичну теологію. Це етапи духовного зростання особистості та її уподібнення Богу.

3.3. Дисциплінарна структура філософсько-богословської пайдеї філософії 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]. Окрім 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, в 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 ст., 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 наступному 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 із методом вивчення кожної дисципліни через коментоване читання праць засновників школи [19, с. 252–253]. У Пролозі до «Коментаря на Пісню Пісень» [1064, сар. 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 — eoptike*) [269, с. 210]. Такий перелік дисциплін був практично реалізований у олександрійській школі, коли після віровчительної пропедевтики вивчалися 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 наступній послідовності: етика, логіка, фізика, теологія [923, с. 285].

На основі цієї системи дисциплін античного неоплатонізму з IV ст. у класичній грецькій патристиці відбувається остаточно 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, у Афанасія, каппадокійців та Псевдо-Діонісія антропологія, космологія і теологія разом із 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 в творах каппадокійців та Псевдо-Діонісія, мислителі грецької патристики визнавали викладені в цих творах основоположення східно-християнського неоплатонізму обов'язковими для себе в якості богословсько-філософських аксіом, із яких лише частина були власне догматами теології.

В той же час 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 в 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 в пізній античності. Якщо визначити точніше, то після деяких змін раннього періоду, у власне візантійську епоху панує порядок викладання, сформований в олександрійській школі античного неоплатонізму [923, с. 315–317]. Стосовно цього порядку структура філософії грецької патристики відіграла роль лише загального ідеалу, свого роду теорії чи програмного завдання навчання — сформулювати 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 всього періоду існування грецької патристики викладалась антична філософія, на яку отці церкви дивились як на пропедевтику до власне 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 не-теологічного 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 при вивченні природничих та математичних дисциплін, філософська теологія вивчалась саме неоплатонічна, вершиною якої вважався Прокл. Погляди Платона і Арістотеля викладалися лише в неоплатонічній інтерпретації. Викладання світської філософії в її антично-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 філософії грецької патристики ми не знаходимо, а тому необхідно зробити висновок, що кожен мислитель грецької патристики приймав всю цю філософсько-богословську систему не в якості студента, а в якості зрілого науковця та практика.

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 відповідно практичний та теоретичний характер.

В якості загальної пропедевтики до практичної філософії виступала катехізація — засвоєння вірою істин Слова. Через віру особа приймає в себе Слово і засвоює моральні принципи свого життя. В якості спеціальної пропедевтики 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 в грецькій патристиці в якості аналогії 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 в подальшому не зникають, з часом вони все глибше вкорінюються в житті особистості, постійно супроводжують її духовне зростання по усіх етапах 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].

В якості загальної пропедевтики 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 необхідність викладання дисциплін античної філософії у вищих навчальних закладах християнської імперії.

В якості спеціальних пропедевтик 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 в якості аксіоматичних положень 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 аристотелівська логіка виступала пропедевтикою до всякого наукового знання, і так само була пропедевтикою до власної теоретичної філософії [662, с. 130–131]. Вона вивчалася серед квадрівіуму 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, в той час 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. Середи 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 і 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 в принципово нову реальність, а об'єднання у взаємній чи односторонній причетності. Тобто, окрім широкого використання формальної логіки Арістотеля, грецькі отці в теології використовували символічну діалектику. До речі, система патристичних категорій як органон патристичного персоналізму використовується не тільки при побудові теоретичної філософії грецької патристики, але й при аналізі містичної практики особистості.

Реконструкція теоретичної філософії грецької патристики.
 Дисципліни теоретичної філософії грецької патристики — «антропологія»,

«космологія», «теологія» — є філософсько-богословським дискурсом, виразом християнського персоналізму, і в порівнянні 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, Аристотелівське тлумачення душі як лише форми тіла, стоїчне розуміння душі як матеріальної сутності. У грецькій патристиці людська особистість є створеною Богом іпостасю (індивідом) душевної природи, що індивідуалізує як саму душевну, так і тілесну природу. В результаті створюється душевно-тілесна особистість [899, с. 40–46]. У згоді як із Біблією, так і з античними філософами, людина визначається як мікрокосм і образ Божий, а її довершеність тлумачиться як богоподібність добродісної та мудрої особистості [1095].

«*Теоретична космологія*» описує світ як такий, в якому гарантована можливість свободи особистості. Взірцевим текстом, в якому зафіксовані основні 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.

В 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», «п'ятьма», «безодня», «твердь» позбавлені у нього будь яких міфо-поетичних 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 в ній Богом творчих сил [139, с. 68–140]. В цілому, християнська космологія Василя Кесарійського була самостійним варіантом птоlemeївської 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 по відношенню до створеного сущого. Ці науки за змістом визначені християнським віровченням, а за формою — патристичною логікою. В 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 в 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 в 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 в предметі без його розділення та єдності протилежностей без їх злиття. При усій теоретичній обмеженості такої моделі діалектики з точки зору античного неоплатонізму та німецької класичної філософії, вона виявилась адекватним засобом для теоретичного осмислення християнського віровчення. В результаті застосування такої символічної діалектики мислителям грецької патристики вдалося створити в якості теоретичної філософії 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 загально прийняті в грецькій патристиці в якості положень 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 і 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]. Головним предметом цієї дисципліни є доброчесності. Так, у 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 «добродесного праксису» від античної «етики» полягає у тео-антропологічному характері чеснот, які є властивостями Бога, що відкриваються для особистості лише в якості чеснот Христа. Відповідно, надбання чеснот в 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 ріст «Тіла» Христа в особистості.

«Філософія споглядання логосів створених світів» є трансформацією «фізики» античної філософії [899, с. 131–142]. У 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]. Суть «споглядання суцх» грецької патристики полягає у практиці містичного споглядання ідеальної основи створених світу — логосів Божественного Логосу, а не Бога-Трійці [274, с. 127–131]. Предметом «споглядання суцх» 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 у відповідності до предмету споглядання: розумна душа особистості стає віддзеркаленням Логосу [274, с. 131]. Звідси головна специфіка споглядання логосів практичної філософії грецької патристики в його тео-антропологічному характері, адже пізнання ідеальної основи світів виявляється засвоєнням знань Бога-Логосу про світи [274; 899, с. 141–143]. Мовою символів надбання логосів — це ріст «Душі» Христа в особистості.

«Містична теологія», або філософія обоження 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]. У античному неоплатонізмі, епоптика — споглядання надбуттєвої причини світу, Єдиного, — набуває екстатичного характеру [19, с. 176]. Його метою є блаженне єднання з Єдиним у якому долається усякий 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 обоження — це ріст «Божественності» Христа в особистості.

Реконструкція теорії мислителів грецької патристики про структуру філософії та аналіз змісту кожної дисципліни дозволили виявити, що така теорія мала розвинутий характер і наслідувала кращі досягнення платонізму та стоїцизму I–II ст. і античного неоплатонізму III–VI ст. 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 по творах класичних авторів, і нарешті, у прийнятті вчення про «духовні вправи» як основи дисциплін містико-практичного циклу.

Не дивлячись 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 сказаного варто додати, що структура теоретичних дисциплін: «діалектика — психологія — космологія — теологія» є аналогічною до сформованої в Новий час структури класичної метафізики. Остання так само складалась 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 “ікономія” 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 в критичній літературі. Серед науковців давно підмічений неоплатонічний характер християнської патристики. Дослідники фіксують чимало рис спорідненості між грецькою патристикою та неоплатонізмом, говорять 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 у повній мірі 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]. При спробі філософської ідентифікації античного неоплатонізму, яка проводилася протягом XVIII–XIX ст., він симптоматично поставав то містицизмом, що поєднує в собі елементи східних вчень з платонізмом, то діалектичною філософією, в якій інтегрувалися платонізм та аристотелізм [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 аристотелізму, при деяких запозиченнях із 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 власне 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 унеможлиблює спрощене віднесення його думки до традиції стоїчного платонізму. Думку про неоплатонічний характер класичної патристичної філософії підтверджують сучасні дослідники А. Лосев [473, с. 122–125], С. С. Аверінцев [13, с. 68–77], І. Мозговий [577, с. 123]. В той же час 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. Лосев, який, власне, і виділив окремі типи неоплатонічних вчень, розмежовує монотеїзм і неоплатонізм як „діаметрально протилежні і непримиренно ворожі системи” [473, с. 121] і говорить лише про корекцію конструкцій і форм язичницької термінології на ґрунті „християнської персоналістичної логіки” [469, с. 48]. Натомість Р. В. Светлов 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].

Виходячи із здобутків вищезгаданих дослідників та проаналізувавши характерні риси творчості представників грецької патристики у порівнянні з філософськими системами античних філософів, ми 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 ми 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. В 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, в 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 протягом II–VIII ст., подолавши ряд невдалих спроб філософської рефлексії над християнським релігійним світоглядом у творчості Юстина Філософа, Климента Олександрійського та Оригена. В результаті складних дискусій вони

були утверджені на Вселенських Соборах згідно принципу: віра не в словах, а в самій суті, 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, аристотелізму, 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. Своєю класичною рисою система християнської догматики грецької патристики набуває у каппадокійців завдяки винайденню власної таблиці категорій християнського неоплатонізму. Оскільки зміст релігійного світогляду християнства визначається як персоналістичний, то їй відповідна редакція основних понять християнського неоплатонізму покликана виражати в думці християнський персоналізм. Звідси починається використання категорії „іпостасі” в якості центрального поняття та переосмислення значення категорій „сутності”, „властивості”, „енергії” саме в їх співвідношенні до „іпостасі” [див. 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”? Ми пропонуємо використовувати термін „християнський неоплатонізм” для позначення самостійної форми синтезу Платона і Аристотеля, 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 терміну „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 ст. представники патристики використовували для осмислення християнського релігійного одкровення не лише досягнення філософії стоїцизму, але й того напрямку середнього платонізму, який знаходився під впливом Арістотеля та Піфагора. Цікаво, що Юстин Філософ та Климент Олександрійський 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 і 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 в зв’язку з необхідністю бути філософським виразом саме християнського релігійного світогляду. Головною з таких відмінностей є розуміння Бога як абсолютного Буття-Розуму [623, с. 43], а не Надбуття, в якому, як у своєму витoku, 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 в 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, визнавав 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 інтуїції християнської віри, скільки останні пристосовувалися до схематики античної філософії. В результаті в християнській теології виникла криза, з якої були можливі два виходи: або відмова від філософсько-богословської рефлексії, або реформа християнського неоплатонізму Оригена в напрямку 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, в неоплатонізмі Афанасія Олександрійського та каппадокійців знаходимо подальше поглиблення впливу арістотелізму та появу запозичень вже з неоплатонізму Плотіна. На відміну від оригенізму, в класичній патристиці були вироблені оригінальні філософсько-теологічні поняття, які

склали основу самостійної системи східно-християнської філософії. В 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, в творчості християнських отців поглиблюється процес запозичень як із платонізму, так і з аристотелізму. В 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 приводить 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 при аналізі конкретних текстів та вчень мислителів грецької патристики. Також очевидно, що ці риси є характерними саме для християнського неоплатонізму, тобто філософського синтезу платонізму та аристотелізму на основі християнського світогляду. При описі теорій Бога, світу та людини як головних предметів філософського осмислення стає очевидним вся принципова різниця між античним і християнським неоплатонізмом. Це не одна й та сама філософія, що виражає два релігійні світогляди за допомогою однієї і тієї ж методології та системи категорій, а два різні філософські напрями, які обидва, однак, є саме неоплатонізмом.

Самостійність християнського неоплатонізму по відношенню до 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 святым отцям якихось особливих надлюдських способів мислення [732, с. 472–474]. Тому особливо актуальним є виділення принципів 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.

Головна характерна відмінність християнського неоплатонізму полягає у вченні про Бога як Буття-Сутність та Три Іпостасі. Як ми вже зазначали, східно-християнський неоплатонізм бачить в Богові Сущє, що є трансцендентним по відношенню до будь-якого іншого буття, але не стверджує абсолютну надбуттєвість Єдиного та тотожність в 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 аристотелізм філософії грецької патристики [725, с. 394–396]. Справді, патристична концепція Бога є кардинально відмінною від теорії античного неоплатонізму про надбуттєве 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 аристотелізм філософії грецької патристики. Але вважати філософію святих отців взагалі та їх вчення про Бога зокрема християнізованим аристотелізмом можливо лише при систематичному ігноруванні 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 по відношенню до світу і навіть до 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 все інше [522, с. 124]. Аристотелівський Розум має Буття, яке є буттям Всесвіту, тоді як Буття Бога для святих отців повністю трансцендентне по відношенню до буття світу. Буття світу є принципово „іншої сутності”, є створеним, змінним, плінним і таким, що існує в причетності до Божественного Буття. Така діалектика є саме платонічною та неможливою в межах аристотелівської 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 у Аристотеля не було (до речі, як і у платонізмі). Тріада Бога грецької патристики є тріадою Іпостасей,

Особистостей, виділення яких в Абсолютному Розумі в межах аристотелізму є принципово неможливим. Таким чином, вчення про Бога в грецькій патристиці є не аристотелізмом, а оригінальним синтезом платонізму та аристотелізму, синтезом, що заданий в своїх характерних рисах християнським релігійним світоглядом, а отже є тим, що ми 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 ХХ ст., свого роду патристичним «пра-екзистенціалізмом» [795]. При цьому згадані автори приписують святым 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” ХХ ст., некоректним „осучасненням” думки святих отців. Для самих святих отців сутність в Богові є так само первинною, як і Іпостасі, про що маємо цілий ряд їхніх ясних тверджень [див. 903]. І навпаки, неможливо будь-яке окреме існування загально-сутнісного 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 [див. 960]. До речі, на межі такого розмивання балансував вже псевдо-Діонісій Ареопагіт, але втримався від сповзання до неоплатонічної Тотожності Всього. Приписування такого роду 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. Всі ці неадекватні інтерпретації, що виникли у Х. Яннараса під впливом М. Хайдеггера, 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, про примат містичної практики над теоретизуванням в філософії, про 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 з стоїцизму, перипатетизму, платонізму, але це не означало, що виникав «християнський аристотелізм» 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 всякого 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. В контексті сказаного цілком слушною можна вважати думку В. Удадьцової, яка характеризує взаємодію християнського богослов'я та язичницької філософії як протиставлення одного богословсько-філософського синтезу іншому, в процесі якого відбувався «двоєдиний процес відштовхування, відокремлення і 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 аристотелізму 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 в 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 суцього і буттям, і розумними принципами всякого розвитку. Створене суще існує саме в якості причетного Богу. Причетність виражається в присутності Бога в світі, вірніше — світу в Богові, в присутності, що уможливорює і буття, і розвиток, і досягнення довершеності [див. 887].

В античному неоплатонізмі світ також перебуває в енергіях Бога, але він є в своїй кінцевій глибині єдиносутнісним Богу, є його енергією. В 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 всякого 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 в християнському неоплатонізмі, повна тотожність та відносне розрізнення в античному неоплатонізмі — дві принципово різні моделі відносин «Бог — світ», що є однаково неоплатонічними.

Отже, мова знову йде не про вплив античного неоплатонізму на християнський, хоча такий вплив і мав місце. Мова йде 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.

В області антропології грецька патристика переймає визначення Арістотеля людини як поєднання душі та тіла, а античний неоплатонізм визначає людину як душу, якій належить тіло. Згідно християнським отцям церкви цілісна людина є особистістю, що існує вічно. Єдність особистості вимагає відновлення єдності душі та тіла при кінцевому воскресінні, 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.

В 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 слід пам'ятати, що християнський світогляд зазнає історичних змін і в синтезі християнського неоплатонізму приймає 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. В цьому відношенні ми

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 наступне. 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 у Оригена незалежно і раніше від неоплатонізму Плотіна; (3) для нього характерні відмінні від античного неоплатонізму трактування Абсолюту (християнський неоплатонізм бачить в Богові Сущє, що є трансцендентним по відношенню до будь-якого іншого буття, і не стверджує абсолютну надбуттєвість Єдиного та тотожність в 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 і 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 ст.) є етапом формування, поряд із античним неоплатонізмом, східно-християнського неоплатонізму, що завершується в творчості Оригена. Зріла патристика (325–451 pp.) 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 pp.) є східно-християнським протосхоластичним неоплатонізмом, значний вплив на який

справляє діалектична схоластика Прокла та пізніх олександрійських неоплатоніків; вона характеризується зростанням запозичень як із платонізму, так і з аристотелізму, формалізацією та систематизацією філософсько-теологічного дискурсу.

Філософія грецької патристики не є: (1) християнським варіантом платонізму (як вважають А. Армстронг, І. Мозговий), оскільки запозичення із аристотелізму є не менш значними; (2) християнським варіантом аристотелізму (як вважає Т. Г. Сідаш), через наявність значних елементів платонізму в філософських поглядах святих отців; (3) аналогом релігійного екзистенціалізму ХХ 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

Проблематика релігієзнавчого вивчення методології патристичної теології дозволяє побачити теологію як досить складне утворення, розглянути її як повноцінний дискурс в усіх його проявах. Особливо актуальним дослідження теологічних методів прийнятих в східному християнстві стає у зв'язку з аналізом сучасного стану, тенденцій та перспектив розвитку православної теології, яка багато в чому є повторенням, продовженням та 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.

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 в

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 взаємодію між собою, зв'язок з досвідом, одкровенням, з теорією та практикою патристики.

Нагадаємо, що для нас теологія є типологічно близьким до філософії знанням. Лише такий підхід дозволяє уникнути, з одного боку ізоляціонізму та ексклюзивізму теологічного знання, а з іншого – не дозволить асимілювати його з науковим та міфо-поетичним знанням. 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'язкові. 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.

Чимало дослідників, особливо конфесійних, досить спрощено пояснюють релігійну методологію. Вони упереджено редукують методологію отців церкви до духовного досвіду, як головного 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 та його раціоналізацію.

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 цілу низку 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 говорити 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 вчителюванні та духовному досвіді. А так як в коло названих принципів підпадали усі світоглядні питання, то теологія, тим самим, охоплювала, найширшу область знань і фактично тісно синтезувалася з філософією, зокрема з її практичною частиною.

Останнім часом з'явилися дослідження в яких доводиться, що метафізика відіграла 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, аристотелізму та неоплатонізму [890]. Окрім 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 неоплатоніків. 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 аристотелізм, академічна

теологія та російська релігійна філософія – усі вони виступали різновидами метафізичного мислення в теології.

В той же час мислення отців церкви не було суцільно метафізичним. Значне місце в їх мисленні займає феноменологія, вона складає 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 в 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 з 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 в самому найширшому горизонті, то формами досвіду є не лише переживання (як це розуміється в метафізиці), але й всі можливі акти та результати діяльності свідомості. Для феноменології, яка відмовляється від дихотомій розумного-чуттєвого, віри-розуму, теоретичного-емпіричного, досвід виступає вмістилищем усякої діяльності свідомості.

Існує принципова відмінність між феноменологічним та метафізичним дискурсом [378]. Останній намагається підпорядкувати досвід своїм категоріям та схемам. Коли мова йде 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 виконували феноменологічне споглядання очевидностей церкви, це споглядання не здатне було створити відповідну феноменологічну мову та феноменологічний дискурс, вироблення якого стало здобутком ХХ 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 в формуванні християнської теологічної системи знань відіграла 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 та 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 говорить про те, що дискурс є чимось вторинним по відношенню

до 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 і включає його в контекст Традиції [785].

Процес встановлення догматичних положень є не індивідуальним актом, а результатом колективної комунікації, конвенції церковної спільноти. Остання фактично представляє 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 вірного 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 не лише у долученні 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 в 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. Вже тут закладаються основні версії та контексти для подальших церковних тлумачень, адже Христос самоінтерпретує Себе і це первинна інтерпретація його слова і особи ним самим. Потім слова Христа і його Особистість знаходили свою вторинну інтерпретацію в свідченнях апостолів, які тлумачать Ісуса і його слово не лише в «світлі пророцтв», але й в 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 мікро традицію, 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). В подальшому, і це приклад четвертої інтерпретації, з 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 аристотелізму. А так як 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 предмету віри, обумовлена приналежністю до певного теологічного мовлення, визначала долю вчення, могла зробити його еретичним.

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 скоріше підтвердженням аксіом віри та істин віровчення, ніж їх безпосереднім джерелом. Досвід містика підлягає інтерпретації на засадах віровчення. У формуванні віровчення приймає, перш за все, участь теолог, а не містик. Зрозуміло, що є бажаним наявність у теолога, хоча б, загального релігійного досвіду. Але окрім нього, 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].

Таким чином, в східному християнстві одночасно співіснували, поєднувалися і протистояли між собою в 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 знаходяться 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.

Система 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 і неопатристика XX століття, в різній мірі, але залежали від системи методологій сформованих в патристичну добу. Але якщо в 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 в 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 кілька важливих для релігієзнавчого аналізу висновків. Важливе місце і роль в патристичній теології відіграє досвід феноменологічного споглядання отцями первинних очевидностей віри й одкровення, які мають претензію на безпосереднє 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,

тлумачили церковний досвід. Тобто, мислителі патристики використовували герменевтику, але не обмежувалися лише інтерпретаціями досвіду отриманого в феноменологічному спогляданні. Разом з цим візантійські теологи постійно перебували у комунікації – з собою, з Писанням, з іншими, з Богом, з Традицією та її носіями, з 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 в тій чи іншій мірі, в різних ситуаціях і в різній мірі приймали 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») і 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 із 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 головні філософські питання – «Що таке світ?» «Хто така людина і в чому сенс її існування?», «чи існує Бог? « і «Хто такий Бог?». Святі отці не намагалися свідомо розбудувувати 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, їх 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 ми задалися завданням прояснення логічних підстав метафізики грецької патристики.

Перше завдання нашого дослідження в цьому підрозділі – 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 і основні умови всього існуючого взагалі, і описує значні, важливі області 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 наш погляд, необхідна концентрація уваги на творах тих отців, які, з одного боку, найбільш «філософічні», або, хоча б, «теоретичні», а, з іншого боку, 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 століття) були Микола Кавасила, Каліст Ангелікуд і Григорій Палама.

При розгляді їх творів ми звертали увагу на виявленні спільного і найчастіше знаходили адекватні і глибокі формулювання загальних метафізичних положень в 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 в працях Максима творчо узагальнені, а наступні автори лише продовжують його традицію, більш-менш вдало. Дуже часто Максим, або його безпосередній продовжувач в справі метафізичних побудов – Йоан Дамаскін, дають «ключі» для розуміння багатьох метафізичних концепцій всіх 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 патристичній онтології.

Роль онтології у грецькій патристиці виконувала «діалектика», тобто логіка, вся новизна якої в порівнянні з античною і полягала в системі специфічних понять і принципів. Метафізика грецької патристики відрізняється тим, що в ній можна ясно розрізнити зміст і форму. Мислителі грецької патристики були переконаними, що зміст їхньої метафізики чітко встановлений. Про те, що існують Бог, людина і світ, – йдеться в

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 свого роду 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 з самого початку повинен усвідомлювати, що християнський світогляд мінливий, і святоотцівське розуміння – лише одне із низки тлумачень, що виникли в історії християнства. Не можна очікувати, що Василь Великий буде висловлювати християнський світогляд С. К'єркегора або Р. Бульмана. 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 і 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. Таким чином, очевидне для віри знання про Бога, світ і людину з Одкровення, і очевидне для розуму знання про ті ж реалії – із споглядання дійсності. При цьому реальність одна, і 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 при повноті пізнання і віра, і розум, з очевидністю встановлюють одну і ту ж 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 в 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 взаємо доповнення сутнісного і особистого початків. Все християнське віровчення постає в грецькій патристиці як вираз особистої історії Бога й людини та їх взаємовідносин. Центральним пунктом цієї історії є боголюдський синтез і обоження 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 цілу систему категорій, що плідно застосовувалася в їх метафізиці і гносеології.

Зауважимо, що в основі будь-якої світоглядної системи лежить певний категоріальний апарат, знання якого служить ключем до розуміння даної 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 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 філософам» і «згідно отцям». Він пише: «Сутність є, згідно філософам, річ самостійно існуюча, яка не потребує для свого існування іншого. Згідно отцям, вона – природне єство, яке має певні властивості і розрізняється іпостасно» [517, с. 106]. Ці сенси – «згідно отцям», 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. Отож, 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 (виходячи із 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 і 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, становленням. 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, при певній відстороненості 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 надприродною 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 самого суцього в їх очевидності для розуму і виніс за дужки очевидностей розуму самого по собі.

Саме феноменологічне пізнання передбачає: наявність предмету пізнання – суцього; уважне вдивляння розуму; розуміння побаченого та здатність виразити побачене розумом в 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. Все це було додатковими невідрефлектованими, але дієвими передумовами можливості феноменологічних прийомів пізнання. Об'єктивне феноменологічне визначення та опис моментів самого суцього в його

очевидності для розуму є ознакою метафізики в її відмінності від повсякденного мислення з одного боку, трансценденталізму і діалектики з іншого боку. Феноменологічне споглядання основних онтологічних категорій як об'єктивно очевидних уможливорює побудову науки про Бога, створеного Ним світу, людини, Боголюдини і нового світу – Церкви. Вся реальність, всі реальні відносини, всі зміни реальності осмислюються отцями через призму єдиної категоріальної тріади «сутність – іпостась – енергія».

Виходячи з вищесказаного, 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 при аналізі 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 і як особистостей, а не їх змістом. Загальне існує в речах – як їх сутності, що існують в 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 логосов-енергій. Грецькі отці вважають неможливим чуттєве, інтелектуальне або містичне бачення сутності.

Абсолютно оригінальним є погляд на онтологічний статус одиничного, тобто індивідуального і особистого у 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 нескінченне число 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 такого роду 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», охоплює 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 внаслідок пізнання цих властивостей. Називання пізнаваного по імені 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 предмету, 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 в гносеології грецької патристики грає роль інтенції, що виділяє предмет так само як його іменування, хоча нумеричне розрізнення вужче, бо стосовно умоосязних реальностей іменування можливе завжди, а їх лічба – неможлива. Оскільки енергія (явище-властивість-дія) є індивідуалізованим проявом загального, то пізнання властивостей (енергій) загального – як невідповідного і неіндивідуального – і є пізнанням істотного. Істотно-загальне схоплюється в понятті як визначенні сутності або через дедукцію або через підведення. При розгляданні предмета очевидними є індивідуальні та загальні властивості предмета, дані як енергії. При пізнанні розрізняються властивості і їх загальний носій – сутність та індивідуальний носій – іпостась. Властивості стають символічним виявом загального та індивідуального в предметі пізнання, таким чином, що пізнання від явленого постійно переходить до непрявленого, 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, в 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 наступні 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 і енергії. (6) Формулювання основ гносеології про те, що пізнавані лише енергії, а сутності та іпостасі пізнавані через енергії.

Висновки до розділу 3

В результаті аналізу методології та структури богослов'я класичної доби православного мислення приходимо до наступних попередніх висновків.

Доведено, що в історії християнства взагалі та в історії грецької патристики зокрема не було вироблено єдиного стандарту теології. В залежності 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, тео-філософські варіанти інтерпретації християнського одкровення. Вони, окрім власне богословської специфіки (релігійний зміст якої ми 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 вкрай ірраціонального до раціонального, а методології теології від фідеїстичної та містичної до філософської та метафізичної.

Виявлено достатньо складну присутність філософії в уявленнях християнських мислителів. Сучасні історики філософії розмежовують «візантійську філософію» від «античної філософії в Візантії». Остання, на їх 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. Крім цього, можна говорити про складну систему присутності філософії у візантійській теології. Мова йде і про систему трьох теологій філософії патристики, і про присутність природної філософії в теології як її філософської частини – метафізики, і про методологічний вплив філософії на всі три теології патристики. Але найбільш ми маємо підстав говорити про третій і самий оригінальний тип візантійської філософії – «філософію отців церкви», яка існувала поруч із античною філософією в Візантії та мала власну специфіку в межах церковної ортодоксії.

Також встановлено, що у східно-патристичний та візантійський періоди поширеним і відомим був як сам термін філософія, так і відомі самі філософи. Можна говорити про три типи інтелектуалів, які і склали 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 та імплементації філософських ідей – рівні «високої», «риторичної» та «низької» філософії. А також встановити, що філософський дискурс мав два виміри – власне 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. В 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 в візантійську добу йшов постійний діалог та конфлікт, результатом якого є плідний розвиток

християнської думки. Певний занепад християнської філософії пов'язаний, перш за все з закриттям античних філософських шкіл, а згодом і тиск на університетську філософію, яка хоча і була присутня в освітньому просторі Візантії, але постійно відчувала тиск збоку «чернечої філософії».

Встановлено, що 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.

За своїм змістом 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 у Оригена незалежно і раніше від неоплатонізму Плотіна; (3) для нього характерні відмінні від античного неоплатонізму трактування Абсолюту (християнський неоплатонізм бачить в Богові Сущє, що є трансцендентним по відношенню до будь-якого іншого буття, і не стверджує абсолютну надбуттєвість Єдиного та тотожність в 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 і 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 ст.) є етапом формування, поряд із 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 аристотелізму 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 із платонізму, так і з аристотелізму, формалізацією та систематизацією філософсько-теологічного дискурсу. Філософія грецької патристики не є: (1) християнським варіантом платонізму (як вважають А. Армстронг, І. Мозговий), оскільки запозичення із аристотелізму є не менш значними; (2) християнським варіантом аристотелізму (як вважає Т. Г. Сідаш), через наявність значних елементів платонізму в філософських поглядах святих отців; (3) аналогом релігійного екзистенціалізму ХХ 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.

Доведено, що 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, тлумачили його контекст – Традицію, тлумачили церковний досвід. Тобто, мислителі патристики використовували герменевтику, але не обмежувалися лише інтерпретаціями досвіду, отриманого в феноменологічному спогляданні. Водночас, візантійські теологи постійно перебували у комунікації – з собою, з Писанням, з іншими, з Богом, з

Традицією та її носіями, з 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 із контексту Традиції, і філософствують, будують метафізичні системи, враховуючи історичний досвід та, навіть, політичні реалії. Усі названі фактори тією чи іншою мірою, в різних ситуаціях приймали участь у формуванні філософії, теології та віровчення патристики. Серед цих методів не було основного, кожен із 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.

Також виявлено, 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 і енергії. (6) Формулювання основ гносеології про те, що пізнавані лише енергії, а сутності та іпостасі пізнавані через енергії. Все 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.

РОЗДІЛ 4

МОДЕРНІЗАЦІЯ МЕТОДОЛОГІЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ТЕОЛОГІЇ

4.1. Поворот до персоналістичного мислення у православній теологічній думці

Сучасна православна теологія бачить в 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 в 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, просякненого впливом французького і німецького екзистенціалізму, з патристичним вченням про особу [1000]. Звичайно, така тотожність вельми сумнівна [1054], і сучасний православний екзистенціалізм скоріше схожий на католицький і протестантський персоналізм, що походять від неоплатонічної 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 персоналістичним, 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 в 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 конституують всебічно розвинену особистість.

Античну філософію теж цікавлять не тільки ідеальні причини і загальні принципи, а й спасіння людської особистості – наскільки воно можливе згідно з тією чи іншою філософською системою. У філософських наративах античних мислителів особистість протистоїть долі, громадським забобонам та юрбі. Мотиви особистого порятунку стають більш виразними в епоху еллінізму, особливо в 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 в знаряддя божества, в «святого».

Релігійний персоналізм максимально повно набув вираження у Новому Завіті. Згідно з вченням 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 вченням Афанасія Олександрійського, 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 при його сходженні до Бога відбувається не однаково, а згідно з його

індивідуальним характером, згідно з розвитком його особистих відносин з Богом [1005].

Новизною грецької патристики було персоналістичне осмислення буття Бога. Отець, Син і Святий Дух – три особи, які спільно мають одну сутність – бути Богом. У них все – загальне, крім того, що Батько – ненароджений, Син – народжений від Отця, Святий Дух – виходить від Отця. Таким чином, особи розрізняються способом походження, способом існування, але не сутністю, не буттям. Особистість – онтологічний факт, а не єдність самосвідомості, адже в Бога свідомість загальна для трьох осіб [1037, с. 56-71]. Також Христос є особистістю Сина Божого, яка індивідуалізує крім божественної сутності (природи) ще й людську сутність (природу). Свідомість і воля в христологічній доктрині також відносяться до сутності, але не до особистості, тотожність якої – в онтологічній, а не раціонально-вольовій сфері.

Таким чином, особистість – це конкретна індивідуалізація розумної суті, яка живе тут і зараз певним чином. При цьому розумність може і не проявлятися, як це і трапляється у немовлят або інвалідів. Особистість цілком притаманна людині, навіть якщо її самосвідомість ще не актуалізована.

Онтологічному розумінню особистості сприяв той факт, що термін «іпостась» позначав в словнику грецької патристики те, що Арістотель називав «першими сутностями» – конкретний предмет або конкретне жива істота [1037, с. 45]. Як ми вже писали, згідно з мислителями грецької патристики, для особистості характерне прагнення якомога повніше реалізувати власну загальну сутність. Псевдо-Діонісій Ареопажит відкриває явище особистої трансценденції або екстазу: реалізуючи свою сутність, особистість перевершує саму себе, спрямовується до міжособистісного спілкування, знаходячи повноту такого спілкування у відносинах з Богом [1037, с. 101-104]. Ці відносини передбачають взаємний вихід з себе («ек-стасис») для Бога і людини. Неоплатонічна за своїм походженням теорія екстазу була персоналістично переінтерпретована і послужила вдалим доповненням до уявлень про співпрацю («сінергію») між Богом і людиною.

Отож, 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 аристотелівської 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 онто-теологія, згідно з якою Бог – першосутність, всередині якої як її вторинний момент існують особисті відносини Трьох.

Персоналізм в сучасній православній теології був відроджений зусиллями Павла 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 в філософськими неортодоксальними пошуками «справжнього» персоналізму і 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 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 в хрещенні; Дух Святий вступає в особисті відносини з кожним віруючим, даруючи йому особливі дари і керуючи ним в його унікальній духовній історії. Людина покликана звільнитися від всіх обмежень, покликана до особливої свободи жити божественним життям. У своєму духовному розвитку людська особистість покликана подолати не тільки обмеженості, викликані гріхопадінням, але і свою власну природу. Згідно з В. Лоським,

богообразність людини – в тому, що вона особистість, подібно Богу. Особистість – це не просто індивідуалізована людська сутність («приватна природа» в термінології В. Лоського), а вільна від всіх обмежень екзистенція, унікальна і неповторна.

Митрополит Йоан Зізіулас розвиває персоналізм В. Лоського у власну систему розвиненого православного екзистенціалізму [1103; 1104]. Згідно з 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 при хрещенні в статус еклесіологічної 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. Згідно Зізіуласа, в 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 служили для позначення особистості [1102]. «Іпостась» є основою життя, спосіб існування життя. «Просопон» уточнює зміст цього способу життя: особистість існує «прос», тобто в спрямованості до іншого, до 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 в його погляді пізнати його мудрість, власну, а також мудрість Бога. У Яннараса пізнається не вічна мудрість, а особистісне буття, і вчителем виступає будь-який інший – настільки, наскільки він здатний до любові, до особистісного прагнення жити, пізнавати, творити (до «еросу»).

Дж. Мануссакіс пояснює потребу особистості в іншому виходячи з внутрішньої структури 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, первинної структури самосвідомості. Раціональна самосвідомість тотожна з чуттєвим самовідчуттям, і переживання себе дане у зв'язку з безпосередньою чуттєвою заторкненістю «Я» іншим в погляді, а ще більше – в поклику та дотику. Слова і ніжність ще більш відкривають особистість іншого і 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. Мануссакісом світ є світом відносин, як на фізичному, так і на духовному рівні. Особистість – максимальний вияв відносин, ставлення до Іншого як таке. Всі феномени світу існують в стосунках з особистістю. Релятивізм і персоналізм в онтології призводить Мануссакіса 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 в його інакшості, але інший в його пов'язаності [1042, с. 60]. Всі речі і всі відносини ведуть до первинного Іншого як до джерела всякої 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. Мануссакіса передбачає втілення Бога, доступність Його чуттєвим переживанням. Продовженням втілення Бога у Христі стає Його містична присутність в Церкві, в іконі, в звуках християнських гімнів, в євхаристійному причасті. Й. Мануссакіс 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.

Таким чином, 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 ХХ столітті до християнського світогляду додає екзистенціалізм, а в ХХІ 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.

4.2. Неопаламізм у сучасній православній теології

Неопаламізм – важливе і цікаве явище в сучасному православному богослов'ї, яке має своїми витокami православною традицією. Досліджувати його необхідно, як для розуміння сучасної православної теології, так і для осмислення традиційної та модерної української культури. Під неопаламізмом ми будемо розуміти сучасне тлумачення, переосмислення і розвиток вчення святителя Григорія Палами. Важливо усвідомити, що те сучасне богослов'я, яке фактично являється неопаламізмом, помітно відрізняється від вчення самого Палами та від вчення його послідовників – паламізму. Адже теологію Палами хоча і необхідно, але досить складно реконструювати. Це скоріше 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 в наш час обернеться створенням ще одного варіанта його тлумачення, а отже, створить черговий неопаламізм.

Існує величезна наукова література, в якій аналізуються різні аспекти вчень Палами і традиційного паламізму. У той же час феномен неопаламізму залишається недостатньо вивченим. Загальним місцем для багатьох дослідників є твердження про значний вплив Григорія Палами і паламізму на сучасну православною теологію. Так, С. Хоружий називає важливим досягненням, що сформуло сучасну православною теологію – «неопаламізм»

– «нове осмислення теологічного значення духовного досвіду, ісихастської аскетичної практики і учення св. Григорія Палами» [855, 2005: с. 420]. Авторство цього досягнення Хоружий приписує Василю Кривошеїну, В. Лоському та Й. Мейєндорфу. Інший православний дослідник А. Кесиді в «Кембриджському компендіумі по православній 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. При всій важливості 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 відзначає істотні суперечності у вченнях Лоського та Яннараса, викликані саме впливом паламізму та сучасної екзистенціальної філософії [794; 795].

Серед православних богословів досить стереотипною є практика ототожнення власного варіанту неопаламізму, як з самим паламізмом, так і з усією православною теологією [329; 535]. У зв'язку з тим, що вчення 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]. При такому підході побудови богословів-неопаламітів сприймаються як зразкові православні теорії – показові з точки зору вираження суті 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.

Метою цього підрозділу 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, кажучи про роль неопаламізму в сучасній православної теології, необхідно коректно визначити його місце в православному богослов'ї. Найперше необхідно розрізнити спадщину святиителя Григорія Палами і так званий паламізм; паламізм і святоотцівську традицію (в рамках якої існує патристика і візантійська теологія, а паламізм далеко не тотожний 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 ст. (так звану академічну теологію); нарешті неопатристику та неопатристику (яка містить вчення, що слабко орієнтуються на святих отців). Таким чином, говорячи про неопаламізм ми 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». Ми свідомо виділяємо паламізм в межах візантійської теології, як оригінальне явище і не ототожнюємо цю концепцію з загальною позицією отців церкви. Враховуючи сучасні наукові, критичні дослідження [82; 302; 794; 890], можна позначити наступні риси вчення Палами і паламізму, які входять у певне протиріччя з «consensus patrum»:

- вчення про поділ в Богіві сутності та енергій, яке, проводить не лише гносеологічне, але і онтологічне розрізнення Бога (відмінність «Бога в собі» і «Бога в енергіях» – «вищого» і «нижчого» Божества; незмінність сутності Бога і рухливість енергій);

- вчення про непізнаваність божественних сутності та іпостасей та відносної пізнаваності Бога в енергіях;
- вчення про обоження як енергійну (благодатну) єдність людини і Бога;
- в 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 в теології.

На нашу думку у викладених положеннях концепція Палами лише частково збігається з вченням патристики. І хоча не існувало типової теології отців, хоча було кілька паралельних варіантів і теологічних стилів патристичної думки, все ж можна говорити 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 Палами у перерахованих вище положеннях [890, с. 216-246].

Нововведення 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 Палами виводилася із завдань обґрунтування містичного досвіду, більш того, вона створювалася з полемічної метою – служити доказом істинності ісихастського досвіду ченців Афону, і вести полеміку проти поглядів християнських платоників XIV ст. (Варлаама, Акіндіна, Григори). У теоретичному сенсі вчення 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 вже зазначалося, систему Палами не можна назвати вдалою, бо вона містить чимало внутрішніх суперечностей [797; 890, с. 360-378]. Зокрема, на нашу думку, помилково ототожнювати позицію Палами і отців IV-VIII ст. у вченнях

про Бога і богопізнання, тим самим, теологію Палами неможливо сприймати як вершину святоотцівського богослов'я.

Надалі послідовники Григорія Палами, так звані паламіти, намагалися, або уточнити і навіть подолати суперечності деяких положень Григорія Палами, або їх посилити і розвинути. Таким чином, 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 нашого часу.

Важливо розуміти, що виникнення неопаламізму стало можливим в результаті переосмислення спадщини Палами та інших отців за допомогою засобів сучасної думки. При цьому теологія 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 виходити з того, що неопаламізм полягає в переосмисленні спадщини Григорія Палами і паламізму, то зрозуміло, що в неопатристиці, крім впливу святителя фесалонікійського, 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 вчень патристики і візантійської філософії. Своїм витокom неопаламізм має традиційний паламізм, який, як вже зазначалося, сам помітно відрізняється від теології патристики. Такий підхід дозволяє відразу уникнути

неправомірних претензій теології неопаламізму на виняткове місце в неопатристиці і взагалі у православної теології.

У найзагальніших рисах *неопаламізм* – це: 1) комплекс висхідних до традиційного паламізму ідей, вчень 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 всієї сучасної православної теології, під впливом якого здійснюються розвиток і подальше дослідження, як паламізму, так і всієї сучасної православної теології.

Як і багато концепцій в неопатристиці, неопаламізм є результатом єдності паламізму з сучасною філософією. «Чистого» паламізму у представників неопаламізму не було. Чимало істориків теології (Й. Мейєндорф, К. Керн, В. 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 напрямку були богослови, що зазнали впливу Палами та створили своєрідні системи під його впливом. Не будемо применшувати цей вплив, він дуже значний. Немало сучасних православних теологів свідомо чи несвідомо відчують 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. Мануссакіс, О. Шмеман, Антоній Сурожський і, головним чином, Д. Станілоає. Всі вони прекрасно знали і розуміли Григорія Паламу (за винятком о. Г. Флоровського, що мав досить поверхневе уявлення про твори та ідеї Григорія 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 приходять Палама. Наприклад, Юстин Попович часто говорить 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 ми можемо пізнати самого Бога.

Інших богословів цього напрямку можна назвати класичними неопаламітами. Їх можна, в свою чергу, поділити на православних екзистенціалістів і православних об'єктивних ідеалістів. До перших відносяться В. Лоський, Х. Яннарас, а до другої групи Й. Романідіс, Й. Брек, А. 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 – переважно 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 А. Нестерук часів написання книги «Логос і космос» найпоказовіший.

Так як в сучасному православному богослов'ї, особливо російському, існує залежність від концепцій В. Лоського та інших теологів-неопаламітів, то і більшість теологів знаходяться під впливом неопаламізму (О. Давиденко, Г. Лур'є, Іларіон Алфеев).

Особливо необхідно сказати 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, будь-які 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, в споглядальній молитві та евхаристійному 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, Василя Кривошеїна та інші. Дослідження паламізму було потужним стимулом для створення систем Х. Яннараса, Йоана Зізіуласа, Й. Романідіса, Й. Брека, С. Хоружего і багатьох інших відомих теологів. Концепції представників неопаламізму увійшли до підручників по догматичній теології, стали загальноновизнаними в православному богословському дискурсі [25; 216]. Потрібно відзначити, що сучасні дослідження та інтерпретації концептів «обожнення», «синергії», «ісихазму», тощо сформовані під впливом прочитання спадщини св. Григорія Палами.

Окрім цього, неопаламізм значно вплинув на формування сучасного, можна сказати, «масового» православного світогляду. Завдяки захопленню Паламою і неопаламітською літературою вперше православні отримали богословську методологію для теоретичного обґрунтування духовної практики ісихазму та практики обожнення. Виникла теоретична підстава для відстоювати своїх позицій в диспутах з інославами (зокрема в питаннях про *Filioque*).

В той же час необхідно відзначити деякі вельми проблемні, можна навіть сказати негативні моменти, пов'язані з поширенням неопаламізму. Більшість представників неопаламізму, як нам здається, перебільшують значення

досвіду в побудові теології. Поза сумнівом, основою практики богопізнання є досвід, він дає безпосереднє містичне знання Бога. Але чи може і чи 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, 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 Й. Бреком всі сенси Писання безпосередньо відкриваються Духом Святим в споглядальному переживанні [111]. А для Й. Романідіса пізнавати і тлумачити Писання і 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 маса 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) і Аліпія (Белова) 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; святий 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, знаходяться найбільш радикальні богослови (А. Нестерук), які безоглядно проводять в теології абсолютний апофатизм. Для них усі поняття не лише природної і містичної, але й догматичної теології є ідолами людського розуму. Так як 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, непізнаваним 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. В результаті проводиться позиція абсолютної апофатики. Про Бога потрібно мовчати, потрібно заперечувати всі позитивні судження [607, с. 44-73].

При такому досить поширеному в сучасному православ'ї підході 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 в Себе і Благу звістку? Євангеліє Царства переважає в самооб'явленні Христа над будь якою

містикою. Христос в 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 значить знецінюється сама теологія як слово людське про Слово Боже [171, с. 204, 408, 569-571, 687-693]. Тут можна повністю погодитися з думкою Г. Флоровського, який визнавав можливість повного відкриття сенсу Одкровення в слові людському [Флоровский, 2000: с. 441-442].

Серед представників православного неопаламізму є справжні містики. Це, наприклад, Юстин Попович і Софроній Сахаров. Вплив Палами на цих богословів є очевидним. Але, визнаючи незбагненність Бога, вони не абсолютизують апофатику. Бог для них трансцендентний, але він відкритий для пізнання. В 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 цілого руху «мирян ісихастів», які вважають себе істинними паламітами.

Коли представники радикального неопаламізму посилаються на святих отців, то, на нашу думку, вони забувають, що у 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 в 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, не містичним способом Бог відкривав свою волю пророкам в 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.

Таким чином, 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 Палами і утверджується в паламізмі на тлі дискусії з варлаамітами. Відмова Палами від методології трьох теологій є свідченням спрощення методології грецької патристики.

В неопаламізмі змішування трьох методологій є результатом: 1) опори на паламізм; 2) недостатнього знанням теології отців (особливо Максима); 3) впливом містицизму на теологію (зокрема практики ісихазму); 4) впливом 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 в 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 Лоського божественні енергії є персональними і дають персональне знання Бога [487, с. 197-209]. На нашу думку, така позиція 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. При такому підході відкривається суб'єкт дії від самої дії, одночасно йдеться про пізнання і не пізнання Бога в одному і тому ж 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 при найближчому розгляді вони не так однозначні. По-перше, знайти їм безперечне підтвердження в святоотцівській традиції не вдається. Адже у багатьох отців, зокрема у Максима Сповідника, ми 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 Лоського та Яннараса, зазнають додаткового впливу з боку екзистенціалізму, що остаточно робить їх внутрішньо суперечливими [302; 793-795].

Таким чином більшість православних богословів віднесених нами до неопаламізму не обмежуються проблематикою характерною для робіт Палами і традиційних паламітів. Сучасні теоретики неопаламізму використовують паламізм як одну з можливостей богословського дискурсу. Концептуальна база сучасних неопаламітів значно ширше класичного паламізму, а проблематика далеко виходить за рамки його проблематики. Сучасні прихильники 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. У той же час вони цілком залежні від методології паламізму, вважають її в цілому вірною, 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. Станілоас, 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 все 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 говорити про особливе значення для сучасної православної думки св. Григорія Ніського, Псевдо-Діонісія Ареопагіта, і 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, Йоан Зізіулас, Дж. Мануссакіс, А. Шмеман, М. Афанасьєв, Д. Гарт, Р. Суїнберн, Ю. Чорноморець, А. Філоненко та багато інших. Таким чином, не можна вважати неопатристику тотожною неопаламізму, неопатристика значно ширше і різноманітніша за неопаламізм. Неопаламізм далеко не єдиний, хоча і значно поширений підхід і тенденція в сучасній православної неопатристиці.

Якою ж є перспектива неопаламізму? На мою 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 в православної теології поступово долається неопатристична парадигма, а разом з нею і неопаламізм. Перед православним богослов'ям виникає нова перспектива – повернення до Писання, Євангелія, до Літургії як основних джерел християнської істини. Формується нова православна ортодоксія. Усвідомлення цього процесу є вже у деяких

представників неопатристики, і в незалежних дослідників. Тому перспектива неопаламізму залежить від того, наскільки продуманими будуть в майбутньому інтерпретації паламізму в контексті нових реалій, як в неопатристиці, так і в православному богослов'ї загалом.

4.3. Пізньомодерні методології сучасної православної теології

Православна теологія ХХ 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 в 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 не повний, ми, все 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 та постмодерного мислення, адже характерно модерних теологів ми теж можемо зустріти в сучасній православній дискусії, але вони не складають тут мейнстріму. Для порівняння ми 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 при житті вели постійні дискусії, відносяться до пізньомодерного теологічного мислення. Хоча успіхи Флоровського у подоланні метфізики є більш виразними.

Пізньомодерна метафізична софіологія С. Булгакова. Сучасна православна теологія на початку ХХІ ст. знаходиться у пошуках новітньої богословської парадигми розвитку. Модерні православні теологічні парадигми, що виникли на початку ХХ ст. вимагають свого оновлення з врахуванням 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. В його працях надзвичайно яскраво втілені як значні здобутки, так і вагомі суперечності та навіть прорахунки російської релігійної філософії та православної теології початку ХХ ст. Поряд з проектом софіології виник інший модерний проект – неопатристика, який на довгі часи утвердився в якості провідної парадигми розвитку православної теології. Особливо актуальним є дослідження ролі С. Булгакова у формуванні православної теології поч. ХХ ст., проведення порівняльної характеристики софіології С. Булгакова та неопатристики з метою виявлення перспектив для формування новітньої парадигми православної теології поч. ХХІ ст. Спадщина С.Булгакова актуалізується як проект аналогічний до сучасної радикальної ортодоксії. Особливі зусилля до актуалізації цього проекту докладають А.Аржаковський та П.Калаїцидіс.

Останнім часом інтерес до творчості та особистості Булгакова постійно зростає, фактично відбувається нове прочитання його ідей, переосмислення його творчого доробку. Найпомітніше зростає інтерес до ідей Булгакова серед академічних дослідників та філософів [133, с. 284-302; 682; 351; 1098]. Поряд з цим вчення богослова набувають все 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]. В той же час серед багатьох досліджень недостатньо вивченою залишається проблема ролі ідей Булгакова в 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 з головних 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 на справді 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. В результаті у Булгакова формується своєрідна форма софіології 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 вчень 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 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 і В. Лоський та Г. Флоровський мали задум створити нову православну теологію, яка протистояла з одного боку схоластизованій православній академічній теології, 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. Вже 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 Бердяєва для Булгакова був характерним внутрішній розкол і роздвоєння між старовинним та сучасним, бажання і неможливість їх синтезувати. Справді, Булгаков намагався відродити православ'я без відродження святоотцівської теології. Відродження 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 Булгакова, але здійснював він цей синтез без достатнього розуміння традиції. Богослов не знав і не шукав в традиції дійсно автентичної православної теології, він сприймав догматичні формули у відриві від традиції, що їх створила. На думку Булгакова православна теологія повинна уникати догматизму, адже догмати – це вічні істини віри, які потребують подальшого догматичного розвитку й осучаснення. Тобто, оновлення православ'я у 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 Флоровський чітко усвідомлював нерозривність догматів з історичним та теологічним контекстом патристичного мислення в межах якого лише і можлива їх адекватна інтерпретація. Тому, на думку Флоровського, принципове осучаснення догматів неможливе, достатньо лише їх оновлене тлумачення з врахуванням запитів часу.

Принципова різниця між проектами софіологією Булгакова та неопатристикою Флоровського з Лоським полягала у відмінності оцінок ролі філософії в 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 у 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 Булгаков, і Флоровський, і Лоський усвідомлювали межі теології, бачили її витoki в Одкровенні та духовному досвіді.

Важливо порівняти погляди Булгакова та речників неопатристики по проблемах методології. І у Булгакова, і у Лоського помітну роль у формуванні теологічних вчень відіграє духовний досвід. Релігійний досвід виступає фундаментом на якому можливі віра і теологія. В той же час 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]. В той час як Лоський постійно тяжіє до теологічного містицизму. Він фактично редукує природну і догматичну теологію до містичної. Натомість 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 при такому підході 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 Лоського і 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

Флоровського стає інтуїцією інтелектуальною, яка набуває функції інтелектуального споглядання.

Помітна відмінність позицій речників неопатристики та Булгакова полягала і у різній оцінці метафізики в створенні теології. І Флоровський і Лоський були противниками спекулятивної теології будь яких типів. Кожен з них по своєму критикує 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 суть християнського вчення. В той же час і тут є свої особливості. Якщо Лоський був своєрідним антиметафізиком в теології, відкидав будь яку філософську теологію (навіть християнську) як спекуляцію. То Флоровський виступає переконаним прихильником християнської, еллінізованої філософської теології і метафізики. На думку 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 суть християнського одкровення. Таким чином, на зміну старій язичницькій філософії прийшла нова християнська філософія і теологія, своєрідний християнський еллінізм. Античний неоплатонізм змінився християнським неоплатонізмом. Причому для Флоровського християнська метафізика не є спекулятивною, адже вона не відірвана від одкровення, від церкви. Філософська теологія отців є єдиним способом адекватного виразу одкровення. Булгаков так само схиляється до використання філософської теології, але будує її на іншій методологічній основі. Як вже зазначалося базовими методологіями для Булгакова стали філософії Й. Шеллінга, Я. Беме, В. Соловйова. В них приваблювало те, що системність і академізм поєднувалися з релігійним і навіть містичним змістом. На протипагу абстрактним спекуляціям раціоналістів для неоплатонізму Шеллінга та Соловйова були властиві внутрішня органічність, схильність до

подолання протилежності між суб'єктом і об'єктом, використання концепцій Всеєдності та космізм. Тобто, теологія Булгакова була містично спекулятивною, вона приховано використовувала арсенал раціонального дискурсу поєднаний з містикою.

С. Булгаковим стверджувалося, що раціональні твердження про Бога обмежені, «антиномічні», доводилося, що основою цих тверджень виступає містичний релігійний досвід, але для обґрунтування цих положень приховано використовувалися метафізичні спекулятивні категорії. Наприклад, постійне взаємозамінне використання Булгаковим категорій «Всеєдність», «Боголюдство», «Софія», «Соборність», насправді нічого не прояснювало. На відміну від метафізики християнського еллінізму спекулятивно-містична метафізика Булгакова була не спроможною адекватно передати християнське Одкровення, адже вона несла ідеї, що внутрішньо не узгоджувалися з християнським теїзмом. Таким чином, Булгаков здійснював своєрідну християнізацію неоплатонізму, але на засадах спекулятивної метафізики та містифікації понять. Замість того, щоб реконструювати та розвивати існуючі в християнській теології отців можливості, 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.

В концепції Абсолюту існують цікаві паралелі між вченнями Булгакова та 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 Булгакова поступово розгортає себе у світ проходячи фази від Ніщо до непроявленого буття, потім проявленого буття, потім Божественної Софії, Софії створеної та світу. Між надбуттєвим Абсолютом, його проявом в 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 Булгакова більше нагадує вчення античного неоплатонізму, а позиція Лоського схожа на вчення християнського неоплатоніка Псевдо-Діонісія Ареопагіта. Хоча для переважної більшості грецьких отців характерне розуміння Бога як Розуму-Буття [709; 900]. Зберігаючи поділ в Богові на сутність та енергії Отці вчили про повноцінний вияв сутності в енергіях.

Для Булгакова Бога-Ніщо пізнати неможливо, бо він є принципом абсолютно незрозумілим, але доступним пізнанню Бог стає, коли він відривається у Одкровенні. Бог відкритий для пізнання через Софію. [Булгаков, 1994: с. 130, 185-203]. Для 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 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 в свідомості тогочасного інтелігента існує провалля між абсолютним та відносним буттям. Як і чим цю безодню можна покрити? На думку 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 та досить абстрактно пояснює єдність Бога та людини. У тлумаченні духовного ідеалу та есхатологічної перспективи людини Булгаков приймає патристичну ідею обожнення. Вирішити поставлені проблеми богослов намагався за

допомогою вчення про Софію. Сам Булгаков сприймав своє вчення своєрідним аналогом паламізму. Він зазначає, що софіологія безпосередньо виростає з паламітського вчення про розрізнення між Божественною 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. В контексті вчення Палами на місце посередника між Богом і світом Лоський покладав божественні енергії – відмінні від сутності Бога, але нестворені дії Бога. У Лоського і всіх подальших неопаламітів трансцендентний Бог іманентно присутній у світі своїми енергіями, у світлі яких відбувається обожнення людини. За допомогою вчення про божественні енергії Лоський фактично намагається вирішити ту саму проблему, з якою стикнувся Булгаков. І так само як і 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. В однаковій мірі 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 конституванні «посередників між посередниками» – між нествореними енергіями і світом у Лоського та Софією і світом у Булгакова. У зазначеному вигляді обидві концепції є формами неоплатонічного вирішення проблеми, варіантами субординаціонізму, тому вони в однаковій мірі внутрішньо суперечливі. До речі усвідомлюючи це обидва богослови намагалися персоналізувати свої

концепти. Булгаков через надання Софії статусу персони, а Лоський через вчення про персональний характер божественних енергій (для Х. Яннараса це стає ще характернішим).

С. Булгаков підтримує досить традиційну концепцію теогносії, визнаючи три форми богопізнання. Але пріоритетною для нього залишається можливість безпосереднього пізнання Бога через його ймення. Згідно концепції ім'яславців, до яких належить Булгаков, божественне ім'я містить самого Бога у своїх енергіях, тому той, хто згадує це ім'я, той прилучається до Бога. Концепція божественності Божого імені властива багатьом релігіям (іудаїзм, Кабала), а у православ'ї вона розвивалася деякими монахами паламітами. Булгаков розділяє цю концепцію і намагається її теоретично обґрунтувати, тим самим він продовжує лінію розпочату П. Флоренським і підтриману О. Лосевим. Ім'яслав'я є крайньою формою паламізму до якого схилився і Лоський. Щоправда останній, повністю приймаючи паламітський містицизм з його виправданням причетності Богу в нестворених 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, в творчості Булгакова реалізується прагнення до нового прочитання отців церкви. Якраз в його творах ми знаходимо теоретичну розробку теми божественних енергій та Божого імені, які згодом стануть поширеними в неопаламізмі. По-третє, навіть у своїх в цілому неортодоксальних вченнях Булгаков все ж намагався осмислити очевидні реалії «софійності» космосу – його красу й гармонію, які свідчать

про єдність та цілісність світу й Бога. У четвертих, створені Булгаковим нові христологічні та еклезіологічні концепції передбачають максимальну відкритість до екуменічного діалогу з представниками інших конфесій, та навіть інших релігій. Відомо, що сам Булгаков приймав участь у богословському діалозі православних та англікан, прагнув створити прийнятну для всіх еклезіологічну модель.

Більш того, ідеї Булгакова залишаються багато в чому відкритими для наукових, та філософських, космологічних побудов та інославнохристиянських вчень про єдність людини, світу й Бога. Тут очевидна схожість 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 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 Булгакова, саме завдячуючи своїй суперечливості та неортодоксальності, продовжує виявляти проблемні теми для християнської теології, що вимагають свого обговорення та подальшого вирішення. Для прикладу, якраз подолання вчення про Софію стимулювало оновлення сучасного православного вчення про Божественні енергії та осмислення феномену ісихазму в неопаламізмі. Тобто, теологія Булгакова це той випадок, коли гетеродоксія, в черговий раз, творчо стимулює і продовжує розвиток ортодоксії. Нарешті, 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 Булгакова в контексті сучасності і уникаючи крайнощів в оцінці його надбання, існує можливість сприймати теологію Булгакова як варіант альтернативної сучасної православної теології. Зрозуміло, що в умовах пізнього модерну, коли створювалися неопатристика та софіологія, говорити про подібну альтернативність було неможливо.

Принаймні і Флоровський і Лоський однозначно відкидали побудови Булгакова як не істинні. Але в добу постмодерну деякі побудови Булгакова виглядають актуальними.

Можливо і, з позиції ортодоксії, навіть необхідно критикувати твердження Булгакова як «еретичні»; можливо усвідомлювати різницю запропонованої Булгаковим методології розвитку православної теології; навіть, можливо взагалі не сприймати теологію 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 в пошуку нових шляхів його осучаснення, і в той же час, прагнення відродити і відновити православ'я, стали провідними ідеями усіх подальших теологів неопатристики. Усвідомлюючи різницю софіологічної парадигми Булгакова і неопатристики варто не проминути той досвід, хоча і негативний, що надзвичайно вплинув на Флоровського і Лоського. Можна з упевненістю стверджувати, що формування й кристалізація неопатристичної парадигми здійснювалася у прямому діалозі та творчій дискусії з софіологічною парадигмою Булгакова навіть в більшій мірі, ніж з теологіями інших представників російської релігійної філософії.

Пізньюмодерна 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, Й. Мануссакіс та Д. Гарт, які створили особливий православний постметафізичний феноменологічний дискурс. Їх творчість, що на сьогодні

являє вершинні досягнення постнеопатристичної православної теології, може бути по достоїнству досліджена та оцінена, якщо ми 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. Кирлежев [442], Е. Лаут [1040], Р. Вільямс [793], С. Хоружий [849; 855], О. Шмеман [934]. Найбільш вагомих результатів в дослідженні поглядів Г. Флоровського досягнув англіканський дослідник Роуен Вільямс, на думку якого для Флоровського характерна апологія персонального історичного знання [1101, с. 508-509]. Р. Вільямс вважає, що Флоровський знаходився 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 Вільямса, персоналізм Флоровського проявляється у наданні особливого значення особистому знанню для формування наративної християнської традиції, її сприйняття і відновлення [1101, с. 509]. В той же час 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 в сучасній православній теології пов'язані з неопатристикою, речники якої усвідомили згубність використання метафізики в теології. Вже засновники неопатристики Г. Флоровський та В. Лоський, а згодом Д. Станілоає, Й. Брек, Х. Яннарас, Й. Зізіулас, Й. Мануссакіс 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 ХХ ст. Усі вони досить по різному уявляли шляхи звільнення від метафізики і повернення до очевидностей Писання та Традиції. Можна навіть говорити, що кожен православний теолог мав власну концепцію та вподобання виходячи з яких творив. Не в однаковій мірі 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 Лоський фактично не знав і не використовував. В гносеології він був містичним емпіриком, вважав містичні переживання надійним засобом богопізнання. Таким чином, 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. В ній він відходить від метафізичних систем мислителів грецької патристики, спекулятивних концепцій російської релігійної філософії та схем православної академічної теології. Флоровський свідомо намагається побудувати теологію без метафізики – природної теології та філософії.

Теологію 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 спеціальну феноменологічну методу чи концепцію, але аналіз його праць свідчить про знайомство і використання автором вчення раннього Е. Гессерля. Нагадаємо, що Флоровський творив у час, коли стали широко відомими погляди класиків феноменології релігії Р. Отто, Г. ван дер Леува, М. Шеллера. Нам мало відомо, наскільки глибоко православний теолог був з ними ознайомленим, але про те, що теологія Флоровського створювалася в контексті уявлень класичної феноменології релігії не викликає сумнівів.

Як і більшість представників класичної феноменології, 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 з поміж інших варіантів християнської феноменології того часу.

Найбільш очевидним є вплив на Флоровського не стільки феноменологів релігії, які були теологами-релігієзнавцями, скільки засновника феноменології. Для Гусерля вихідною установкою стає девіз: «повернення до речей», а для Флоровського теологічною установкою є заклик: «назад до Отців». У 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. Флоровський усвідомлює це повернення як подолання викривленої схоластичною метафізикою, і тому несправжньої християнської теології, і повернення до богослов'я істинного, справжнього – зорієнтованого на мислення отців. Таким чином, намагаючись повернутися до реальності, Флоровський діє не як філософ, а як теолог, для якого завданням є не очистити свідомість, а віднайти істинну інтуїцію віри, встановити вірну налаштованість на пізнання істини.

Зрозуміло, що використання феноменологічного методу у 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 власне феноменологічного.

Звичайно, ніхто з християнських і зокрема православних теологів не використовував автентичну методологію Гусерля у своїй теології. Флоровський не був виключенням. Він вибирає з феноменологічного методу лише те, що йому найбільше підходить. Тим самим позиція 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 Флоровського феноменологія – це засіб, а не мета. Відсутність прямої залежності Флоровського від 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 предмету.

Значну роль у Гусерля відіграє здатність до інтелектуальної інтуїції, що уможливорює безпосереднє схоплення сутності речей. 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 говорить натомість про «віру» чи «досвід» богопізнання, але аналіз контексту використання останніх дуже нагадує концепцію «ейдетичного бачення» Гусерля. Принаймні поняття досвіду Флоровський вживає у самому широкому сенсі. Подібно до Гусерля, у якого досвід включає в себе віру, переживання, мислення, інтуїцію, у Флоровського досвід, так само, 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.

В цілому, феноменологічні підходи в теології Флоровського присутні, але вони не є домінуючими, а скоріше прихованими. Існують і інші підстави, що не дозволяють відносити теологію Флоровського до послідовно феноменологічних концепцій. Причина в тому, що відмовившись від схоластичної метафізики, як такої, що викривлює справжнє мислення отців, Флоровський висунув тезу про необхідність побудови теології

«неопатристичного синтезу». Але вона не будується Флоровським, як послідовно антиметафізична, навпаки, він говорить 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, Флоровський не створює феноменологічну теологію. Навпаки, феноменологічні концепти мають працювати в межах оновленої православної метафізики.

Отже, Г. Флоровський, як і Е. Гусерль, М. Шеллер, М. Гайдеггер та К. Барт, намагається йти «до самих речей». У нього це означає – йти до самоодкровення Бога, який являє себе не в незвіданих «містичних» теофаніях, а в історії. Флоровський у своїй методології не йде далі ідей раннього Гусерля та Шелера, 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. 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. Головну проблему релігійної гносеології – можливість пізнати надрозумне і виразити зміст пізнаного в поняттях – Флоровський намагається вирішити апеляціями до споглядання, до раціонального досвіду, до 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 ХХ ст. російський богослов шукає об'єктивне буття Бога, покладаючись на інтелектуально-феноменологічне споглядання.

Умовою можливості такого споглядання для філософа є відкритість самого 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 ХХ ст.

Постметафізична неопатристична феноменологія Х. Яннараса. ХХ 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 значного числа 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 сказати 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, своєю чергою, суттєво залежала від установок мислення М.Гайдеггера. 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 феноменологічного 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 ясно вираженого вчення

про особистість, то Х.Яннарас вважав, що християнсько-екзистенційний персоналізм можна підтвердити текстами святих отців. Найперше, що 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 любов – це коли особистість існує заради іншого більше, ніж для себе. Яннарас вважає любов єдиним нормативним способом існування для особистості, єдиною адекватною реалізацією міжособистісних відносин. Відповідно, особистість реалізує себе як особистість саме тоді, коли трансцендує над собою у відносинах любові. Також 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 Яннарас доволі радикально стверджує, що «просопон» не випадково «прос-» і «опонос». «Прос» вказує на спрямованість до іншого, на спрямованість до особистого, на активні зацікавлені відносини. А «опон» означає видиме обличчя іншого, видимість невидимого самого по собі (без відносин) іншого як особистості. 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 певних термінів та співвідносячи ці спекуляції з вченням Ареопагітик про екстатичність любові. Ідеальний спосіб існування особистості у спільноті протиставляється звичайному способу існування індивіда у соціумі, головними 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 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, Яннарас у своїй критиці модерну здійснює деструкцію не його всього як світогляду та способу життя соціуму, а лише деяких окремих його явищ, в цілому залишаючись не постмодерним, а пізньомодерним мислителем. Його пафос це скоріше 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.

Постмодерно-метафізична неопатристична 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 священники, 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 псевдо-наукових 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, нажаль, до цього часу не привертав уваги дослідників. Богословські рефлексії Олексія 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. Геннадій Христокін і Юрій Чорноморець [905] звернули увагу на «містичний емпіризм» Нестерука, на його прагнення акцентувати увагу на апофатичному богослов'ї та значенні досвіду екстатичного богопізнання. Також дослідниками були критично оцінені спроби Нестерука довести існування Бога через посилення на факт існування містичного досвіду та наявності раціональних законів природи. Володимир Грицишин звертає увагу на те, що Нестерук ставить теологію як універсальний світоглядний дискурс на місце філософії, бачить у людській свідомості, особливо релігійній – реалізацію самопізнання всесвіту [209, с. 140–155]. Олег Мумріков [588] схвалює ідею Нестерука про те, що якщо існував би ідеальний час (чи інша ідеальна реальність), що передувало б видимому світу, то вони б все одно були б створеними. На нашу думку, зазначені мислителі, кожен по своєму, спрощують позиції Олексія 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. Ми погоджуємося із думкою В.Грицишина про те, що у теології Олексія 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») [209, с. 155]. Здається, що поєднання православних та західних богословських і філософських принципів дозволяє Нестеруку створити своєрідну «теологію науки», що надає нові принципи для осмислення ролі релігії у сучасному персоналістичному світогляді.

На наш погляд, теологічна система Олексія 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 Олексія

Нестерука у філософії, особливо метафізичній. На наш погляд, рефлексії Нестерука є яскравим прикладом філософізації православного богослов'я на початку XXI століття.

Олексій Нестерук пройшов шлях від фізика-теоретика, який працював у ленінградських інститутах та у групі Іллі Пригожина до богослова, що присвятив власне життя проблематиці діалогу релігії та науки. У книзі «Логос і космос» Нестерук визнає, що зазначений діалог зазвичай відбувався за посередництва філософії, яка узагальнювала «наукову картину світу» і співвідносила її із теологічними концепціями. Натомість сьогодення теологія 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]. Таким чином, 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 верифікованими, «теологічне споглядання світу» не дало. І тому, у книзі «Смисл Всесвіту» Нестерук поєднує філософію та теологію без усунення філософського компоненту. За нашими оцінками, джерельною основою для теологічних роздумів Нестерука стали в основному різноманітні філософські теорії, що ми спробуємо довести.

Першим джерелом теології Нестерука стало вчення Канта про «речі у собі». А саме, Бог, людина та світ в цілому оцінювалися у книзі «Логос і космос» як апофатичні (непізнавані) реальності. Непізнаванність свідомістю цих реальностей мислилася як у кількісному, так і у якісному вимірах. 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 все більше, але усвідомлюють нескінченність такого пізнання. Якісна непізнаванність Бога, людини і світу пов'язується Нестеруком із спонтанністю творчості. Вільна спонтанність творчості Бога і людини є принципово апофатичною реальністю. На думку Нестерука, скільки б наука і теологія не відкривали б гармонійну красу світу як створеного розумом і свободою, все одно ця краса залишиться незбагненою. Парадоксально, але ця краса є незбагненою через надлишок власною явленості, а не через прихованість. Для легітимізації цієї теорії у книзі «Смисл всесвіту» використовується вчення Ж.-Л.Марйона про «насичені феномени». Однак, у дійсності, натхненником для вчення 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 Нестерука стало поєднання постулатів теорій антропного принципу із 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. 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 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. 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 критичного 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 редукованого до чогось природного» [608, с. 370]. У цих роздумах 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 Нестерука від феноменології даності та дарованості даного Ж.-Л. Марйона. Однак, у дійсності, схематичність розуміння феноменологічної концепції французького мислителя така, що скоріше потрібно говорити про аналогічність розумів Нестерука до середньовічних теорій розмежування сутності та існування світу, із доказами існування Бога із аналізу феномену

існування світу. Основне протистояння науки і теології виявляється саме у тому, що наука намагається пояснити існування всесвіту із природних причин, а теологія 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 теперішні і майбутні стани» [Там само]. В 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 із 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, поки для такого повороту думки не буде достатньо підстав. Поки що 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 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 Нестерука стала метафізична теорія аналогій. Як ми вже бачили із попереднього аналізу, дослідник проводить аналогію між творчістю людини і творчістю Бога. Ця головна метафізична

концепція доповнюється спекуляціями про аналогічність між свободою, розумністю, непізнаваністю, персоналістичністю Бога і людини. Відмітимо, що про Бога самого по собі Нестерук говорить дуже мало. В 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 Нестерук майже нічого не говорить. Бог залишається у нього апофатичним творцем, загальні властивості якого пізнаються за аналогією із властивостями людського суб'єкта. Достовірності роздумам має надати їх нічим не підтвержене віднесення до споглядань. Таким чином, метафізичні судження за аналогією маскуються під феноменологічні споглядання, але робить це цілком голослівно, оскільки опису споглядань у текстах теолога немає, є лише роздуми. При цьому 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 Нестерук систематично розмірковує про закони природи як відображення божественних логосів, але практично нічого не говорить 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 Нестерука стала методологія богословських роздумів Сергія Хоружого у його праці «До феноменології аскези» [845]. Джерелом універсальних знань у цій праці виступає досвід «межових станів». На основі феноменологічного та герменевтичного аналізу такого роду досвідів формується антропологія, в якій людина описується як відкрита до трансцендентного, як така, що є динамічною реальністю, скоріше «енергійною», ніж субстанційною. Слід, однак, вказати на суттєву відмінність

теологічних проєктів Нестерука і Хоружого. Для останнього «межовий досвід» є переживання «сінергійних станів», у яких енергії людини взаємодіють із енергіями Бога та світу. Православна теологія початку ХХІ 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 б була б вільна від натуралістичного розуміння діяльності суб'єктів як «енергій» призводить до розвитку персоналізму, згідно із яким, особистість є відкритою до пізнання, а реальності є принципово пізнаваними, навіть при збереженні деякого апофатичного «ядра» самості.

П'ятим джерелом для Нестерука стала сучасна філософія науки у її осмисленні за допомогою антропології культури. Центральне положення у книзі «Смисл всесвіту» звучить так: «Космологічне теоретизування, як перманентне кодування всесвіту за допомогою символів, використовує логіку і зв'язки, що не мають прямого відношення до предмету космології, а скоріше до сенсу і цілей людини» [608, с. 165]. Таким чином, вивчення космології має надати Нестеруку істину про людину, яка пізнає, а не про всесвіт. І саме аналіз космології як вищого втілення наукової свідомості людини дозволить, за задумом 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 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 говорить про людину, а не про всесвіт, Нестерук розвиває це положення метафізично, у дусі модерної ліберальної теології протестантизму. Аналогічна суперечність має місце у оцінці теорії Великого вибуху. З одного боку, Нестерук визнає космологію Великого вибуху як цілком обґрунтовану наукову теорію. З іншого боку, 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 Нестеруком критиці. Нічим не обґрунтованими метафізичними теоретизуваннями він вважає теорії мультиверсуму, теорії про перед-існування ідеального часу або цілого ідеального космосу. Особлива увага приділяється критиці відповідних теорій С.Гокінга та І.Пригожина, за допомогою яких ці відомі вчені намагаються уникнути необхідності 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, окрім того, що інші гіпотези виглядають надуманими та складними. Однак, в історії науки, не завжди найпростіші пояснення були вірними. Крім того, аргумент стосовно простоти пояснення виглядав би природним, якби Нестерук приймав дискурс аналітичної філософії та теології. Між тим, 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 відносно доволі значного проміжку розвитку всесвіту у стані сингулярності та після нього. Поєднання деяких положень сучасної філософії науки із феноменологією на думку 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, верифікацією та катафатикою, гіпотетичним мисленням та теопоетикою. Однак, головна передумова богослов'я – переживання дарованості існування всесвіту і людини – залишається недоступною для наукового світогляду, і лише обмеженим чином верифіковане у феноменології.

Шостим джерелом теології Нестерука стала релігійна філософія Х. Яннараса, а саме «православна» інтерпретація гайдеггерівського розуміння екзистенції, її відкритості до світу, істини як неприхованості буття, мови як

дому буття, тощо. Використання філософом Яннараса і Гайдеггера не прояснює, а лише заплутує поєднання апофатики і феноменології у концепції Нестерука, хоча допомагає теологу впевненіше говорити про світ як такий, що передбачає існування людини, і про людину як споглядальника світу. Парадокс полягає у тому, що постметафізична мова філософії Яннараса використовується для виразу суперечливого поєднання метафізичних концепцій про світ і Бога з цілком традиційними для екзистенціалізму уявлень про людину.

Сьомим джерелом для теології Нестерука стало поєднання кантівської телеології із шарденівською містикою олюднення та обожнення всесвіту. Згідно із 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 Нестерука, довершеність існування – у тому, щоб бути персоналізованим, і всесвіт як ціле повинен мати таку довершеність. В цілому для православної теології характерне стримане ставлення до спадщини Тейяра де Шардена [773]. Вважається, що вчення про телеологічне прагнення всесвіту до олюднення і теоантропоморфності має ознаки прихованого пантеїзму та суперечить вченню про створенність всесвіту. 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 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 у обґрунтованості усього шляху французької феноменології після Е.Левінаса [955]. Щодо небезпеки впадіння у пантеїзм, то Нестерук вважає, що ця проблема є надуманою. Все, що виникає внаслідок великого вибуху – матерія, енергія, простір, час, життя, свідомість – усе є створеним і нескінченно відміним від Бога, який є виключно творцем. Разом із 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 такого роду присутності. При усій самостійності створеного, воно існує і розвивається у лоні нествореного, як його символічне втілення. На думку 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 теології. Обґрунтувати такі рефлексії феноменологічно чи науково неможливо так само, як і спекуляції Шеллінга у «Філософії мистецтва».

Таким чином, для теології Нестерука характерним є суттєвий вплив філософських ідей, оскільки богослов парадоксальним чином поєднує ідеї кантіанства та метафізики. Постмодерністичними при цьому є такі риси мислення 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 відноситься до сфери розсудку, а недоведені космологічні побудови щодо початку всесвіту осмислюються як втілення прагнень розуму з його теологією та вільним синтезом ідей. На нашу думку, якщо брати до уваги кантівські розрізнення, то сучасні фізика і космологія постійно виходять за межі сфери розсудку, застосовуючи розум у всіх його проявах. При цьому розум космолога чи фізика вочевидь позбавлений теологічної споглядальності чи містичних переживань щодо цілісності всесвіту, які Нестерук приписує розуму на відміну від розсудку. У протистоянні західному обмеженому раціоналізму,

православна теологія Нестерука повторює старий методологічний прийом російської релігійної філософії, вводячи між науковим раціоналізмом та релігійним фідеїзмом (та містицизмом) проміжку ланку метафізичного метараціоналізму. При цьому у читача має складатися враження, що джерелами вчення про споглядання розуму є феноменологія та патристика, а не російська релігійна філософія і шеленгіанство. Проте Нестерук не утримується від посилань на С.Франка і П.Флоренського, а, отже, виявляє справжні теоретичні джерела власних ідей.

Сам Нестерук цілі свого теологічного проекту 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 розсудку до розуму. І саме на рівні розуму у його кантівському розумінні та із наявністю у нього шеллінгіанської споглядальності, між космологією та теологією не існує суперечностей [608, с. 470–471]. При цьому Нестерук забуває, що сам обмежував наукову космологію розсудком, і приписував їй лише прагнення до розумності у кантівсько-шеллінгіанському розумінні. Тепер у обмеженні космології сферою розсудку звинувачуються лише ідеологи сучасного секуляризму, які примітивізують космологію [608, с. 470]. Цілком метафізичними і дивними навіть для теології є висновки Нестерука, що всесвіт передбачає постійну наявність спостерігача, і матеріальне повинне існувати лише як життєсвіт для особистостей, що покликані пізнавати всесвіт [Там само]. 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 із тим, представлений у працях провідного православного богослова Олексія 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, при усіх намаганнях мислити «після М.Гайдеггера» та «після Ж.-Л.Марйона», православна теологія Олексія 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 Нестерука, залишається за своєю суттю у парадигмі ліберального теологічного мислення та релігійно-філософської метафізики доби модерну.

Постмодерно-конструктивістська еклезіологія К. Говоруна. Сьогодні особливо популярності набуває формально постмодерністський проект К.Говоруна, по суті, 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 та організованих в певні адміністративні структури, відповідно рішенням Соборів. Усі названі елементи церкви вважаються важливими її частинами, що складають її видиму природу. В 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 вкрай важливими для буття церкви.

Закономірним наслідком такого підходу до бачення церкви є змішування в ній суттєвого та другорядного. Коли мова йде про виживання церкви, носія Христової істини та спасіння, то важко розмежувати в її житті щось першочергове та другорядне, важко однозначно визнати щось не важливим. Якщо мова йде про церкву, як про сакральну інституцію, то про що б не йшлося – про догмати, канони, ієрархію, обряди, – все набуває сакрального значення й ваги. Для православного бути християнином, це приймати церкву цілком, з усіма її атрибутами. В той же час, 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 в реальності? В 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 питань дає відповідь Кирило Говорун в своїх книгах «Мета-еклезіологія» (2018) та «Риштовання церкви» (2019). Автор презентує цікаву і не традиційну як для православного погляду позицію. Він критично розглядає історію Церкви, аналізує існуючі еклезіологічні концепції церкви, досліджує еволюцію церковних структур.

Базовою для 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 нашого часу. 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 не можливе. К. Говорун розвиває зовсім інший підхід, який можна назвати конвенціональним. На думку 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 [Там само]. Власну позицію 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 відрізнити «її структури з їх незаперечними розривами від її природи» [187, с. 215].

Обґрунтовуючи власну позицію, Говорун використовує мову діалектики Арістотеля-Порфірія. Він каже, що «суть 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 в 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 церкви належить лише те, що завжди можна спостерігати в усій церкві» [Там само]. Таким чином, пошук природи церкви 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 ми 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 самих різних течіях сучасного християнства. Тому принципово до церкви Говорун включає усі християнська общини, що сповідують віру в Христа.

Що ж належить до природи церкви? В книзі «Риштовання церкви» Говорун називає спільноту першим і головним 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» [Там само]. Теж саме можна сказати про хрещення, евхаристію та богослужіння: всі спільноти мали їх без будь яких розривів. Отже, спільноти, таїнства та богослужіння належать до природи церкви» [Там само]. Автор також відносить до природи церкви «сакраментальне, пастирське та адміністративне лідерство» наскільки воно здійснюється всередині спільноти [Там само]. Тобто, природними для церкви є апостольство, дияконство, священство та єпископство, які здійснюються на рівні спільнот. Втім, як зазначає Говорун, на надспільнотному рівні, служіння

лідерства не належить до природи церкви, оскільки «був час, коли надспільнотного рівня не було» [Там само].

В 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 Говорун поміщає у своєрідну систему координат, де вісі системи – це «єдність та відносини, а точка відліку сам Христос» [Там само]. 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» [Там само]. Другу з осей 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 церві та стосунки з Богом. Основою відносин є свобода. Чим менше церква покладається на людську свободу, і вдається до примусу, то далі вона відсувається від Христа [Там само]. Таким чином, 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 якраз стримувати розбрат і суперечки. «Вони повинні були виправляти поведінку тих, хто визнавав над собою їх вплив» [187, с. 15]. Таким чином, структури церкви є важливими і необхідними для повноцінного

існування спільнот. Вони покликані пов'язувати, узгоджувати, управляти спільнотами заради глибшої реалізації їх природи.

Згідно такої схеми 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 вповні 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 над церкви, яка б існувала за межами конкретних спільнот не існує. Ми часом 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 в 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 квазі-суб'єктом, сукупністю суб'єктів пізнання, які поділяють досвід своєї спільності як членів церкви». Тобто, церква не є суб'єктом в 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 із природою Церкви, затьмарювали її справжню сутність, підміняли істинні духовні завдання, переносили основний акцент церковного життя на себе. Говорун зазначає, якщо надспільнотні адміністративні структури «служать спільнотам

і полегшують їхню 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]. В такому випадку структури «часто перекручувалися і ставали невдалими, тож їх зрештою відкидали або віднаходили наново» [187, с. 14]. Отож, Говорун далекий як від ідеалізації та онтологізації структур (як бачимо у Зізіуласа), так і від їх заперечення (характерного для М.Афанасьєва). Він бачить церковні структури амбівалентними. В рівній мірі вони можуть і «сприяти життю християн як спільноти, і псувати це життя» [187, с. 15].

Одним з прикладів відхилення структур від природи 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. В V ст. в часи 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 2 тисячі років пройшли значну еволюцію. Вони у різні періоди означали різні – інколи протилежні речі, хоча зберігати одну й ту ж назву [187, с. 19]. Загалом,

надспільнотні структури формувалися як моделі «сусідства, метрополії, єпархії, патріархату, пентархії, монархії, міллету та нації» [187, с. 15]. Врешті Говорун підкреслює, що ідеальних церковних моделей не існувало і немає зараз. «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 монополювати управління 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, у власних очах, вони стали самою церквою. Особливо цей процес на Сході увиразнився після припинення регулярного збирання Соборів. Все це свідчить, що надспільнотні адміністративні структури є віртуальними в тому сенсі, що вони мають владу делеговану їм реальними спільнотами, і без цих спільнот вони самотійною реальністю не являються. Структури церкви не мають бути головними в церкві, вони є допоміжними факторами, що доповнюють виражати і 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 слід не таврувати, а розглядати як такі, що можуть бути відновлені в їхньому первинному значенні та їхній первинній меті» [187, с. 14].

Таким чином, розвиток структур породжує розвиток ієрархій, хоча, за Говоруном, природа церкви не ієрархічна. Він каже, 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 церковних чинів (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 Говоруна ієрархізм не є невід’ємною природою церкви. 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, Говорун каже 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 приходять до думки, що «ієрархічний устрій є не природним, а культурним» явищем [187, с. 221]. Бо якщо цей устрій вважати за природний, то тоді він зісковзує в ідеологію ієрархізму. Проблема ієрархізму в тому, що він «проектуює 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 [Там само].

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» [Там само]. Як наслідок, зазначає 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. При пануванні 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 [Там само].

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 [Там само]. Таку ситуацію ми 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» [Там само]. 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 смислу» [Там само].

Врешті зловживання еклезіальними структурами впливають з еклезіоцентризму. Це стан, коли «ми 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 буде закриватися від світу, ділити його на свої 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 служать стосункам членів церкви між собою та з Богом [187, с. 231]. 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 є вмістилищем людської свободи» [Там само]. Структури мають сенс лише доти, поки вони є втіленням такої свободи. Якщо такого не стається, структури ранять церкву і шкодять людям. Вони дегуманізують і опоганюють церкву [Там само]. 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» [Там само]. 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 Говоруну виявити характерні властивості останніх, прослідкувати еволюцію структур та показати механізми їх відхилення від природи церкви.

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

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 в теології. При такому підході 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 боголюдський 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].

Вкрай актуальним при аналізі роботи 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. 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 із історичним розвитком самоусвідомлення церкви» [188, с. 251]. На мову церкви суттєво впливає культурно-політичний контекст, під дією якого змінюється мова, що співпадає з змінами самосвідомості церкви.

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

Для пошуку природи церкви та виразу цієї позиції, на думку Говоруна, можна використати і сучасні філософські мови – структуралізму, постструктуралізму [187, с. 217], феноменології та аналітики [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 про те, що «еклезіальні структури, сформовані на підставі еклезіальних поглядів, своєю чергою змінюють ідеї щодо церкви та впливають на моделі поведінки її членів» [Там само]. Часто в історії поведінкові наслідки структур виявилися сильнішими за слова Євангелій. Проте використання структуралізму Говоруном обмежене, бо структуралізм припускає думку про існування суспільних структур незмінних у часі та просторі. В цьому позиція 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. Говорун погоджується з Р. Бартом в тому, що «ієрархічний устрій є не природним, а культурним. Коли цей устрій вважають природним, він легко зісковзує в ідеологію» [187, с. 221]. В церкві утверджуються ідеології «ієрархізму», який проектує на природу церкви несправність структур, а відтак і компрометує їх» [187, с. 222]. Таким чином, саме використання методології постструктуралізму дозволяє 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].

Вже в іншій книзі 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 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 [Там само]. Еклезіологічні теорії церкви при цьому постають «не зі спекулятивного мислення, а з того, як церква сприймає власну життєву реальність» [Там само].

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 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 [Там само]. В 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» [Там само]. Говорун визнає існування колективного «я» церкви, як своєрідного аналогу «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» [Там само]. 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» [Там само]. 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 Говоруну тлумачити церкву як мову. «Церква є мовою, якою Бог спілкується з своїм народом» [188, с. 261]. Усі атрибути церкви (Писання, таїнства, символи, ритуали) є словником цієї мови. Церковна мова доксологічна. Вона не лише її 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 протягом століть. Елементами граматики є усі елементи церковних структур: єпископи, патріархи, юрисдикції, канонічні території [Там само]. Як «мова не існує без граматики, так і церква не може виконати власну місію без своїх структур» [Там само]. «Завданням аналітичної еклезіології було би 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» [Там само].

Так само як і феноменологія, аналітична діяльність є нейтральною щодо метафізики. Тут вона подібна до аристотелівської діалектики, яка, на відміну від платонізму, не приносила у богослов'я власної метафізики [Там само]. 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 головна проблема підходу Говоруна? В 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 мова йде 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 буде туди відносити 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 Говоруна про розрізнення природи та структур церкви. Нагадаємо, що до природи церкви Говорун відносить зосереджені навколо віри в Христа та сприйнятті Духа спільноти в межах яких відбуваються таїнства, богослужіння й адміністративне, пророче, пастирське лідерство. Тобто, головним критерієм природи церкви є те, що існувало чи може існувати в християнських малих спільнотах. Все те, що вони мали, без чого вони не існували. При такому протиставленні 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. В самій природі церкви існують певні установи, структури і правила? Такі структури існують в здійсненні богослужіння чи звершенні таїнств. Правила і порядок є умовою існування спільнот. Отож, 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 і 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 ересі.

В 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 в післяапостольський період, коли кількість общин стала стрімко зростати, і виникла гостра потреба владнати суперечки, конфлікти між ними.

Поки християнські спільноти перебували 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 якому церква мала діяти за логікою структури, якщо вона хотіла жити. Парадокс буття церкви полягав в тому, що чим більше вона піклувалася за збереження єдності та чистоти віри, чим сильніше вона прагнула відокремитися від «світу цього», і чим більше вона намагалася укріпитися і поширити свій вплив, тим більше вона обростала складними організаційними структурами, регулятивними правилами, тим більше їй приходилося 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 надспільотної адміністрації, встановлювати відносини з державою. Саме співжиття із 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. Ну а після того, як церква погодилася бути державною і пануючою в ранню середньовічну добу, вона взагалі стала займати в суспільстві окреме місце як складно організований, структурований, ієрархізований організм, що мав вирішувати питання влади, управління, захисту та боротьби за власні інтереси.

Таким чином, в 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 й єдності, ідейного обґрунтування, організації управління, нормування, самозбереження й захисту, дистанціювання від іноземних структур. Очевидним недоліком окресленої внутрішньої логіки розвитку церкви є втрата бажаної єдності й чистоти віри, ускладнення ритуалізму, формування теології, тобто, організаційна, ритуальна та ідейна диференціація 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 зараз в умовах існування громадянських суспільств ХХ ст., найбільш антиієрархічні протестантські церкви, що свідомо відмовилися від гегемонії надспільнотних структур, все одно їх створюють. Що ж казати про пізню античність, коли відсутність надспільнотних структур, фактично означала не офіційність, не публічність, поза суспільне та поза державне існування церкви, яке прирівнювалося до громадянського сектантства. Перебувати в не публічній 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 Говорун нічого не говорить. Виходячи з його методології, 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 в Слово треба пізнавати, осягати, в нього треба вірити, його треба сповідувати. Якщо така інтерпретація вірна, то з нею не погодяться ті християнські церкви, для яких Писання і є Словом Божим. А враховуючи, що сакралізація окремих текстів Біблії розпочалася дуже рано, то не включення тексту Біблії до природи церкви є проблемним рішенням.

Те саме можна сказати і про символи віри та догмати, що почали виникати в добу апостолів, але набули свого максимального розвитку в соборну добу. Собори за логікою Говоруна є важливою ознакою природи церкви, коли вони мають бути зібранням представників спільнот для колегіального вирішення нагальних проблем. Ніяким 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 свою органічний зв'язок із спільнотами та природою церкви. Подібне тлумачення влади соборів, цілком очевидне в концепції Говоруна, може викликати серйозні заперечення з боку католиків та православних.

Ще більш складнішим 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, ми можемо вбачати основу традиції в природі церкви. Тоді Традицією є все те, що приймали усі спільноти як обов'язковий уклад життя, сповідання 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. В 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. Так, 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, часом, 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, про Бога та Богородицю. Хто з них був правий, якщо вони мали рівні права? Як було встановити єдину позицію, без порушення чийхось поглядів? Крім необхідності теологічної аргументації та систематизації віри церкви, надспільнотні структури здійснювали функції адміністрування й впорядкування, а часом і примусу, щоб визначити і захистити благо всієї церкви. Тому питання про Переказ залишається не простим в системі 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 Говорун включає до природи церкви. Те як розуміли і як здійснювали таїнства в часи Христа і перших апостолів явно відрізняється від того, якими вони постали вже в IV ст. та згодом в пізньому середньовіччі. Скільки має бути таїнств? На яку історичну добу тут ми маємо орієнтуватися? Якщо на Біблію, то ми, вслід за протестантами, маємо прийняти 2-3 таїнства і тлумачити їх символічно, бо довершене вчення про онтологізацію таїнств як реальних тіла та крові Христа ми зустрічаємо в соборний період. Тому, чи маємо ми визнати поступову еволюцію природи церкви чи віднести її лише до змін, що відбулися з структурами. В деяких місцях Говорун обмовляється про багатоманіття природи церкви та про людські гріхи, що позначилися на природі церкви. Він пише: «церква є розмаїтою за самою своєю суттю» (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]. В роботах Говоруна ми 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 питання. Адміністративні управлінські структури наскільки утвердилися історично, наскільки увійшли в традицію та в етос православної церкви, що уявити якісні зміни в ній дуже важко.

Але перспективу таких змін Говорун бачить. На його думку ми 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 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 із 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? Говорун реалістично зазначає, що «зловживання будуть виникати знову і знову, у різних формах» [187, с. 228]. Але боротися з еклезіальними гріхами не безглуздо. Кожне покоління має шукати своїх шляхів 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» [Там само]. Необхідне постійне перевідкриття первинних підстав, які породили еклезіальні структури.

Оновлення церкви може бути не лише з середини, але й за допомогою суспільства. В цьому сенсі модерність виявилася особливо корисною. В 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 із модерністю допоміг церкві наново відкрити власний

первинний етос» [Там само]. Саме такий діалог церкви із модерністю є запорукою її подальшого оновлення.

Роздуми автора можна цілком виправдано оцінити як своєрідну спробу богословської реформації в православ'ї. Говорун не приходять до висновку про необхідність повної реформації церкви, але він говорить про необхідність перевідкриття її засадничих понять, переосмислення структур. Неспроможність здійснити таку роботу і породжує панування в церкві своєрідних ідеологій – ієрархізму, інституціоналізму, еклезіоцентризму, юридизму тощо, які, по суті, є віртуальними утвореннями, і уявними семулякрами. Власне завдання Говоруна бачить у описі церкви мовами структуралізму та постструктуралізму, які допомагають в розробці своєрідної «мови звільнення», що має привести структури церкви у відповідність до місії та природи церкви [187, с. 23].

Але чи справді позиція 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 Говоруна. Він залишається цілком ортодоксальним богословом, принаймні у питаннях віри та віровчення, природи церкви та важливості структур. Хоча він демонструє сучасну, ортодоксію, відкрити до діалогу з іншими церквами, акцентовану на пошуку методології нового прочитання історії церкви, пошуку шляхів повернення церкви до самої себе. І це йому вдалося. Говорун представляє нову плеяду сучасних вітчизняних православних теологів, які переосмислюють структури церкви, намагаються повернути їх до власної природи.

4.4. Постмодерно-постметафізичні методології сучасної православної теології.

В цілому розвиток постметафізичного феноменологічного мислення знаходиться у стані початкової реалізації проектів 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 цього року 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 такими 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 врахуванням соборної природи церкви. Таким чином, 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 знаходяться на дальніх підступах до такого проекту.

Постмодерно-постметафізична феноменологія Д. Гарта та Дж. Мануссакіса. 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.Мануссакіса. 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.

Гарт виходить із розуміння того, що сьогодні протистоять в інтелектуальному та життєвому змаганні не окремі теологічні системи з їх методологіями, а цілі світогляди – християнський та постмодерний. Це перш за все протистояння певних наративів, ключових концептів, і лише потім – філософсько-богословських методологій. 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 Гарт виходить з установки на протистояння загальнохристиянського і постмодерного типів світогляду. При цьому Гарт вважає, що християнській світогляд має бути «щедрою ортодоксією», яка не нав'язується, але пропонується у соціальному діалозі. Сам Гарт намагається брати активну участь у різного роду дискусіях, яскравим прикладом чого є його книга «Бог після цунамі». Як Лейбніц розмірковував про можливість теодіцеї після Лісабонського землетрусу 1755 року, так і Гарт думає про межі постметафізичної теодіцеї після руйнівного цунамі. Гарт пропонує усі свої роздуми саме як певні варіації свідчення очевидця, який не претендує на істину, але претендує на можливість «іншого бачення» реальності, яке є більш цілісним та ефективним поясненням.

На думку 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 та інших наук вказує

на внутрішню слабкість православного світогляду та православної теології, які не можуть плідно розвиватися без наявності образу «ворога».

Постмодерний світогляд характеризується Гарттом 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 постметафізичній 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). Виходячи з таких установок, Гартт намагається виправдати цілісне існування людини у любові, у спілкуванні, у повноті щастя, у повноті пізнання краси та величного. Цим самим формується позитивний образ християнства як релігії життя, більше того – релігії повноти життя.

Звичайно, у такого роду розмірковуваннях Гартт недоліки постмодерного світогляду перебільшуються, а позитивні риси православну світогляду радикально ідеалізуються. В 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 та постмодерного світогляду Гартт бачить риси метафізичного світогляду та онтотеології. На думку Гартта 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, при якій 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. А саме, у Трійці немає розділення, але є розрізнення. Сама Трійця є розрізненим буттям Отця, Сина і Святого Духа.

Феноменологія Гарта і Мануссакіса є свідомою редукцією всього існуючого до персонального буття і міжособистих відносин. Саме особистості відносини є предметом переживань у яких конститується пізнавальний суб'єкт та у яких відбувається розвиток релігійного досвіду. Через феноменологічні описи Гарт і Мануссакіс 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, так 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 пропонувані у гімнах – це «третій спосіб» мислити про Бога, який стоїть над негативними і позитивними судженнями про нього у апофатичній і катафатичній теологіях. Гарт і Мануссакіс визнають, що «імена Бога» є теж реляційними, і не 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 мова йде про такі персоналістично забарвлені поняття як любов.

Феноменологічні очевидності, якими оперують Гарт і Мануссакіс, 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, лише при власній відкритості до інших. Ця теза є важливою, оскільки показує, що думка Гарта і Манусакіса у значній мірі є кантіанською: сам по собі суб'єкт залишається «річчю в собі», при усій його пізнаваності залишається непізнаване ядро – як особистого, так і сутнісного.

Цікаво, що феноменологія Гарта і Манусакіса ґрунтується на свідомій відмові від неопаламітського 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 внаслідок надлишкової, абсолютної власної даності. 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 при розмірковуванні над умовами можливості існування всього. Вчення про Бога як надлишковий феномен в 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 триадології в центр теологічного мислення є загальною тенденцією для всієї християнської теології останніх ста років, а тому не дивно, що ця тенденція є важливою для Гарта і Манусакіса.

Постмодерно-постметафізична політична теологія А. Папаніколау.

Постмодерно-постметафізична політична теологія, яка виникає на основі теології спілкування, була розвинута 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 при їх перенесенні у світську соціальність можуть стати основою лише для демократичного устрою. Разом із тим, метою спілкування є обожнення. А це передбачає певну уніфікацію. З самого початку розвитку теорії обожнення 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 обожнення – 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 все створене існує як добре за своєю природою завдяки створеності Богом, і що все знаходить у тій чи іншій причетності до Бога, завдяки чому і підтримується існування всього [там само]. Обожнення є лише вищим ступенем причетності [там само]. 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 [там само]. Дійсно, «агапе» навіть етимологічно відсилає до материнської ніжності. Такого роду 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 із численних практик, які мають бути виявом любові [Там само]. Характерна для політики демонізація «чужого» є порушенням фундаментальних основ християнської етики [там само]. А. Папаніколау відмічає, що від Євсевія Кесарійського до Сергія Булгакова православна політична теологія «ґрунтується на твердженні про присутність божественного у створеному» [1068, с. 5]. Грецький дослідник відмічає, що «політична логіка бого-людського спілкування не веде з необхідністю до тих самих результатів, оскільки Євсевій захищає християнську імперію, тоді як Булгаков захищає американську форму демократії» [Там само]. В цілому, вчення про боголюдське спілкування та спільнотність, що передбачаються ідеалом обоження, 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 [там само]. А. Папаніколау вважає, що ця амбівалентність впливу концепту бого-людських 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 [Там само]. 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 теозису. А. Папаніколау стверджує, що «ранні християнські документи не дають ясних та узгоджених тверджень християнських теологів про державу чи культуру» [1068, с. 14], і першу систематичну політичну теологію вбачає у творчості Євсевія. Нам видається, що в новозавітній літературі була ясна 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 [там само].

А. Папаніколау вбачає у політичній теології Євсевія джерело про два джерела благословення людству від Бога, римську імперію та християнське благочестя. Метою Бога при даруванні цих благ було перетворення людства на добре організовану єдину родину [1068, с. 18], що являла б суверенітет Логосу та відображала б Царство Бога-Отця [Там само]. 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 функції свого роду священика відносно проявляння Слова в цілісному суспільстві імперії [1068, с. 21]. А. Папаніколау цілком вірно 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 мав

аріанські уявлення про субордінізм у Трійці не лише з мотивів власне догматичних, а й для того, щоб підкреслили 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 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 слід відзначити, що уявлення про політичні ролі єпископів та імператора розглядають А. Папаніколау у термінах суверенітету, а не влади. Між тим, у всіх творах Євсевія та актах Юстиніана мова йде 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 вірно, що соціальний ідеал для православної теології формується або завдяки взірцю влади Бога над творіння або завдяки ідеальним відносинам у Трійці та церкві як прото-спільнотам, яким мають наслідувати суспільство.

В цілому метафізичні тенденції в сучасній православної теології пов'язані з намаганнями мислити цю теологію як аналогічну до радикальної ортодоксії. Цей напрямок думки, заснований Дж.Мілбанком, при усій його видимій постметафізичності та постмодерності, виявився вкрай метафізичним проектом «цілісного знання», «софійної онтології», пошуків справжньої спільності у коливаннях між християнським соціалізмом та християнським неоконсерватизмом. Кожен раз, коли православні теологи відстороняються від утопічних або конструктивістських тенденцій власного мислення, вони долають метафізичність власного способу мислення та стають на позицію феноменології та герменевтики, що є єдино адекватною на сьогодні методологічною стратегією для богословської думки.

Висновки до розділу 4

В результаті аналізу модернізації методології православної теології виявлено загальні тенденції у розвитку православної думки в напрямку її феноменологізації в XX і XXI столітті.

Встановлено, що сучасна православна теологія бачить 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 аристотелівських «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. В 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 богопізнання 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.

Доведено, що ХХ 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 ХХ 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 пізньомодерного та постмодерного мислення, адже характерно модерних теологів ми теж можемо зустріти в сучасному православному дискурсі, але вони не складають тут мейнстриму.

Одним з тих, хто стояв біля витоків православної пізньомодерної теології був С. Булгаков, один з авторів православної концепції софіології. В його працях надзвичайно яскраво втілені як значні здобутки, так і вагомі суперечності та навіть прорахунки російської релігійної філософії та православної теології початку ХХ ст. Принципова різниця між проектами софіологією Булгакова та неопатристикою Флоровського з Лоським полягала у відмінності оцінок ролі філософії в 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 в пошуку нових шляхів його осучаснення, прагнення відродити і відновити православ'я, стали провідними ідеями усіх подальших теологів неопатристики. Усвідомлюючи різницю софіологічної

парадигми Булгакова і неопатристики варто не проминути той досвід, що надзвичайно вплинув на Флоровського і Лоського. Можна з упевненістю стверджувати, що формування й кристалізація неопатристичної парадигми здійснювалася у прямому діалозі та творчій дискусії з софіологічною парадигмою Булгакова навіть в більшій мірі, ніж з теологіями інших представників російської релігійної філософії.

Георгій 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 в православному богослов'ї. Флоровський намагається йти «до самих речей». У нього це означає – йти до самоодкровення Бога, який являє себе не в незвіданих «містичних» теофаніях, а в історії. Флоровський у своїй методології не йде далі ідей раннього Гуссерля та Шелера, що робить його прибічником об'єктивного ідеалізму та теорії інтелектуальної інтуїції. Про те варто розуміти, що Флоровський не прагне створити послідовно феноменологічну теологію, остання має виконувати допоміжну функцію в його прагненні дійти «неопатристичного синтезу», який бачиться Флоровським як оновлення грецької метафізики. Цю тенденцію згодом плідно продовжили Д. Станілоас та Й. Брек, які застосували феноменологічну методологію у створенні неопатристичної систематичної теології та тлумаченні Біблії.

Спроба побудови послідовної феноменологічної теології була здійснена Х.Яннарасом. При цьому він орієнтувався на необхідність побудови теології як послідовно постметафізичної та постмодерністичної. У цих установах проявилась його орієнтація на французьку філософську традицію, яка, своєю чергою, суттєво залежала від установок мислення М.Гайдеггера. Проте Яннарас у своїй критиці модерну здійснює деструкцію не всього його як світогляду та способу життя соціуму, а лише деяких окремих його явищ, в цілому залишаючись не постмодерним, а пізньомодерним мислителем. Його

пафос це скоріше завершення модерну в певній неоконсервативній утопії, а не формування постмодерного персоналізму та соціальної теорії.

Доведено, що представлений у працях провідного православного богослова Олексія 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, при усіх намаганнях мислити «після М.Гайдеггера» та «після Ж.-Л.Марйона», православна теологія Олексія 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 Нестерука, залишається за своєю суттю 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 пророки церкви. Означені методології дозволяють йому здійснити розмежування між природою та структурами церкви, дає можливість 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, але скоріше намагається висловити деякі висновки своєї роботи «у феноменологічних термінах». Застосування аналітичної філософії дозволило Говоруну тлумачити церкву як мову: «Церква є мовою, якою Бог спілкується з своїм народом». Найбільшим досягнення Говоруна можна вважати створення екуменічної християнської методології яка, також, може бути корисною для оновлення православ'я. В той же час, означений автором як постмодерністський проект еклезіології, по суті, є пізньомодерним конструктивізмом замість деконструкції.

Але найрезультативніше розвинули і втілили сучасні новаторські підходи в православної теології Й. Мануссакіс, 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 Й. Мануссакіса і Д.Гарта став можливий завдяки персональній високій філософській культурі, яка включає усі досягнення західного мислення не менше, ніж основні елементи спадщини мислителів грецької патристики.

Постмодерно-постметафізична політична теологія, яка виникає на основі теології спілкування, була розвинута А. Папаніколау. 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 при їх перенесенні у світську соціальність можуть стати основою лише для демократичного устрою. Богослов вірно відмічає, що соціальний ідеал для православної теології формується або завдяки взірцю влади Бога над творіння або завдяки ідеальним відносинам у Трійці та Церкві як прото-спільнотах, яким мають наслідувати суспільство.

ВИСНОВКИ

В результаті цілісного філософсько-релігієзнавчий і богословського аналізу методології православної теології в її парадигмальних виявах досягнуто важливих висновків.

Проблема методу в теології є досить рідкісною для переважної більшості православних теологів. Якщо деякі з них і задаються питанням про власне богословську методологію, то про філософську методологію в теології майже ніхто не говорить. Натомість в західній християнській теології можна зустріти солідні дослідження проблеми методу в теології, які можна розглянути на прикладі позиції відомого католицького богослова-єзуїта Бернарда Лонергана висловлену в його праці «Метод в теології». В праці йдеться про розробку і обґрунтування не просто теологічного методу, але загального методу, який є основою всього гуманітарного знання. Б. Лонерган ставить перед собою завдання – пояснити місце теології в культурі. В своїй книзі він говорить скоріше не про предмети самої теології (Бог, людина, спасіння), скільки про засоби, передумови та методи, які роблять можливими осмислення богословський предметів.

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. В методології варто розрізняти універсальні здатності людини до пізнання, сталі методи пізнання та теорії пізнання з властивими їм концептуалізованими методологіями. В будь-якому теологічному дискурсі закладаються певні методології пізнання

священного. Не існує теологій, які б не використовували методології. Більше того, методологія виникає разом із тим, як формується теологічний дискурс. В теології можуть бути використані 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.

Встановлено, що для дослідження теології варто запропонувати адекватну філософсько-релігієзнавчу методологію, яку здатна реалізувати філософія теології. При цьому в залежності від прийнятого науковою спільнотою консенсусу, філософія теології найоптимальніше може бути частиною філософії релігії як самостійної галузі філософського знання; також вона може бути підрозділом філософії релігії як галузі академічного релігієзнавства (або філософського релігієзнавства); або виконувати спеціальні рефлексивні завдання в структурі філософської теології. Предметами філософії теології є багатоманіття конфесійних виявів релігійного, релігійно-філософського та теологічного знання; наявні наукові концепти теології; філософські рефлексії щодо теології. В усіх випадках філософія теології має бути критичним, рефлексивним знанням про теологію, сукупністю філософських методів та підходів для комплексного вивчення теології як релігійного знання, конфесійного дискурсу, культурного явища та навчальної дисципліни.

Встановлено, що релігійне знання завжди виступає як вірування, гадка, впевненість. У своїх справжніх виявах таке знання є теоцентричним, ревелюційним, сакралізованим, сакраментальним, наративним, прагматичним, експліцитно/імпліцитним, символічним знанням. На основі цього знання й виникає теологія як раціоналізація та систематизація релігійного знання, що відрізняється від віри та досвіду. Теологічне знання є аксіоматичним, доктринальним, догматизованим, метафізичним, персоналістичним, аксіологічним та апологетичним знанням. Але завершальною і всеохопною

характеристикою теологічного знання є його універсалізм, здатність породжувати мета-дискурс, покликаний, подібно до філософії, осмислювати найзагальніші реалії буття – Бога, світ, людину та культуру. Названі ознаки зближують теологію з філософією, але й принципово їй віддаляють.

Численні дослідники виходять із можливості ототожнення православної теології сьогодення з неопатристикою як парадигмою мислення та методологією, для якої характерним є, зокрема: повернення до концепцій грецької патристики; використання понять сучасної філософії, особливо екзистенційної, для виразу традиційних концептів; намагання надати відповіді на питання сьогодення з точки зору віднайденної та актуалізованої у традиції. Разом із тим, в кінці першого десятиліття XXI століття розгорнулася дискусія про нову теологічну парадигму, яка приходить на зміну неопатристичному способу мислення – «постнеопатристикою», що дозволило охопити в одній назві світоглядний тренд останніх років. Такого роду характеристика дозволяє поєднати у межах єдиної парадигми різноманітні явища. По-перше, це постліберальна православна думка П.Каліцидіса та К.Говоруна, які є відвертими, хоч і не послідовними постмодерністами. По-друге, це постконсерватори Д.Гарт та Дж.Маніссакіс, які використовують феноменологічну теорію надпоняттєвих визначень Бога (трансценденталій). По-третє, це аналітична теологія Р.Свінберна, 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 стверджує про необхідність в еклезіології поєднувати аналітичний аналіз основних концептів, які стосуються церкви з феноменологією свідомості церковних спільнот. Цьому поєднанню має передумати 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. Необхідність легітимізації поліметодологічності при аналізі різноманітних екслезіологічних концепцій та різних реальних форм церковного життя природно приводить К.Говоруна до думки, що екслезіологія 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 антиохійського 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 Аристотелізму», «християнського неоплатонізму» тощо. Водночас, теологічні мови значно впливають на самотлумачення традиції, на зміст теологічних концепцій, на 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. В цілому, постнеопатристика намагається подолати розділення між теорією та практикою, філософією та теологією, світським та релігійним тощо. При цьому теорія визнається частиною риторичних практик, філософія – секуляризованою теологією, а можливість існування автономного світського простору заперечується. Такого роду 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 та релігійним. Традиційно релігієзнавство визнавало, що теологія слідує за філософією, практика за

теорією, релігійне за світським. Увага дослідників була повернута до процесів постійної модернізації теології та релігійного життя в православ'ї, що відбувалися під впливом пристосування богословської думки та релігійної практики до нових соціальних обставин. Сьогодні усе більше надається значення зворотнім процесам, оскільки вплив християнських концептів та сьогодишню постметафізичну філософію, особливо французьку, є очевидним та незаперечним. 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. Згідно з Г.Флоровським, взірцевою теологією та християнською культурою як системою є «християнський еллінізм». 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 ересей 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. Останнє судження є явним перебільшенням, оскільки сам Г.Флоровський говорив про можливість 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 із поняттями. Для постнеопатристики характерне намагання більш широко розуміти православ'я, традицію, церковність, уникаючи протистояння Заходу, зацикленості лише на спадщині християнського еллінізму. Одним із 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 відшуковуються 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. Все це примушує релігієзнавство наново переосмислити методологію православної теології в її парадигмальних трансформаціях заради виокремлення як елементів її неперервної єдності, так і елементів значного різноманіття. При аналізі методології православної теології неможливо уникнути проблематики джерел авторитетних релігійних знань. Такими джерелами можуть бути Писання, Передання, Вчительство церкви, розум, віра, досвід тощо. Відповідно до цих установок, методологічно православна теологія може коливатися між фідеїзмом та раціоналізмом, інтуїтивізмом та емпіризмом, містицизмом та метафізикою тощо. Поступово стає очевидним переважання метафізичного знання у теології аж до останнього феноменологічного повороту в православній думці.

Доведено, що в межах неопатристики були відроджені та переінтерпретовані всі варіанти патристичного осмислення феномену богопізнання. 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 Сімеона 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 розсудкову апофатику Климента Олександрійського і вчення Оригена про споглядання сутностей. В той же час вчення Максима про природне і надприродне

інтелектуальне споглядання повністю приймається і творчо розвивається. Розуміння надприродного характеру богопізнання у цілому ряду мислителів неопатристики привело 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 та відповідних методологій, створений в середньовіччя Максимом Сповідником, надихнув Д. Станілоає. Всі 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 сучасних гносеологічних концепцій. Таким чином, в патристиці можна віднайти три теології, кожна з яких мала свою методологію богопізнання. Предметом пізнання виступає один й 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. В патристиці існувало взаємне підтвердження теологій. Результат кожної теології мав узгоджуватися з результатом іншої теології й складати єдину систему взаємно узгоджених теологічних знань. Відповідно, треба розрізнати методології трьох теологій: природної – гіпотези про Бога вироблені розумом; догматичної – сприйняте вірою віровчення, що дане в Писанні, Переданні та вчительстві церкви; містичної – екстатичні переживання, з яких не можна виводити віровчення чи філософію. В цілому сучасні православні автори повертаються до логіки патристичної системи трьох теологій з їх трьома теоріями богознання. В межах природної теології засобами богознання є розсудок та інтуїтивний розум, які відкривають в світі елементи надприродного порядку: прагнення всього до-людського служити 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. В межах догматичної теології вони вважають засобом богознання віру, що сприймає само-Одкровення Бога, яке передує і визначає зміст Святого Письма, Переказу та Вчительства церкви як множин людських інтерпретацій одкровення. В 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.

Зміст теологічних систем дозволяє говорити про необхідність класифікацій методологій православної думки на такі парадимальні типи мислення: неметафізичні, метафізичні та постметафізичні. Наприклад, методології раннього християнства були неметафізичними або з вкрай спрощеною метафізикою. Класичними метафізичними методологіями патристики були теології Діонісія Ареопагіта, Максима Сповідника, Августина, академічної теології. Постметафізичними є деякі сучасні теології, створені під впливом феноменології та герменевтики – Х. Яннараса, Д. Гарта, Дж. Манусакіса та ін. Багато у чому збігається із запропонованим поділ методологій на домодерні, модерні та постмодерні або на докласичні, класичні, некласичні та постнекласичні методології. В цілому, сам характер православної теології як систематичного виразу основних компонентів релігійного світогляду (Одкровення, Переказу, релігійного досвіду тощо) є таким, що мова повинна йти про народження ортодоксальної метафізики з духу неметафізичного християнства у перші віки. А сьогодні вже необхідно говорити про певний обмежений успіх у намаганнях подолати ортодоксальну метафізику та змогли мислити постметафізично.

Проаналізовано аспекти генези, формування та трансформації теології як теоретичної форми релігійного світогляду, що переймає власну форму від філософії. Встановлено, що в історії філософія мала різні форми. В античний період вона виступала як філософський міф, філософська теологія, метафізика,

ідеологічне вчення, філософське мистецтво, містична філософія, але й була теоретичним вченням про всезагальне у світі, людині та культурі, а, отже, і теорією про принципи, засади та причини існуючого, де найвищою з можливих причин виступає Бог. Таким чином, у своїй інваріантній природі філософія це раціональне мислення й відповідне пізнання найзагальніших, універсальних принципів буття й пізнання, всезагального в світі, людині та культурі. Теологія, як і філософія, в сучасному плюралістичному дискурсі, є універсальною формою, що може адаптуватися до самих різних явищ культури – міфу, поезії, мистецтва, моралі, філософії, науки, права, політики, містики. Синтез з певними культурними мовами й обумовив багатоманітність типологічних форм філософії та теології: моральної, художньо-символічної, наративної, філософської, наукової, політичної, містичної. Таким чином, філософія і теологія є універсальними метадискурсами здатними адаптуватися до історичних форм буття культури і виявити універсальну для всіх культур та релігій їх типологію.

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. З 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,

вчень, гіпотез, методів. Але вони ніколи остаточно не перетворюються на науку, залишаючись ціннісно-світоглядними дискурсами. Богослов'я та філософія це два самостійні дискурси, дві схожі мови чи дві «мовні гри». 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, доведень, обґрунтувань, критики, побудови теоретичних концептів, але виконують різні завдання і утворюють відмінні мовні структури.

Філософська теологія як відносно самостійна область знання про релігію є різновидом релігійно-теологічного мислення, яке звільняється від жорсткої залежності від авторитетів церкви та догматики. Філософська теологія безпосередньо і системно використовує філософію, може мислити проблемно, ставити і вирішувати філософські питання в межах релігії. Вона залучає філософські категорії, вчення, концепції, утворює філософсько-теологічні поняття, аргументи, докази. Але вона все одно є конфесійним мисленням, попередньо зумовленим вірою. Філософські аргументи й докази, раціональні доведення й вчення підпорядковані вірі, виконують апологетичне та системотворче завдання. Абсолютно позаконфесійної філософської теології немає, вона завжди буде теологією певної релігії. Загалом філософська теологія включає усю багатоманітність філософських способів осягнення Бога, що визначають її жанри: спекулятивно-метафізичний, науково-аподиктичний, софійний, морально-практичний. В залежності від застосування методів, можна говорити про діалектичну, персоналістичну, трансцендентальну, герменевтичну та феноменологічну теології. Домінування певної філософської стратегії визначає відповідну форму теології.

Доктринальна теологія завжди є мисленням про Бога конфесійним, орієнтованим на віру в Одкровення, на авторитет тексту Писання, Переказу та соборного вчительства церкви. В конфесійній теології (догматичній чи теології одкровення) віруючий розум завжди мислить Бога гетерономно – на засадах авторитету, певної релігійної ідеології й доктрини. Теологічна творчість ґрунтується на так званому «соборному досвіді» церкви, тобто на практиці комунікації в церкві, на конвенційно-колегіальному вирішенні теологічних завдань. В ній може бути присутня філософія у вигляді системи богословських категорій, віровчення, догматики, з використанням аргументації та логіки, може бути імпліцитно використовуватися певна філософська методологія, але вони виконують функцію систематизації напередданого вірою змісту. Самостійного й автономного розвитку філософське мислення в догматичній теології не має. Основними формами фідеїстичної теології є догматична, катехитична, систематична, порівняльна.

Містична теологія спирається на релігійний і зокрема містичний досвід. Але цей досвід принципово індивідуальний, ірраціональний, повністю невербалізований. В ньому не даються істини загального релігійного одкровення. Містичний досвід може бути філософським, або релігійним, але він не може бути суто теологічним. Тобто, містичний досвід не дає готових теологічних істин. В релігії може існувати власний містичний дискурс з власною мовою, але вона буде принципово символічною, парадоксальною, афористичною. Спроби прямої раціоналізації чи філософізації містичного досвіду, або його догматизації породжують нерозв'язні проблеми в його інтерпретації. Філософська мова теж не присутня в містичному дискурсі імпліцитно. Найбільш відчутно вона проявляє себе в спробах раціоналізації містичного досвіду, використанні для його тлумачення філософських концептів. В залежності від способів раціоналізації в містичній теології можна виділити містико-символічну, духовно-практичну, містико-спекулятивну теології.

Доведено, що обидва типи дискурсу мають власну аксіоматику – очевидні постулати, що приймаються на віру. В теології – це одкровення, а в філософії – це 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 схожі. 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.

Доведено, що теоретичний аспект релігійного світогляду є релігійним дискурсом, що має раціональну, фідейстичну та інтуїтивну форму. Таким чином, теологія може бути наукою, подібною до соціо-гуманітарних наук. Щоправда, її науковий статус специфічний, адже вона займається релігійним пізнанням, в основі якого – духовне пізнання людини з метою її трансформації, духовної зміни та розвитку. Такого роду пізнання і супутнє йому знання є, скоріше, подібним до філософських наук, а не до предметних гуманітарних наук.

З усіх наук теологія найбільше схожа з філософією. Вона так само є всезагальним знанням і знанням про всезагальне. В ній можна зустріти певні ознаки науки: предметна визначеність, системність, раціональність, універсальність, валентність, загальнозначущість, когерентність, зв'язок із практикою. Але вони не обов'язкові і не принципово визначають суть теології. Вони скоріше надають наукоподібної форми теології, роблять її подібним до науки культурним явищем, легітимізують її в сфері освіти. Але є ознаки, за якими теологія не може бути предметною наукою: критичність, відтворюваність, прогнозованість, передбачуваність, об'єктивна істинність, необхідність зростання. Справді, довести істинність теологічного знання

неможливо, виходячи з критеріїв науки. Теологія не є обов'язково критичним та самокритичним мисленням. Вона не є системою прогнозованого, передбачуваного знання, яке має постійно зростати. Навпаки, теологія є мисленням і знанням догматичним, її засади неможливо перевірити, піддати сумніву, об'єктивно зафіксувати. Засади теологічного знання визначаються релігійною вірою. Щоправда, і засади будь-якої науки теж передбачають віру, але віра науки не є релігійною. Віра в науці необхідна і конструктивна сила, але вона спирається на науковий світогляд. Так само і поняття істини, валентності можна зустріти в теології, але вони містять у собі релігійний сенс, бо істина в релігії – це не універсальне, об'єктивне, загальнозначуще знання, а знання ціннісно зумовлене, доктринальне, часто конфесійне. Так, наприклад, теологія виходить із постулювання абсолютної істини, якою є Бог, тоді як наука визнає абсолютну істину, щоправда, в конкретному предметному сенсі – знання фіксованих речей, процесів та явищ.

Аналогічність теології до філософії забезпечується і використанням нею філософських методів, у яких домінує «розуміння» та «тлумачення» над «поясненням». Пояснення можливе, але з врахуванням ціннісного чинника. Як і в гуманітарних науках, у теології домінує намагання усвідомити явище, осягнути його унікальність через усвідомлення духовних підстав його здійснення. Зasadничим філософським методом теології є герменевтичний метод, у якому переважають зацікавлене спостереження – емпатія, вживання, через себе розуміння. Також у теології використовується феноменологічний метод, що дозволяє безпосередньо споглядати духовні феномени, намагатися побачити їх поза теоретичними концептами. До характерних теологічних методів можна зарахувати ціннісний метод, який дозволяє здійснювати опис індивідуальних особливостей явищ. Також можливі гуманітарні методи наближення, вживання, але й можливі методи дистанціювання, відмежування. В усіх цих методах важливу роль відіграє суб'єкт, що розуміє, переживає, описує, спостерігає, оцінює, який, проте, може зберігати наукову перспективу і вирішувати наукові завдання.

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.

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 добродетності 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. У порівнянні з вченням 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 при добровільній згоді народу. Відбувається зближення ідеалів спільнотності та держави, формується ідеал «вселенської громади». Вчення Філона стало початком для творення методології теології грецької патристики.

Доведено, що в історії християнства взагалі та в історії грецької патристики зокрема не було вироблено єдиного стандарту теології. В залежності 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, тео-філософські варіанти інтерпретації християнського одкровення. Вони, окрім власне богословської специфіки (релігійний зміст якої ми 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 вкрай іраціонального до раціонального, а методології теології від фідеїстичної та містичної до філософської та метафізичної.

Виявлено достатньо складну присутність філософії в уявленнях християнських мислителів. Сучасні історики філософії розмежовують «візантійську філософію» від «античної філософії в Візантії». Остання, на їх 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. Крім цього, можна говорити про складну систему присутності філософії у візантійській теології. Мова йде

і про систему трьох теологій філософії патристики, і про присутність природної філософії в теології як її філософської частини – метафізики, і про методологічний вплив філософії на всі три теології патристики. Але найбільш ми маємо підстав говорити про третій і самий оригінальний тип візантійської філософії – «філософію отців церкви», яка існувала поруч із античною філософією в Візантії та мала власну специфіку в межах церковної ортодоксії.

Виявлено, що у східно-патристичний та візантійський періоди поширеним і відомим був як сам термін філософія, так і відомі самі філософи. Можна говорити про три типи інтелектуалів, які і склали 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 та імплементації філософських ідей – рівні «високої», «риторичної» та «низької» філософії. А також встановити, що філософський дискурс мав два виміри – власне 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. В межах останньої, в своєму основному значенні, яке використовувалося візантійськими теологами, «філософія» – це теологія. Не в тому сенсі, що між ними немає різниці, або 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 в візантійську добу йшов постійний діалог та конфлікт, результатом якого є плідний розвиток християнської думки. Певний занепад християнської філософії пов'язаний, перш за все з закриттям античних філософських шкіл, а згодом і тиск на університетську філософію, яка хоча і була присутня в освітньому просторі Візантії, але постійно відчувала тиск збоку «чернечої філософії».

Встановлено, що 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.

Доведено, що 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 у Оригена незалежно і раніше від неоплатонізму Плотіна; (3) для нього характерні відмінні від античного неоплатонізму трактування Абсолюту (християнський неоплатонізм бачить в Богові Сущє, що є трансцендентним по відношенню до будь-якого іншого буття, і не стверджує абсолютну надбуттєвість Єдиного та тотожність в 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 і 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 ст.) є етапом формування, поряд із античним неоплатонізмом, східно-християнського неоплатонізму, що завершується в творчості Оригена. Зріла патристика (325–451 pp.) 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 pp.) є східно-

християнським протосхоластичним неоплатонізмом, значний вплив на який справляє діалектична схоластика Прокла та пізніх олександрійських неоплатоніків; вона характеризується зростанням запозичень як із платонізму, так і з аристотелізму, формалізацією та систематизацією філософсько-теологічного дискурсу. Філософія грецької патристики не є: (1) християнським варіантом платонізму (як вважають А. Армстронг, І. Мозговий), оскільки запозичення із аристотелізму є не менш значними; (2) християнським варіантом аристотелізму (як вважає Т. Г. Сідаш), через наявність значних елементів платонізму в філософських поглядах святих отців; (3) аналогом релігійного екзистенціалізму ХХ 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 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, тлумачили його контекст – Традицію, тлумачили церковний досвід. Тобто, мислителі патристики використовували герменевтику, але не обмежувалися лише інтерпретаціями досвіду, отриманого в феноменологічному спогляданні. Водночас, візантійські теологи постійно перебували у комунікації – з собою, з Писанням, з іншими, з Богом, з Традицією та її носіями, з 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 із контексту Традиції, і філософствують, будують метафізичні системи, враховуючи історичний досвід та, навіть, політичні реалії. Усі названі фактори тією чи іншою мірою, в різних ситуаціях приймали участь у формуванні філософії, теології та віровчення патристики. Серед цих методів не було основного, кожен із 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.

Виявлено, 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 і енергії. (6) Формулювання основ гносеології про те, що пізнавані лише енергії, а сутності та іпостасі пізнавані через енергії. Все 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.

Встановлено, що сучасна православна теологія бачить 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. В 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 богопізнання 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.

Доведено, що ХХ 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 ХХ 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 пізньомодерного та постмодерного мислення, адже характерно модерних теологів ми теж можемо зустріти в сучасній православній дискусії, але вони не складають тут мейнстріму.

Одним з тих, хто стояв біля витоків православної пізньомодерної теології був С. Булгаков, один з авторів православної концепції софіології. В його працях надзвичайно яскраво втілені як значні здобутки, так і вагомі суперечності та навіть прорахунки російської релігійної філософії та православної теології початку ХХ ст. Принципова різниця між проектами софіологією Булгакова та неопатристикою Флоровського з Лоським полягала у відмінності оцінок ролі філософії в 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 в пошуку нових шляхів його осучаснення, прагнення відродити і відновити православ'я, стали провідними ідеями усіх подальших теологів неопатристики. Усвідомлюючи різницю софіологічної парадигми Булгакова і неопатристики варто не проминути той досвід, що надзвичайно вплинув на Флоровського і Лоського. Можна з упевненістю стверджувати, що формування й кристалізація неопатристичної парадигми здійснювалася у прямому діалозі та творчій дискусії з софіологічною парадигмою Булгакова навіть в більшій мірі, ніж з теологіями інших представників російської релігійної філософії.

Георгій 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 в православному богослов'ї. Флоровський намагається йти «до самих речей». У нього це означає – йти до самоодкровення Бога, який являє себе не в незвіданих «містичних» теофаніях, а в історії. Флоровський у своїй методології не йде далі ідей раннього Гуссерля та Шелера, що робить його прибічником об'єктивного ідеалізму та теорії інтелектуальної інтуїції. Про те варто розуміти, що Флоровський не прагне створити послідовно феноменологічну теологію, остання має виконувати допоміжну функцію в його прагненні дійти «неопатристичного синтезу», який бачиться Флоровським як оновлення грецької метафізики. Цю тенденцію згодом плідно продовжили Д. Станілоас та Й. Брек, які застосували феноменологічну методологію у створенні неопатристичної систематичної теології та тлумаченні Біблії.

Спроба побудови послідовної феноменологічної теології була здійснена Х.Яннарасом. При цьому він орієнтувався на необхідність побудови теології як послідовно постметафізичної та постмодерністичної. У цих установах проявилась його орієнтація на французьку філософську традицію, яка, своєю чергою, суттєво залежала від установок мислення М.Гайдеггера. Проте

Яннарас у своїй критиці модерну здійснює деструкцію не всього його як світогляду та способу життя соціуму, а лише деяких окремих його явищ, в цілому залишаючись не постмодерним, а пізньомодерним мислителем. Його пафос це скоріше завершення модерну в певній неоконсервативній утопії, а не формування постмодерного персоналізму та соціальної теорії.

Доведено, що представлений у працях провідного православного богослова Олексія 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, при усіх намаганнях мислити «після М.Гайдеггера» та «після Ж.-Л.Марйона», православна теологія Олексія 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 Нестерука, залишається за своєю суттю 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 пророди церкви. Означені методології дозволяють йому здійснити розмежування між природою та структурами церкви, дає можливість 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, але скоріше намагається висловити деякі висновки своєї роботи «у феноменологічних термінах». Застосування аналітичної філософії дозволило Говоруну тлумачити церкву як мову: «Церква є мовою, якою Бог спілкується з своїм народом». Найбільшим досягнення Говоруна можна вважати створення екуменічної християнської методології яка, також, може бути

корисною для оновлення православ'я. В той же час, означений автором як постмодерністський проект еклезіології, по суті, є пізньомодерним конструктивізмом замість деконструкції.

Але найрезультативніше розвинули і втілили сучасні новаторські підходи в православній теології Й. Мануссакіс, 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 Й. Мануссакіса і Д.Гарта став можливий завдяки персональній високій філософській культурі, яка включає усі досягнення західного мислення не менше, ніж основні елементи спадщини мислителів грецької патристики.

Постмодерно-постметафізична політична теологія, яка виникає на основі теології спілкування, була розвинута А. Папаніколау. 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 при їх перенесенні у світську соціальність можуть стати основою лише для демократичного устрою. Богослов вірно відмічає, що соціальний ідеал для православної теології формується або завдяки взірцю влади Бога над творіння або завдяки ідеальним відносинам у Трійці та Церкві як прото-спільнотам, яким мають наслідувати суспільство.

Отже, філософське мислення в християнстві є теїстичним, таким що визнає творцем світу особистість Бога. Оскільки теологія – це розумне вчення про особистого Бога, то теологічне мислення в християнстві є персоналістичним, воно передбачає особисте спілкування з Творцем. Розум у теології, філософське мислення гетерономне, воно підкорюється законам і логіці релігійного мислення, підставам, принципам та критеріям, закладеним

у релігійній свідомості. Філософське пізнання базується не на очевидних засадах розуму, а на засадах віри та релігійного Одкровення. Тому цей розум можна назвати віруючим. Теологічне мислення, як правило, є умоглядно-спекулятивним, або метафізичним, принаймні, в більшості традиційних систем. Хоча філософія може бути принципово антиметафізичною, критикувати метафізику і не використовувати ніяких спекулятивних методів (позитивізм, прагматизм, феноменологія). Раціональне мислення в теології виконує переважно герменевтичну функцію – тлумачить і пояснює Слово Бога, виходячи з положень віри. Окрім того, теологія є мисленням, яке спирається на авторитети, тоді як філософія не обов'язково спирається на авторитети. Принаймні, будь-які авторитети в філософії можуть бути перевірені чи піддані критиці, тоді як в теології, щонайменше, стосовно істин віри, здійснити це складно. Теологічне мислення за своєю суттю догматичне, а значить, – ідеологічне та консервативне. Воно спрямоване на захист, обґрунтування, доведення та виправдання істин віри й Одкровення. І хоча існують ліберальні теології, але й вони є догматичними. Філософське мислення може бути так само догматичним та ідеологічним, але це не є його суттєвою ознакою. Натомість, атрибутами філософії є раціональність, критичність, рефлексивність та свобода. Усі ці ознаки в теології гетерономні. Далі, мислення в християнському богослов'ї має принциповий внутрішній поділ на ортодоксію/гетеродоксію, звідки претензії на істинність та боротьба з ересями. Отже, при всіх суттєвих відмінностях між філософією і теологією, остання є різновидом філософії, її специфічною формою. Це – філософія релігійна чи теологічна, або спекулятивно-доктринальна. Одним словом, це – тео-філософія, релігійна філософія. Таким чином, теологія – своєрідна форма релігійно-філософського, гуманітарного, теоцентричного, універсального, світоглядного, теоретичного і практичного, культурно зумовленого знання, що виникає на основі релігійного одкровення, яке осмислила людина засобами мови і за допомогою спеціальних понять, методів та практик.

Наслідуючи основні ознаки соціо-гуманітарного знання, теологія виробляє власний унікальний його різновид і посідає особливе місце в системі знань. По-перше, теологія є раціональним дискурсом, що раціоналізує релігійний світогляд, будує релігійну теорію на основі одкровення, віри, досвіду й віровчення. Вона може створювати як наукову, так і ненаукову форму раціональності. По-друге, теологія є соціальним знанням, що виробляється в релігійному соціумі в історичному контексті культури і спрямовується на самоосмислення та самоідентифікацію. Вона є знанням гуманітарним, бо реалізується людиною і має своїм завданням зрозуміти людське буття через постулювання аксіоматики абсолютного буття. По-третє, теологія є ціннісно зумовленим, включеним, контекстним дискурсом, що визначається вірою релігійного мислителя, його конфесійною позицією, традицією. По-четверте, як соціально-гуманітарне і аксіологічне знання, теологія є текстом і мовою про релігійний Текст – Біблію та Традицію. Вона інтерпретує релігійну реальність як сакральний текст і тому теологія є герменевтикою сакрального. По-п'яте, теологія є комунікативною раціональністю інтерсуб'єктивної спільноти, зосередженої на встановленні абсолютних умов власного буття та діяльності. Далі, теологічний комунікативний дискурс є полісемантичним, плюралістичним та альтернативним прочитанням і тлумаченням релігійної реальності, що обумовлює принципову діалогічність теології, зустріч у ній різних позицій та голосів. А це, в свою чергу, зумовлює конвенційний характер основних істин віри та культу, які можливо отримати лише через постійну екзегезу Тексту та комунікацію учасників спільноти. Нарешті, теологія постає як комунікативна практика та прагматика, спрямована на осмислення засад духовного перетворення людини в релігійній спільноті. Але теологічний комунікативний дискурс і практика можуть виробляти комунікативне практичне і теоретичне знання як самої релігії, так і про релігію.

Формування філософії в межах християнської релігії ускладнювалося тим, що раннє християнство було есхатологічним і достатньо критично

відносилось 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 Олександрійського розпочинається систематичне використання філософії у теологічному дискурсі, спочатку як філософської культури, а потім як філософської мови.

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 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 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,

не містичним 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.

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 суттю 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. 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.

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 цілу низку 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.

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. Загалом, теологія та філософія на християнському Сході чітко не були розведеними. Їх проблематика та методологічна специфіка зазвичай не ставали об'єктом спеціального аналізу отців. Якщо і можна говорити про розмежування філософії та теології, то лише відносно християнської філософії та античної. Остання сприймалася як власне філософія, що протистоїть філософії християнській – теології.

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 аристотелізм, 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 характерне 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 зі 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. Отож, якщо тлумачити досвід у найширшому горизонті, то формами досвіду є не лише переживання (як це розуміється в метафізиці), але й всі можливі акти та результати діяльності свідомості. Для феноменології, яка відмовляється від дихотомій розумного-чуттєвого, віри-розуму, теоретичного-емпіричного, досвід виступає вмістилищем усякої діяльності свідомості.

Існує принципова відмінність між феноменологічним та метафізичним дискурсом. Останній намагається підпорядкувати досвід своїм категоріям та схемам. Коли мова йде 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 абстрактних 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 виконували феноменологічне споглядання очевидностей церкви, це споглядання не здатне було створити відповідну феноменологічну мову та феноменологічний дискурс, вироблення якого стало здобутком ХХ ст. Тому середньовічний теолог, щоб виразити істини віри (які міг споглядати феноменологічно), вимушений був або звертатися до філософської метафізики, спекулятивної теології, або загалом відмовлятися від спекуляції і впадати в містичний ірраціоналізм.

Особливо важливу роль у формуванні християнської теологічної системи знань відіграла герменевтика. Релігійні очевидності, якими жила церква 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 та 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 говорить про те, що дискурс є чимось вторинним у відношенні до первинного досвіду. Але досвід не може існувати без інтерпретації, він її потребує й отримує в теології. Таким чином, феноменологічне споглядання надає досвід, а герменевтика інтерпретує і включає його в контекст Традиції, за допомогою

комунікативного обговорення в церкві формується догматика, а метафізика розробляє системи філософської теології.

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, і неопатристика XX століття, хоч різною мірою, але залежали від системи методологій, сформованих у патристичну добу. Але якщо в 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 в неопатристиці, з 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.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аверинцев С. Античная риторика и судьбы античного рационализма / Сергей Аверинцев // Риторика и истоки европейской литературной традиции. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 115-145.
2. Аверинцев С. Античность и христианство / Сергей Аверинцев // На пути к храму. – Фрязино, 1991. – С. 47-59.
3. Аверинцев С. Вера / Сергей Аверинцев // Собрание сочинений. София – Логос. Словарь ; под ред. Н. Аверицовой, 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 // Аверинцев С. 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.) // София–Логос : Словарь / Сергей Аверинцев ; [под ред. Н. П. Аверицовой и К. Б. Сигова]. – Киев, 2006. – С. 610-639.
7. Аверинцев С. С. Образ античности / Сергей Аверинцев. — СПб. : Азбука-классика, 2004. – 480 с.
8. Аверинцев С. Патристика: неповторимость опыта и общезначимость примера / Сергей Аверинцев // Синопис: 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 / Сергей Аверинцев. – М. : «CODA», 1997. – 343 с.

11. Аверинцев С. Теология // София–Логос : Словарь / Сергей Аверинцев; [под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова]. – Киев, 2006. – С. 434-441.
12. Аверинцев С. С. Философия VIII-XII вв. / Сергей Аверинцев // Культура Византии. Вторая половина VII-XII в. – М. : Наука, 1989. – С. 36-58.
13. Аверинцев С. С. Эволюция философской мысли / Сергей Аверинцев // Культура Византии IV – пер. пол. VII в. – М. : Наука, 1984. – С. 42-77.
14. Агуриди С. Бог и история / Савва Агуриди // Православие и культура. – 1993. – № 2. – С. 1-4.
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. – М.; СПб.: «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 445 с..
17. Адо П. Негативная теология // Духовные упражнения и античная философия / Пьер Адо ; [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 / Пьер Адо ; пер. с фр. Е. Штоф. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. – 140 с.
19. Адо П. Что такое античная философия? / Пьер 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 / Пьер 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 / Михаил Аксенов-Меерсон, прот.; пер. с англ. М. Назыровой, Е. Ванеян и автора. – Киев : Дух і Літера, 2007. – 328 с.

23. Актуальные проблемы православной теологии: междунар. сб. науч. тр. – Вып. 3. – Тверь: Твер. гос. ун-т, 2015. – 154 с.
24. Алиева О.В. Беседа III свт. Василия Великого на слова «внемли себе» как философский протрептик // 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. Амфилохий Радович. Человек – носитель вечной жизни / Амфилохий Радович, еп.; [пер. с сербск. С. Луганской]. – М. : Издание Сретенского монастыря, 2005. – 304 с.
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. 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 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 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. Антоний Сурожский. Уверенность в вещах невидимых. Последние беседы / Митрополит Антоний Сурожский. – М. : Никея, 2012. – 288 с.
40. Антоний Сурожский. 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 / Антуан 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.

54. Афанасьев Н. Церковь Духа Святого / Николай Афанасьев, прот. – Рига : Балто-славянское общество культурного развития и сотрудничества, 1994. – 328 с.
55. Бальтазар, Х. У. фон. Від богослов'я Бога до церковного богослов'я / Ханс Урс фон. Бальтазар; пер. А. Гнип // Сопричастя. – 1998. – № 3. – С. 109-124.
56. Бальтазар, Х. У. фон. Достойна веры лишь любовь / Ханс Урс фон Бальтазар; [пер. с нем. А. Ярина]. – М. : Истина и Жизнь, 1997. – 124 с.
57. Бальтазар, Х. У. фон. Созерцательная молитва / Ханс У. фон Бальтазар; [пер. с нем. В. Карцовника]. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. – 236 с.
58. Баранов В.А. Учение о душе медиаторе платоновского «Тимея» в патристической мысли // Универсум платоновской мысли: платонизм и европейская культура на рубеже тысячелетий / Материалы X платоновской конференции 23-24 июня 2002. / п.р. А.В. Цыба. – СПбГУ, 2002. – С. 38-39.
59. Барт К. Церковная догматика / Карл Барт; [пер. с нем. В. Витковского]. – М. : ББИ, 2007. – Т. 1. – 536 с. – (Сер. : Современное богословие).
60. Барт К. Послание к римлянам / Карл 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 // Андрій 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 / Андрій 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. 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 / Джон 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 Исповедника / Г. И. Беневич // Вестник РХГА. Т.12, вып. 1, 2011. 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. – № 1. – Т. 2. Философия. – 2011. – С. 45-54.
71. Беневич Г. И. Иоанн Филопон и Максим Исповедник: от христианизации философии к христианской философии / Г. И. Беневич // Религиоведение. – № 1. – 2011. – 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 (ВРФС), 2004. — 128 с.

74. Беневи́ч Г. И. Иоанн Филопон. Учение / Г.И. Беневи́ч // Православная энциклопедия. Т. 24. – М., 2010. – С. 635–647
75. Беневи́ч Г. И. Христианство и факторы формирования пост-аристотелевской картины мира у Иоанна Филопона / Г.И. Беневи́ч // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. № 2, Т. 2. Философия. 2011. С. 16-24.
76. Бер И. Богословие как диалог / Иоанн Бер, иер. // Интервью иерея Иоанна Бера, профессора патрологии, Свято-Владимирской академии, журналу «Встреча» // Встреча. – 2005. – № 1 (19). – С. 37-39.
77. Бер И. Формирование христианского богословия: Путь к Никее / Иоанн 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. – Свердловск, 1991. – 238 с.
79. Бердяев Н. А. Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения // Философия свободного духа / Николай Бердяев. – М., 1994. – С. 230-316.
80. Берестов И. В. Свобода в философии Плотина. СПб: Издательство С.-Петербургского университета 2007. – 382 с.
81. Берлин И. Подлинная цель познания. Избранные эссе М. : Канон+, 2002. – 800с.
82. Биби́хин В. В. Материалы к исихастским спорам / В. В. Биби́хин // Синергия: Проблемы аскетики и мистики Православия : научн. сб.; [под общ. ред. С. С. Хоружего]. – М., 1995. – С. 177-207.
83. Биби́хин В. Философия и религия // Философия философии. Тексты философии : Учебное пособие для вузов / Ред. И сост. В. Кузнецов. – М. : Академический проект; Фонд «Мир», 2012. – 347 с. – С. 77-88.
84. Бирюков Д.С. Антропологические парадигмы византийской философии. Лекция. – СПб. : ГУАП, 2009. – 36 с.
85. Бирюков Д.С. Некоторые аспекты монадологии в позднеантичной и византийской философии // Acta eruditorum. – Вып. 6. – 2009. – С. 75-79.

86. Бирюков Д.С. Об онтологической дифференциации у Аристотеля в перспективе формирования философского языка патристики // VERBUM MEDIEVALIA: идеи и образы средневековой культуры. – СПб., 2005. – Выпуск. 8. – С. 230-241.
87. Бирюков Д.С. Проблема универсалий в византийской философии. Учебно-методическое пособие. – Часть 1. – "СПбГУАП", 2011 – 28 с.
88. Бирюков Д. С. Отношение причастности: концепты общего и особенного в восточно-христианской философской традиции (античный и византийский периоды): диссертация ... доктора Философских наук: 09.00.03 / Бирюков Дмитрий Сергеевич; [Место защиты: Российский государственный гуманитарный университет], 2016.
89. Бирюков Д.С. Парадигмы причастности и проблематика универсалий у Иоанна Дамаскина // Вестник Орловского государственного университета. Серия: новые гуманитарные исследования. 6 (35), 2013. С. 162-166.
90. Бирюков Д.С. Тема причастности высшей природе в учениях об иерархии сущего – Порфирий, Григорий Нисский / // Истина и диалог. Труды международной конференции. 29-31 мая 2008. – СПб., 2008. – С. 148-167.
91. Бирюков Д.С. Философские основания неарианства. Вторая половина IV в. / – ГУАП, 2010. – 188 с.
92. Боголюбов Н. Философия религии. – Ч. 1. Историческая. - К., 1915. – 430 с.
93. Болгова А., Харченко О. Идеиные основы христианской школы и воспитания в ранневизантийской традиции / А. Болгова, О. Харченко // <https://cyberleninka.ru/article/v/ideynye-osnovy-hristianskoy-shkoly-i-vospitaniya-v-rannevizantiyskoy-traditsii>
94. Блейн Э. Жизнеописание о. Георгия Флоровского / Эндрю Блейн // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ; [общ. ред. Ю. Сенокосова; пер. с англ. Д. Ханова]. – М., 1995. – С. 7-240.

95. Блонский П. П. *Философия Плотина // 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 // Собрание церковно-исторических трудов. В 8 т. Т. 1.* – М., 1999.
98. Бондаренко В. Д. *Современное православие: тенденции эволюции / В. Д. Бондаренко.* – Симферополь: Таврия, 1989. – 176 с.
99. Борозенец Т. *Главы о Богопознании (Гл. 1-219) / Тарас Борозенец.* – Киев, 2001. – 54 с. – (Рукопись).
100. Борозенец Т. *Личность и богословие митрополита Владимира [Сабодана]. – Ч. I. [Электронный ресурс] / Тарас Борозенец // Религия в Украине.* – Режим доступа в Интернете: religions.unian.net/ukr/detail/2899
101. Борозенец Т. *Личность и богословие митрополита Владимира [Сабодана]. – Ч. II. [Электронный ресурс] / Тарас Борозенец // Религия в Украине.* – Режим доступа в Интернете: religions.unian.net/ukr/detail/2930
102. Борозенец Т. *Таинство обожения или апофатико-катафатические размышления о Богочеловечестве / Тарас Борозенец // Синопис: богослов`я, філософія, культурологія.* – 2001. – № 4-5. – С. 284-303.
103. Борозенець Т. *Раціонально-філософський вимір пізнання в патристиці / Тарас Борозенець // Синопис: богослов`я, філософія, культурологія.* – 2000. – № 3. – С. 25-53.
104. Борозенец Т. *Теологическая диалектика сущего : Философские главы : Монография / Тарас Борозенец.* – К. :Изд. НПУ им. 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. – 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 ; пер. с фр. и вступительная статья А. С. Гаголина. – М. : «Владимир Даль», 2012. – 416 с.
109. Брек И. Православие и Библия сегодня / Иоанн 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 / Иоанн Брек, прот.; пер. с англ. Е. Л. Майданович // ВРХД. – 2004. – № 187. – С. 96-147.
111. Брек И. Чтение Священного Писания по учению святых Отцов / Иоанн 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 // Греческая философия ; [пер. с фр. В.П. Гайдамака, ред. М. Канто–Спербер. - В 2 т. – Т. 2. – М. : Греко–латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2008. – 490 с.
114. Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и Западе: Метафизика и разделение христианского мира ; пер. А.И. Кырлежева, А.Р. Фокина. – М. : Языки славянских культур, 2012. — 384 с.
115. Булгаков С. Н. Агнец Божий. О Богочеловечестве / Сергей Булгаков, прот. – Париж : Имка-Пресс, 1933. – 486 с.
116. Булгаков С., прот. Главы о Троичности [Электронный ресурс] / Сергей Булгаков // Журнал "Православная мысль". - № 1. – Режим доступа : http://www.odinblago.ru/pm_1/2

117. Булгаков С. Невеста Агнца / Сергей Булгаков, прот. – М. : Наш современник, 2006. – 656 с.
118. Булгаков С. Н. О Софии Премудрости Божией. – 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) // С.Н. Булгаков. Сочинения в 2-х тт. – Т. 1. – М. : Республика, 1993. – С. 311-518.
121. Булгаков С. Философия имени / Сочинения в 2-х тт. – Т. 2. – М.: Искусство; СПб. : Инапресс, 1999. – С. 13-175.
122. Булычев Ю.Ю. Религиозная философия / Ю.Ю. Булычев // http://russidea.rchgi.spb.ru/ideasinrussia/filcategory/index.php?ELEMENT_ID=37
27
123. Бультман Р. Избранное: Вера и понимание / Рудольф 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. – Ч. II. [Электронный ресурс] / Георгий Будкевич // Релігія в Україні. – Режим доступа в Інтерн. : <http://www.religion.in.ua/main/1328-lichnost-i-bogoslovie-patriarxa-varfolomeya.html>
125. Будкевич Г. Личность и богословие Патриарха Варфоломея. – Ч. II. [Электронный ресурс] / Георгий Будкевич // Религия в Украине. – Режим доступа в Интернетe: <http://www.religion.in.ua/main/1433-lichnost-i-bogoslovie-patriarxa-varfolomeya-ch-ii.html>
126. Бурмистров М. Теология и конец метафизики. – Вестник ПСТГУ. – 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* / Виктор Бычков : в 2-х тт. – Т. 1. Раннее христианство. Византия. – М. : Университетская книга, 1999. – 575 с.
129. Бычков В. В. К вопросу о восточно-христианской гносеологии / В. В. Бычков // Историко-философский сборник. – М. : МГУ, 1971. – С. 57-80.
130. Валіцький А. В полоні консервативної утопії: Структура і видозміни російського слов'янофільства / Анджей Валіцький; пер. з пол. В. Моренець. – К. : Основи, 1998. – 710 с.
131. Валльер П. Православие и право / Поль Валльер // Человек. История. Весть : Успенские чтения : [сб. ст.; сост. К. Б. Сигов]. – Киев, 2006. – С. 59-90.
132. Вальер П. Пределы предания / Пол 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 / Поль 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? / Пол 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 / Поль Валльер // Личность и традиция : Аверинцевские чтения : [сб. ст.; сост. К. Сигов]. – Киев, 2005. – С. 159-202.
136. Варфоломій, патріарх. Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі ; 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. : Эксмо, 2008. – 368 с.

138. Василий (Кривошеин). Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у св. Василия Великого // Богословские труды: 1952–1983 гг. : Статьи, доклады, переводы / Василий (Кривошеин), архиеп.; [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 // 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. Бернад Лонерган: метод в теологии и гуманитарные науки // Философский журнал. - 2013. - Т. № 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 / Генри А. Верклер. – [Б.в.д.] – 160 с.
145. Вениаминов В. [Бибихин В. В.]. Краткие сведения о житии и мысли св. Григория Паламы / В. Вениаминов // Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолствующих; [пер. с древнегреч., послесл. и ком. В. Вениаминова (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 / Юрий 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 $\psi\lambda\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ / Юрий Вестель // Синописис: богослов'я, філософія, культурологія. – 2001. – № 4-5. – С. 165-226.
150. Византийская философия: философия или богословие? [Беневиц Г.И., Бирюков Д.С., Шуфрин А.М.] // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. № 2, Т. 2. Философия. 2011. 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 // Герменей: журнал философских переводов. – М., 2012. – 2010. – № 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 / Ливерий 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 // 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: Спецвипуск № 3 (2012). – Вінниця : ВДТУ, 2013. – с. 67–73.
166. Гаврилюк П. Православный взгляд на наследие св. Фомы Аквинского: попытка освободиться от стереотипов [Электронный ресурс] / Павел Гаврилюк // Религия в Украине. – Режим доступа в Интерн. : 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. Автореферат. 09.00.03. «История философии». – К.ф.н. 2012. – 32 с.
169. Гагинский А.М. Постметафизическая теология в контексте истории онтологии // 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 / Норман Л. Гайслер; [пер. с англ. В. Гаврилова]. – СПб. : Библия для всех, 2004. – 1184 с.
172. Гарнак А. История догматов / Адольф Гарнак // Раннее христианство: В 2 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. С. 75—83. – 161 с.
175. Гарт Д.Б. Міф схизми / Д.Б. Гарт // Наукові записки УКУ. – Число V. – Богословя. Випуск 2. – Львів, 2015. – С.375-390.
176. Гартман Н. К основоположению онтологии / Никалай Гартман; пер. с нем. Ю. В. Медведева; под ред. Д. В. Складнева. – СПб. : Наука, 2003. – 639 с.
177. Георгий Ходр. Призыв Духа / Георгий Ходр, митр. – Киев, Дух і Литера, 2006. – 284 с.
178. Геронимус А., прот., Богословие священнобезмолвия / А. Геронимус // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия / Научный сборник под общей ред. С.С. Хоружего. – М. : Издательство Ди-Дик, 1995. – 368 с. – С. 151-176.
179. Геронимус А. Философия и исихия / А. Геронимус // Христианство и философия : VIII Рождественские образовательные чтения : [сб. докл. конф. 27 января 2000 г.] – М., 2000. – С. 142-159.
180. Глаголев В. С. Религиозный модернизм и культура / В. С. Глаголев. – М. : Знание, 1988. – 64 с.

181. Глаголев С. Сверхъестественное откровение и естественное богопознание вне истинной Церкви / С. Глаголев. – Харьков : Тип. Губернского правления, 1900. – 442+XXIV с.
182. Глубоковский Николай. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии / Николай Глубоковский. – М. : Изд. Свято-Владимирского братства, 1992. – 181 с.
183. Глущенко А. Н. Значение антропологии преподобного Максима Исповедника для современной православной апологетики : дис. ...канд. богосл. наук / Андрей Николаевич Глущенко, диак. – Киев, 2002. – 182 с.
184. Глущенко А. 28 замечаний к статье об □□□□□□□□□□□□ / Андрей 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 / Андрей Глущенко, диак. // Христианская мысль : Киевское религиозно-философское общество. – 2004. – № 1. – С. 38-42.
186. Гнедич П. Догмат искупления в русской богословской науке: (1893–1944) / Петр Гнедич, прот. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2007. – 496 с. – (Сер. : Православное богословие).
187. Говорун К. Риштовання Церкви: вбiк 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. Навчальн посіб. – К. : Либідь, 2002. – 496 с.
190. Головащенко С. Історія християнства : Курс лекцій; [Навч. посібник] / Сергій Головащенко. – Київ : Либідь, 1999. – 352 с.
191. Голубцов С. Московская Духовная Академия в нач. XX века: профессура и сотрудники / Сергей Голубцов. – М. : Мартис, 1999.

192. Гордиенко Н. С. Современное русское православие / Н. С. Гордиенко. – М. : Лениздат, 1988. – 304 с.
193. Горелов А.А., Горелова Т.А. Сравнительный анализ научного и религиозного способов познания // Гуманитарные науки: теория и методология. – 2010. – №4. – С. 65-76.
194. Горкуша О. Роль концепту Логосу в загальнохристиянській парадигмі : автореф. дис. ... канд. філос. наук : спец. 09. 00. 11 «Релігієзнавство» / Оксана 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 // Дисциплінарне релігієзнавство. Навчальний посібник / За ред. А. Колодного. – К., 2010. – С. 49-67.
197. Григорий Нисский. Большое огласительное слово // Восточные отцы и учителя Церкви IV в. Антология. – В 3 т. – Т. 2. – М.: Изд-во МФТИ, 1999. – С. 149-199.
198. Греческая философия: в 2 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 / Григорий Назианзин, архиеп.; пер. с греч. – В 2 т. 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 устройении человека / Григорий Нисский, свт.; пер. с древнегреч., прим. и послесл. В. М. Лурье; под ред. А. Л. Верлинского. – СПб. : «Аxiоma»; Мифрил, 1995. – 174 с.

203. Григорий Палама. Святогорский томос в защиту священнобезмолствующих / Григорий Палама, свт.; пер. с греч. В. С. Шолох // Синописис: богослов'я, філософія, культурологія. – 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.; пер. с древнегреч. и предисл. А. И. Сидорова // Богословские труды. – 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.; пер. и коммент. А. И. Сидорова // Богословские труды. – 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. Биbihина); 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.; пред., пер., прим. К. Б. Михайлова // Альфа и омега. – 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.: дисертація на здобуття вченого ступеня кандидата філософських наук: 09.00.11 / В. П. Грицишин. – К., 2017. – 180 с.
210. Громадка Й. Л. Перелом в протестантской теологии / Йозеф Лукл Громадка; [пер. с чеш., англ. Н. Л. Цветкова; 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 тт. – 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») / П. Гурьянов // <http://www.pravoslavie.ru/104724.html>
214. Гуссерль Э. Картезианские медитации / Э. Гуссерль; пер. с нем. В. И. Молчанова. – М. : Академический проект. – 2010. – 229 с.
215. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – М. : «Университет», 2004. – 391 с.
216. Давыденков О. Догматическое богословие : Учеб. пособ. / Олег Давыденков, иер. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2005. – 415 с.
217. Давыденков О. Спор о границах богопознания в XIV веке / Олег Давыденков, иер. // Богословский сборник. – 2001. – Выпуск VIII. – С. 37-56.
218. Давыденков О. Философия и теология в системе византийского мышления эпохи вселенских соборов // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. – 2008. – Вып. 1. № (21.). – С. 7–16.
219. Данн Д. Единство и многообразие в Новом Завете: исследование природы первоначального христианства / Джеймс Данн; [пер. англ. Н. Балашова, Г. Ястребова]. – М. : ББИ, 1997. – 526 с. – (Сер. : Современная библеистика).

220. Даниелу Ж. Таинство будущего: Исследования о происхождении библейской типологии ; 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 / Жан Даниелю; пер. с фр. Г. Смирнова, под ред. А. Мосина // Символ. — 1998. — № 40. — С.7-155.
222. Даниелю Ж. Платон в христианском среднем платонизме / Жан 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 / Афанасиос Деликостопулос; пер. с новогреч. В. А. Шкурова // Православие и культура. — 1993. — № 1. — С. 8-13.
225. Дейвіс Б. Вступ до філософії релігії / Брайєн 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. Сулова. — 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 Затворника] // Добротолубие: в 5 т. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993 – Т. 3. – С. 8-74.
231. Дідківський А.А. Православна етика Х. Яннараса / А. А. Дідківський // Вісник ЖДУ ім. Івана Франка. – Вип. 2 (80). – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. Івана Франка. – 2015. – 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. 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 // *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 // *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 (частина перша).Ред. колегія: Конверський

А.Є. та ін. – К. : Редакційно-видавничий центр «Київський університет», 1997. – С. 3-7.

237. Диллон Д. Наследники Платона. – М.: Изд-во СПб.-Ун-та, 2005. – 281 с..

238. Диллон Д. Средние платоники: 80 г. до н. э. – 220 н. э. / Джон Диллон; пер. с англ. Е. В. Афонасина. – 2-е изд., испр. и доп. – СПб. : Изд. Олега Абышко; Алетейя, 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. Джурицкий А. Воспитание и школа в Византии / А. Джурицкий // <http://www.km.ru/referats/44EDEA88CD274866A6B0B557B2834453>

245. Делёз Ж. Что такое философия? / Делёз Ж., Гваттари Ф.; пер. с фр. и послесл. С.Н. Зенкина — 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 / П.р. Н.В. Мотрошиловой. – М. : Наука, 1987. – С. 61-75. – 339 с.

247. Доброцветов П.К. Аллегореза как философский метод в поздней патристике («Ареопагитики», Максим Исповедник). – Автореферат. Кф.н. – 09.00.03. «История философии». – 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 религиозных 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 религиозных 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 <http://archive.bogoslov.ru/text/570196.html> Дробышев В.Н. Апофаза диалектики и ее деконструкция // 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: диссертация ... доктора Философских наук: 09.00.03 / Дробышев Виталий Николаевич; [Место защиты: ФГБОУ ВО Санкт-Петербургский государственный университет], 2017. – 338 с.
257. Дробышев В.Н. Феноменология апофазиса. – СПб. : Издательство РХГА, 2014. – 242 с.
258. Дронов М. Экзистенция и опыт в православном мышлении накануне XXI века / Михаил Дронов, прот. // Альфа и Омега. – 1998. – N 4 (18). – С. 255-271.
259. Дулуман Е. К. Кризис религии в современных условиях / Е. К. Дулуман. – К. : Вища школа, 1982. – 64 с.
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. Вып. 3: Патрология. М., 1998. – с. 6-55.
263. Евдокимов П. Православие / Павел Евдокимов; [пер. с фр. С. Гриб]. – М. : ББИ, 2002. – 500 с. – (Сер. : Современное богословие).
264. Евдокимов П. Этапы духовной жизни: от отцов пустынных до наших дней / Павел 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. – 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 : В-во УКУ, 2013. – 504 с..
271. Єленський В. Релігія після комунізму / Володимир Єленський. – К. : Націон. пед. універ. ім. 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. ... канд. филос. наук : спец. 625 «Начный атеизм» / И. П. Емельяненко. – М., 1969. – 18 с.
274. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие / Сергей 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 / П.В. Ермилов // Магистерская

диссертация. 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 // 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 // Жильсон Э. Избранное: Христианская философия ; пер. с франц. Г. В. Вдовиной. М. : Российская политическая энциклопедия, 2004. – С. 321-582.

283. Жильсон Э. Избранное ; пер. с франц. – Т. 1. – Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского / Э. Жильсон. – М.; СПб., 1999. – 496 с.

284. Жильсон Э. Ибранное: Христианская философия / Этьен 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 ; пер. с франц. и коммент. А. Н. Панасьев // Богословие в культуре Средневековья. – К. : Путь к истине, 1992. – С. 5-48 с.

286. Жильсон Э. Философ и теология / Этьен 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. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / Н. С. Жиртуєва. – К., 2000. – 16 с.
288. Журавский И. О внутреннем христианстве: Тайна Царствия Божия или забытый путь опытного богопознания / И. Журавский. – М. : Сатис, 1994. – 240 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 Всемилоствого 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. 124. Завершинский Г., священник. Богословие диалога : встреча религий / Г. Завершинский, свящ. // Церковь и время. – 2005. – № 3 (32). – С. 125 – 142.
296. Завершинский Г. Богословский экзистенциализм архимандрита Софрония (Сахарова) / Георгий Завершинский, диак. // Альфа и Омега. – 1999. – № 3 (21). – С. 167-180.

297. Завершинский Г. О различии сущности и энергии в современных исследованиях паламизма / Георгий Завершинский, диак. // Богословский сборник. – 1999. – № 4. – С. 153-165.
298. Завершинский Г. Пневматология святителя Григория Паламы и святоотеческая традиция / Георгий Завершинский, диак. // Альфа и Омега. – 1998. – № 19. – С. 110-126.
299. Завершинский Г. Преподобный Силуан Афонский и архимандрит Софроний (Сахаров) о нетварном свете / Георгий Завершинский, диак. // Альфа и Омега. – 1998. – № 3 (21). – С. 167-180.
300. Завершинский Г. Экзистенциальные аспекты богословия / Георгий 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, миссия / Андрей Зайцев. – М. : Эксмо, 2009. – 352 с. – (Сер. : Золотой фонд христианства).
302. Зайцев Е. Учение В. Лосского о теозисе / Евгений Зайцев. – М. : ББИ, 2007. – 296 с. – (Сер. : Богословские исследования).
303. Зандер Л. Бог и мир : Мирозерцание отца Сергия Булгакова / / Лев Зандер. – В 2 т. – Париж : Умса-press, 1948. – 479 с. – 385 с.
304. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование / Сергей Зарин. – М. : Паломник, 1996. – 693 с. – (Сер. : Святые отцы и учителя церкви в исследованиях православных ученых).
305. Зеленкова А.И. Философия и методология науки : учеб. пособие для аспирантов / А.И. Зеленков, Н.К. Кисель, В.Т. Новиков [и др.] ; под ред. А.И. Зеленкова. — Минск : АСАГ, 2007. – 384 с.
306. Зеньковский В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский, прот. – Ленинград : Эго, 1991. – Т. 1, ч. 1. – 221 с.
307. Зеньковский В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский, прот. – Ленинград : Эго, 1991. – Т. 1, ч. 2. – 280 с.

308. Зеньковский В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский, прот. – Ленинград : Эго, 1991. – Т. 2, ч. 1. – 255 с.
309. Зеньковский В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский, прот. – Ленинград : «Эго», 1991. – Т. 2, ч. 2. – 269 с.
310. Зеньковский В. В. Основы христианской философии : в 2 т. / В. Зеньковский, прот. – М. : Свято-Владимирское Братство, 1992. – 266 с.
311. Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа / Василий Зеньковский, прот. – М. : Республика, 2005. – 368 с. – (Сер. : Мыслители XX века).
312. Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века / Николай Зернов; [пер. с англ.]. – Париж : YMCA-Press, 1991. – 350 с.
313. Здіорук С. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття : Монографія / Сергій 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 лицедеи и лицедействе / Петр Зуев, свящ. // Синописис: богослов'я, філософія, культурологія. – 2000. – № 2. – С. 59-129.
317. Зуев П. Заметки о лицедеи и лицедействе / Петр Зуев, свящ. // Синописис: богослов'я, філософія, культурологія. – 2000. – № 3. – С. 63-136.
318. Зуев П. Чудо со-отнесенности / Петр Зуев, свящ. // Синописис: богослов'я, філософія, культурологія. – 2001. – № 4-5. – С. 252-255.
319. Зяблицев Г. Платон и святоотеческое богословие / Георгий Зяблицев, диак. // Богословские труды. – 1996. – № 32. – С. 235-260.
320. Зяблицев Ю. П. Платонизм и богословие Каллиста Катафигиота / Георгий Зяблицев, диак. // Беседа. – Л.; Париж, 1990. – № 8. – С. 30–38.
321. Зяблицев Г. Плотин и святоотеческая литература / Георгий 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. дис... 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 энциклопедия», 2002. – Т. 5. – С. 476-486.
326. Ивановская О. В. Вера как феномен культуры : диссертация ... доктора философских наук : 24.00.01 / Ивановская Ольга Викторовна; [Место защиты: ГОУВПО "Волгоградский государственный медицинский университет"]. – Волгоград, 2012. – 360 с.
327. Игнатий (Душеин). Абиссальные глубины. О произведениях архим. Софрония (Сахарова) [Электронный ресурс] / Игнатий (Душеин), архим. // <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 / Иларион (Алфеев), еп. – М. : Крутицкое подворье, 1998. – 504 с.
332. Иларион (Алфеев). Православное богословие на рубеже эпох / Иларион (Алфеев), еп. – Киев : Дух і Літера, 2002. – 536 с.

333. Илларион (Алфеев). Православие: в 3 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. Иларіон (Алфеев). Таїнство віри. Вступ до православного богослов'я / Илларион (Алфеев), архієп. – К. : Адеф-Україна, 2009. – 336 с. – (Сер. : Золотий фонд християнства).
336. Ильин И. Религиозный смысл философии // Сочинения в 2 тт. – 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). Личность 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 (Зизиуласса) 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. – 312с.
345. Иов (Геча). В христианстве много подсказок для ответа на сегодняшние вопросы : интервью [Электронный ресурс] / Иов (Геча), архим. // Религия в Украине. – Режим доступа в Интерн. : <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 в. : 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 // Собрание творений преп. Иустина (Поповича). – Т. 1. : Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Пути Богопознания / Иустин (Попович), преп.; [пер. с серб. С. П. Фонов; общ. ред. А. И. Сидорова]. – М. : Паломник, 2004. – С. 89-147.
354. Иустин (Попович). Пути Богопознания // Собрание творений преп. Иустина (Поповича). – Т. 1. : Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Пути Богопознания / Иустин (Попович), преп.; [пер. с серб. С. П. Фонов; общ. ред. А. И. Сидорова]. – 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 послание к фессалоникийцам 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) / Вернер Йегер: пер. с нем. М. Н. Ботвинника, ред. И. А. Макаров. – М. : «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1997. – В 3 т. Т. 2. – 334 с.
358. Йонайтис О.Б. *Corpus Areopagiticum* и традиции неоплатонизма / О.Б. Йонайтис // АКАДЕΜΙΑЕ. Материалы и исследования по истории платонизма. Межвузовский сборник. Выпуск 6 / Под ред. А.В. Цыба. – СПб. : СпбГУ, 2005. – С. 386-389.

359. Калаицидис П. От «возвращения к отцам» к необходимости современного православного богословия / Панделис Калаицидис // <http://bogoslav-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. К. Сигова, А. Кырлежева, С. Панич, А. Новикова, М. Чернушенко, И. Мьялковского]. – К. : Дух і Літера, 2004. – 196 с.

362. Калліст (Уер). Передмова / Калліст Уер, еп. // Яннарас Х. Свобода етосу / [пер. з англ. В. Верлока]. – 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), еп.; [пер. с англ. С. Зденьячнин] – К. : Дух і Літера, 2003. – 176 с.

365. Кальченко В. М. Мироззренческий анализ соотношения теоцентризма и антропоцентризма в богословии русского православия : дис... канд. филос. наук: 09.00.06 / В. М. Кальченко. – 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 / Иммануил Кант // Трактаты; пер. Н. Соколова, ред. пер. А. Столярова. – СПб. , 1996. – 259-424.

368. Каприев Г. Византийская философия: понятие, аксиоматика, рецепция 18 июля 2012 г // <http://www.bogoslav.ru/text/2686964.html>

369. Каптен Г. Ю. Критика оригенизма в философии Максима Исповедника : диссертация ... кандидата философских наук : 09.00.03 / Каптен Герман Юриевич; [Место защиты: Рос. гос. пед. ун-т им. А.И. Герцена]. – Санкт-Петербург, 2010. – 178 с.

370. Капуто Дж. Д. Хайдеггер и теология / Джон Д. Капуто // Мартин Хайдеггер : сб. статей ; [сост., Д. Ю. Дорофеев, пер. В. А. Сатеева]. – СПб., 2004. – С. 458-478.
371. Карачевцева Л. Этики відповідальності Ганса Йонаса та Еманіоеля Левінаса // 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. Касавин И. Т. Знание / И. Т. Касавин // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. — М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. — С. 246-247.
374. Каспер В. Бог Иисуса Христа / Вальтер Каспер; [пер. с нем. А. Петровой]. – М. : ББИ, 2005. – 444 с. – (Сер. : Современное богословие).
375. Каспер В. Иисус Христос / Вальтер 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 / Вахтанг Кебуладзе. – К. : Дух і літера, 2011. – 280 с.
379. Керккеинен В.-М. Учение об обожении и его экуменический потенциал / Вели-Матти 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 учителя церкви в исследованиях православных ученых).
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 / Оливье Клеман : пер. с франц. Вдовиной Г. В. под ред. Кырлежева А. И. – М. : Центр по изучению религий. ИП «Путь», 1994. – 383 с.
391. Клеман О. Влада і віра / Олів'є 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» / В. В. Климов. – Київ, 2008. – 35 с.

393. Книга правилъ святыхъ апостолъ, святыхъ соборѣ вселенскихъ и поместныхъ и святыхъ отецъ. – Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992.

394. Кнох В. Бог в поисках человека: Откровение, Писание, Предание / Венделин 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. 2400-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 // <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. – Ч. 1 // Вопросы философии. – 1895. – № 29. – С. 446-460; – Ч. 2 // Вопросы философии. – 1895. – № 30. – С. 558-567.

398. Козырев Ф. Н. Испытание 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 // Очерки по истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий / А. В. Койре; [пер. с фр. Я. А. Ляткера]. – Изд. 2-е, 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. Хайдеггер и философская теология XX века / С. А. Коначева. – М. : РГГУ. – 2010. – 352 с.
406. Конверский А. Е. Теория и ее обоснование / А. Е. Конверский. – К. : Центр практичної філософії, 2000. – 179 с.
407. Коплстон Ф. История философии: XX век / Фредерик Коплстон; [пер. с англ. П. А. Сафронова]. – М. : ЗАО Центрполиграф, 2002. – 269 с.
408. Корет Э. Основы метафизики / Эмерих 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 теологических, философских, психологических и социальных воззрениях Эриха Фромма : дис. ... канд. богословия / Олег Коршунов. – Киев, 2004. – 236 с.
411. Костецкий В. В. Экстаз как феномен культуры: философский анализ «трансцендентального субъекта» : автореф. дис. ... 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. 278–279.
417. Красиков С. В. Варлаам Калабрийский / С. В. Красиков // *Православная энциклопедия*. Москва: «Православная энциклопедия». Т. 6. М. 2003. 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. Миллер Т. А. // Альфа и Омега 2 (32). 2002. 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? / Сергій Кримський // Запити філософських смислів. К. : Парапан, 2003. – 239с.
430. Кримський С. Ціннісно-смисловий універсум людини / Сергій 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 / Микола Крокош //

Філософська думка. Спецвипуск. Sententiae II. Теологія і філософія релігії. – 2011. – С. 28-37.

433. Кувакин В. А. Критика экзистенциализма Бердяева / В. А. Кувакин. – М. : МГУ, 1976. – 204 с.

434. Кувакин В. А. Религиозная философия в России: начало XX вв. / В. А. Кувакин. – М. : Мысль, 1980. – 309 с.

435. Кун Т. Структура научных революций / Томас Кун; [пер. с англ И. З. Налетова]. – М. : Прогресс, 1977. – 300 с. – (Сер. : Логика и методология науки).

436. Кураев А.В., Кураев В.И. Религиозная вера и рациональность. Гносеологический аспект // Рациональность на перепутье / П.р. В.А. Лекторского. В 2-х кн. Кн. 1. – М. : «РОССПЭН», 1999. – С. 124-152. – 368 с.

437. Кураев А. Традиция, догмат, обряд: Апологетические очерки / Андрей Кураев, диак. – М. : Клин, 1995. – 413 с.

438. Кураге В.И. Вера религиозная // 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 / В. Ю. Кушаков: Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.05 – К., 1996. – 23 с.

441. Кырлежев А. Контекст мысли Христоса Яннараса / Александр Кырлежев // Христос Яннарас. Избранное: Личность и Эрос / [пер. с греч. А. Кырлежева]. – 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 / Кырлежев А.И. ; [пер. с фр., вступ. ст. А.И. Кырлежева] // Иоанн (Зизиулас). Личность и Бытие. – <http://hpsy.ru/link/8.htm>

444. Кюнг Г. Великие христианские мыслители / Ганс Кюнг; пер. с нем. О. Ю. Бойцовой. – СПб. : Алетейа, 2000. – 442 с.
445. Кюнг Г. Куда идет христианство? / Ганс 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 / Эмманюэль 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. Легкун Т.В. Епістемологічний статус наукового та релігійного знання // Вісник Київського Національного ун-ту ім. Т. Шевченка. Філософія. Політологія. - № 108. – 2012. – С. 31-34.
457. Лекторский В. Опыт // Новая философская энциклопедия. – В 4-х тт. – 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, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский / Полемические сочинения. – 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 // АКАДЕМІАЕ. Матеріали та дослідження по історії платонізму. Межвузовский сборник. Выпуск 6 / Под ред. А.В. Цыба. – СПб. : СПбГУ, 2005. – С. 54-70.
461. Лепп І. Християнська філософія екзистенціалізму / Іняс Лепп; [пер. В. Лях, О. Мартитуненко]. – К. : Пульсари, 2004. – 148 с.
462. Лисовой Н. Н. Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX-нач. XX ст. / Н. Н. Лисовой // Богословские труды. – 2002. – Вып. 37. – С. 5-127.
463. Лобач В. В. Неоплатонизм / В. В. Лобач // Всемирная энциклопедия: Философия. – М., 2001. – С. 693–694.
464. Лобовик Б.А. Религиозное сознание и его особенности / Б. А. Лобовик. – Киев : Наукова думка, 1986. – 246 с.
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.Фомы. – 2010. – 400 с.
467. Лосев А. Ф. История античной философии в конспективном изложении. М., 1989.
468. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития : в 2 кн. / А. Ф. Лосев. – Кн. 1. – М. : Искусство, 1992. – 656 с.
469. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетия / А.Ф. Лосев: В 2-х кн. – Кн. 1. – М. : Искусство, 1992. – 656 с.
470. Лосев А. Ф. История античной эстетики: Последние века / А.Ф. Лосев: – В 2-х кн. – Кн. I. – М. : «Искусство», 1988. – 413 с.
471. Лосев А. Ф. История античной эстетики: Последние века / А.Ф. Лосев: – В 2-х кн. – 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. – С. 246-308. – 614 с. – (Серия: «Памятники религиозно-философской мысли нового времени»).
476. Лосев А. Ф. Эрос у Платона / А.Ф. Лосев // Лосев А.Ф. Бытие–Имя–Космос / Сост. и ред. А.А. Тахо-Годи. – М. : Мысль, 1993. – 958 с. – С. 31-61.
477. Лосев С. Учение свв. Отцов Церкви о познаваемости Бога в опровержение арианских заблуждений / С. Лосев // Вера и разум. – 1898. – № 7. – С. 399-416.

478. Лосский В. Боговидение // Богословие и боговидение : сб. ст. под общ. ред. В. Пислякова / Владимир Лосский; [пер. с фр. В. Решиковой, А. Безбидько, Ю. Малкова] – М., 2000. – С. 112-272.

479. Лосский В. Богословие света в учении св. Григория Паламы // Богословие и боговидение : сб. ст. под общ. ред. В. Пислякова / Владимир Лосский; [пер. с фр. В. Решиковой, А. Безбидько, Ю. Малкова]. – М., 2000. – С. 82-111.

480. Лосский В. Богословское понятие личности // Богословие и боговидение : сб. ст. под общ. ред. В. Пислякова / Владимир Лосский; [пер. с фр. В. Решиковой, А. Безбидько, Ю. Малкова]. – М., 2000. – С. 289-302.

481. Лосский В. Догматическое богословие / Вл. Лосский // Мистическое богословие; [пер. с фр. В. А. Решиковой; изд. христ. благотвор.-просвитет. ассоц. «Путь к Истине»]. – Киев, 1991. – С. 263-335.

482. Лосский В. «Мрак» и «свет» в познании Бога // Богословие и боговидение : сб. ст. под общ. ред. В. Пислякова / Владимир Лосский; [пер. с фр. В. Решиковой, А. Безбидько, Ю. Малкова]. – М., 2000. – С. 67-81.

483. Лосский В. Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита // Богословие и боговидение : сб. ст. под общ. ред. В. Пислякова / Владимир Лосский; [пер. с фр. В. Решиковой, А. Безбидько, Ю. Малкова]. – М., 2000. – С. 45-66.

484. Лосский В. Отрицательное богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта (Гл. 1-2) / Владимир 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) / Владимир 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) / Владимир Лосский; пер. с фр. Г. И. Вдовиной // Богословские труды. – 2005. – № 40 – С. 31-46.

487. Лосский В. Очерки мистического богословия Восточной Церкви / Вл. Лосский // Мистическое богословие; [пер. с фр. В. А. Решиковой; изд. христ. благотвор.-просвitet. 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 // Богословие и боговидение : сб. ст. под общ. ред. В. Пислякова / Владимир Лосский; [пер. с фр. В. Решиковой, А. Безбидько, Ю. Малкова]. – 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 Церквях на Западе / Николай 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 / Л.Ю. Лукомский // Вестник СПбГУ. Сер. 6, 1994, вып. 3 (№ 20) // 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 // АКАДЕМІАЕ. Материалы и исследования по истории платонизма. Межвузовский сборник. Выпуск 2 / П.р. Р.В. Светлова, А.В. Цыба. – СПб. : СПбГУ, 2000. – 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. Лукомского Л.Ю. — СПб., 2006. – сс. 693-721.
499. Лукомский Л.Ю. Единое и бытие в позднеэллинистической философии / Л.Ю. Лукомский: Плотин и герменевтический корпус : автореф. дис. ... 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. Лукомского Л.Ю. — СПб., 2006. – сс. 722-853.
501. Лукомский Л. Ю. Прокл Диадок 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. – С. 509-527. – 624 с.
502. Лурье В. М. Введение в критическую агиографию / В. М. Лурье. – СПб. : Аxioma, 2009. – 238 с.
503. Лурье В. М. Взаимосвязь проблемы filioque с учением об обожении православных богословов после святого Фотия – 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. : Аxioma, 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 / В. М. Лурье. – Автореферат. Д.ф.н. – 09.00.03. «История философии». – 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 / Петр 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 / Николай 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 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 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. Вопросыответы к Фалассию. Вопросы I-LV // Творения преп. Максима Исповедника. – Кн. 2. : Вопросыответы к Фалассию, ч. 1: Вопросы I-LV / Максим Исповедник, преп.; пер. с др.-греч., и комм. С. Л. Епифановича и А. И. Сидорова; предисл. С. Л. Епифановича. – 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 ; 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; Smaragdus Philocalias).

521. Максим Исповедник. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия // Творения преп. Максима Исповедника. – Кн. 1. : Богословские и аскетические трактаты / Максим Исповедник, преп.; пер. с др. греч., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова. – М., 1993. – С. 215-256.

522. Максим Исповедник. Главы о любви // Творения преп. Максима Исповедника. – Кн. 1. : Богословские и аскетические трактаты / Максим Исповедник, преп.; пер. с др. греч., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова. – 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 // Творения преп. Максима Исповедника. – Кн. 1. : Богословские и аскетические трактаты / Максим Исповедник, преп.; пер. с др. греч., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова. – 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. Фомы, 2006. – 464 с.

526. Максим Исповедник. Послание к Иоанну Кубикуларию о любви // Творения преп. Максима Исповедника. – Кн. 1. : Богословские и аскетические трактаты / Максим Исповедник, преп.; пер. с др. греч., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова. – М., 1993. – С. 146-153.

527. Максим Исповедник. Различные богословские и домостроительные главы // Творения преп. Максима Исповедника. – Кн. 1. : Богословские и аскетические трактаты / Максим Исповедник, преп.; пер. с др. греч., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова. – М., 1993. – С. 257-260.

528. Малиновский Н. П. Православное догматическое богословие : в 4 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 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 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 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 / Мераб Мамардашвили // Философия философии. Тексты философии : Учебное пособие для вузов ; ред. И сост. В. Кузнецов. – М. : Академический проект; Фонд «Мир», 2012. – 347 с. – С. 44-54.
534. Мамардашвили М. Очерк современной европейской философии / Мераб Мамардашвили. – СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. – 608 с.
535. Мандзаридис Г. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы / Георгий Мандзаридис; [пер. с англ. В. Петухова]. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003. – 127 с.
536. Мандзаридис Г. Архимандрит Софроний: богословие личного начала / Георгий Мандзаридис; [пер. с фр. О. Игнатьева] // Синопис: богослов'я, філософія, культурологія. – 2001. – № 4–5. – С. 322-330.
537. Манохина О. История богословского образования в Ранней Византии / О. Манохина: дис. ... 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: пер. с фр. // Символ: Париж – Москва. – 2009. – № 56. – С. 5–288.

540. Марион Ж.–Л. Метафизика и феноменология – на смену теологии // Марион Ж.–Л. Логос. Постсекулярная философия. – 2011 – № 3 (82). М. : Типография Наука. – С. 124–143.
541. Марьон Ж.-Л. Перекрестья видимого /Жан-Люк Марьон. – М. : Прогресс-Традиция, 2010. – 176 с.
542. Маритен Ж. Избранное: Величие и нищета метафизики / Жак 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. ... 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 / Антанас 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. : Алетейа, 1997. – 341 с.
548. Медведев И. П. Особенности философской мысли в Византии XIV-XV вв. / И. П. Медведев // Культура Византии: XIII – пер. пол. XV в. – М., 1991. – С. 242-255.
549. Медведев И. П. Ренессансные тенденции поздневизантийской культуры / И.П. Медведев // Культура Византии. XIII – первая половина XV в. – М. : Наука, 1991. – С. 224-241.
550. Медведев Н. Д. Бог и человек по бословию В. Н. Лосского : В 2 т. – Рим: Понтификальный Григорианский университет, 1979. – Т. 2. – 155 с.

551. Мейендорф И. Византийское богословие: Исторические направления и вероучение / Иоанн Мейендорф, прот.; [пер. с англ. А. Кавтаскина]. – М. : Когелет, 2001. – 432 с.

552. Мейендорф И. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение / Иоанн 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 / Иоанн Мейендорф, прот.; [пер. с англ. О. Давыденкова, при участии Л. А. Успенской; прим. А. И. Сидорова]. – М. : ПСТБИ, 2000. – 318 с.

554. Мейендорф Й. Передмова / Йоан Мейендорф, прот. // Йоан Зізіулас. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви / [пер. з англ. В. Верлока, М. Козуб]. – К., 2005. – 270 с.

555. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Морис 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). – 09.00.08. «Философия науки». – Автореферат. К.ф.н. – М., 1999. – 31 с.

557. Месяц С. В. Введение / С.В. Месяц // Прокл. Начала физики ; пер. с греч. С. Месяц. – М. : «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2001. – СС. 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. – 2007. – Том. 8. – Вып. 2. – СПб. : Издательство РХГА, 2007. – С. 81-91.

561. Месяц С. Теология поэтов и теология философов / С.В. Месяц: [Электронный ресурс] – 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 религиоведения: 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. Микешина Л.А. Эпистемология ценностей / Л.А. Микешина. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – 439 с.

568. Миллер Т. А. Михаил Пселл и Дионисий Галикарнасский / Т. А. Миллер // Античность и Византия. – М., 1975. – С. 140-155.

569. Минин П. Главные направления древне-церковной мистики / П. Минин // Мистическое богословие; [пер. с фр. В. А. Решиковой; изд. христ. благотвор.-просветит. ассоц. «Путь к Истине»]. – 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 / Николай 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. Михайлов. – М. : ПСТГУ, 2013. – 310 с.
574. Михайлов П.Б. Анализ философской аргументации в полемике Василия Великого с Евномием / П.Б. Михайлов. Автореферат. – 09.00.03. «История философии». – М., 2005. – 31 с.
575. Михайлов П. Б. Деятельность разума в богословии. Анализ понятия *epinoia* в древнехристианской и позднеантичной письменности / П.Б. Михайлов // Вестник ПСТГУ. – № 1 (15). – М., 2006, – С. 52–81.
576. Михайлов А. В. О непостижимом и постижимом / А. В. Михайлов // Богословие, философия, словесность. – Труды ВРФШ. – 2000. – С. 141-166.
577. Мозговий І. П. Неоплатонізм і християнство / Іван Мозговий. – Суми : Козацький вал, 1997. – 216 с.
578. Мозговий І. Неоплатонізм і патристика, або світло в приємках великої цивілізації : Монографія / Іван 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. – М.: ГЛК, 2011. – 864 с.
581. Морлэнд Дж. П. Теистическая наука и методологический натурализм / Дж. П. Морлэнд // <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. Каразіна № 950. Серія: теорія культури і філософія науки. – 2011. – с. 279–311.
583. Морозова И. Н. Феномен богословия в культуре: опыт культурологического исследования на материале христианской традиции / И.Н. Морозова: Дис. ... канд. культурологических наук : 24.00.01 : Челябинск, 2003. – 175 с.
584. Моррис Ч.У. Основания теории знаков // 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. – С. 85-103. – 368 с.
586. Мулярчук Є. Відкритість трансцендентному сутність філософії та природність релігійної свідомості / Євген Мулярчук // Філософська Думка. – 1999. –№ 6. – С. 23-36.
587. Мумриков А. О богословии Владимира Лосского / Александр Мумриков, диак. // Богословские Труды. – 1985. – № 26. – С. 159-162.
588. Мумриков, А. Космогония и космология: альфа, омега и предельные вопросы. Богослов.ru. - 2013. - [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.bogoslov.ru/text/3107623.html>.
589. От слова к вере. Миф и религия / Мюллер М., Вундт В. – 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: пер. с фр. – Минск: Логвинов, 2004. – 272 с.

593. Нанси Ж.-Л. *Corpus*: 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-ры: 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 // Новая философская энциклопедия. – М. : Мысль, 2010. – В 4 т. – Т. 4. – С. 33-37.
600. Нерсесянц В. С. Философия права : Учебник. – 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 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. Бердяева; послесл. и коммент. И. Цветкова]. – Казань : Заря-Тан, 1994. – 56+418+IV+438+II+40 с. – (Сер. : Духовное наследие России).

603. Несмиянова О.В., Семанов А.М. Политическая теология / О.В. Несмиянова, А.М. Семанов // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М. : Академический проект, 2006. – С. 774-775.

604. Несмиянова О.В., Семанов А.М. 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 А. Логос и космос: Богословие, наука и православное предание / Алексей Нестерук; [пер. с англ. М. Карпец]. – М. : ББИ, 2006. – 399 с. – (Сер.: Богословие и наука).

608. Нестерук А. Смысл Вселенной / А. 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 с. – С. 55-76.

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. Новиков М.П. Тупики православного модернизма: критический анализ богословия XX в. – М. : Политиздат, 1979. – 167 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. Овсиенко Ф.Г. Теология человеческого тела / Ф.Г. Овсиенко // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М. : Академический проект, 2006. – С. 1056-1057.

621. Огнев А. Система образования в Византийской империи / А. Огнев // <http://www.bogoslov.ru/text/1453971.html>

622. Омар А. Нуминозный опыт индивида в контексте предфилософии. Проблемы историко-философского анализа : диссертация ... кандидата философских наук : 09.00.03 / Омар Асель; [Место защиты: Рос. ун-т дружбы народов]. – Москва, 2011. – 136 с.
623. Ориген. О началах. – Самара, 1993
624. Осипов А. И. Путь разума в поисках истины : Основное богословие / Алексей Осипов. – М. : Благо, 1999. – 384 с.
625. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви [Электронный ресурс] / «Русская Православная Церковь» – Режим доступа в Интернете: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html>.
626. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Рудольф Отто; [пер. с нем. А. М. Руткевич]. – СПб. : АНО «Изд-во С.Петербур. 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 / Андрей 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 / Павло Павленко. – Біла Церква : Мустанг, 2001. – 241 с.
631. Панков Г. Д. Философская апологетика религии : Из истории православно-академической мысли XIX-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 постмодернистской антропологии / 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. – К.: Ін Юре, 2007. – 712 с.
635. Пеликан Я. Христианская традиция: История развития вероучения : [в 5 т]. – Т. 1: Возникновение католической традиции (100–600) / Ярослав 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) / Ярослав 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 // Вестник томского государственного университета. – Культурология и искусствоведение. – № 2.ю – 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. Печерный А. Творение или эволюция: битва с ветряными мельницами. Киевская Русь. (2004). [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.kiev-orthodox.org/site/faithscience/594/>
642. Печурина О.А. Философское обоснование веры в православной духовно-академической традиции (30-90 годы XIX в.) / О. А. Печурина: дис. ... канд. филос. наук : 09.00.06. – 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. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2013. — 320 с.
645. Петрушенко В.Л. Епістемологія як філософська теорія знання: Монографія. – Львів: Видавництво Державного університету "Львівська політехніка", 2000. – 296 с.
646. Пителинская Н. Д. Догматический традиционализм и тенденции модернизма в современной православной теологии : автореф. дис. ... канд. филос. наук : спец.: 09.00.06 / Н. Д. Пителинская. – М., 1967. – 18 с.
647. Плотин. Шестая эннеада. Трактаты VI-IX. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005. – 412 с.
648. Подоровский В.Е. Гносеологическая демаркация предмета философии и теологии. 09.00.01 Онтология и теория познания. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Нац. Исслед. Ун-т им. А. Чернышевского. 2016.
649. Полани М. Личностное знание / Майкл Полани. – М.: Прогресс, 1985. – 344 с.
650. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом ; сост. Г.И. Беневич, Д.С. Бирюков, А.М. Шуфрин. – СПб., Изд-во СПбГУ, 2007. – (Византийская философия. Т. 1);

651. Полемические сочинения / Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский.; сост., предисл., научн. редак. Г.И. Беневича, пер. Г.И. Беневича, Д.А. Черноглазова и Ф.Г. Беневича – Краснодар: Текст, 2011. – 272 с.

652. Поленц М. Стоя и семитизм ; пер. с нем. В. М. Линейкина // Порфирий. Сочинения. – СПб. : Изд. Ун-та, 2011. – С. 387-414.

653. Помазанский М. Догматическое богословие / Михаил Помазанский, прот. – Клин : Христианская жизнь, 2001. – 346 с.

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. 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.

656. Поляковская М. А. К характеристике византийской образованности: учителя и ученики / М.А. Поляковская // Византия. Византийцы. Византинисты. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2003. - С. 47-59.

657. Попов И.В. Идея обожения в древневосточной Церкви / 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. – Сергиев Посад, 2004. – С. 17-48.

658. 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.

659. 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.

660. 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.
661. Попов К. Блаженный Диадок, епископ Фотики древнего Эпира и его творения / И. В. Попов. – Казань, 1903. – Т.1. – 620 с.
662. Попов П. С. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения / П. С. Попов, Н. И. Стяжкин. – М: Издательство МГУ, 1974. – 223 с.
663. Порфирий. Сочинения ; [пер. с древнегр. Т. Г. Сидаша]. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. Ун-та, 2011. – 660 с.
664. 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.
665. Причепій Є.М. Філософія. Підручник / Причепій Є.М., Черній А.М., Чекаль Л.А. – 2 вид. – К. : Академвидав, 2007. – 592 с.
666. Прокл. Платоновская теология ; [пер. с др.-греч. сост., статья, прим., указатели, словарь Л. Ю. Лукомского]. – СПб. : РХГИ; Летний сад, 2001. – 624 с.
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 / Марк 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 / Карл 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 : [Интернет ресурс] : http://www.golubinski.ru/socrates/russel_filosofia.html

673. Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Сущность и задачи богословия: Попытки определения в диспуте современности / Йозеф Ратцингер; [пер. с нем. В. Хулап]. – М. : ББИ, 2007. – 144 с. – (Сер. : Современное богословие).

674. Рауш Т. Католичество в третьем тысячелетии / Томаш 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 : дис... канд. филос. наук : 09.00.06 / В. А. Ребкало. – К., 1979. – 183 с.

676. Религиоведение : Энциклопедический словарь; [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 Ареопагит // Символ. – № 52. – 2007. – С. 75-76.

678. Рист Д. Плотин: путь к реальности / Джон М. Рист; пер. с англ. Е. В. Афонасина, И. В. Берестова. – СПб. : «Издательство Олега Абышко», 2005. – 318 с. – (Сер. : Plotiniana).

679. Бытие и естество: Онтология и метафизика как типы философского знания. - СПб.: Алетейя, 2003. — 779 с.

680. Руджері Д. Відповідальність богослов`я як науки // Сопричастя. – 1998. – № 3. – С. 31-49.

681. Рупова Р. М. Неопатристический синтез как религиозно-философское течение XX–XXI веков: религиоведческо-антропологический анализ. 09.00.13 – философская антропология, философия культуры. Дис. на соискание ученой степени д. ф. н. 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. Савельев В. Соотношение понятий сущности и ипостаси в православном богословии / Владимир Савельев, свящ. // Христианская мысль : Киевское религиозно-философское общество. – 2004. – № 1. – С. 32-35.

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 / Олександр Саган. – К. : Світ знань, 2004. – 912 с.

688. Саган О. Національні прояви православ'я: український аспект / Олександр Саган. – К. : Світ знань, 2001. – 256 с.

689. Саган О. Н. Православна проблематика в дослідницьких здобутках українських релігієзнавців / О. Н. Саган // Академічне релігієзнавство України: історія і сьогодення. – К., 2006. – С. 145-161. – (Українське релігієзнавство. – 2006. – № 40).

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 конститування / 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. Естественнаучные знания / З. Г. Самодурова // Культура Византии IV – пер. пол. VII в. – М. : Наука, 1984. – С. 408-431.

694. Самодурова З. Г. Естественнаучные знания / З. Г. Самодурова // Культура Византии. Вторая половина VII-XII в. – М. : Наука, 1989. – С.296-334.

695. Самодурова З. Школы и образование / З. Г. Самодурова // Культура Византии. – В 3- тт. – 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- тт. – Т.2. – Вторая половина VII–XII в. / 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.) / О. В. Сарапін : Дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Олександр Васильович Сарапін. – К., 1995. – 198 с.

698. Сарапін О.В. Герменевтика в контексті релігієзнавчих 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. Екзистенціалізм – это гуманізм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богів; 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 Д. Религиозная философия Вл. Соловьева: на пути к переосмыслению / Джонатан Саттон; [пер. с англ. Ю. Вестель, В. Верлока, Д. Морозова]. – Киев : Дух і Літера, 2008. – 304 с.
706. Светлов П. Я. Вера и разум / П. Я. Светлов // Вера и разум. – Киев, 2004. – С. 7-106.
707. Светлов Р. В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика / Р. В. Светлов. – СПб. : Изд. СПбГУ, 1996. – 232 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 // АKAΔHMEIΔ. 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 // АKAΔEMIAE. Материалы и исследования по истории платонизма. Межвузовский сборник. Выпуск 6 ; под ред. А.В. Цыба. – СПб. : СПбГУ, 2005. – С. 172-189.

711. Светлов Р. В. Лукомский Л.Ю. Дамаский Диадокх как представитель афинской школы неоплатонизма / Р. В. Светлов // Дамаский Диадокх. О первых началах : пер. с древнегреч. Л. Ю. Лукомского; Подготовка Л.Ю. Лукомского, Р.В. Светлова. – СПб. : РГХИ, 2000. – С. 755-828. – 1071 с.

712. Свидерский В. И., Кармин А. С. 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 с. 132.

714. Семенкин Н. С. Философия неоправославия: критический анализ софиологии : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.06 / Н. С. Семенкин. – М., 1989. – 43 с.

715. Семенов В. В. Архетипика сознания в неоплатонизме и патристике. – Специальность 09.00.13 - религиоведение, философская антропология, философия культуры. Дис. на соискание ученой степени к. ф. н. – 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 // 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. – С. 5-14. – 242 с. – (Античная библиотека. Исследования).

720. Сергиенко Р. А. Когнитивные теории религиозного сознания: модели транскультурной репрезентации [Электронный ресурс] : автореферат диссертации ... кандидата философских наук / Р. А. Сергиенко. — Красноярск : СФУ, 2013.
721. Сидаш Т. Г. Григорий Богослов глазами платоника / Т. Г. Сидаш // Григорий Богослов. Догматические поэмы ; пер. Т. Г. Сидаша. — СПб. : Нестор-История, 2012.
722. Сидаш Т. Г. О полемике Плутарха против стоиков / Т. Г. Сидаш // Плутарх. Сочинения ; пер. с древнегреч. Т. Г. Сидаша. СПб: Издательство С.-Петербургского университета, 2008. — С. 302-350.
723. Сидаш Т. Г. Парменид глазами христианина // Григорий Богослов. Догматические поэмы ; пер. Т. Г. Сидаша. — 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. Сидоров А. И. Евагрий Понтийский: жизнь, литературная деятельность в истории христианского богословия / А. И. Сидоров // Творения Аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты ; пер. с др.-греч., вступ. статья и комм. А. И. Сидорова. — М. : Мартис, 1994. — С.5-75.
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 благовонница, 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. – М. : Мартис, 1993. – Т. 1. – С.7-74.

731. Сидоров А. И. Сущность соборного сознания в древнецерковной письменности: единство в многообразии / А. И. Сидоров // Патристика. Новые переводы, статьи. [Вып. 1.] – Нижний Новгород: Братство во имя Александра Невского, 2001. – 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 с. 173-222. – (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. Слово об обожении ; [сост. архим. Никона (Иванова), прот. Николая (Лиханова) – М. : Сибирская благовонница, 2004. – 173 с.
739. Сметанин В. А. О некоторых проблемных аспектах фиосиса / В. А. Сметанин // Проблемы теологии : 5-я междунар. богослов. науч.-практ. конф., 16 мая 2008 г. – Вып. 5. – Екатеринбург, 2008. – С. 25-40.
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] / Роджер 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 / Чарльз 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. 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 // Соколов И. И. Лекции по истории греко-восточной Церкви. - СПб. : «Издательство Олега Абышко», 2005. – С. 5-123.
749. Соловій Р. Виникаюча церква / Роман Соловій – Черкасси : 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. // Синописис: богослов'я, філософія, культурологія. – 2001. – № 4-5. – С. 331-348.
754. Софроний (Сахаров). Переписка с прот. Георгием 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. Ставру М. Предисловие / Мишель Ставру // Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в православное богословие ; пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной, под ред. А. И. Кырлежева. – М., 1992. – С. 5-19.

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. – № 3. – 2009. – С. 115-123.

762. Стендал К. Предисловие / Кристер 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.-Петербур. 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 / Алан Сторки. — Черкассы : Коллоквиум, 2008. – 391 с..

768. Стефан Яворский. Камень веры / Стефан Яворский, митрополит Рязанский и Муромский. – СПб : Общество памяти игумени Таисии, 2010. – 768 с.

769. Стиліянопулос Т. Новий Завіт: Православний погляд: Писання, передання, герменевтика / Теодор Стиліянопулос; [пер. з англ. Ю. Гамалій, наук. ред. Р. Паранько]. – Львів : Видав. УКУ, 2005. – xvi+196 с.

770. Стилианопулос Т. Новый Завет: Православная перспектива: Писание, предание, герменевтика / Теодор Стилианопулос; [пер. с англ. Н. Холмогоровой]. – М. : ББИ, 2008. – 296 с. – (Сер. : Современное богословие).
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 / Евгений 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. 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. Основы христианства. Система религиозной мысли : в 4 т. – Т. 1: Христос / М. М. Тареев. – Изд. 2-е. – Сергиев Посад : тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1908.
778. Тареев М. М. Основы христианства. Система религиозной мысли : в 4 т. – Т. 2: Евангелие. Вера и жизнь по Евангелию / М. М. Тареев. – Изд. 2-е. – Сергиев Посад : тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1908. – 367 с.
779. Теология: встреча Востока и Запада : альманах ; [ред.-сост. Р. М. Рупова]. – Москва : Издательство РГСУ, 2014. – 204 с.
780. Теологія / Левченко Т., Христокін Г., Чорноморець Ю. – К. : МАН, 2015. – 229 с.
781. Тер Аракестьянц В.А. Критика эпикуреизма в позднем эллинизме и патристике / В.А. Тер Аракестьянц. – Ростов на Дону: СКНЦ ВШ ЮФУ АПСН, 2011. – 190 с.

782. Термінологічно-правописний poradnik для богословів та редакторів богословських текстів : для видань УКУ / [головн. ред. М. Петрович]. – Львів, 2005. – 130 с.
783. Тиллих П. / П. Тиллих // Избранное: Теология культуры / П. Тиллих. – М. : Юрист, 1995. – С. 132-215.
784. Тіменик З. Особливості методологічних інновацій у сфері філософорелігійних ідей: духовно-культурологічний контекст / Зіновій Тіменик. – Схід. – № 4 (136). – 2015. – С. 79-84.
785. Тисельтон Э. Герменевтика / Э. Тисельтон. – Черкасы: Колоквиум, 2011. – 430 с.
786. Тихолаз А. Г. Платон і платонізм в російській релігійній філософії др. пол. ХІХ-поч. ХХ ст. / Анатолий 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 // АКАДЕМІАЕ. Матеріали і дослідження по історії платонізма. Межвузовский сборник. Выпуск 6 ; под ред. А. В. Цыба. – СПб. : СпбГУ, 2005. – 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 Флоровского / Д. Уильямс // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ ; [общ. ред. Ю. Сенокосова, пер. с англ. К. Боголюбова]. – М., 1995 – С. 307-366.
794. Уильямс Р. Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика / Роуэн 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 / Рован 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 / Роуэн Уильямс. [Пер. с англ. Н. Пальцев]. — М: РОССПЭН, 2013. — 295 с.
797. Уильямс Р. Философские основы паламизма / Роуэн 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 // Богословие и боговидение : сб. ст. под общ. ред. В. Пислякова ; [пер. с фр. В. Решиковой и др.]. – 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. Федчук Д.А. Средневековая метафизика : учебное пособие / Д. Федчук. – СПб. : СПбГУ, 2011. – 133 с.
802. Фельми К. Х. На Западе необходимо христианское свидетельство православия / Карл Фельми ; пер. с англ. // Новая Европа, 1993. – № 2. – С. 24-28.

803. Фельми К. Х. Введение в современное православное богословие / Карл 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 в Интернете : <http://www.religion.in.ua/main/interview/2076-zhal-esli-duhovnyj-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. Гаголина. – 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 тысячелетия : 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. // «Проект Ахіос» – Режим доступу в Інтерн. : <http://www.oocities.com/fryevhen/sobor2001.htm>.
811. Филарет (Гумилевский). Православное догматическое богословие : в 2 т. / Филарет (Гумилевский), архиеп. – Т. 1-2. – Чернигов : Тип. Ильинского монастыря, 1865. – 375 с. – 327 с.

812. Филоненко А. Богословие общения и евхаристическая антропология // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. – 2010. – № 904. – (Серія: теорія культури і філософія науки). – С. 175–189.
813. Філоненко О. С. Присутність Іншого і вдячність: контури евхаристійної 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. Филипович. – К. : Світ знань, 2000. – 333 с.
817. Филиппович Л. А. Философско-этический анализ православно-богословской концепции нравственных качеств человека : дис... канд. филос. наук : 09.00.11 / Л. А. Филиппович. – 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. Гайденок, 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. Утрина; Ред. М. Горяча. – Львів: УКУ, 2017. – 280 с.
820. Фишер Н. Философское вопрошание о Боге / Норбер Фишер; [пер. с нем. Г. Вдовиной]. – М. : Христианская Россия, 2004. – 413 с.
821. Флоренский П. Догматизм и догматика // Сочинения : в 4 т. / Павел Флоренский, свящ.; [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) // Сочинения : в 4 т. / Павел Флоренский, свящ.; [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 / Павел Флоренский. – М. : Академический Проект, 2012. – 912 с.

824. Флоровский Г. Богословские отрывки / Георгий 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 / Георгий 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] / Георгий Флоровский, прот.; пер. с англ. Н. Холмогоровой – Библиотека Якова Кротова / Режим доступа в Интернете : <http://www.krotov.info/library/f/florov/zapadnye.html>

829. Флоровский Г. О смерти крестной // Догмат и история / Георгий Флоровский, прот.; сост. Е. Холмогорова, общ. ред. Е. Карманова. – М. : Изд. Свято-Владмирского братства, 1998. – С. 181-227.

830. Флоровский Г. Тварь и тварность // Вера и культура : Избранные труды по богословию и философии / Георгий Флоровский, прот.; [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 / Георгий Флоровский, прот.; пред. И. Мейендорфа. – 3-е изд. – Умса-Press, 1983. – 600 с. – (Репринт : Киев : Путь к истине, 1991).

832. Флоровский Г. Утрата библейского мышления // Вера и культура : Избранные труды по богословию и философии / Георгий Флоровский, прот.; [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 // 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 / Мартин 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 / Мартин Хайдеггер ; пер. с нем., посл. О. В. Никифорова. – М. : Логос, 1997. – 176 с.

838. Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Философия философии. Тексты философии : учебное пособие для вузов ; ред. и сост. В. Кузнецов. – М. : Академический проект; Фонд «Мир», 2012. – 347 с. – С. 184-201.

839. Хайдеггер М. Что это такое – философия? // Философия философии. Тексты философии : учебное пособие для вузов ; ред. и сост. В.

Кузнецов. – М. : Академический проект; Фонд «Мир», 2012. – 347 с. – С. 15-27.

840. Хамитов Н. Философия. Бытие. Человек. Мир : курс лекций. – К. : КНТ, Центр учебной литературы, 2006. – 456 с.

841. Харт Д. Красота бесконечного. Эстетика христианской истины / Дэвид Харт ; [пер. с англ. А. Лукьянова]. – М. : ББИ, 2010, xviii + 673 с.

842. Харьковщенко Є. А. Релігієзнавство : підручник / Є. А. Харьковщенко. – К. : Преса України, 2007. – 379 с.

843. Хлебников Г. В. Философская теология античности / Г. В. Хлебников. ; изд. 2-е, испр. и доп. — М. : Ленанд, 2014. — 312 с.

844. Ходанов М. «Видеть Бога как Он есть» архим. Софрония Сахарова в свете святоотеческой традиции / М. Ходанов // Духовный мир. – 1996. – № 2. – С. 50-70

845. Хоружий С. К феноменологии аскетики / Сергей Хоружий. – М., 1998. – 352 с.

846. Хоружий С. С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении // После перерыва: Пути русской философии : учебное пособие / С. С. Хоружий. – СПб., 1994. – С. 276-411.

847. Хоружий С. Имяславие и культура серебряного века: феномен московской школы христианского неоплатонизма // Опыты из русской духовной традиции / С. С. Хоружий. – М., 2005. – С. 287-308.

848. Хоружий С. Метаморфозы славянофильской идеи в XX ст. // О старом и новом / С. С. Хоружий. – СПб., 2000. – С. 117-141.

849. Хоружий С. Неопатристический синтез и русская философия // О старом и новом / С. С. Хоружий. – СПб., 2000. – С. 35-61.

850. Хоружий С. Опыты из русской духовной традиции / Сергей Хоружий. – М. : Издательский дом «Парад», 2005. – 448 с.

851. Хоружий С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в Исихастской традиции // К феноменологии аскетики / Сергей Хоружий. – М., 1998. – С. 187-350.
852. Хоружий С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // О старом и новом / С. С. Хоружий. – СПб., 2000. – С. 311-352.
853. Хоружий С.С. Свет плотин и свет Фавора: мистика света в неоплатонизме и исихазме // Огонь и свет в сакральном пространстве: Материалы международного симпозиума. – М., 2011. – С. 29-37.
854. Хоружий С. Философия и теология / Сергей Хоружий // О старом и новом. – СПб. : Алетейя, 2000. – С. 289-310.
855. Хоружий С. С. Шаг вперед сделанный в рассеянии // Опыты из русской духовной традиции / С. С. Хоружий. – М., 2005. – С. 329-446.
856. Христокин 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. Христокин Г.В. Герменевтика надприродного та містичного одкровення у Д. Станілоае // 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. Христокин Г. В. Екзистенціалістська інтерпретація Христосом Яннарасом вчення Діонісія Ареопагіта (на матеріалі книги «Гайдеггер та Ареопагіт») / Г. В. Христокин // Практична філософія. – 2007. – № 1 (23). – С. 142-150.
859. Христокин Г. Культурні форми буття філософії: типологічний аспект / Геннадій Христокин // Схід: аналітично-інформаційний журнал. – № 4 (136) травень-червень 2015. – С. 90-96.
860. Христокин Г. Культурні форми буття теології: релігієзнавчо-філософський аналіз // 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. Методологія теології грецької патристики // Актуальні проблеми філософії та соціології: Науково-практичний журнал. – 2016. – Випуск 12. – С. 131-134.

862. Христокін Г.В. Мислителі грецької патристики про структуру філософії / Г. 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 // Філософська думка. Спецвипуск. Sententiae II. - Теологія і філософія релігії. – 2011. – 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 // Науковий часопис Національного педагогічного університету ім. М.П. Драгоманова. - Серія 7; [зб. наукових праць]. - К. : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2010. – Вип. 25 (38). – С. 16-21.

866. Христокін Г. Постмодерний неопатристичний емпіризм Йоана Мануссакіса [Електронний ресурс] / Г. Христокін // Релігія в Україні. – Режим доступу в Інт. : <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 Олександрійського / Г. В. Христокін // Практична філософія. – 2006. – № 1 (19). – С. 172-180.

868. Христокін Г. Проблема пошуку предметного поля теології // Пріоритети сучасних суспільних наук в трансформаційних умовах: Матеріали

міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 24–25 листопада 2017 року). – Львів : ГО «Львівська фундація суспільних наук», 2017. – С. 24-28.

869. Христокін Г.В. Релігієзнавчий аналіз вчень про богопізнання в сучасній православній теології [Текст] : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Г.В.Христокін ; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди. – К., 2010. – 234 с.

870. Христокін Г. Методологія православної теології. Монографія. – К.: «ПП» «Фоліант», 2019. – 502 с.

871. Христокін Г.В. Специфіка християнської теології як форми релігійного знання: феноменологічний аналіз / Г.В. Христокін // Практична філософія. – № 1. – 2017. – С. 144-150.

872. Христокін Г. Теорія богопізнання за працею Й. Зізіуласа «Буття та інакшість» [Електронний ресурс] / Г. Христокін // Релігія в Україні. – Режим доступу в Інтерн.: <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovyya/632-teoriya-bogoriznannya-za-praceyu-iziziulasa.html>.

873. Христокін Г. В. Теорія теогносії в природній теології Д. Станілоас / 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 в Інтерн. : <http://www.religion.in.ua/main/616-transformacijna-germenevtika-oteodora.html>.

875. Христокін Г.В. Феноменологічні підходи в теології Георгія Флоровського / Філософія релігії в Україні: варіативність стратегій осмислення предмету : зб. наук. Праць, ред. А. Колодного та О. Гаркуші // Українське релігієзнавство. – № 64. – 2012. – С. 140-148.

876. Христокін Г. В. Філософія грецької патристики як східно-християнський 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 // Богословские размышления. Евро-Азиатский журнал богословия. - № 21. – 2018. – С. 97-107.

879. Хромец В.Л. Теологическое знание и теологическое образование в контексте образовательной политики Украины / В. Л. Хромец // Державно-конфесійні відносини в Україні: сучасний стан та тенденції розвитку ; ред. В.Д. Бондаренка та І.М. Мищака. – К. : Видавництво НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2012. – С. 477-482.

880. Христу П. С. Учение святителя Григория Паламы о двойственном знании / Панайотис Христу // Альфа и Омега : ученые 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. Цофнас А. Гносеология : учебное пособие / А. Цофнас. – К. : Алерта. – 2005. – 232 с.

883. Чельшев П.В. Духовный опыт античного неоплатонизма в свете христианства / П.В. Чельшев. – 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 : Диссертация ... кандидата философских наук : 09.00.14 / Чеснова Елена Николаевна; [Место защиты: Тул. гос. пед. ун-т им. Л.Н. Толстого]. – Тула, 2012. - 163 с.

886. Черноморец Ю. Личность и богословие патриарха Кирилла [Электронный ресурс] / Юрий Черноморец, Георгий Будкевич // Релігія в

Україне. – Режим доступу в Інт. : <http://www.religion.in.ua/main/1053-lichnost-i-bogoslovie-patriarxa-kirilla.html>

887. Черноморец Ю. П. Познавательные способности души и $\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha$ $\epsilon\lambda\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ в «Мистагоги» св. Максима Исповедника / Юрий Черноморец // Синопис: богослов'я, філософія, культурологія. – 2001. – № 4-5. – С. 238-252.

888. Черноморец Ю. П. Православная теология Девида Бэнтли Харта – новое начало в эпоху постмодерна / Ю. П. Черноморец [Електрон. ресурс] – Режим доступу : <http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/contemporary/44359/>. 169.

889. Черноморец Ю. Теология как наука / Ю. Черноморец; [Интернет ресурс: 3.12.2017] // <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 / Ю. Чорноморець, Г. Христокін; [Интернет ресурс: 3.12.2017] // <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovyia/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 / Ю. Чорноморець; [Интернет ресурс: 3.12.2017] // <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). // Релігія в Україні. – Режим доступу в Інт. : <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 / Сергей Четвериков, прот. // Встреча. – 2000. – № 12. – С. 30-35.

899. Чорноморець Ю. П. Антропологія східної патристики : дис. ... канд. філос. наук : 09. 00 .05 / Ю. П. Чорноморець. – 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 ХХ 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] // Релігія в Україні. – Режим доступа в Интернет : <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/7-v-yetom-godu-ispolnyaetsya-pyat-let-so-dnya.html> (26.03. 2009).

905. Чорноморець Ю. Богослів'я, наука та православне передання від О. Нестерука [Електронний ресурс] / Ю. Чорноморець, Г. Христокін // Релігія в Україні. – Режим доступу в Інтерн. : <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/562-bogoslivya-nauka-ta-pravoslavne-pperedannya-vid.html>.

906. Чорноморець Ю. Особистість і теологія отця Георгія Флоровського. – Ч. I. [Електронний ресурс] / Ю. Чорноморець, Г. Христокін // Релігія в Україні. – Режим доступу в Інтерн. : <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/1813-osobistist-i-teologiya-otcy-a-georgiya-florovskogo.html>.

907. Чорноморець Ю. Особистість і теологія отця Георгія Флоровського. – Ч. II. [Електронний ресурс] / Ю. Чорноморець, Г. Христокін // Релігія в Україні. – Режим доступу в Інтерн. : <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/1813-osobistist-i-teologiya-otcy-a-georgiya-florovskogo.html>.

908. Чорноморець Ю. П. Православна теологія на шляху до нової парадигми / Юрій 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 // Філософська думка–Sententiae : спецвипуск № 2 (2011) «Теологія і філософія релігії». – Вінниця: ВДТУ, 2012. – С. 7-14.

910. Чорний І. П., Косівчук А. Ф. Онтологічно-сміслова структура буття у філософії античного неоплатонізму: Конспект лекцій. – Чернівці, 2000.

911. Чухина Л. А. Человек и его ценностный мир в религиозной философии / Л. А. Чухина. – Рига : Зинатне, 1991. – 303 с.

912. Шапошников Л. Е. Православие и философский идеализм. Несостоятельность философской апологетики православия / Л. Е. Шапошников. – Горький : Волго-Вятское кн. изд., 1986. – 144 с.

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 // <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 / Віталій 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 / Кристофер Шёнборн; [пер. с нем. Е. М. Верещагина]. – Милан-М. : Христианская Россия, 1999. – 231 с.
918. Шеллинг. Сочинения. – В 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1989. – 639 с..
919. Шеллер М. Избранные произведения / Макс 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] / Оксана Шеремета // Релігія в Україні. – Режим доступу в Інтернеті: <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 // Філософія: Хрестоматія (від витоків до сьогодення) : навчальний 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. – С. 413-415.

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 презирующим. Монологи / Ф. Шлейермахер ; Пер. и пред. С. Л. Франка; отв. ред. Т. Яковенко. – М. : REFLbook; К. : ИСА, 1994. – 416 с.

929. Шмалий В. Богословие / В. Шмалий // Православная энциклопедия. [Интернет ресурс] <http://www.pravenc.ru/text/149559.html>.

930. Шмеман А. Водю и Духом. О таинстве крещения / Александр Шмеман ; пер. с англ. И. З. Дьякова. – 2-е (испр.) изд. – М. : Гнозис-Паломник, 1993. – 223 с.

931. Шмеман А. Дневники 1973-1983 / Александр Шмеман, протопр. – 2-е изд., испр. – М. : Русский путь, 2007. – 720 с.

932. Шмеман А. Собрание статей. 1947-1983 / Александр Шмеман; прот.; сост. Е. Ю. Дорман, пред. А. И. Кырлежева. – М. : Русский путь, 2009. – 894 с.

933. Шмеман А. Евхаристия. Таинство Царства / Александр Шмеман, протопр. – 2-е изд. – М. : Паломник, 1992. – 304 с.

934. Шмеман А. Русское богословие: 1920–1972: Вводный Обзор [Электронный ресурс] / Александр Шмеман, протопр. // Библиотека Якова

Кротова / Режим доступа в Интернете :
http://krotov.info/libr_min/25_sh/shme/man_39.html

935. Шмонин Д.В. Введение в средневековую философию. Патристика. – 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 / Фома Шпидлик. – М. : «Дух и жизнь», 2000. – 493 с.

946. Шпидлик Т. Русская идея: Иное видение человека / Томаш 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. – 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. филос. н.: 09.00.13. – Санкт-Петербург, 2004. – 221 с.

951. Элиаде М. Священное и мирское / Мирча Элиаде. – М. : МГУ, 1994. – 142 с.

952. Эпштейн М.Н. Религия после коммунизма. Новые возможности теологии. – М. : АСТ-Пресс, 2013.

953. Эрман Б. Как Иисус стал Богом / Барт Эрман; [пер. с англ. С. Горячевой]. - Москва : Эксмо, 2016. — 576 с.

954. Юлиан Отступник : сочинения ; пер. Т.Г. Сидаша. – Спб. госуд. универ. Экономики и финансов, 2007.– 426 с.

955. Ямпольская А.В. Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. - М. : Издательство РГГУ, 2013. - 258 с.

956. Ямпольская А. В. Эмманюэль Левинас. Философия и биография. – Киев: Дух і Літера, 2011. – 376 с.

957. Яннарас Х. Вызов православного традиционализма [Электронный ресурс] / Христос Яннарас ; пер. с англ. С. Зайденберга / «Readr – читатель двадцать первого века» – Режим доступа в Интернете: <http://readr.ru/hristos-yannaras-vizov-pravoslavnogo-tradicionalizma.html#page=1>

958. Яннарас Х. Нерозривна філософія: Нариси вступу до філософії / Христос Яннарас; [пер. з новогрец. А. Чердаклі, Н. Клименко]. – К. : Основи, 2000. – 314 с.
959. Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в православное богословие / Христос 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 // Избранное: Личность и Эрос / Христос Яннарас ; [сост., посл., ред. А. Кырлежев; пер. с новогреч. Г. Вдовиной]. – М., 2005. – С. 87-400.
961. Яннарас Х. Свобода етосу / Христос Яннарас ; [пер. з англ. В. Верлока]. – К. : Дух і Літера, 2003. – 268 с.
962. Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или о непознаваемости Бога // Избранное: Личность и Эрос / Христос Яннарас ; [сост., посл., ред. А. Кырлежев; пер. с новогреч. Г. Вдовиной]. – М., 2005. – С. 7-88.
963. Яннарас Х. Истина и единство Церкви / Христос 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 / Христос 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 / Христос 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 / Петро Яроцький. – К. : Світ знань, 2000. – 87 с.
967. Ярыгин Н. Н. Вера как феномен познающего сознания : автореф. дис... 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. — М. : "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. М.; 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. — М., SPb. Publ "Steppe wind"; ID "Kolo", 2005. — 288 p.

973. Ado P. What is ancient philosophy? / ADO Pierre ; TRANS. with FR. V. P. Gaydamak. — М. : 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 Aesthetics. 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 Aesthetics. 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 Aesthetics.* 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 Aesthetics.* 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 Aesthetics.* 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 Aesthetics.* 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 Aesthetics.* 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* / Johr 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* / Johr 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* / Johr 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* / Johr Breck. – Crestwood; N.Y. : St. Vladimir's seminary press, 2001. – 238 p.
998. Breck J. *The Power of the Word in the worshiping Church* / Johr 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 / Olivier Clement. – P. : Desclée de Brouwer, 1985. – 176 p.
1003. Clement O. Orient – Occident, deux Passeurs, Vladimir Lossky, Paul Evdokimov / Olivier 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. Maximus 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. Schönborn]. – Fribourg, 1982. – P. 261-271.
1006. Clement O. Dumitru Staniloae. Le genie de l'Orthodoxie / Olivier Clement. – P. : Desclée de Brouwer, 1985. – 176 p.
1007. Croce V. Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore / Vittorio Croce. – Milano, 1974. – 207 p.
1008. Daniélou J. Platonisme et théologie mystique: doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse / Jean 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. // *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* / Don Fairbairn // *Themelios*. – 1998. – V. 23. – N. 3. – P. 42-54.

1018. Gavriilyuk P. *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance (Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology)* / P.Gavriilyuk. – 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 / Wayne John 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. *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* / John 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. Kalaitzidis P. From the 'Return to the Fathers' to the Need for a Modern Orthodox Theology / Pantelis Kalaitzidis. // *St Vladimir's Theological Quarterly*, 54 (2010). – P. 5–36.
1033. Kalaitzidis P. *Orthodoxy and Political Theology* /Pantelis Kalaitzidis. – World Council of Churches, 2012. – 148 p.

1034. Karayannis V. Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu / Vasilios Karayiannis. – Paris: Beauchesne, 1993. – 488 p.
1035. Larchet J.-C. Introduction // Maximus le Confesseur. Ambigua. - Paris, 1994. – P.7-84.
1036. Larchet J.-C. Introduction // 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 / Andrew Louth // Modern Theology. – 1997. – № 2. – P. 253-266.
1040. Louth A. The patristic revival and its protagonists / Andrew 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 / John Panteleimon Manoussakis. – Bloomington : Indiana University Press, 2007. – 213 p.
1042. Manoussakis J.P. God and the Between // 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. – 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 // Phenomenology and eschatology. Not Yet in the Now. – Vermont: Ashgate. – 2009a. – 236 p.

1046. Manoussakis J.P. *The Sickness unto Death: A Hermeneutic Reading // Synaxe.* – 2009b. – № 112. – P. 83–94.

1047. Manoussakis J.P. *Theophany and Indication: Reconciling Augustinian and Palamite Aesthetics // Modern Theology.* – 2010b. – 26(1). – P. 79–92.

1048. Marion J.-L. *The idol and distance.* – New York: Fordham University Press. – 2001. – 263 p.

1049. Marion, J.-L. *Being Given: toward a phenomenology of givenness: transl. from the Franch.* – Stanford, California: Stanford University Press, 2002. – 385 p.

1050. Marion, J.-L. *God without Being: transl. from the Franch.* – 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 / John Meyendorff.* – N. Y. : Fordham University Press, 1979. – 243 p.

1053. Milbank J., Pickstock C., Ward G. *Introduction. Suspending the material: the turn of radical orthodoxy // Radical orthodoxy. A new theology. Ed. by John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward. London: Routledge, 1999. – p. 1-20.*

1054. Melissaris A. *The challenge of patristic ontology in the theology of metropolitan John (Zizioulas) of pergamon / Athanasios 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 / Charles Miller.* – Edinburgh : T&T Clark Ltd, 2000. – 128 p.

1056. *Modes of Godly Being: Reflections on the Virtues in Eastern Orthodox Christianity / Eds. Aristotle Papanikolaou and Perry Hamalis // Studies in Christian Ethics.* – 26 (3). – August 2013. – p. 271-280.

1057. Nesteruk A, *The Universe as Communion: Towards a Neo-Patristic Synthesis of Theology and Science* / Nesteruk, Alexei 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. Papanikolaou A. *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion* / A. Papanikolaou. – Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2006. – 238 p.
1066. Papanikolaou A. *Personhood and its exponents in twentieth-century Orthodox theology* / Aristotle 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* / Aristotle Papanikolaou. – Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2012. – 248 p.

1069. Papathanasiou A.N. Some key themes and figures in Geek theological thought / Athanasios 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* / Michael 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* / Jaroslav 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)* / Jaroslav Pelikan. – Chicago: University of Chicago Press, 1974. – 329 p.

1073. Gratton P. *Traversing the imaginary: Richard Kearney and the postmodern challenge* / [Peter Gratton, John Panteleimon Manoussakis, Richard 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* / John Romanides. – Rollinsford : Orthodox Research Institute, 2004. – 153 p.
1079. Romanides J. *Critical Examination of the Applications of Theology // Proces-Verbaux du deuxieme Congres de Theologie Orthodoxe* / John Romanides. – Athens, 1978. – P. 413-441.
1080. Ruether R. R. *Gregory of Nazianzus, Rhetor and Philosopher* / Rosemary Radford Ruether. – Lima: CSS Publishing, 2003. – 194 p.
1081. Ruether R. R.. *Gregory of Nazianzus, Rhetor and Philosopher*. New York – Oxford, 1969.
1082. Russell N. *Modern Greek Theologians and the Greek Fathers* / Norman Russell // *Philosophy and Theology*, 18 (2006). – p. 77–92.
1083. Sakharov N. *I Love, therefore I am : The Theological Legacy of Archimandrite Sophrony* / Nicolay 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* / Polycarp 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* / Dumitru Staniloae; Ed 2. – Editura omniscop craiova, 1993. – 427 p.
1089. Staniloae D. *Orthodox spirituality* / Dumitru Staniloae. – St. Tikhon's Seminary Press, 2002. – 397 p.

1090. Staniloae D. *The Experience of God : Orthodox Dogmatic Theology / Dumitru 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 / Dumitru Staniloae. – V. 2: The Word : Creation and Deification. – Brookline : Holy Cross orthodox Press, 1998. – 213 p.*

1092. Staniloae D. *Theology and the Church / Dumitru 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. Trethowan I. *Lossky on Mystical Theology / I. Trethowan // The Downside Review. – 1974. – № 92. – P. 239-247.*

1098. Valliere P. *Modern Russian theology. Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox theolody in new key / Paul 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. *Foreword / Kallistos 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 / Rowan 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 / John 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 / John Zizioulas / ed. P. Mc. Partlan. – N.Y. : T & T Clark, 2006. – 315 p.