МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
РІВНЕНСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ГУМАНІТАРНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

На правах рукопису

ГРИЦИШИН Володимир Петрович

УДК 291.1 : 281.9

ПРАВОСЛАВНА ДУМКА ДОБИ ПОСТМОДЕРНУ: ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ

09.00.11 – релігієзнавство

Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник:
доктор філософських наук,
професор
Шугаєва Людмила Михайлівна

Рівне – 2017

ЗМІСТ

ВСТУП.....3

РОЗДІЛ 1. СУЧАСНА ПРАВОСЛАВНА ТЕОЛОГІЯ ЯК ПРЕДМЕТ АНАЛІЗУ В ДОСЛІДНИЦЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ.....11

Висновки до першого розділу.....55

РОЗДІЛ 2. АНТРОПОЛОГІЯ ПОСТНЕОПАТРИСТИКИ.....58

Висновки до другого розділу.....83

РОЗДІЛ 3. СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ ІДЕАЛ ПОСТНЕОПАТРИСТИКИ.....88

Висновки до третього розділу..... 110

РОЗДІЛ 4. НОВИЙ ТИП ПРАВОСЛАВНОЇ ЕКУМЕНІЧНОЇ ДУМКИ НА ПОЧАТКУ XXI СТОЛІТТЯ.....112

Висновки до четвертого розділу.....138

РОЗДІЛ 5. ТЕОЛОГІЧНЕ ОСМИСЛЕННЯ НАУКОВОЇ КАРТИНИ СВІТУ У ПРЕДСТАВНИКІВ ПОСТНЕОПАТРИСТИКИ.....140

Висновки до п’ятого розділу..... 155

ВИСНОВКИ.....156

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....161

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Сучасна православна теологія та релігійна філософія переживають драматичний період пристосування до реалій доби постмодерну та глобалізації. Особливого значення набуває творчість тих православних богословів, які на межі модерну і постмодерну зуміли сформувати новий стиль православного світогляду, із оновленою системою знань, цінностей, практичних настанов. Новітнє православне богослов'я Олександра Шмемана, Антонія Сурозького, Теодора Стиліанополоса, Йоана Зізіуласа, Христоса Янараса, Джона Пантелеймона Мануссакіса, Аристотеля Папаніколау, Девіда Гарта, Ольги Седакової, Пантеліса Калаїцидіса та ряду інших сучасних православних мислителів не лише пристосоване до доби постмодерну, але і виражає оновлену православну ідентичність, яка стає панівною серед рядових віруючих. Із кризою постмодерну та гаданим завершенням цієї епохи у розвитку людства, православні теологи пов'язують власні надії на радикальне оновлення духовного і соціального життя усіх християн і нехристиян. Парадоксально, але мірою зростання викликів сьогодення, православна теологія стає все більш оптимістичною і відкритою.

Сучасна православна теологія свідомо долає світоглядний ізоляціонізм, характерний для попередніх типів православного мислення. Прийняття відкритого типу релігійності у теорії та практиці не є безпроблемним. Якщо у доби модерну православне богослов'я вибудовувалося у постійній полеміці із «Заходом» у його численних реальних та уявних модифікаціях, то сьогодні уявним супротивником став «постмодерний нігілізм», як головна світоглядна течія філософії та культури початку XXI століття. Але в цілому відкритий тип релігійності перемагає, і це призводить до нового богословського обґрунтування православного вчення про екуменізм, відмінного від теоретичних побудов «паризької школи». Особливо важливим є безпрецедентне зближення православної теології із католицької думкою, що проявляється у пошуках

спільних основ еклезіології, у побудові спільних теорій в таких областях як теологічна естетика, онтологія особистості та політична теологія.

Оскільки українська православна богословська думка традиційно характеризувалася значною відкритістю щодо західного християнства, то відповідні зрушення справляють значний вплив на теорію та практику УПЦ КП і УГКЦ. Відповідні впливи панують не лише в академічній освітній системі УПЦ КП і УГКЦ. Рядові віруючі, особливо міські, активно формують власний світогляд з урахуванням тих знань, цінностей та практичних настанов, які пропонуються православними мислителями доби постмодерну. Також відповідні впливи присутні й у середовищі теологів із УПЦ МП, особливо серед тих із них, що діють у співпраці із науковим центром «Дух і літера» Національного університету «Києво-Могилянська академія». Православна думка доби постмодерну знаходить активний відгук і серед молодого покоління українських протестантських теологів. Засвоєння досягнень православних мислителів XXI століття в Україні сприяє становленню нової екуменічної співпраці, що важливо у контексті наростання викликів у зв'язку із сучасною кризою на Сході України.

Актуальність теми дослідження зумовлюється необхідністю релігієзнавчого аналізу теорій православних мислителів доби постмодерну. Виявлення специфіки цих теорій у межах релігієзнавчого дослідження дає можливість розкрити, як саме нинішні богослови намагаються заснувати новий теологічний синтез, що включав би в себе вчення у галузях онтології, політичної теології, соціального вчення, антропології, еклезіології, екуменізму. Такий підхід дозволить водночас цілісно охарактеризувати існуючі напрями та зміст сучасної православної теології.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження здійснено у межах комплексної науково-дослідної роботи кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету за науковою темою «Співвідношення релігійного і національного: контекст історії і культури українського народу» (реєстраційний номер 014U000085).

Мета і завдання дослідження. Мета роботи – на основі релігієзнавчого аналізу теологічних вчень православних мислителів кінця XX – початку XXI століття, створених у межах нової парадигми постнеопатристики, здійснити парадигмальну характеристику православної теології початку XXI століття, виявити її специфіку, істотні характеристики, виробити релігієзнавчу методологію для аналізу православної теології доби постмодерну.

Реалізація поставленої мети передбачає розв'язання таких завдань:

- дослідити основні проблемні питання розвитку постнеопатристики та її складових, проаналізовані в науковій та богословській літературі;
- виробити методологічний інструментарій для здійснення подальшого дослідження постнеопатристики, розгляду її вчень з метою встановлення типології теологічних теорій;
- виявити контекст виникнення і джерела формування постнеопатристики, проаналізувати основні етапи становлення нової парадигми православної теології;
- на основі аналізу тенденцій розвитку православної думки у кінці XX ст. – на початку XXI століття дослідити парадигмальну специфіку, суттєві характеристики та напрями в постнеопатристиці;
- проаналізувати специфіку сучасної православної демократичної політичної теології;
- розглянути, спираючись на релігієзнавчі підходи та інструментарій, формування нового типу православної екуменічної думки.

Об'єктом дослідження є православна теологія XX – початку XXI століття.

Предметом дослідження є зміст і основні характеристики постнеопатристичних вчень як виразу нової парадигми розвитку православної думки.

Теоретико-методологічні засади дослідження. Дисертація виконана відповідно до принципів академічного релігієзнавства: об'єктивності, історизму, загальнолюдськості, дуальності, синтетичності. Оскільки теологічні теорії зафіксовані текстуально в найрізноманітніших богословських працях, то в

дисертаційному дослідженні широко застосовувалися такі методи: текстологічного аналізу, а також герменевтичний, аналітичний, синтетичний, дедуктивний і компаративний. В процесі розв'язання поставлених завдань дисертант виходив із принципів наукового та світоглядного плюралізму, уникаючи ідеологічної та конфесійної заангажованості. У дисертації під терміном «православна теологія» розумілося теоретичне осмислення теологами змісту надприродного і природного «одкровення» та діалогічної відповіді особистості і спільноти вірних. Аналіз постнеопатристичних концепцій здійснювався із загальнораціональних, філософських позицій, автор поєднував релігієзнавчі та історико-філософські методи вивчення корінних трансформацій теологічної думки. Для пояснення характерних рис та особливостей розвитку сучасної православної теології XX – початку XXI ст. широко застосовувався парадигмальний аналіз. Релігієзнавчий аналіз постнеопатристичних вчень про Бога, людину, соціальність, способи богознання, спасіння, соціальної солідарності тощо, окрім об'єктивного розгляду змісту теологічних теорій, має розкрити основні раціональні схеми концепцій, оцінити їх теоретичні здобутки й слабкі сторони. Особливе значення має виявлення джерел постнеопатристики в біблійній теології, грецькій патристиці, неопатристичній думці, сучасній католицькій філософії та теології. Виявлення суттєвої єдності православної та католицької теології доби постмодерну. У дисертації під терміном «постмодерн» розуміється епоха, що приходить на зміну модерну з кінця 1970-х рр., і щодо статусу якої у відношенні до модерну тривають суперечки, у яких православні теологи також беруть активну участь. Від постмодерну в дисертації відрізняється «постмодернізм» як сукупність світоглядних, філософських і культурних вчень, які зародилися у середовищі європейських інтелектуалів і стали предметом критики для православних теологів за нігілізм, релятивізм, руйнування персоналістичної суб'єктивності, теорії насилля, тощо.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що

уперше

- доведено, що в кінці XX – на початку XXI століття формується нова парадигма православної теології – «постнеопатристика», яка є різновидом православної думки доби постмодерну та проявом сучасного «контекстуального богослов'я», що використовує мову екзистенціалізму М. Гайдеггера та французького постмодернізму, а за змістом виражає концепцію феноменології містичного досвіду літургійної спільноти;

- виявлено, що в США та Європі відбувається широка дискусія про кризу неопатристики та перспективи подальшого розвитку православної теології, в якій більшість теологів критикують неопатристику за консерватизм, антивестернізм, фундаменталізм, обмеженість результатів;

- висвітлено, що контекстом виникнення постнеопатристики став діалог із західними філософськими і теологічними теоріями доби постмодерну;

- обґрунтовано, що основними джерелами формування постнеопатристики стали літургійне богослов'я, біблійна теологія та екзистенціалізм;

- досліджено, що 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;

- проаналізовано, що специфічними рисами антропологічного вчення постнеопатристики стали визнання екстатичності екзистенції, етико-онтологічна концепція про необхідність абсолютного прийняття «іншого», позитивна оцінка різноманіття ідентичностей, заперечення існування дуалізму раціонального і чуттєвого;

- репрезентовано, що представники постнеопатристики створили власну політичну теологію, яка систематично обґрунтовує демократичні цінності та принципи, пацифізм і методи посткапіталістичної солідарності;

- представлено, що 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 їхні богословські традиції як дві взаємодоповнювальні системи теорій та практик;

- виявлено, що феноменологізація та філософізація теології у межах постнеопатристики створюють нові можливості для осмислення наукової картини світу як відкритої для інтерпретацій у дусі екзистенціалістичного персоналізму.

- ***Уточнено*** масштаби впливу сучасної філософії на православну теологію кінця XX – початку XXI століття: виявлено, що каталізатором змін стало систематичне використання православними теологами екзистенціалізму і феноменології.

- ***Набуло подальшого розвитку*** філософсько-релігієзнавче осмислення постмодерної рецепції творчості Григорія Ниського й Августина, Максима Сповідника і Томи Аквінського у сучасній православній теології.

Теоретичне значення роботи полягає у комплексному філософсько-релігієзнавчому дослідженні тлумачення концепту сакрального в православній традиції, що забезпечує відповідний приріст наукового знання і дає змогу активізувати подальші наукові релігієзнавчі, філософські, богословські розробки, які стосуються вивчення актуальних проблем християнської теології та філософії.

Практичне значення роботи. Результати, отримані у ході дослідження, можуть бути використані при викладанні релігієзнавчих, філософських та богословських курсів у вищих навчальних закладах, а також для підготовки відповідної навчально-методичної літератури.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною роботою. Висновки та положення наукової новизни автор одержав особисто.

Апробація результатів дослідження. Результати дослідження оприлюднені автором у доповідях і повідомленнях на міжнародних та всеукраїнських наукових конференціях, зокрема: Всеукраїнська науково-практична конференція «Духовно-моральне виховання молодого покоління. Вітчизняний і зарубіжний досвід» (м. Острог, 2012 р.); Всеукраїнська науково-

теоретична конференція з міжнародною участю «Українська регіоніка у контексті діалогу культур: теоретичний та практичний виміри» (м. Київ, 2013 р.); Всеукраїнська наукова конференція «Філософія як культурна політика сучасності» (м. Острог, 2013 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Соціокультурні виміри релігійних процесів у світі та в Україні» (м. Чернівці, 2013 р.); Міжнародна наукова конференція «Гуманітарно-наукове знання: становлення парадигми» (м. Чернівці, 2013 р.); Всеукраїнська науково-практична конференція з міжнародною участю «Філософія і релігія у просторі сучасної культури» (м. Київ, 2014 р.); V Всеукраїнська науково-практична конференція «Релігійні фактори у контексті суспільних і світоглядних трансформацій» (м. Острог, 2014 р.); IV Міжнародна наукова конференція молодих науковців, аспірантів, здобувачів «Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії» (м. Рівне, 2014 р.); Міжнародна науково-практична інтернет-конференція «Церква і держава: форми взаємодії в умовах трансформації українського суспільства» (м. Чернівці, 2014 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Освіта і життєвий світ особистості: європейський досвід і українські реалії» (м. Чернівці, 2015 р.); науково-практична конференція «Церква і патріотизм: досвід Українського православ'я (присвячено 1000-літтю упокоєння святого рівноапостольного великого князя Київського Володимира, Хрестителя Руси — України)» (м. Рівне, 26 травня 2015 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності» (м. Житомир, 1–2 жовтня 2015 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Філософія, релігія та культура у глобалізованому світі» (м. Житомир, 23 листопада 2015 р.); Всеукраїнська науково-практична конференція «Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії» (м. Рівне, 9–10 грудня 2015 р.).

Результати дослідження неодноразово доповідались і обговорювались на науково-теоретичних семінарах кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету.

Публікації. Основні положення роботи подаються в 5 статтях, 4 з яких розміщенні в українських фахових виданнях, а 1 – в іноземному.

Структура дисертації зумовлена логікою дослідження, що випливає з його мети та завдань. Робота складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків та списку використаних джерел. Основний текст дисертації становить 160 сторінок, список використаних джерел містить 238 найменувань і вміщений на 20 сторінках.

РОЗДІЛ 1 СУЧАСНА ПРАВОСЛАВНА ТЕОЛОГІЯ ЯК ПРЕДМЕТ АНАЛІЗУ В ДОСЛІДНИЦЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ

Дослідники традиційно розглядали сучасну православну теологію як єдиний тип мислення, для якого характерними було протистояння ліберальної та консервативної течій. Єдність теології та наявність у ній двох протилежних тенденцій, на думку релігієзнавців (Б. Лобовик, Є. Дулуман, П. Курочкін, В. Молоков, М. Новіков, Н. Пителінська, В. Ребкало, В. Чертихін, А. Чертков, Г. Габінський, В. Глаголєв, М. Гордієнко, В. Єрьоменко, В. Бондаренко, Ю. Калінін, А. Колодний, О. Кіріков, М. Лісовенко, Г. Христокін, Ю. Чорноморець, О. Возняк), була явищем закономірним. Б. Лобовик у своїй книзі «Релігійна свідомість та її особливості» підкреслював, що ліберальний напрямок у будь-якій теології мав за своє завдання створити церковній спільноті імідж релігійної культури, «відкритої» до сучасності. Консерватори серед теологів мали закріпити у вірних впевненість у власній фідеїстичній істині [111, с. 201–215]. А. Колодний в «Академічному релігієзнавстві» підсумовує дослідження українських науковців наступним чином: «Теологію, як і загалом суспільну думку сучасності, характеризує поєднання консервативних і ліберальних, реформаційних і радикальних течій. Розвиток християнського богослов'я як у минулому, так і нині, характеризують дві водночас взаємопроникаючі та взаємовиключаючі тенденції – обмежено раціоналістична й крайньо містична. Якщо перша користується для обґрунтування християнських догматів раціональними аргументами, що певною мірою загрожує усталеним засадам релігійного віровчення, то друга покладається на сліпу віру, втім не може до кінця бути ірраціональною, бо це через суб'єктивізм мислення може призвести до порушення установок про наявність лише однієї істинної релігії – "релігії одкровення". Суперечність між формою теологічних побудов і їх змістом, яка іманентно властива богослов'ю, по-своєму проявляється на різних етапах його розвитку, в різних конфесійних богословських системах» [4, с. 60]. Православна теологія у порівнянні із католицькою видається

«ірраціоналістичною» та «містичною». Якщо провадити компаративний аналіз традиційної та сучасної православної теологій із західною богословською думкою, то уся теологія християнського Сходу видається консервативною, особливо після лібералізації католицької теології у зв'язку із «оновленням», ініційованим Другим Ватиканським собором. Але релігієзнавчий аналіз може і повинен виявляти розмежування між тенденціями до модернізації та традиціоналізму всередині православної теології. Навіть самі православні богослови визнають наявність розділення на лібералів та консерваторів усередині сучасної православної теології. Звичайно, що порівняно із протестантськими ліберальними теологами православні модерністи та ліберали є консервативними та традиціоналістичними. Але всередині сучасного православного дискурсу розмежування та полеміка між модерністами і традиціоналістами, лібералами і консерваторами давно є фактом, що привертає увагу дослідників. Драматичні колізії пов'язані перш за все із різним тлумаченням Питання та текстів традиції. А. Колодний зазначає: «На відміну від недалекого минулого, коли всіляко рекламувалася перевага теології над світськими знаннями, в наш час теологію ставлять вже поряд з ними, хоча й відзначають певну її специфіку. Остання зводиться переважно до її об'єкта, яким є не Бог сам по собі, а його одкровення, обстоювання незмінності положень, потреба в їх доказовості, бо вони повинні сприйматися лише на віру» [4, с. 60–61]. Більше того, головним предметом теологічних рефлексій стає людина. Видатний православний богослов сучасності Каліст Уєр зазначав, що від рефлексії про Бога у XX столітті православна теологія перейшла до роздумів про церкву, а XXI століття вочевидь стає епохою бурхливого розвитку православної антропології. Такі тенденції, згідно із якими фокус уваги теологів із дослідження Бога і природи перемістився на вивчення релігійного досвіду та культури, а потім на теологічне осмислення соціальності та людини є загальними для усієї християнської думки. А. Колодний пише: «В теології помітно змінюються акценти і орієнтації. Сучасна теїстична думка виходить за межі витлумачень Бога і все частіше звертається до проблем місця людини у світі. Це сприяє все

більшому проникненню в теологію нерелігійних форм теоретичної діяльності, розширенню поля її інтерпретаційної сфери. Якщо раніше це стосувалося переважно філософії, то в наш час – вже й соціології, антропології, психології, історії та інших сфер наукового знання. Відходячи від доктринальних положень інституціональних церков, теологія зазнає глобальної трансформації, що виявляється в зміні її стосунків з різними формами суспільної свідомості, соціальними структурами й інститутами. Помітний крен до етичної і соціально значущої проблематики» [4, с. 61]. «Антропологічний поворот» у теології тісно пов'язаний із пошуками достовірних основ для теологічного мислення. Якщо раніше про властивості Бога судили виходячи із гармонійного влаштування світу або апріорних та апостріорних ідей розуму, то сьогодні основна увага сконцентрована на екзистенційних прагненнях людської особистості. Ці прагнення мають підказати відповіді на основні смисложиттєві питання та дати загальну орієнтацію для особистості.

Релігієзнавці та теологи (І. Алфеєв, А. Аржаковський, Р. Вільямс, П. Вальєр, Н. Сахаров, М. Плекон, А. Папафанасіу, Д. Фенберн, С. Хоружий, А. Кесиді, Е. Лаут, А. Папаніколау, Дж. Джілліонс, О. Клеман, Е. Ніколс) відзначали, що при усій єдності сучасної православної теології у ній все-таки переважало прагнення до модернізації – ліберальної або неоконсервативної. Це було пов’язане із тим, що саме закріплення впевненості в істині православ’я здійснювалося через акцентуацію уваги на абсолютному значенні особистого та колективного релігійного досвіду. У цьому проявляється не лише вплив сцієнтизму та звичка довіряти повсякденному досвіду. Емпіризм культивується як норма для науковості та культури навіть тоді, коли сучасна фізика постулює контр-емпіричні теорії, які знаходять власне підтвердження. Дійсно, якщо католицька метафізика доволі довго знаходила приклад для наслідування у математичному природознавстві, то православна теологія переважно ставила за взірець емпіричну фізику. Достовірність досвіду як фундаменту для теології викликала численні застереження у багатьох західних теологів, адже релігійний та містичний досвід за визначенням є суб’єктивним. На цьому також

наголошував видатний православний теолог Д. Станілоає [230, p. 95–122]. Але в цілому на достовірність релігійного досвіду покладали особливі надії практично усі православні теологи XX–XXI століть.

На думку видатного дослідника Карла Фельмі [145], у наданні абсолютної цінності саме релігійному досвіду сучасна православна теологія слідувала за традиційною православною концепцією, згідно із якою сама діалектика непізнаваності Бога для раціональної та фідеїстичної інтуїцій робила єдиноможливим шлях богопізнання через містичний релігійний досвід. Згідно із К. Фельмі, сучасна православна теологія в усіх її особливостях представлена вже у працях П. Флоренського, який систематично проаналізував єдність догматичного та містичного мислення, досвід спілкування, любові, братського етичного і містичного ставлення до іншого, а С. Булгаков, Г. Флоровський, В. Лоський, П. Евдокімов, О. Шмеман розвинули ідеї П. Флоренського, створивши різноманітні інтерпретації православного вчення та етосу. К.Фельмі зазначає, що згідно із сучасними православними теологами предметом релігійного досвіду є Трійця, що відкривається у своїй діяльності в історії та церковному життєсвіті.

П. Вальєр, Р. Уїльямс, С. Хоружий, Г. Христокін, Ю. Чорноморець заперечили існування такої цілковитої єдності сучасної православної теології, доводячи, що самостійними парадигмами у цій теології:

- академічна теологія кінця XIX – початку XX століття;

- софіологія С. Булгакова, П. Флоренського, А. Лосєва;

- неопатристика Г. Флоровського, В. Лоського, Д. Станілоае, І. Поповича, Дж. Романідеса та ін.;

- «літургійний євангелізм» О. Шмемана та Антонія Сурозького;

- «радикальна ортодоксія» Д. Гарта, Дж. Мануссакіса, П. Калаїцидіса.

Сергій Хоружий заснування неопатристики називає найбільшим досягненням російської еміграції [161, с. 420]. Зокрема, російський дослідник відмічає: «культура діаспори зуміла не просто досягти «вселенської орієнтації», знайшовши і прийнявши відповідні їй мовні і еклезіологічні принципи. Вона

зробила більше: не тільки увійшла в пан-православну і вселенську перспективу, але стала в ній значущим явищем і зайняла самостійне місце, давши початок нового творчого етапу православної думки. Певною мірою, це – сукупний підсумок всієї філософсько-богословської роботи діаспори; але головний внесок в цей підсумок внесли, безсумнівно, два досягнення: нове осмислення православного ставлення до патристики і Передання, що виразилося в концепціях «християнського еллінізму» і «неопатристичного синтезу», і нове осмислення богословського значення духовного досвіду, ісихастської аскетичної практики і вчення св. Григорія Палами. Перше з цих творчих досягнень належить цілком о. Георгію Флоровському, тоді як друге пов'язане, перш за все, з іменами о. Василя (Кривошеїна), В. Лосского та о. Іоанна Мейендорфа» [161, с. 420–421]. С. Хоружий відмічає, що ярлик консерваторів мислителям неопатристики нав’язали їх противники, представники школи софіології, які також стали авторами міфу про власну виключну відкритість до інших теологій та модернізм [161, с. 422]. Дослідник відмічає, що ця дихотомія має бути деконструйована як не відповідна історичній реальності. Об’єктивне прочитання творів засновника неопатристики Г. Флоровського обов’язково має привести до висновку про його модернізм, хоч і специфічний у своєму змістовному наповненні. «Установка Флоровського – установка деконструкції. Зберігання традиції розкривається і не просто як принцип творчості, але як принцип творчої спрямованості до свого часу, ґрунтовної відповіді на виклики сучасності, злоби дня – і, в цьому сенсі, як «модерністський» принцип; і позиція, що задається їм, може визначатися типово деконструктивістськими оксюморонами, як «модерністський консерватизм» або «традиціоналістський модернізм». Така позиція була викликом для обох полюсів старого протистояння, не тільки архаїстам-консерваторам карловацкого табору, а й новаторам-модерністам релігійно-філософського відродження» [161, с. 424]. У становленні неопатристики С. Хоружий відмічає вирішальну роль кількох книг, крім праць Г. Флоровського. Книга В. Лоського «Нарис містичної теології Східної Церкви» «вибудовувала цільну догматичну і історичну перспективу, в якій вся основна проблематика православного віровчення систематично

викладалася на базі богослов'я енергій» [161, с. 428]. Також російський дослідник надає велике значення працям І. Мейендорфа і В. Кривошеїна [Там само]. С. Хоружий зазначає: «Сьогодні цей напрямок зазвичай називають на Заході «неопаламізмом», проте, подібно до «неопатристиці», і з тих же причин, ця назва далеко не цілком адекватно. Вживається також термін «православний енергетизм», який є більш прийнятним, оскільки з концепцією енергій пов'язані обидві головні складові даного напрямку, суть яких можна сформулювати так: реконструкція духовної спадщини Палами як цілісного богословського вчення, що стоїть на концепції Божественних енергій; прочитання всього богословського дискурсу Православ'я в світлі богослов'я енергій» [161, с. 429]. Дійсно, концепція божественних енергій стала центральним елементом теології неопатристики, оскільки виступала герменевтичним ключем для тлумачення текстів традиції, розуміння відносин Бога і людини, побудови теорій релігійного досвіду. П. Гаврилюк теж тісно пов’язує саму ідею неопатристичного синтезу із феноменом неопаламізму, вважаючи таке ототожнення наслідком діяльності В. Лоського: «За Флоровським, цей синтез передбачає христоцентричний підхід до богослов’я, укорінений в халкедонському визначенні, тоді як для Володимира Лоського він є новим осмисленням апофатичного богослов’я Псевдо-Діонісія Ареопагіта. Разом з Василієм Кривошеїним і Міррою Лот-Бородіною Володимир Лоський докладав зусиль до відродження богослов’я Григорія Палами. Паламітське розрізнення між непізнаваною божественною сутністю та передаваними божественними енергіями, а також відповідна богословська антропологія стали ознакою важливого вияву неопатристичного богослов’я, що отримало назву неопаламізму» [44, с. 68].

У межах сучасної теології, академічна теологія виступала антагоністом для інших течій, оскільки її зазвичай звинувачували у «схоластичності», породженій залежністю від західної богословської думки. Софіологія переважно позитивно оцінювалася дослідниками, як поодинока спроба радикального оновлення православної думки при дійсній відкритості до сучасних суспільних проблем. Лише останнім часом усе більше дослідників звертають увагу на утопічність

пропонованих у межах софіології проектів та їх залежність від німецької класичної філософії. С. Хоружий відмічає: «софіологічна система о. Сергія Булгакова – типовий зразок богословського модернізму: як частина богословського дискурсу, вона, зрозуміло, зверталася до спадщини патристики і не заперечувала його авторитет; але, тим не менш, за своїми ідейними, епістемологічними, методологічними установками, вона залишалася – як і попередня філософія о. Сергія – вільною побудовою, що направлялася суб'єктивними інтуїціями автора. Якщо довіритися опозиції, це означає, що опоненти софіології були консерваторами; і їх справді, майже як правило, зараховували, і продовжують зараховувати, до таких, при чому огульно. Дійсність виглядає, однак, складніше. Безперечно, церковні консерватори, критики всякої творчості і змін у церковному житті і богословській думці, зосереджені, в особливості, в юрисдикції Карловацького Синоду (РПЦЗ), були противниками софіології; проте не тільки вони. Як ми зазначили вище, з критичним неприйняттям до софіології поставилися також Флоровський та В. Лоський. Основою їх неприйняття, як і у консерваторів, служили критерії вірності Переданню; але в їх розумінні ця вірність аж ніяк не була принципом консерватизму в старому звичному сенсі, не означала відсталості думки і заборони творчості. В їх позиціях намічалося вже подолання, деконструкція самої опозиції консерватизм – модернізм» [161, с. 422]. Отже, згідно із російським дослідником не лише софіологія була модернізмом у православ'ї, але й такою була також неопатристика. При цьому остання була більш вдалим модерністичним проектом, оскільки була не довільною побудовою вузького кола інтелектуалів, а рухом, що охопив священство і мирян всієї церкви. Особливого розповсюдження набула та форма неопатристики, яка пов'язана із ідеями літургійного відродження та євангелізму (М. Афанасьєв, О. Шмеман, Антоній Сурозький).

Неопатристика довгий час оцінювалася як природне продовження «паризької школи» богослов'я, сформованої під впливом софіології. Але поступово науковці (Г. Христокін, П. Калаїцидіс) дійшли до думки про

типологічну специфіку неопатристики, її подібність до неотомізму. Специфічними рисами неопатристики, що виділяють науковці, є такі: актуалізація концепцій та «духу» візантійського патристичного богослов'я; застосування для виразу теологічних доктрин мови екзистенціалізму; формування на цій основі специфічного православного персоналізму; намагання дати відповіді на виклики сучасності за допомогою актуалізованої спадщини мислителів грецької патристики [165]. Деякі дослідники намагалися довести суттєву єдність сучасної православної теології, відносячи мислителів постнеопатристики до неопатристичної парадигми, вважаючи, що не існує суттєвої новизни у засобах побудови теологічних систем: «в новітніх релігієзнавчих та богословських дослідженнях сучасна православна теологія за своїми панівними підходами та сутністю постає неопатристикою. Для неї та її вчень про богопізнання характерними є відродження і переосмислення теологічних концепцій грецьких отців церкви та критика попередніх парадигм православного мислення – академічної теології та російської релігійної філософії за їх залежність від західноєвропейської класичної філософії, що призводить до загального оновлення православного богослов'я та його вчень про богопізнання. Виявлено, що сучасна православна теологія як неопатристика є новою, переважно модерною парадигмою православної теології, особливості якої полягають у поверненні до теорій грецької патристики і намаганні заново їх обґрунтувати за допомогою понять і концепцій сучасної філософії, головними серед яких є інтуїтивізм, екзистенціалізм, герменевтика та постмодерна феноменологія. У межах неопатристики, що розвивається в контексті християнської неоортодоксії XX ст., виявлено три основні течії: неопатристичний об'єктивний ідеалізм (прот. Г. Флоровський, архім. Юстин Попович, прот. Дж. Брек та ін.), неопатристичний екзистенціалізм (В. Лоський, Х. Янарас, митр. Йоан Зізіулас та ін.) та неопатристична синтетична теологія (прот. Д. Станілоає), – що разом утворюють цілісне явище неопатристики» [166, с. 8–9]. Автори, які використовують постмодерну феноменологію при штучному віднесені їх до мислителів постнеопатристики виявляються зприміtивізованими

представниками «містичного емпіризму» [166, с. 96–101] чи навіть «містичного сенсуалізму» [166, с. 101]. Зокрема, український дослідник Г. Христокін стверджує: «за рахунок плідного використання феноменологічної філософії Дж. Мануссакісу вдалося перетворити містичний емпіризм на містичний сенсуалізм. По суті, теолог створив перший варіант православної феноменології містичного досвіду як містичних почуттів. Тим самим, спираючись на ідеї Ж. - Л. Маріона, Ж. Дерріди та М. Мерло-Понті, православний богослов розвиває постметафізичну теологію і теогносію і підтверджує можливість теології в добу постмодерну. Богопізнання, згідно Дж. Мануссакіса, можливе через містико-сенсуалістичне споглядання Христа, тому теорія богопізнання грецького теолога є постмодерним містеріальним містико-сенсуалістичним емпіризмом. У той же час, слід зазначити, богослов не пояснює, як можливе створення власне теології на основі феноменології містичного сенсуалізму. Залишається не проясненим у Дж. Мануссакіса і те, як можливо вивести християнську догматику в межах містичного сенсуалізму. Справді, богослов, на відміну від всіх своїх попередників, послідовно відмежовує феноменологію містичного досвіду від побудов природної та догматичної теології, але залишає без пояснень зв'язок між ними. Він не розвиває окремо феноменологічної теології одкровення чи постметафізичної філософської теології. Це свідчить про незавершеність розробки перспективної ініціативи грецького богослова» [Там само]. Очевидно, що така низька оцінка результатів богословської праці Дж. Мануссакіса могла народитися лише в результаті штучного віднесення постмодерної православної теології до парадигми пізньомодерної теології. Розмежування пізньомодерної та постмодерної парадигм в сучасній православній теології стало предметом дискусій релігієзнавців і богословів після 2010 року.

У 2010 році у Греції відбулася знакова конференція під назвою «Неопатристичний синтез чи пост-патристична теологія: чи може православне богослов'я бути контекстуальним?», на якій було визнано, що розділення між «неопатристикою» і «пост-патристикою» є розмежуванням пізньомодерної та

постмодерної православних теологічних парадигм. У результаті дискусії також було визнано невдалим термін «пост-патристична теологія», оскільки при відмові від неопатристики зберігається залежність від грецької патристики, особливо від нових інтерпретацій Григорія Ниського, Максима Сповідника, а також набуває поширення зацікавленість православним прочитанням Августина. Більш адекватною для нової парадигмі у православній теології є назва «постнеопатристика», яка поступово завойовує популярність. Американський православний теолог українського походження П. Гаврлюк називає представників постнеопатристики «новим поколінням» провославних теологів, зазначаючи: «У наші дні багато університетів у Сполучених Штатах пишаються тим, що мають принаймні одного православного «репрезентанта» серед викладачів на богословських і філософських відділеннях. Приміром, у Гарвардській школі богослов'я працює Кімберлі Паттон, у Принстонській богословській семінарії — Джордж Льюїс Парсеніос, в університеті Брауна — Сьюзен Ашбрук Харві, Едіт Хамфрі — у Пітсбургській богословській семінарії, і Майкл Плекон — у Барух-коледжі. Примітно, що на богословських факультетах Фордхемського університету і університету Дуксне працюють двоє штатних православних викладачів. Цілком ймовірно, що там, де зберуться двоє чи троє православних богословів, можуть утворитися невеликі центри або програми сприяння поширенню інтелектуальної спадщини Православ'я, як-от Центр православних християнських студій, заснований Джорджем Демакопулосом і Аристотелем Папаніколау у Фордхемі в 2007 році, на що годі було сподіватися ще тридцять років тому» [44, с. 69]. За експертною оцінкою П. Гаврилюка «нове покоління» православних богословів в основному не лише є представниками університетської науки США та Європи, а також, як правило, є дітьми новонавернених із протестантизму. «Православне богослов'я перейшло від богослов'я діаспори до богослов'я новонавернених. Якихось тридцять років тому серед православних учених в США майже без винятку переважали слов'яни, як-от Шмеман і Мейєндорф, і греки, як, приміром, Романідіс. Деякі з них здобули освіту і навіть народилися поза межами країн свого етнічного

походження, хоча залишилися глибоко укоріненими у своїх національних традиціях. Нині ж глибоке ознайомлення з православною традицією спонукало низку дослідників приєднатися до Православної Церкви. Серед них Джон Ентоні Макґакін, Едіт Хамфрі, Сьюзен Ашбрук Харві, Ярослав Пелікан, Річард Суінберн, Ендрю Лаут і Девід Бентлі Харт. Усі вони або викладали, або навчалися переважно в неправославних навчальних закладах. Новонавернені також переважають серед православних аспірантів. Приміром, з десяти православних студентів, які сьогодні працюють над своїми докторатами у Фордхемі, усі є або новонаверненими, або вихідцями з сімей новонавернених» [44, с. 71]. У своєму світогляді та життєвому стилі представники «постнеопатристики» уособлюють «відкрите православ'я», яке, однак, критично ставиться до сучасного суспільства споживацтва, протистоїть релятивізму та нігілізму.

Проведення межі між пізньомодерним і постмодерним способами мислення у православній теології повязане із значними труднощами. Очевидно, що постнеопатристика, представлена теологічними проектами Д. Гарта, Дж. Мануссакіса, П. Калаїцидіса, а також теологічні пошуки «нового покоління» православних теологів в Америці – це явище теології доби постмодерну. Але постмодерні тенденції назрівали і у межах теорій тих теологів, яких звичайно відносять до числа мислителів неопатристичного напрямку. Теологія протоієрея Олександра Шмемана та митрополита Антонія Сурозького була проектом значно більш радикального оновлення православ'я, оскільки передбачала «повернення» не до «золотого віку отців», а до початкового періоду в історії християнства, життя згідно із духом літургії та Писання. У своїй лекції 2011 року Ю. Чорноморець висунув наступну гіпотезу: «незважаючи на те, що до сьогодні неопатристика не є завершеною, не виконала всіх своїх завдань, в межах православ'я вже народжується зовсім нова парадигма. Хоча ще є люди, що мислять в парадигмі неопатристики, такі, як, наприклад, о. Іларіон Алфеєв чи Каліст Уєр. Але вже є нова парадигма: повернутися до чогось більш первинного, ніж спадщина святих отців. Ідея в тому, що повинен бути пріоритет Писання і

Літургії. Цю ідею визнавав серед мислителів неопатристики отець Димитру Станілоає. Він говорив: повинен бути пріоритет Писання. При цьому не треба боятися бути схожим на протестантів, бо записане одкровення Боже найменше зазнало інтерпретації, бо в Писанні найбільш адекватно виражене Само-Одкровення Бога. І треба бути відкритим до Божого одкровення, і це головне в житті християнина. Із тих, хто вже працював, відмовляючись від повернення до отців, а спираючись на парадигму повернення до Євангелія, — перш за все слід назвати митрополита Антонія Сурозького. Його думка проста: те, що писали десь в Єгипетській пустелі, зараз не завжди працює, а Євангеліє — завжди працює, воно більш радикальне і у ньому є всі відповіді. Інакше кажучи — навіщо мені паламізм, коли в мене є Євангеліє і Літургія? Православний християнин може давати відповіді на всі сучасні питання, спираючись лише на Євангеліє та літургійних досвід, а це свідчить про достатність такої основи. Антоній Сурозький вважав, що так хоче Бог — щоб настала епоха звернення православних до Євангелія. Отже, якщо ми — православні богослови, то нам необхідно в першу чергу давати відповіді від Євангелія, а вже потім думати, яка була думка святих отців. До видатних мислителів православного літургійного євангелізму належить також отець Олександр Шмеман. Він все життя стверджував головне, особливо в щоденниках: християнство — це вічно живе Євангеліє, в якому відчувається життя Боже, і вічно жива Євхаристія, яка дарує це життя Боже із надлишком. Здається, що така концентрація суперечить звичайному погляду на православ'я як традицію Передання, традицію Отців. Але насправді така концентрація уваги на Євангелії та Євхаристії — це те, що святі Отці вважали правильним для християн. Олександр Шмеман звертає увагу на те, що й найкращий теоретик візантійського символізму Максим Сповідник до того ж закликав: переступити через увесь цей символізм і дійти до Бога самого по собі. А якщо святі отці говорять, що необхідно переступити через всі теорії та символи, аби прийти до Бога, який є, за буквою Писання, за всіма символами — то і ми давайте переступимо навіть через їхні теорії і таки прийдемо до самого Бога. Це те, що він називає християнством, вірою, і протиставляє релігії. Бо

релігія боїться живого Бога, вона залишається на людському розумінні. Він говорить: погляньте, святі отці у своїх інтерпретаціях говорили про відносність цих своїх інтерпретацій і про абсолютність лише цієї зустрічі з Богом. І ми живемо в таку епоху, коли це святооотцівський рецепт слушний. Якщо вони закликають відмовитися від усіх теорій, то необхідно і через їхні теорії переступити» [173]. Також до нової парадигми, яку Ю. Чорноморець називає «літургійним євангелізмом», на думку дослідника відноситься творчість пізнього І. Зізіуласа (починаючи з книги «Спілкування та іншість»), Дж. Мануссакіса [Там само]. Пізніше ця парадигма була охарактеризована як православна «радикальна ортодоксія» і до неї був віднесений Д. Гарт, як чільний теолог [172].

«Радикальна ортодоксія» – це теологічний напрямок, що виник у межах англіканства, але розповсюдив свій вплив на католицьку і протестантську теології. Засновники напрямку так пояснили використання термінів «ортодоксія» та «радикальна» у назві цього теологічного руху: «Ортодоксія — у прямому сенсі вірності першохристиянським догмам і патристичному вченню. Ортодоксія також і в більш вузькому сенсі співвіднесеності з тим багатим і внутрішньо цілісним християнством, яке, починаючи з пізнього середньовіччя, поступово вийшло з нашого поля зору. У цьому випадку слово «ортодоксальний» переходить усі конфесійні межі, оскільки і біблійний протестантизм, і посттридентійський позитивістський авторитаризм Католицької Церкви являють собою результат теологічного дискурсу, що збився зі шляху в період Нового часу, який тільки-но починався. ... «Радикальна» — перш за все, в сенсі повернення до витоків патристики та середньовіччя, і, зокрема, до августинівської концепції знання як божественного осяяння, що долає убогий модерністський дуалізм віри і знання, природи і благодаті. По-друге, «радикальна» — оскільки поставлена мета буде здійснюватися з позицій послідовної і систематичної критики сучасного суспільства, культури, політики, мистецтва, науки і філософії з безпрецедентною відвагою. «Радикальна», в третьому значенні, означає також, що ми повинні усвідомлено переосмислити

традицію» [215, p. 2]. Теологія Д. Гарта, Дж. Мануссакіса, П. Каліїцидіса характеризується запереченням існування розмежування між теологією та філософією, релігійним та секулярним світоглядом, церковною і світською соціальністю, практикою і теорією. На цій підставі окремі науковці зараховують теологію зазначених авторів до «радикальної ортодоксії». Наприклад, Ю. Чорноморець стверджує наступне: «Шостою парадигмою в історії православної теології стала неопатристика, створення якої було ініційоване о. Г. Флоровським. Цей видатний богослов мріяв про «неопатристичний синтез». Під останнім малося на увазі модерне православне систематичне богослов'я, сформоване на основі традиційних святоотцівських концепцій. Таке богослов'я мало б бути вільним від впливів Заходу. Неопатристиці справді вдалося «повернутися до Отців» – до візантійських понять та стилю мислення (наскільки це можливо сьогодні). Краще розуміння східно-християнського платонізму та візантійського неоплатонізму не привело, однак, до формування омріяного систематичного богослов'я («неопатристичного синтезу»). В якості інструментів для систематизації застосовувалися різні концепції сучасної західної філософії: інтуїтивізм, екзистенціалізм, герменевтика. Різноманіття течій та жанрів, характерне для цього напрямку думки, дозволяє зробити висновок: хоча «неопатристичного синтезу» не створено, неопатристика відбулася. Сьомою формою православної теології стала радикальна ортодоксія. Православні мислителі не лише взяли активну участь у формуванні радикальної ортодоксії як спільного для протестантів, католиків і православних проекту. Вони змогли подолати ряд наївних припущень засновника цього напрямку Дж. Мілбенка. Радикальна ортодоксія розвиває вчення про інтуїтивне пізнання на основі теологічного переосмилення феноменології Е. Гусерля та М. Мерло-Понті. Вчення про Бога і людину створюється як актуалізація неметафізичного способу мислення св. Григорія Ниського із використанням некласичної онтології М. Гартмана та «феноменології дару» французьких постмодерністів. Вчення про церкву переосмислюється із використанням комунікативної прагматики» [174, с. 13]. Також аналогічними у роздумах названих представників сучасної

православної ортодоксії і мислителів «радикальної ортодоксії» є пошуки «третього шляху» в теології. Дослідники відмічали, що для мислення Д. Гарта і Дж.Мануссакіса характерна вірність ідеям патристики, відродження повноти православного теологічного проекту як єдності природньої (філософської), догматичної та містистико-практичної теологій, з особливим наголосом на етиці та естетиці [172, с. 81–88]. Заслуговує на увагу те, що нова парадигма сучасної православної теології здатна виконати завдання, які ставили перед собою попередні теологічні проекти. «Православна радикальна ортодоксія виникає із літургійного богослов'я, розвиває вчення про євхаристію до системної теорії євхаристійної антропології, гносеології, відповідної теорії життєвого світу. Ця нова парадигма православної теології закорінена також у святоотцівський традиції та реалізовує прагнення російських релігійних мислителів початку XX століття. І якщо феноменологія стала сучасною формою філософії, то і теологія за допомогою феноменологічних концепцій «споглядального богослов’я» зможе утвердитися як особлива наука у часи постмодерну. І ця теологічна наука буде ортодоксальним виразом традиційного християнства в часи постмодерну. Інтуїтивізм в методології, радикальність тверджень у вченні про церкву та її відносини із секулярним світом, утвердження універсальності теологічної науки – все це наслідки того, що радикальна ортодоксія для православної традиції – це «патристика сьогодні». Для попередньої парадигми православної теології – неопатристики – було характерне намагання «повернутися до Отців» в тому сенсі, щоб патристичні поняття та ідеї знову мали для теології регулятивне значення. Для радикальної ортодоксії характерний тип мислення, у всьому прямо аналогічний із святоотцівським. І як не дивно, саме такий тип мислення виявляється сучасним в добу постмодерну, що і доводять твори православних теологів Харта і Мануссакіса» [172, с. 87–88].

Але при усій аналогічності між теологією Д. Гарта, Дж. Мануссакіса, П. Каліїцидіса та «радикальною ортодоксією» Дж. Мілбанка існує значна різниця, оскільки відповідна православна течія є значно більш різноманітною, і зняття зазначених розрізнень у сучасній православній теології не пов’язане із

ідеалами «нового середньовіччя». Згідно із Дж. Мілбанком солідарність релігійних громад та референтних груп за різними зацікавленнями має привести до формування посткапіталістичного суспільства, яке подолає «ідолопоклоницво споживатництва» та явить собою «нову соціальну державу». Ці ідеали «християнського соціалізму» Дж. Мілбанка близькі до соціальної теорії Д. Гарта, але П. Калаїцидіс розвиває ці самі ідеї у руслі лібералізму та релігійної теорії громадянського суспільства.

Завдання уточнення статусу теології Д. Гарта, Дж. Мануссакіса, П. Каліїцидіса відкрило наявність цілого покоління православних теологів, творчість яких має спільні риси та певну цілісність нового теологічного руху. У ставленні до попередників Д. Гарт і Дж. Мануссакіс спершу демонстрували повну повагу, згадуючи про вплив на себе творчості А. Шмемана, М. Афанасьєва, І.Зізіуласа. Але поступово стало очевидним, що постнеопатристика є спробою розпочати мислити теологічно «із самого початку», на абсолютно нових засадах. При цьому дійсними джерелами мислення для Д. Гарта і Дж. Мануссакіса стала творчість сучасних французьких феноменологів, особливо – Ж.-Л. Маріона. Ступінь залежності від ідей останнього спричинила навіть не зовсім коректну дискусію, у якій Д. Гарт намагався довести повну самостійність віднайдення ним методу та принципів власного теологічного проекту, а також наявність у Ж.-Л. Маріона запозичень із його творчості. Дж. Мануссакіс вільний від такого роду дискусій, і цілком та повністю визнає, що теологія Ж.-Л. Маріона мала величезне значення для його роздумів. Так чи інакше, але теології Д. Гарта, Дж. Мануссакіса та П. Каліїцидіса властива принципова відкритість до західної католицької і протестантської теологій, мислення у руслі сучасної філософської герменевтики і феноменології, відсутність суттєвого впливу неопатристичного руху (Д. Гарт, Дж. Мануссакіс) або навіть радикальне розмежування із ним (П. Каліїцидіс).

В останні роки у середовищі цього покоління богословів розгорнулися широкі дискусії про ідентифікацію нової парадигми православної думки. Ці дискусії пов’язані з розмежуванням із неопатристикою як попередньою

парадигмою сучасної православної теології. Мислителі, які у своїх теоріях переходили до постмодерних концепцій, але декларували свою вірність неопатристиці – І. Зізіулас, Х. Янарас, С. Хоружий – заперечували необхідність радикального оновлення православного богослов'я, продовжували підтримувати програму «консервативної модернізації» теологічного дискурсу. Постнеопатристика на цьому фоні стала свого роду «богословським авангардом», головною лінією розвитку якого став розрив із попередньою парадигмою «вірності отцям».

Якщо символом появи неопатристики став програмний виступ Г. Флоровського в Афінах у 1936 році, то виникнення постнеопатристики ознаменовано скандально відомою статтею П. Каліїцидіса «Від «повернення до отців» до необхідності сучасного православного богослов'я», виданою 2010 року. Ця стаття грецького богослова потребує детального аналізу, оскільки на сьогоднішній день є прикладом відвертої саморефлексії постнеопатристики із радикальною критикою неопатристичної теології.

Основною причиною для критики П. Калаїцилісом неопатристики став антивестернізм, протиставлення православного способу мислення та життя західному католицькому і протестантському християнству. Це протиставлення, особливо різке у соратників Г. Флоровського – В. Лоського і Дж. Романідеса, впливає і на сучасне православне богослов'я, особливо – грецьке. Сучасний дослідник П. Гаврилюк так пояснює цей антивестернізм: «Православні богослови нерідко вдавалися до «орієнталізації» православного богослов'я, виставляючи його, насамперед, як антитезу західній теології. Задля спрощення повсякчасних дихотомій, нібито індивідуалістичне, легалістичне, раціоналістичне, позитивістське та антропоцентричне західне релігійне мислення протиставлялася нібито спільнотному, цілісному, містичному і теоцентричному мисленню православ'я. Ці дихотомії такою ж мірою виявляють внутрішню напруженість між різними проявами західної інтелектуальної історії, якою вони вказують на уявну суперечність між Сходом і Заходом. Створюючи, в апологетичних інтересах, сучасне православне богослов'я як альтернативу

своєму західному аналогові, православні інтелектуали не втрималися від ідеалізації своєї Церкви, від творення своєрідного «книжкового варіанту» Православ'я. Нерідко саме така облагороджена картина Православ'я справляла найбільше первинне враження на західного дослідника» [44, с. 68]. Цікаво, що сам Г. Флоровський не розділяв ідей неослов'янофільства, а, навпаки, активно їх критикував, усвідомлюючи їх неоригінальність і походження від західноєвропейського романтизму. Завданням Г. Флоровського було віднайдення адекватної традиції, чий творчий потенціал допоміг би актуалізувати православ'я як унікальну культуру, здатну до розвитку в сучасних умовах. Однак, до консервативного світогляду підштовхувало саме прийняття християнського еллінізму як нормативної традиції, вільної від крайнощів, характерних для західного та озахідненого мислення – раціоналізму та пієтизму, сцієнтизму і фідеїзму, тощо.

На думку П. Калаїцидіса, протиставлення православної традиції західній стало ознакою неопатристичного руху завдяки зусиллям таких мислителів, як Володимир Лоський, архімандрит Кипріан Керн, архієпископ Василь Кривошеїн, о. Іоанн Мейєндорф, о. Думітру Станілое (Румунія), о. Юстин Попович (Сербія) і грецьких богословів покоління, що прийшло у теологію у 1960-х [208, p. 6–7]. Зусиллями цих мислителів було надано «ще більш консервативний характер руху, який і без того за своєю природою («повернення») містив подібні елементи» [208, p. 7]. Парадоксально, але початково ідея неопатристичного синтезу мала інноваційний характер [208, p. 8]. «XX століття – саме в силу того, як сприймалося «повернення до отців» і завдяки супутній програмі «девестернізації» православного богослов'я – стало для православ'я часом самозамикання, консерватизму і статичного, або фундаменталістського, підходу до поняття традиції, яка нерідко стала прирівнюватися до традиціоналізму. Отже, подібно до того як деякі протестантські Церкви все ще страждають певним фундаменталізмом щодо розуміння Біблії і біблійних текстів, Православна Церква, зі свого боку, виявляється знерухомлена, потрапивши в пастку «фундаменталізму традиції»

або «фундаменталізму Отців», що ускладнює для неї дійсний пошук своєї пневматології і харизматичного виміру. Все це не дає їй бути частиною сучасного світу або хоча б вступити з ним в діалог і позбавляє її внутрішнього прагнення проявити свої творчі дари і сили» [Там само]. Порівняння з біблійним фундаменталізмом деяких протестантських спільнот є певним спрощенням, оскільки сама традиція грецьких отців церкви була відкритою до сучасної їм культури. Звичайно, ця відкритість мала певні межі, але вони були значно ширші, ніж можна було очікувати. Отже, коли Г. Флоровський та його соратники і учні прагнули до нового культурного синтезу, вони надихалися прикладом грецьких отців та візантійських мислителів, які знайшли місце для переважної більшості досягнень та інституцій античної культури. Разом із тим, засновники неопатристики зробили помилку, про яку не говорить П. Калаїцидіс. Ця помилка була у недооцінці внутрішнього різноманіття традиції. Реальна традиція грецьких та візантійських отців церкви мислителями неопатристики була редукована до нормативної ортодоксальної традиції, етапами становлення якої були творчість Іринея Ліонського, каппадокійців, халкідонітів, неохалкідонітів, автора Ареопагітик, Максима Сповідника, Іоанна Дамаскіна, паламітів. Для Г. Флоровського ортодоксальне мислення задається халкідонським догматом про єдність двох природ – божественної та людської в особистості Ісуса Христа. Саме халкідонський персоналізм стає нормою ортодоксії, хоча часом цей вимір думки маркувався і як «екзистенціалізм» (останній був повністю чужим для Г. Флоровського, який цінував сутність не менше, ніж екзистенцію). Г. Флоровський не розумів специфіки паламізму як етапу розвитку православної теології, і судив про нього за аналогією із каппадокійсько-халкідонською ортодоксією. Саме редукція всієї традиції до кількох моментів її історичного розвитку і дозволяла говорити про «вічний еллінізм» як передбачуваний Богом результат зустрічі біблійної та грецької культур. «Християнський еллінізм» як «вічна категорія християнської екзистенції» та ідеальний вираз соборного розуму церкви [208, p. 8–9] – це не більше, ніж умоглядна конструкція, породжена романтичними уявленнями про минуле та майбутнє церкви. Ці

уявлення виникли у межах загального тренду «консервативної модернізації», згідно із яким, оновлення православ'я, необхідне для розвитку православних країн та людства, мало відбутися шляхом синтезу православної традиційної духовності із сучасними світоглядними формами. Конкретні пропозиції щодо оновлення православного християнства у паризькій школі російської теології та у представників неопатристичного напрямку різнилися. П. Калаїцидіс вважає, що перші були значно більш відкриті до сучасних ним соціальних проблем, оскільки враховували марксистку критику капіталізму [208, p. 12]. Він відмічає, що «на думку деяких дослідників, конфлікт між цими двома різними школами був прикладом спору між модерністами і традиціоналістами, лібералами і консерваторами» [208, p. 13]. У дійсності, представники паризької школи теології були налаштовані на користь ідеалістичного утопічного світогляду, який вони сповідували ще до революції як представники російської релігійної філософії. Критика мислителями неопатристики залежності російських теологів та релігійних філософів від Заходу включала у себе деконструкцію не лише метафізики, а й соціального утопізму С. Булгакова та інших теологів. Намагання зайняти збалансовану і реалістичну позицію не завжди були реалізовані мислителями неопатристики. Але в цілому вони вважали, що суспільство майбутнього може з'явитися внаслідок солідарності малих референтних груп, у яких соціальна діяльність зумовлювалася релігійними та загальнолюдськими цінностями. Взагалі, мислителі неопатристики покладали значні надії на потенціал звільнення (емансипації), яким володіють в суспільстві євхаристійні громади, що оновлюють суспільство «знизу» [204]. Євхаристійні спільноти сприяють подоланню егоїзму, формуванню етичної відкритості особистості [109, с. 181–191]. Г. Флоровський у статті «Імперія та пустеля» підкреслює, що Візантія не стала повним здійсненням християнського ідеалу і саме це викликало величезний чернечий рух, породило християнську «пустелю». Взагалі, християнство може бути втіленим у соціальній дійсності лише частково, надаючи етичний ідеал для різних державних та суспільних проектів. Намагання здійснити «соціальну християнську державу» чи «християнську імперію» є

утопічними у різній мірі, але однаково далекими від необхідного для християн реалізму. Так чи інакше, але погляди представників паризької школи, особливо тих, хто був пов'язаний з ідеями софіології в області соціального вчення та теології, взагалі не були виразом лібералізму, який протистояв консерватизму. Усі теологи неопатристики і «софіології» були представниками поміркованого консерватизму. Деяке число радикальних консерваторів серед представників неопатристики не є значно більшим, ніж серед «паризьких богословів». Також «софіологи» та «неопатристики» однаково були і модерністами, і традиціоналістами. Тому протиставлення лібералів та консерваторів, а також модерністів і традиціоналістів, при якому консерватизм і традиціоналізм приписувалися представникам неопатристики, є необґрунтованим. Однак, у цілому неопатристика сприяла пануванню консерватизму в сучасній православній теології. В цьому відношенні доля неопатристики аналогічна до того, що сталося із неотомізмом: будучи задуманим як засіб для модернізації, неотомізм також виявився переважно консервативною силою. Однаковим виявився і засіб модернізації самого неотомізму та неопатристики – екзистенціалізм. П. Калаїцидісом цей вплив екзистенціалізму та відповідна модернізація неопатристики у 1970–1980-ті роки були упущені грецьким теологом зовсім.

Значне перебільшення консерватизму неопатристики почасти у П. Калаїцидіса є полемічним заради підкреслення модернізму та лібералізму постнеопатристики. Однак, у межах ідей постнеопатристики також можна вбачати значні елементи консерватизму і традиціоналізму, як і, наприклад, у радикальній ортодоксії.

За П. Калаїцидісом, першою рисою сучасної православної теології має бути використання основних засад та стилю біблійного мислення, застосування усіх засобів сучасної герменевтики. У цьому моменті релігія, представлена Біблією, вступає у діалог із сучасним світом, представленим герменевтикою. Мова Писання за своєю наративністю та поетичністю є постметафізичною і має шанси бути почутою «світом» при належній її інтерпретації. За П. Калаїцидісом, «епоха

модерну і постмодерну (або пізнього модерну) і система координат, яку вони створюють, і складають той широкий історичний, соціальний і культурний контекст, в якому Православна Церква покликана жити і здійснювати своє служіння; саме тут Церква знову і знову призивається втілювати християнську істину, яка говорить про Бога, світ і людство» [208, p. 25]. Дійсно, сьогодні постмодерн складає той контекст, у якому існують православна церква і православне богослов'я. А між тим, за П. Калаїцидісом, як церква, так богослов'я, намагаються утриматися у домодерному способі мислення, використовуючи «дух і букву теології отців Церкви». Де-факто стверджується, ніби сьогодні існує невідповідність між теологією, вірною середньовічній парадигмі, з одного боку та контекстом, що став модерним, а згодом і постмодерним з іншого боку. У цих роздумах наслідує той спосіб критики Римо-католицизму та католицької теології, який застосовував Г. Кюнг, згідно із яким церква і теологія нібито продовжували у значній мірі існувати в середньовічній парадигмі, не переживши реформації та просвітництва, модернізації та постмодернізації [107, с. 364–401]. Об'єктом запальної критики Г. Кюнга ставала неосхоластика (неотомізм), при чому вона бралася в узагальненому вигляді, що приводило до неадекватності у критиці. П. Калаїцидіс, розвиваючи логіку Г. Кюнга, намагається довести, що православні церква і наука не переживали модернізації. Більше того, на думку грецького теолога, «необхідно пам'ятати, що за чисто історичних причин православний світ не брав участі у феномені модерну. Він не пережив Відродження, Реформації і контрреформації, релігійних воєн і Просвітництва, французької або індустріальної революцій, розквіту інтересу до суб'єкту, прав людини, становлення секулярної національної держави. Те, що прийнято вважати ядром модерну, не торкнулося православ'я, і воно як і раніше ставиться до модерну з підозрою. Ця невизначеність допомагає пояснити ту складність, яка виникає у православ'я в спілкуванні з сучасним (пост-) модерним світом» [208, p. 24]. Звичайно, твердження, що «православний світ» «не брав участі у феномені модерну» є значним перебільшенням. Починаючи із часів Петра Могили, православна теологія значно

модернізувалася, і саме вплив модерну намагався нейтралізувати Г. Флоровський за допомогою «неопатристичного синтезу». «Православний світ» пережив становлення модерних національних держав, брав участь в індустріальній революції та соціальних експериментах. Вважати «православний світ» у цілому чи у його окремих аспектах існування домодерним – немає жодних підстав. Модернізація мало зачепила православну церкву у її літургійному житті, але усі інші аспекти її існування знаходилися під значним і визначальним впливом модерну. Етика чеснот була замінена на етику закону і казуїстику. Форми церковного життя і управління визначалися імперськими та національними державами. Освіта і теологія були модернізовані спочатку за взірцем єзуїтських колегій та освітньо-виховних ідей другої схоластики (відповідні процеси розпочалися у православних слов'ян та у греків одночасно, при чому для перших визначальним був вплив освітньої системи Речі Посполитої, а для других – Італії). У XIX столітті освіта і теологія пережили другу хвилю модернізації, коли взірцем для наслідування стала німецька модель освітньо-виховного і наукового процесу.

Також не зовсім коректною є думка грецького богослова про те, що православ'я зовсім нехтує особливим статусом Писання. Так, один із провідних представників неопатристики, який П. Калаїцидісом зарахований до числа консерваторів, румунський теолог Д. Станілоає наголошував на пріоритеті Писання у його відношенні до Передання. Особливий наголос при цьому робився на важливості Само-Одкровення Бога у Писанні. Термін «Само-Одкровення» активно використовувався сучасною католицькою герменевтикою після Другого Ватиканського собору для позначення слів та дій Бога, зафіксований у Писанні. Із цих слів та дій основою для теології стають ті, що мають ясний та очевидний смисл, будучи нормативними для основоположень догматики і моралі. Центром само-одкровення Бога є Ісус Христос як втілений Логос, який явив у своєму житті та вченні внутрішній світ Бога – риси його сутності, персональні відносини Трьох, а також задав особистий ідеал людяності. Д. Станілоає переконаний, що саме Писання є головним джерелом для персоналізму, діалогізму «Я» і «Ти»,

екзистенціалізму, які є визначальними рисами православного способу теологічного мислення. Також, і радикально консервативний сербський теолог Іустин (Попович), нещодавно канонізований як святий, створював свої глибоко патристичні праці в області догматики і соціального вчення за допомогою мови Писання. Останній приклад є особливо показовим щодо того, що звернення до біблійного світогляду та біблійної мови не гарантує бажаного для П. Калаїцидіса лібералізму в теологічному мисленні.

Також П. Калаїцидіс ясно свідчить про певний парадокс: мислителі неопатристики бажали повернутися до множини концептів, які використовувалися представниками грецької патристики, але у дійсності почали активно використовувати мову екзистенціалізму. Перетлумачення концептуального поля грецької патристики у екзистенцілістичному дусі взагалі стало основною справою неопатристики. Одні дослідники вважають таку переінтерпретацію важливим досягненням богословів неопатристики, завдяки якому вдалося повернутися до «букви» і особливо до «духу» патристичного мислення. Інші дослідники звертають увагу на те, що використання мови екзистенціалізму привело до того, що православна теологія потрапила у новий полон до стереотипів західного мислення. Разом із використанням мови французького і німецького екзистенціалізму, сучасні православні мислителі почали формувати власні теорії під визначальним впливом цих напрямків сучасної західної філософії. Особливо великим був вплив Ж.-П. Сартра, М. Гайдеггера, К. Ясперса. Ці процеси привели також до того, що сучасна православна теологія стала суголосною із окремими ідеями Г. Марселя, Е. Жильсона, К. Барта. Таким чином виникла нова залежність і від західної теології. Деякі сучасні православні богослови та дослідники вбачають у цьому явищі нову «псевдоморфозу» православної думки, тобто, за визначенням Г. Флоровського, таке викривлення форми мислення, яке спричиняє вплив і на сам зміст цього мислення. Проблема вбачається у тому, що між змістом теології, заданим нормативним «східним» віровченням, і формою, заданою «західними» категоріями мислення, є непримиримe напруження, а то і суттєві суперечності.

Особливо яскраво це видно на прикладі антропології. Сучасна православна антропологія таких представників неопатристики як В. Лоський, І. Зізіулас, Х. Янарас, вчить про необхідність для персони-екзистенції стати над обмеженостями людської природи, подолати не лише наслідки гріхопадіння, але й межі природних здібностей людини. Мислителі грецької патристики, навпаки, вважали, що людські природні здібності повинні повністю розкритися, реалізуватися, актуалізуючись у взаємодії з благодаттю. Розвиток активності приводить до зміни навичок, які мають природні здібності, а отже і до зміни «портрету» особистості, який складається із того, як саме людина реалізує індивідуальні та загальні таланти, отримані від народження чи під впливом церковних таїнств. Звичайно, духовний розвиток особистості згідно із мислителями грецької патристики завершується перевищенням того, що задається людською природою, завершується надприродним станом обоження, в якому людина живе згідно із способом життя Бога і життям самого Бога. Цей ідеал, названий обожненням, передбачає не надприродне наснаження сил душі та навіть тіла благодаттю для їх трансценденції та існування у надприродному функціонуванні, як це передбачалося теоріями августинізму і томізму. Як і у вченні Мартіна Лютера, під час містичного союзу із Богом, особистість залишається незмінною, але при цьому усі здібності її замінені на дію благодаті. Цей ідеал екстатичної пасивності протилежний до екзистенціалістичного ідеалу трансценденції як граничної особистої активності. Окремою проблемою для теоретиків неопатристики, що працювали у межах екзистенціалічного напрямку, стало те, що догмати Шостого Вселенського собору заперечують існування особистої волі у Христі, приписують активність та волю Бога його сутності, а не іпостасям. Відповідно, спекуляції екзистенціалістичного напрямку неопатристики про вирішальну роль особистої активності суперечать не лише букві та духові теології мислителів грецької патристики, а й догматам Православної Церкви. А це означає, що вбачати у неопатристиці та її екзистенційні мові засіб для конституювання консерватизму і навіть фундаменталізму, як це робить П. Калаїцидіс – це значна помилка. Навпаки,

неопатристика, особливо її екзистенційний напрямок, була модерністичною течією, сама поява та розвиток якої неможливі поза межами пізньомоденістичного теологічного мислення. Відповідно, релігієзнавці оцінки мислення таких представників неопатристики як В. Лоський, І. Зізіулас, Х. Янарас, як виразу модернізації православного богослов'я, є більш адекватні, ніж роздуми П. Калаїцидіса про їх консерватизм і традиціоналізм. Таким чином, грецькому богослову, як виразнику постнеопатристики, не вдається зберегти об'єктивність у своїх оцінках. Він намагається представити своїх безпосередніх попередників виразниками консерватизму заради того, що вигідного відтінити прогресивність власної позиції. Відмітимо, що у справі модернізації православної думки В. Лоський, І. Зізіулас та Х.Янарас безпосередньо продовжували модернізаційні зусилля М. Бердяєва, який теж використовував мову екзистенціалізму. Сам П. Калаїцидіс та інші мислителі постнеопатристики у цьому відношенні є третьою хвилею модернізації мови та концепцій православного богослов'я за допомогою використання мови екзистенціалізму. Звичайно, у творчості мислителів постнеопатристики застосовуються значно більш різноманітні множини теологічних мов.

Також слід відмітити, що повернення до способу мислення, характерного для біблійного світогляду, відбувалося вже у творчості таких представників православної теології другої половини XX століття, як митрополит Антоній Сурозький та протоієрей Олександр Шмеман. Звичайно, усі мислителі неопатристики декларували свою залежність від Писання та укоріненість у його герменевтиці. Особливо важливими для усіх мислителів неопатристики були ті місця Писання, які були знаковими для апофатичної містики. Мається оповідь про те, як Мойсей у відповідь на своє прохання побачити Бога бачить його тінь. А також той момент із ситуації преображення Христа на горі Фавор, коли від надлишку явленості Бога природні та надприродні пізнавальні здібності апостолів виявилися неспроможними до споглядання. Взагалі, центральною проблемою для неопатристики взагалі та неопатристичної герменевтики Писання зокрема, було питання про можливість досягнення нормативного

досвіду пізнання Бога. Наявність такого досвіду та його універсальна достовірність вже самі по собі повинні були стати засобом для зміни світу, інструментом успішного місіонерства, стимулом для розвитку солідарності громад, а потім і всього суспільства. Митрополит Антоній Сурозький та протоієрей Олександр Шмеман долають обмеженості такої герменевтичної позиції, оскільки прагнуть активізувати біблійний світогляд як ціле, говорячи про значимість не лише досвіду богопізнання, але й всієї біблійної феноменології життя. Цим самим знімається характерна для модерного світогляду гносеоцентричність. Замість ситуації акту богопізнання у центрі герменевтики знаходиться концепт «повноти життя». Елементи релігійного досвіду, зокрема гносеологічного, поміщені у більш широкий контекст життя та смерті, діалектики духовних народжень – через хрещення, дієве богопізнання, страждання і смерть. Отже, феноменологія і герменевтика досвіду богопізнання змінюється феноменологією та герменевтикою всього духовного життя.

На думку П. Калаїцидіса, засвоєння здобутків сучасної західної герменевтики має бути найпершим завданням православного богослов’я, першим кроком у діалозі з сучасним світом. Умовою можливості такого кроку є подолання антивестернізму як помилкового шляху віднайдення та оновлення православної ідентичності. П. Калаїцидіс звертає увагу на той факт, що православна неопатристика живилася досягненнями таких напрямків католицької теологічної думки, як «нова теологія», «літургійне відродження», тощо. Зокрема, грецький теолог відмічає: «позаісторичність підходу до патристичної думки привела до приниження вкладу західного богослов'я в рух, який заново відкривав богослов'я грецьких отців і звільняв богослов'я від схоластики. Насправді широко відомо, що вже з початку XX ст. західне богослов'я в усіх своїх формах йде власним шляхом покаяння і самокритики і намагається звільнитися від кайданів неосхоластики і раціоналістичного богослов'я. Його найвидатніші представники шукають традицію Церкви, як вона існувала до розколу, і прагнуть до діалогу з сучасним світом. Нове відкриття есхатологічної самосвідомості Церкви, перш за все в контексті німецького

протестантизму, і рухи по оновленню римського католицького богослов'я, такі як рух повернення до Отців (найхарактерніші приклади якого – школа Фур'єра в Ліоні і публікація досліджень з патристики серії Sources Chrétiennes, що здійснюється її найбільш яскравими представниками), рух літургійного оновленню, нове об'єднання Біблії і літургії, а також соціальний вимір в богослов'ї Церкви – ось лише кілька аспектів прагнення до звільнення і самокритики в західному богослов'ї, які були пов'язані з рухом nouvelle théologie, без якого православний рух «повернення до Отців», ймовірно, був би неможливим» [208, p. 17–18]. Дійсно, основні праці неопатристики були створені у плідному діалозі із західною теологією, були покликані засвідчити православ’я як цінність для екуменічного руху, відкрити важливість врахування духовної спадщини Сходу для католицизму і протестантизму. Але поступово наростали тенденції, коли необхідність виділення специфічних рис Сходу і критики однобічності Заходу переростали у новий антивестернізм, що відроджував найгірші сторінки слов’янофільської, неослов’янофільської та євразійської пропаганди. П. Калаїцидіс робить доволі радикальний висновок: «Судячи з результатів, можна сказати, що «повернення до Отців» справило визначальний – і негативний – вплив на поляризацію між Сходом і Заходом, на повне відкидання православ'ям Заходу і на заохочення і посилення антизахідного і антиекуменічного духу. Говорячи про «анти-західництво», ми маємо на увазі не зовсім закономірну критику Заходу і його відхилень від традиції Церкви до її поділу і не практику спокійної і стриманої вказівки на відмінності, і не обговорення прикладів проблем Заходу і його тупиків. Ми говоримо тут про створення чергового образу противника, про однобоку, неточну, лайливу критику, яка бачить на Заході одні лише помилки, єресі, зради і відхилення від християнства (звеличуючи одночасно Схід за його вірність традиції). Ця критика, не розглядаючи історичних фактів і створюючи свою власну реальність, продовжує дивитися на відносини між Сходом і Заходом як на відносини постійного протистояння, зіткнення, поділу, стираючи одним махом десять століть спільного християнського життя і церковного спілкування, і забуваючи,

що кафоличность Церкви має на увазі як Схід, так і Захід» [208, p. 19]. Грецький теолог наголошує на тому, що засновники неопатристики цінували Августина (особливо – Г. Флоровський), а вже у наступному поколінні представників цього руху Дж. Романідес представляє Августина як джерело усіх можливих єресей та помилок. Відмітимо, що В. Лоський мав надії дати православну інтерпретацію Мейстера Екхарта, віднайшовши точки дотику із Григорієм Паламою, спираючись на спільне джерело походження цих християнських авторів у Ареопагітиках. Таким чином, протистояння із Заходом не було першопочатково визначальною рисою ідентичності неопатристики. Але поступово ставало зрозумілим, що запропонувати позитивну богословську ідентичність так і не буде можливим. І тоді перемогла традиційна вже кілька століть самоідентифікація православних як не-католиків. Постнеопатристика повертається до питання про позитивну ідентичність православного християнства, а також знову наголошує на необхідності врахування спадщини Заходу як частини нероздільної ортодоксальної церкви першого тисячоліття. З’явилися книги спеціально присвячені історії позитивного сприйняття августіанства та томізму в історії православній теології, а також можливостям напрацювання спільної теологічної герменевтики Писання і Традиції.

Щодо неопатристики в цілому, то у загальний висновок П. Калаїцидіса наступний: «Незважаючи на богословські інтереси Флоровського та інших православних богословів, які слідували за ним (наприклад, втілення, історичність богослов'я і відкритість історії, контекстуалізація євангельської звістки, кафолічність Церкви, що включає Схід і Захід, тощо), і їх ніколи не зникаючу зацікавленість в творчому і омолоджуючому зверненні до духу отців, тобто до неопатристичного синтезу і відродження, доводиться визнати, що «повернення до Отців» і «християнський еллінізм» у якості богословського порядку денного є, по суті, консервативним вибором, оскільки вони більше звертаються до минулого богослов'я, ніж до його теперішнього або майбутнього. І хоча намір цього богословського руху – виштовхнути православ'я з інертності і привести його до діалогу з сучасним світом на основі неопатристичного

синтезу, саме цей рух в принципі відсутній в богословському порядку денному, що визначає ширші історичні контури цього діалогу, тобто модерн і пізній модерн» [208, p. 23–24]. Відповідно, постнеопатристика головною своєю особливістю, як переконаний грецький богослов, має ліберальний вибір майбутнього як у богослов'ї, так і в історії. Цікаво, що чільні представники неопатристики постійно заявляли про есхатологічний характер православного мислення. Особливий наголос на есхатологічності був зроблений у творах протоієрея Олександра Шмемана. Ця тенденція приписування православ'ю характеристики есхатологічності, як головної та визначальної, з'явилася у зв'язку із літургійним відродженням: Царство Боже майбутнього віку нібито є присутнім під час здійснення літургії, і спільнота вірних являє майбутнє царство як єдність різноманіття. Ця ідея походить від Максима Сповідника, на думку якого створення світу Богом відбувається через «розрізнення», які створюють різноманіття. Гріховний спосіб життя полягає у перетворенні «розрізнень» у «розділення». Церква, як присутність живого Бога, об'єднує розділене, долає розділення у такій єдності, яка зберігає «розрізнення». Церква як ідеальна реальність єдності різноманіття або Царство Боже, як ідеальне життя майбутнього віку, присутнє під час євхаристії, і вірні входять у цю реальність. Логіка М. Афанасьєва, Антонія Сурозького, О. Шмемана така сама, як і у мислителів грецької патристики щодо цієї тематики: спільнота вірних змінюється не тому, що під час літургії під впливом благодаті поступово стає кращою і наближається до ідеалу, а тому що реальна спільнота вірних опиняється у есхатологічній реальності. Все це пов'язано із метафізичними уявленнями про те, що у дійсності Христос служить одну єдину літургію (при чому це відразу і Таємна Вечеря в Єрусалимі, і небесна літургія, описана в Апокаліпсисі), а кожне літургічне дійство являє цю саму єдину літургію, вводить вірних у реальність, де час зупинився. Православні богослови неопатристики і постнеопатристики вважають, що есхатологічна логіка є принципово іншою, ніж логіка метафізична. Адже відбувається розділення не між ідеальним та реальним світом, а між ідеальним майбутнім священної історії та реальністю у якій живе

громада вірних. Мусимо визнати, що конструкція, в якій у ролі ідеального світу виступає царство Боже чи священна історія є не менш ідеалістичною, ніж платонівське вчення про світ ідей. Думка про те, що дуалізм може бути подоланий через логіку есхатології та літургійної присутності священного як майбутнього – безпідставні. Для релігієзнавства очевидно, що дуалізм зберігається, лише набуває трохи інших форм. Цілком подолати дуалізм неможливо, оскільки він є відмінною рисою релігійного типу свідомості.

На думку П. Калаїцидіса залишилися невиконаними наміри представників неопатристики вступити у діалог із «світом» від імені православної церкви, надавши нову версію відповідей на основні смисложиттєві питання сучасності. Грецький мислитель вірно підмічає, що православні теологи зупинилися на завданні напрацювання мови для своєї теології. Відмінною рисою неопатристики стало намагання створити мову особливого православного екзистенціалізму, приписавши мові усієї західної філософії та теології есенціалізм, метафізичність, розвиток у межах онто-теології. До виконання головного завдання теології – відповіді на сучасні запити людства у представників неопатристики справа просто не дійшла. П. Калаїцидіс критично ставиться до думки І. Алфеєва, що неопатристика ще дасть такі відповіді, ще створить неопатристичний синтез, надавши вічному світоотцівському християнському еллінізму нових постметафізичних форм. Те, що у четвертому столітті богословський синтез, що створив класичну православну теологію, був вдалим, – це, на думку П. Калаїцидіса, було наслідком не лише запозичення та перетлумачення філософської мови. Це було наслідком світоглядної революції, під час якої церква принципово відкрилася тодішньому світові. Це мало не лише позитивні наслідки для церкви та християнства. Але це стало початком нової богословської культури, ефективної протягом багатьох століть, але неефективної сьогодні. На думку П. Калаїцидіса, ризик, на який пішли церква та богослови у четвертому столітті, був виправданим, і сьогодні має бути прикладом для православних теологів та православ'я в цілому. Відкритість до світу повинна мати форму діалогу, а не монологу, який до того ж був би здійснений на специфічній

(«неопатристичній») мові. Найважливішим у цьому контексті є не вибір тієї чи іншої мови, а те, щоб світоглядні питання сучасного людства були усвідомлені церквою як її власні питання, без відповіді на які церква не може бути самою собою. Необхідність діалогізму утверджується П. Калаїцидісом доволі радикально, коли він говорить про те, що мова церкви повинна визначатися мовою сучасного світу, тексти теологів – контекстом, у якому вони творять. Грецький теолог наголошує на тому, що мова теології повинна бути втілена у контекст сучасних світоглядних і суспільних дискусій так само реально і повно, як Логос втілився у людину. Використання особливої теологічної мови засуджується як різновид «монофізитства». Відповідна аналогія із давніми суперечками ортодоксальних халкідонітів та монофізитів є дискусійною, оскільки самого П. Калаїцидіса можна звинуватити у «мовному несторіанстві», якщо мова світу не перетворена божественним Логосом, не ввібрана у нього. Радикальна відкритість постнеопатристики до сучасної філософської та суспільної мови не відмінила того факту, що мова православних теологів початку XXI століття – дуже специфічна, і при усій відкритості до постмодерного дискурсу визначається синтезом концептів Григорія Ниського, Максима Сповідника, Августина із концептами сучасних філософів. Відсторонитися від патристичної мови взагалі, стати пост-патристичними у цьому відношенні не вдалося нікому із сучасних православних теологів. Тому радикалізм задуму обертається певною поміркованістю при його здійсненні. Звичайно, ніхто із теологів вже не боїться «гебраїзувати» теологічну мову, відсторонившись від патристичних понять. Відкриття невичерпного багатства теологічних концептів та наративів біблійного мовлення робить привабливими експерименти із використанням мови Писання у теологічних текстах. Але реальність така, що повністю звільнитися від впливу патристичної мови неможливо, і у її синтезі з екзистенціалізмом, ця мова залишається актуальною для православного богослов'я.

Взагалі, у питання про мову теологічних суджень для православної думки характерним є перебільшення значення слів, які слугують для виразу

догматичних істин. Ще П. Флоренський у книзі «Стовп і утвердження істини» детально аналізує слово «єдиносутністний» як таке, що змушує розум до зіткнення із антиномія́ми, вирішити які можливо лише шляхом радикальної відкритості до надраціональної антитетичної логіки, у межах якої протилежності суміщаються без їх зняття і синтезу. За П. Флоренським така логіка відображає саме життя, яким воно є насправді, – доведенню цього положення присвячено працю «Основи ідеалізму». Але вираз цієї об'єктивної логіки практично за всіма представниками російської релігійної філософії та сучасної патристичної теології можливий виключно через ломку природньої мови, через творення таких особливих концептів, які б вказували на парадоксальне співіснування протилежностей у житті Бога, людини, у реальності церкви, у влаштуванні світу в його ідеально-матеріальній цілісності. Здається, що П. Калаїцидіс і постнеопатристика займають особливу позицію повного сприйняття «мови світу» як мови, на якій має бути виражене церковне вчення. Але в дійсності грецький теолог визнає, діалог із світом має початися вже на рівні напрацювання особливої мови для сучасної православної теології, а отже, знову з'являється ризик самозамикання теологічного мислення у власному життєсвіті. Труднощі, які породжені цими проблемами практично нездоланні, оскільки без специфічної мови теологія ризикує втратити власну ідентичність. Адекватної форми ідея діалогу теології із сучасним світом на рівні мови набула лише у творчості К. Говоруна, який продумав тези П. Калаїцидіса до їх логічного завершення. Пропозиція грецьким мислителем створити постнеопатристику не як єдину систематичну теологію, а як множину теологій, на думку отця Кирила є слушною. Але К. Говорун цілком вірно відмічає, що це передбачає прийняття множини мов, які використовуються у сучасному філософському і суспільному дискурсах. Адже однієї «мови світу» сьогодні не існує, відповідні думки були б безпідставною ідеалізацією реального стану речей. К. Говорун пропонує розвивати постнеопатристичне теологічне мислення, паралельно використовуючи мови феноменології, герменевтики, аналітичної філософії, «політичної теології», тощо. У межах цих мов сучасний православний

теологічний дискурс може вибудовуватися із врахуванням відповідного переосмислення основних концептів патристики (сутність, іпостась, персона, єдиносутне, церква, благодать, тощо), а може бути спробою побудови теологічного дискурсу цілком у дусі діалогічного занурення у мову сучасних філософій та західних теологій. Прикладом експериментального застосування мови сучасної філософії та політології без синтезу із патристичними концептами, стала для самого К. Говоруна «теологія Майдану».

Важливе значення для нашого дослідження має стаття Є. Чорноморець «Антиметафізичний поворот в сучасній православній теології та релігійній філософії» [167]. На початку роботи дослідниця зазначає: «Православна теологія і релігійна філософія завжди заявляли про свій особливий «неметафізичний» характер. Однак, якщо проаналізувати розвиток православної думки від витоків до сьогодення, основним трендом буде залежність від метафізики» [167, с. 106]. Слід визнати правомірними численні аргументи на користь того, що від мислителів грецької патристики до неопатристики вплив філософії був визначальним, і приводив до різноманітних метафізичних концепцій та цілих парадигм в історії православної думки [167, с. 106-107]. В цілому релігієзнавці виділяють сім парадигм, які існували або і досі існують у межах православної теології. Із них шість мали метафізичний характер. А саме, йдеться про наступні теологічні парадигми: 1) східно-християнський платонізм олександрійської та каппадокійської шкіл у межах грецької патристики; 2) візантійський неоплатонізм; 3) пізньосередньовічний християнський аристотелізм; 4) академічна теологія; 5) російської релігійної філософія; 6) неопатристика [174, с. 12–13]. Як не називати сьому парадигму в історії православного богослов’я – «радикальна ортодоксія» чи «постнеопатристика» – для неї характерне дійсно постметафізичне мислення. «Поворот або навіть можна сказати – прорив до постметафізичного мислення в сучасній православній теології та філософії пов'язаний з подоланням функціонального та інструментального ставлення до мислення, до розуміння самоцінності творчого мислення як у філософській, так і в теологічної області. Тільки коли мислення перестає бути інструментом для

побудови систем (навіть екзистенціалістичних – чим прославилися В. Лоський, Х. Янараса, І.Зізіулас), воно стає постметафізичним. Тільки коли мислення є вільним для стихійної творчості, воно може реалізовуватися як неметафізичне, поетичне, стихійно-релігійне. Досягнення постметафізичного мислення пов'язане з постійним використанням феноменологічного і герменевтичного методів як оптимальних для процесу оновлення православної теології та філософії» [167, с. 107]. Використання двох вищезгаданих методів у постнеопатристиці легітимізоване Д. Гартом і Дж. Мануссакісом завдяки вченню про «теологічну естетику». В цій теорії «під естетикою розуміється, по-перше, теорія чуттєвих переживань або чуттєвих інтуїцій (в дусі Мерло-Понті), яка розвиває феноменологію в області прикордонних досліджень, заданих «Картезіанські роздуми» Гусерля: пасивні синтези, феноменологія чуттєвих інтенціональних і безінтенціональних переживань, феноменологія тілесності і інтерсуб'єктивності. Формування такої естетики як теорії чуттєвого і безпосереднього досвіду переживань істини буття також стало можливим, оскільки православна теологія зазнала істотний вплив Гайдеггера, як раннього, так і пізнього. Також у другому сенсі ця теорія називається естетикою, оскільки є теорією образності, бо розглядає сенс як такий, що виявляється через уяву. Образність властива при цьому не стільки нашої здатності думати і переживати, скільки самої дійсності. Все, що існує, тільки тому може нами пізнаватися, що воно втілено і уявлено, тобто має плоть і образ. Звідси, істинною релігією є тільки християнство як таке, що вчить про втілення. Бог християнства не ідеальний, а даний також як людина – в цілісності духу і плоті, даної історично, темпорально, реально. По-третє, православна думка є естетикою, оскільки Бог є Життя, першим властивістю якої є Краса. Ця краса дана як Слава Божа, одвічне сяйво Бога, дана як краса Промислу і дана як краса порятунку» [167, с. 107–108]. Теологічна естетика виникла у межах католицького богослов’я, і класичним її втіленням стала багатотомна праця «Слава Божа» Г.У. фон Бальтазара. Перенесення теоестетики на православний ґрунт пов’язане із впливом католицького теолога і філософа Ж.-Л. Маріона. Також від Бальтазара і Маріона

успадковується теорія теологічних суджень за аналогією, які виникають внаслідок практикування феноменологічної герменевтики, легітимізованою у межах богословського дискурсу під назвою «теологічна естетика». Ці теологічні судження покликані відкрити «імена Божі», які є скоріше не його властивостями, а певними цінностями, що приписуються самій його сутності. Традиційне катафатичне (позитивне) і апофатичне (негативне) богослов'я щодо Бога щось «стверджує або заперечує при тому, що самі судження залишаються в рамках предикативних тверджень. Богослов'я аналогій за Гартом і Мануссакісом долає предикативний характер мови взагалі, переходячи до прославляння імен Божих, що мають особливий статус трансценденталій, тобто надпонятійних і надкатегоріальних характеристик. Бог є Краса, Добро, Істина, Справедливість не тому, що ці характеристики суть Його властивості, а тому що це все – сама Його сутність» [167, с. 109]. Традиційне метафізичне мислення щодо аналогій між властивостями Бога і людини, Бога і світу – категорично заперечується як шлях до побудови онто-теології, тобто такої теорії, у якій живий Бог релігійного досвіду буде підмінятися поняттями та концептами. Слід сказати, що Є. Чорноморець доволі стримано оцінює «постметафізичність» постнеопатристики у наступних роздумах: «Очевидно, що пост-метафізичність сучасної православної теології та релігійної філософії не означає анти-метафізичності. Навіть «зняття» метафізики суть швидше задум, ніж реальність. Насправді пост-метафізичність означає свободу теологічного і релігійно-філософського мислення від метафізики. Ця свобода можлива через використання потенціалу феноменології та герменевтики. Але в той же час пост-метафізичність означає, що метафізика – реальна історія мислення, яка передує сучасній православній теології та релігійній філософії. Безумовно, православні теологи багато розмірковують про свободу власного мислення від історії православної думки, про те, що вони мислять «тут і тепер», а їх мислення «приходить з майбутнього», яке вічно і вже тому визначає сучасне темпоральні мислення. Однак, ця телеологічність теології не може приховати того, що пост-метафізичність передбачає метафізичність як історію, дану в анамнезі і таку, що

визначає саму ідентичність православної думки» [167, с. 110]. Вірогідно, такі оцінки пов'язані із суб'єктивними симпатіями дослідниці до спадщини неопатристики і патристики. Нам видається, що все ж таки радикальний розрив із метафізичним мисленням у межах постнеопатристики відбувся, і православна теологія доби постмодерну, хоч і не стала постмодерністичною, але долає власний модернізм.

Проведений аналіз свідчить про необхідність спеціального релігієзнавчого аналізу православної думки доби постмодерну, як з огляду на значні розходження, так і тому, що її вивчення лише розпочинається. Також привертає увагу той факт, що православна теологія доби постмодерну не підпадає під загальні характеристики постмодерної християнської теології. А. Колодний виділяє десять таких характеристик у своїй статті «Премодерн, модерн, постмодерн в контексті історії християнства» [103]. Найперша і найголовніша прикмета теології доби постмодерну полягає у тому, що «відбувається розмивання самої ідеї Бога. З одного боку, антропоморфні уявлення про нього замінюються духовними (Бог – Всесвітній Закон, Бог – Абсолют та ін.), а з другого – з'явилися концепція «смерті Бога», точніше смерті відстороненого від світу Бога, і вчення про сопричастність Бога до всіх процесів на Землі і у Всесвіті (своєрідна його пантеїзація) і про людину як його співпрацівника, співвиконавця» [103, с. 17]. Релігієзнавці часів атеїзму всіляко намагалися довести, що «розмивання ідеї Бога» характерне для модерного суспільства, а також є властивим для масової свідомості вірних в СРСР. У цій тенденції віднаходили ознаку того, що відбувається занепад релігійної свідомості, із живого образу релігійної уяви Бог перетворюється на абстрактну ідею із невизначеним змістом. Такі релігієзнавці як Є. Дулуман, навпаки, ставили вірним у вину наявність рис антропоморфізму в їх уявленнях про Бога, і ознаки занепаду релігійної свідомості бачили у розмиванні тих понять щодо Бога, які повинні мати вірні із вивчення катехизису. Сучасна православна теологія не знає концепцій «смерті Бога» чи хоча б «смерті відстороненого від світу Бога». Навпаки, неопатристика і постнеопатристика наголошують на

трансцендентності Бога, його апофатичності – як за єдиною сутністю, так і за Трьома Особами. І навіть «енергій», якими Бог присутній у світі, проголошувалися непізнаваними. Разом із тим, намітився певний відхід від розуміння Бога крізь призму категорій «трансцендентний» та «іманентний», «апофатичний» і «катафатичний», «сутності» та «енергії». У тих православних теологів доби постмодерну, які наголошують на пізнаваності Бога у містичному спогляданні, на відсутності посередництва «енергій» між Богом та людиною, на можливості явленності Бога навіть для відчуттів людини, – відсутня тенденція до «пантеїзації». Усвідомлення тісного зв'язку між природнім та надприродним життя, між життєсвітом людини і життям Бога не заважає провадити нескінченну межу («діастасіс») між Богом та світом, Богом та людиною, і навіть між Богом та ангелами.

Другу властивість богословського і повсякденного світогляду вірних доби постмодерну А. Колодний описує так: «наявний довільний вибірковий підхід віруючого до системи віровчення своєї конфесії, втрата віруючими єдиної мети і виявів своєї релігійності; для багатьох релігія постає скоріше як система певних життєвих моральних норм, а не як картина світу чи есхатологічне вчення, оскільки людина практично вже перестала думати на перспективу про смерть» [Там само]. Православна думка доби постмодерну робить особливий акцент на есхатологічності християнства. Розмірковування про життя та смерть, як два дари від Бога, є центральним сюжетом більшості видатних богословських праць православних авторів кінця XX – початку XXI століть. Метою теологів є відродження системи віровчення, але не у схоластично-системному, а у екзистенційно-моральнісному вигляді. Піднесення значення релігійної етики, яка часто, особливо під впливом ідей Е. Левінаса, виступає «першою теологією», не знищує провідної ролі «теологічної естетики». Завданням останньої стає вироблення постметафізичної теорії «імен Бога», які були б не поняттями, а концептами. Філософізація теології відкриває можливість для застосування множини методологій, із яких розробка феноменології та герменевтики моральності («етосу») є важливим, але не єдиним завданням. Виклади

догматичного богослов'я не зменшуються, а примножуються. У межах пізньої неопатристики, схильної до постметафізичного способу мислення створені багатотомні «Догматичні теології» Д. Станілоає [230; 231] та І. Поповича [94], фундаментальні теологічні компендіуми І. Алфеєва [88] і К. Уєра [98]. І навіть постнеопатристика вже має свій перший догматичний корпус, створений Д. Гартом [153, с. 234–616].

Третя риса постмодерного християнського богослов'я описана А. Колодним так: «маємо нині амбівалентний стан релігійності віруючого, еклектичний синтез в його голові догматів різних вірувань (традиційних і нетрадиційних, традиційних вірувань з позавіросповідною містикою, поєднання західної релігійності із східною)» [103, с. 17]. У тісному зв'язку із нею український релігієзнавець ставить і четверту рису постмодерного мислення християн: «зникає впевненість і переконаність в єдиноістинності й єдиноможливості саме свого конфесійного вибору. … Постмодерністськими гріхами є «відношення з осудом до іншоконфесійно належного», «претензії на монополію істини» і «прагнення нав'язати свої цінності іншим». Ті, хто піддає сумніву постмодерністську догму щодо неіснування абсолютних цінностей, не вписується в канони терпимості. Єдина хибна думка – віра в істину, єдиний гріх – віра в існування гріха» [Там само]. Такий релятивізм не характерний для сучасного православного богослов'я. Навпаки, своєю головною ідейною спрямованістю постнеопатристика має боротьбу з релятивізмом та нігілізмом. У цьому зв'язку представники цієї парадигми теологічного мислення наголошують на своїй пост-постмодерністичності не менше, ніж на своєму відкиданні основних принципів модерного світогляду. Постнеопатристика однаково контр-модерністична і контр-постмодерністична. Її метою є побудова християнських теорій та практик, які б пережили епоху постмодерну в суспільстві та могли б полемічно протистояти проти постмодернізму в боротьбі ідей та ідеологій.

За А. Колодним, у часи постмодерну «відбувається уособиствлення релігійності, переміщення її в сферу індивідуального, втрата релігійністю стану родової традиції, засобу зв'язків з одновірцями в усталених формах» [103, с. 17–

18]. Пояснюючи цю рису постмодерної християнської ідентичності, український релігієзнавець стверджує: «Наявна в наш час індивідуалізація релігійності є наслідком проведеної емпіричної інтерпретації релігійного постмодерну. Внаслідок індивідуалізації релігійності з‘являється якась нетерпимість до трансцендентних духовних вірувань, бо ж вірного починають цікавити переважно питання «тут і тепер», безпосередньо сприймане, а не піднебесне. Йому більш бажане міцне здоров‘я і життєве багатство, ніж якийсь рай потойбіччя. Відбувається зміна характеру Церкви: вона все більше користується споживацькою теологією, яка гарантує своєрідний «мегаперехід» від, образно кажучи, журавля в небі на синицю в жмені. Вірному обіцяють вилікування його болячок, гарантують спокій і життєве щастя через звільнення від різних форм залежності (алкогольної чи наркотичної), зміцнення сім‘ї, вивільнення від аморальних потягів тощо. А це для нього більш значиме тепер, ніж якесь блаженство для його душі в посмертному раю. І хоч традиційне християнство, навіть класичний протестантизм епохи модерну, які працюють переважно на «потойбічну перспективу» своїх вірних, вважають це спотворенням Євангелії, підривом авторитету і зміною характеру Церкви, але воно не може цим новим віянням протиставити щось значиміше» [103, с. 17–18]. Нова парадигма сучасної православної теології, яку ми називаємо постнеопатристикою, споріднена із радикальною ортодоксією заперечує розмежування між приватним і суспільним, виступає за повноцінне повернення релігії у публічним простір. Індивідуалізація релігії для мислителів постнеопатристики є головною хибою модерну. Необґрунтованість віднесення релігії до приватної сфери видається теоретично помилкою: витіснивши традиційні релігії, влада змушена конструювати «громадянську релігійність» та «квазірелігійність». Також це витіснення є практично згубним, оскільки підриває творчі сили суспільства, знищує його перспективи. Теологи, які працюють у межах постнеопатристики, наслідуючи представників руху радикальної ортодоксії (особливо – Дж. Мілбанка), виступають із апологією теорій «постсекулярного стану» у суспільній думці та практиці. Сьогодні усі теологи доби постмодерну, і перш за все – православні –

активно критикують дух споживатництва, протистоять його проникненню у церкви. Малі громади за місцем проживання чи роботи, повернення до парафіяльного способу впорядкування релігійного життя є програмними установками християнської теології останніх років. Особливо активно на цьому наголошує такий протестантський постмодерний теолог, як Дж. Сміт, автор книги «Хто ще боїться постмодернізму?» [58].

В описанні шостої риси постмодерного християнського богослов'я А. Колодний допускає значні перебільшення, коли говорить: «зникла потреба дотримуватися традицій і обрядів саме своєї конфесії, правил співжиття своєї релігійної течії, зник воцерковлений віруючий, втратила свою сакральність церковно-обрядова практика, має місце недотримання вірними всіх традиційно визначених конфесійних обрядових форм, довільність у їх формуванні і поєднанні; на зміну храмовому приходить телевізійне сприйняття відправи богослужінь, а оскільки телепередачі таких відправ є поліконфесійними, то з'явився підхід до своєї конфесійної обрядової практики як до однієї з можливих культурно-релігійних традицій» [103, с. 18]. У православному середовищі тенденції є протилежними: літургійне відродження та цікавість до ісихазму стимулювали практику частого причастя. Воцерковленість набула нових форм, але не зникла. Щодо такого явища як «телевізійне сприйняття відправи богослужінь», то воно відсутнє не лише у православному, але й у загальнохристиянському вимірі.

Сьома риса постмодерного християнства, на думку А. Колодного, є такою: «внаслідок появи міжконфесійного сімейного симбіозу зникла сім'я як «домашня церква», а відтак відходять у видовищну традицію колись сакральні домашні обряди, зникла необхідність дотримання традицій і обрядів своєї конфесії в домашніх умовах, не спрацьовує принцип відтворення усталеної релігії як вияв сімейної традиції, а водночас, за умов урбанізації, не спрацьовує громадська думка як чинник-контролер збереження і відтворення певних традиційних релігійних форм і функцій» [Там само]. Сучасна православна теологія вважає родину та рефентну спільноту основою для суспільства.

Спілкування у родині та церковній громаді оголошується абсолютною цінністю. Принцип любові, як змісту та регулятору спілкування, стає центральною ідеєю соціальної етики. Звичайно, що більша свобода у прояві індивідуального та спільнотного благочестя стає фактором для розмивання традиційної релігійності. Однак, культ родини та спілкування, особливо в умовах міст, став ефективним засобом творення оновлених традицій, пристосованих до умов сучасності. Внаслідок таких змін відбувається концентрація уваги вірних на базових елементах традиції, на тому, що властиве церкві «завжди і всюди», тобто – перш за все на євхаристії. Відновлюються спільні трапези, які тепер проходять після літургії. Активно розвиваються спільноти за інтересами. На думку сучасних теологів, родини, малі соціальні групи та церковні спільноти – це острівці, які при з'єднання породжується материк справжньої соціальності постіндустріальної ери.

В описі восьмої риси А. Колодний допускає явне перебільшення, коли стверджує: «релігія втратила свою роль морального імперативу: маємо не етику, а етикет релігії; релігійні моральні приписи постають не як норми, що обов'язкові для дотримання, а як об'єкт бажань/небажань вірних у їх користуванні, як засіб, за допомогою дотримання якого можна засвідчити громадськості свою певну свою конфесійну належність, вірність традиції батьків» [103, с. 18–19]. Сучасна християнська теологія та практика переживає період бурхливих трансформацій, оскільки від етики обов'язку і закону переходить до етики чеснот та цінностей. Відповідні радикальні зміни значно оновлюють християнську етику, роблять її більш персоналістичною та живою, віддаляють від механічного слідування нормам та диктату формальних правил. Вважати, що при цьому етика замінюється етикетом – некоректно. Зміни є прямо протилежними, і при падінні значення традиційного етикету зростає значення етики. Важливою тенденцією став також розвиток етики відкритості до «іншого». Усвідомлення церковного життя як єдності різноманіття сприяло розвитку етики діалогу та порозуміння.

Опис дев’ятої риси викликає певні застереження, оскільки А. Колодний пише: «якщо в добу модерну конфесійну належність кожного визначали на все життя його батьки або ж домінуюча конфесія в місцині його проживання, відсутність можливості пізнати конфесійне різноманіття релігій і обрати якусь іншу ніж батьківська, то постмодерн створив умови для вибору і змін конфесійної належності. При цьому постмодерніст відкритий масовій культурі і відвертій комерції. Постмодерн потурає споживацькому мисленню, пропонуючи кожному релігію на його смак. А ось коли при релігієвиборі неістотною постає істина, то людина починає вибирати для себе віросповідання так, як вона обирає будь-який інший товар: «Подобається це мені, а чи ж ні? Це те, що я хочу і що шукав, а чи ж треба ще подумати, пошукати і порівняти?». Відтак це вже нове сприйняття релігії: для вірного важливим є не те, що є істинним, а те, що є корисним чи ж що подобається» [103, с. 19]. По-перше, вибір конфесії батьками характерний для домодерної, а не модерної доби. По-друге, дійсно, у часи постмодернізму привабливість стає більш значимою, ніж істинність. Але ця привабливість найчастіше виникає внаслідок переживання відчуття причетності – до трансцендентного, до «справжньої спільноти», до відкритого типу відносин, що приносять позитивні емоції. Феноменологічна достовірність переживань, пов’язаних із причетністю, значно більш приваблива, ніж прості уподобання.

Десятою рисою постмодерного християнства і теології стала «інклюзивність», тобто здатність «не лише розвивати своє, а й вбирати те чуже, що виявляється близьким і цінним, в «тканину» релігійного життя» [Там само]. Дійсно, відкритість до «іншого» стає визначальною рисою християнських теологій. Православна теологія століттями вибудовувалася у протистоянні католицизму, але сьогодні зростає інтерес до Августина і Аквіната як діалогічних партнерів для розвитку ортодоксальної думки.

Із сказаного очевидно, що православна думка доби постмодерну має специфічні риси, і вивести її характеристики із загальних властивостей постмодерного християнства чи теології просто неможливо. Тому необхідним є систематичний аналіз основних напрямків розвитку постнеопатристики як

парадигми православної доби постмодерну. Досвід вивчення богословських вчень в українській релігієзнавчій науці доволить, що для пояснення характерних рис та особливостей розвитку сучасної православної теології XX – початку XXI століття має застосовувався парадигмальний аналіз. Вперше систематично цей аналіз був застовований Г. Кюнгом як теологом, але після його перенесення на поле релігієзнавства широко використосувався А. Колодним, П. Яроцький, Л .Филипович, М. Черенковим, В. Єленським, А. Дідківським, Ю. Чорноморцем, Г. Христокіним, О. Саганом, О. Горкушею, В. Тітаренко, С. Ставрояні, І. Чернушка та ін. Релігієзнавчий аналіз постнеопатристичних вчень про Бога, людину, соціальність, способи богознання, спасіння, соціальної солідарності тощо, окрім об'єктивного розгляду змісту теологічних теорій, має розкрити основні раціональні схеми концепцій, оцінити їх теоретичні здобутки й слабкі сторони. Особливе значення має виявлення джерел постнеопатристики в біблійній теології, грецькій патристиці, неопатристичній думці, сучасній католицькій філософії та теології, також виявлення суттєвої єдності православної та католицької теології доби постмодерну. У дисертації під терміном «постмодерн» розуміється епоха, що приходить на зміну модерну з кінця 1970-х років, і щодо статусу якої у відношенні до модерну тривають суперечки, у яких православні теологи також беруть активну участь. Від постмодерну в дисертації відрізняється «постмодернізм» як сукупність світоглядних, філософських і культурних вчень, які зародилися у середовищі європейських інтелектуалів і стали предметом критики для православних теологів за нігілізм, релятивізм, руйнування персоналістичної суб'єктивності, теорії насилля, тощо. У цьому розрізненні ми слідуємо за теологом Дж. Вейзом та українським релігієзнавцем А. Колодним.

Висновки до першого розділу

Дослідники традиційно розглядали сучасну православну теологію як єдиний тип мислення, для якого характерними було протистояння ліберальної та консервативної течій. Єдність теології та наявність у ній двох протилежних тенденцій, на думку релігієзнавців, була явищем закономірним. Ліберальний напрямок у будь-якій теології мав за своє завдання створити церковній спільноті імідж «відкритої» до сучасності релігійної культури. Консерватори серед теологів мали закріпити у вірних впевненість у власній фідеїстичній істині.

С. Хоружий, Г. Христокін, Ю. Чорноморець, П. Вальєр, Р. Уїльямс заперечили існування такої цілковитої єдності сучасної православної теології, доводячи, що самостійними парадигмами у цій теології є, зокрема: академічна теологія кінця XIX – початку XX століття; софіологія С. Булгакова, П. Флоренського, А. Лосєва; неопатристика Г. Флоровського, В. Лоського, Д. Станілоае, І. Поповича, Дж. Романідеса та ін.; «літургійний євангелізм» О. Шмемана та Антонія Сурозького; «радикальна ортодоксія» Д. Гарта, Дж. Мануссакіса, П. Калаїцидіса.

Вказаний поділ має під собою певні підстави. Академічна теологія виступала антагоністом для інших течій, оскільки її зазвичай звинувачували у «схоластичності», породженій залежністю від західної богословської думки. Софіологія переважно позитивно оцінювалася дослідниками як поодинока спроба радикального оновлення православної думки при дійсній відкритості до сучасних суспільних проблем. Лише останнім часом усе більше дослідників звертають увагу на утопічність пропонованих у межах софіології проектів та їх залежність від німецької класичної філософії.

Неопатристика довгий час оцінювалася як природне продовження «паризької школи» богослов'я, сформованої під впливом софіології. Але поступово науковці дійшли до думки про типологічну специфіку неопатристики, її подібність до неотомізму.

Теологія О. Шмемана та Антонія Сурозького була проектом значно більш радикального оновлення православ'я, оскільки передбачала «повернення» не до

«золотого віку отців», а до початкового періоду в історії християнства, життя згідно із духом літургії та Писання. Теологія Д. Гарта, Дж. Мануссакіса, П. Каліїцидіса характеризується запереченням існування розмежування між теологією та філософією, релігійним та секулярним світоглядом, церковною і світською соціальністю, практикою і теорією. На цій підставі окремі науковці зараховують теологію зазначених авторів до «радикальної ортодоксії». Але при усій аналогічності між теологією Д. Гарта, Дж. Мануссакіса, П. Каліїцидіса та «радикальною ортодоксією» Дж. Мілбанка існує значна різниця, оскільки відповідна православна течія є значно більш різноманітною, і зняття зазначених розрізнень у сучасній православній теології не пов'язане із ідеалами «нового середньовіччя». Завдання уточнення статусу теології Д. Гарта, Дж. Мануссакіса, П. Каліїцидіса відкрило наявність цілого покоління православних теологів, творчість яких має спільні риси та певну цілісність нового теологічного руху.

В останні роки у середовищі цього покоління богословів розгорнулися широкі дискусії про ідентифікацію нової парадигми православної думки. Ці дискусії пов'язані з розмежування із неопатристикою як попередньою парадигмою сучасної православної теології. Якщо символом появи неопатристики став програмний виступ Г. Флоровського в Афінах в 1936 році, то виникнення постнеопатристики ознаменовано скандально відомою статтею П. Каліїцидіса «Від «повернення до отців» до необхідності сучасного православного богослов'я», виданою 2010 року. Того ж року у Греції відбулася знакова конференція під назвою «Неопатристичний синтез чи пост-патристична теологія: чи може православне богослов'я бути контекстуальним?», на якій було визнано, що розділення між «неопатристикою» і «пост-патристикою» є розмежуванням пізньомодерної та постмодерної православних теологічних парадигм. У результаті дискусії також було визнано невдалим термін «пост-патристична теологія», оскільки при відмові від неопатристики зберігається залежність від грецької патристики, особливо від нових інтерпретацій Григорія Ниського, Максима Сповідника, а також набуває поширення зацікавленість православним прочитанням Августина. Більш адекватною для нової парадигми

у православній теології є назва «постнеопатристика», яка поступово завойовує популярність.

За експертною оцінкою американського богослова П. Гаврилюка «нове покоління» православних богословів в основному є представниками університетської науки США та Європи, а також, як правило, є дітьми новонавернених із протестантизму. У своєму світогляді та життєвому стилі представники «постнеопатристики» уособлюють «відкрите православ'я», яке, однак, критично ставиться до сучасного суспільства споживацтва, протистоїть релятивізму та нігілізму. Приймаючи постмодерн як умови сучасного життя для церкви і теології, мислителі постнеопатристики категорично заперечують усі засади постмодернізму як філософії та ідеології. У побудові власних теологічних теорій та критиці філософії та суспільства початку XXI століття мислителі постнеопатристики широко використовують феноменологію та герменевтику. Особливо важливим для постнеопатристики став вплив французької феноменології, особливо у тій її формі, якої вона набула у творчості католицького теолога і філософа Ж.-Л.Маріона. У намаганні досягнути постметафізичного теологічного мислення представники постнеопаристики успадковують критики онтотеології, теорію аналогій буття, вчення про «теологічну естетику», предметом якої є краса Бога, що пізнається не лише інтуїтивно-розумно, але і чуттєво. Представники постнеопатристики формують нову мову для православної теології, яка є синтезує філософічність, поетичність, патристичність та біблієстичність. Завдяки свободі мислення та новій мові теології досягається пост-метафізичність богословського дискурсу.

РОЗДІЛ 2 АНТРОПОЛОГІЯ ПОСТНЕОПАТРИСТИКИ

Наукове вивчення антропологічних вчень, які розвивають православні теологи доби постмодерну лише розпочинається у релігієзнавчій науці. Зацікавлення до цієї тематики виявили Ю. Чорноморець [168; 172], К. Бублик [29], Г. Христокін [166], Д. Морозова [125]. Серед зарубіжних дослідників найбільш важливими для розуміння тематики є праці А.Ніколса [217; 218], Р. Козловські [210], А.Лаута [212]. Ю. Чорноморець вважає антропологію православної теології доби постмодерну спорідненою до вчення про людину в сучасній «радикальній ортодоксії» – течії теологічної думки, яка зародилася у межах англіканства, але охопила католицизм та православ'я [172]. «Радикальні ортодокси» вважають, що у часи постмодерну стає легітимним повернення до нормативного вчення часів середньовіччя у онтології, гносеології, антропології, соціальній теорії, тощо. При цьому відповідні дисципліни теології та релігійної філософії інтерпретуються неметафізично, в дусі постгайдеггерівської німецької та французької філософії та теології. Залежність представників православної теології доби постмодерну – Дж. Мануссакіса, Д. Гарта та інших – від ідей радикальної ортодоксії Дж. Мілбанка та К. Пікстоk є очевидною, так само як і запозичення феноменологічних ідей із теології та філософії видатного католицького мислителя Ж.-Л. Маріона. Разом із тим маємо відмітити, православна теологія доби постмодерну – явище принципово більш широке, ніж «радикальна ортодоксія». Дж. Мануссакіс, Д. Гарт та інші мислителі православної теології доби постмодерну пропонують значно складніші гносеологію, онтологію, соціальну теорію, ніж відповідні частини проекту «радикальної ортодоксії» Дж. Мілбанка і його послідовників. Якщо «радикальні ортодокси» в області гносеології свої надії покладають на цілісне знання інтуїтивного розуму, то представники православної теології доби постмодерну створюють феноменологічне вчення про чуттєвість, що безпосередньо пізнає Бога – поглядом, слухом, дотиком [120; 153]. В основу останньої теорії покладено вчення М. Мерло-Понті та роздуми феноменологів про пасивні

синтези переживань Іншого, популярні з часів гусерлівських «Картезіанських роздумів». «Радикальні ортодокси» намагаються відмовитися від вчення про суб'єкт у власній онтології, а мислителі православної теології доби постмодерну, навпаки, радикалізують вчення про особистістний суб'єкт. В соціальній теорії Дж. Мілбанк запропонував проект «християнського соціалізму», в той час як Дж. Мануссакіс, Д. Гарт та інші православні богослови початку XXI століття вбачали у будь-яких різновидах капіталізму та соціалізму прояви тоталітарних тенденцій. Таким чином, характеристика Ю. Чорноморцем православної теології доби постмодерну як різновиду радикальної ортодоксії є занадто сміливою. Здається, що більш адекватним є віднесення Генадієм Христокіним вчення Дж. Мануссакіса до течії православного «містичного емпіризму» [166, с. 96–103]. Разом із тим, Г. Христокін занадто спрошує при своєму аналізі теорії Дж. Мануссакіса і Д. Гарта, описуючи їх за взірцем філософії та теології діалогу М. Бубера, Е. Левінаса та інших. Між тим, Дж. Мануссакіс і Д. Гарт критикують М. Бубера, Е. Левінанаса та їх послідовників, критикуючи теологію і філософію діалогу за гносеологічний релятивізм та онтологічний дуалізм. Д. Морозова описує теологію Дж. Мануссакіса та Д. Гарта за взірцем теорій Ж.-Л. Маріона [125]. К. Бублік занадто близько слідує за текстами цих авторів, лише констатуючи, що ці автори створили оригінальний різновид персоналізму [29].

Сучасна релігієзнавство потребує більш уважного прочитання текстів Дж. Мануссакіса, Д. Гарта та інших православних теологів доби постмодерну на предмет адекватно опису і аналізу теорій, які пропонуються цими авторами. Особливо актуальним є аналіз антропологічних вчень представників православної теології початку XXI століття, оскільки сьогодні саме теологічна антропологія визначає характер гносеології, онтології та систематичної теології постнеопатристики.

Ідейними джерелами для антропології постнеопатристики стали: євхаристійна антропологія М. Афанасьєва і Олександра Шмемана; персоналізм православних екзистенціалістів В. Лоського, Х. Янараса та І. Зізіуласа;

християнський гуманізм Антонія Сурозького. Особливо слід наголосити на значенні останнього теолога.

Ідеї Антонія Сурозького багато в чому випередили всій час і важко піддаються узагальненню та аналізу. Окремі цінні спостереження С. Авєринцева, О. Седакової, О. Філоненко, О. Киржелева дозволяють говорити про необхідність системного й комплексного вивчення спадщини Антонія Сурозького. У переддень 100-річного ювілею митрополита православні богослови спробували самі відрефлексувати основні проблемні вузли світоглядного синтезу цього видатного мислителя-митрополита. Але, як визнав провідний спеціаліст із вивчення спадщини митрополита Антонія, Олександр Кирлежев, у межах самого богословського типу мислення неможливо адекватно узагальнити і проаналізувати ідеї митрополита Антонія [105, с. 12]. Але саме завдання є гостро актуальним, оскільки очевидною є суголосність між ідеями Антонія Сурозького і світоглядом православних віруючих доби постмодерну. Адекватне розуміння ідей митрополита Антонія є ключем для розуміння світогляду, психології, філософії та теології православного віруючого XXI століття. Лише об'єктивний філософсько-релігієзнавчий аналіз здатний розкрити специфіку та основні риси богословського синтезу Антонія Сурозького як виразу православного богослов'я доби постмодерну. Пост-метафізичний тип мислення, пост-екзистенційний тип цінностей, пост-законницька парадигма практичної етики, філософсько-теологічна теорія діалогу, – усе це є важливими аспектами богослов'я Антонія Сурозького, що визначають типологічні риси православної думки початку третього тисячоліття та у значній мірі формують ідентичність православних віруючих. Досягнення й недоліки богословського синтезу Антонія Сурозького, які можна виявити при філософсько-релігієзнавчому аналізі його текстів, є важливими в контексті формування культури викладання дисциплін духовного спрямування в українській системі освіти. Особливе значення має також той факт, що богословське мислення митрополита Антонія дало кращі взірці теологічного гуманізму, якого так часто не вистачає православ'ю на пострадянських теренах. Розкриття гуманістичного

потенціалу сучасного православного богослов’я на прикладі творів Антонія Сурозького особливо важливе через близькість ідей митрополита до філософії Е. Левінаса та Х.Арендт.

Дослідження творчості Антонія Сурозького обмежується на сьогодні матеріалами богословських конференцій [119; 148], науково-публіцистичними статтями [131, с. 836–851] і передмовами до видань [105], популярною біографією (написаною журналістом А. Зайцевим) [81].

Антоній Сурозький доводить, що людська екзистенція зберігає власну ідентичність лише у випадку зв’язку із Богом, тобто у випадку власної релігійності. Цей зв'язок є багатовимірним, і включає у себе віру як духовне знання «невидимого», релігійний досвід як подію зустрічі з Богом, пізнання себе та церковної спільноти у світлі знання Христа, розуміння власної особистої та загальної світської історії у світлі священної історії.

Антоній Сурозький як православний мислитель визнає християнство релігією, і тлумачить «релігаре» як «ре-лігаре», тобто «відновлення зв’язку». У першу чергу релігія – це відновлення відносин із Богом-Творцем, а також становлення адекватних відносин "Людина – Людина", "Людина – Соціум", "Людина – Світ", "Людина – Природа". Як зв'язок із Богом, релігія тотожна «вірі» як переконаності суб’єкта у власному релігійному досвіді. Невід’ємність релігії від віри, а віри від релігії у Сурозького пов’язані із тим, що фактично обидва концепти вказують на один феномен: здатність бачити невидимий світ, здатність переживати вище духовне життя, здатність знати духовні основи світу й кінцеву Основу усієї реальності – Бога [7, с. 15; 11, с. 12].

Тезу про тотожність віри й релігії Сурозький аргументує, аналізуючи «визначення віри» в "Посланні до Євреїв", приписуване у традиції апостолу Павлу: «віра є знання речей невидимих» (Євр. 11:1). Як указує митрополит, для самого апостола Павла речами невидимими є есхатологічні реальності. Їх вірні ще не бачать, бо вони належать майбутньому. Вірою вірний «передчуває» їх настання та упевнений саме у тому, що Царство Боже та інші блага будуть належати вірним, бо так обіцяв Бог, який не зраджує власним обіцянкам. Взаємні

обіцянки Бога й людини – це і є суть заповіту, як центральної ідеї. Отже, у самого апостола Павла мова йде про есхатологічне передчуття, яким майбутнє невидиме царство «знається як через затемнене скло», «бачиться як дзеркалі», «відчувається серцем». У традиції розуміння віри як «знання речей невидимих» набуло вже метафізичного характеру. Логіка цієї концепції була наступна. У цьому житті людина не може споглядати Бога та духовні речі, але може мати віру як упевненість у їх існуванні. Ця віра може бути екзистенційною упевненістю, переживанням, ідейною переконаністю на основі доказів, рішенням волі та розсудку. Так чи інакше, але суть цієї концепції у наступному: суб'єкт не має знання духовних предметів, але віра виступає замінником цього знання [9, с. 864–865]. Отже, за Сурозьким, віра як «знання речей невидимих» – це дійсне споглядання, яке має людський суб'єкт, пізнаючи Бога та духовні предмети у події зустрічі. «Невидимими» Бог і духовні предмети є лише у тому сенсі, що вони є несприйнятливими для чуттєвості та раціональності. Для людського суб'єкта, який переживає інтенсивний релігійний досвід, Бог та духовні предмети пізнаються у його релігійних переживаннях. Осмислення цього «бачення невидимого» відбувається шляхом поступового поглиблення розуміння цього феномену, із переходом від методології модерного типу до методології, яка характерна вже для типу постмодерного філософського й теологічного мислення.

Релігійний досвід митрополит Антоній розглядає як критерій істини. На доказ цього він наводить таку аналогію: якщо для науки критерієм істини є чуттєвий досвід, у його безпосередності та живості [12, с. 32–33, 42, 272–273]; то й для релігії взагалі, і щодо проблеми існування чи неіснування Бога зокрема, критерієм істинності є екзистенційний досвід особистості [9, с. 865–866; 869–871]. Відповідно, такий хід його думок є виразно модерністичним, і надихається, очевидно, ідеями англійського емпіризму Локка та релігійного емпіризму Н. Гайслера [200].

Сам релігійний досвід для митрополита – це загальний контекст, а власне момент достовірності та момент знання відносяться до «події зустрічі» [9, с. 866–

873]. Подія – це те, що із суб'єктом стається, а подія зустрічі – це подія, яка не може бути сконструйованою уявою чи іншими здібностями суб'єкта [Там само, с. 872]. Подія зустрічі – це зіткнення із діяльністю іншого суб'єкта, із його активним впливом на того, хто пізнає. Неможливість передбачити й контролювати акти пізнання під час події зустрічі є ознакою об'єктивності того, що відбувається. Безпосередня достовірність події є достовірністю факту й достовірністю спілкування [12, с. 32–36].

Емпіричний та екзистенційний дискурс у їх поєднанні дозволяють характеризувати релігійні переживання як досвід, не спотворений діяльністю рефлексії, як досвід переживань, які є безпосередніми, позбавленими впливу абстрактного чи конкретного мислення, уяви та уявлень [9, с. 869, 871, 872]. Це досвід, який наново проводить розрізнення між суб'єктом особистості і суб'єктом іншого, дозволяє людині пізнати саму себе, власні межі та особливості. Пізнати безпосередньо, у переживанні, у первинному досвіді розрізнення. Сам до «Я» людини звертається Бог під час події зустрічі, і людині даровано відчути Бога як принципово Інше [9, с. 177]. Але повне самоутвердження людського «Я» відбувається завдяки тому, що людина розповідає про свій досвід зустрічі з Богом. Антоній Сурозький активно розповідав про власний досвід зустрічі з Богом у підлітковому віці, про отримане ним відчуття присутності Бога, яке стало для нього постійним [Там само, с. 176, 866–869]. Він також звертає увагу на те, що й апостол Павло часто розповідав про власний досвід духовного прозріння та внутрішнього перевороту. Розповідь суб'єкта про історію власного духовного становлення унаслідок «містичного народження» стає способом осмислення релігійного досвіду, який замінює метафізичну рефлексію [12, с. 42].

Антоній Сурозький згадує про катафатичне (позитивне) й апофатичне (негативне) богослов'я, які, відповідно, або приписують Богові певні атрибути, або заперечують їх [12, с. 36]. Дискутуючи з деякими православними богословами у тому, що апофатичне богослов'я адекватніше описує Бога, Митрополит Антоній наголошує, що саме по собі апофатичне богослов'я не

сприяє реальному богопізнанню. Абстрактне заперечення певних атрибутів Бога, на його переконання, ще не звільняє душу від хибних уявлень про Бога і не відкриває самого Бога: потрібна подія зустрічі, яка може статися незалежно від того, які – катафатичні чи апофатичні – уявлення про Бога має християнин [там само]. І більше: саме містичне мовчання, містична апофатика не відкривають Бога і не наближають до Нього. Містичне мовчання – це лише певна можливість: людина надає місце Богові для дії, зупиняючи власне говоріння, уявлення, активність. Іноді це призводить до позитивних результатів [9, с. 616–618].

Антоній Сурозький любив наводити приклад із благочестивою християнкою поважного віку, яка за питала в нього якось: я молюся Богові усе життя, а Бог мовчить, чому так? Антоній порадив їй уввечері перервати молитви й просто посидіти мовчки перед іконами. Результат не забарився, бо жінка відчула присутність Бога. Але відповідний стан переживання присутності Бога, зазначав також митрополит, можливий і при катафатичній діяльності – при читанні Біблії чи вимовлянні молитов [9, с. 615–616]. Антоній наводить приклади власних переживань присутності Бога, які пов’язані із кількома видами діяльності: читання Писання, служіння літургії, допомога ближньому, послух ченця духовному [9, с. 637–688]. У підлітковому віці Антоній бажав пересвідчитися, що Євангеліє не варте уваги, але при його читанні відчув, що Христос невидимо стоїть у кімнаті, де він читав [12, с. 325]. Це переживання цілком змінило його життя. Під час літургії Антоній завжди говорив проповіді лише спонтанно, коли у нього було слово від Бога, а не від власних роздумів. Також Антоній описує переживання присутності Бога, які мав він сам та інші люди тоді, коли творили добро іншим людям із альтруїстичних мотивів. І нарешті, Антоній кілька разів згадує, що відчував присутність Бога завжди, коли виконував доручення свого старця, навіть якщо вони здавалися позбавленими сенсу діями [12, с. 337–338]. Такі ситуації катафатичного входження у відчуття Божої присутності Антоній вважає універсально доступними для людей. Якщо хтось не відчуває Бога при читанні Євангелія чи на літургії, при творенні добра чи при послухові духовникові – то ця ситуація відсутності відчуття

Богоприсутності є особливим духовним випробуванням від Бога. Якщо містичні стани апофатичного характеру є явищами винятковими та унікальними, то катафатичний досвід переживання Божої присутності у зв'язку із читанням Писання і молитвою на літургії здається Антонію Сурозькому таким, що є типовим та може універсалізуватися, не зважаючи на глибоку інтимність та персоналістичність.

Митрополит Антоній підкреслює значення Церкви для формування релігійного досвіду особистості. Фактично Церква стає новим «життєсвітом», відмінним від звичайного життєсвіту, але не менш реального [9, с. 343–345]. Писання, літургія, етос християн, послух духовнику – усе це належить Церкві як новому способу існування, новому життю. Церква ж – не апофатична, а катафатична реальність. Церква – присутня, вона є таємницею і містерією, яка матеріалізована не лише у інституціях чи особах, але яка втілюється у діях та предметах. Найвеличніша містерія є присутністю Бога у хлібові та вині. При усій непізнаванності цієї присутності Бога у матерії таїнств для ока чи смаку, ця присутність переживається вірними цілком позитивно, хоча із різним ступенем інтенсивності [9, с. 455–465]. Цією теорією, на нашу думку, Антоній виправляє певний зсув православного богослов'я у містику та апофатику, який існував у XX столітті, і був спричинений як пошуками синтезу догматики із містикою, так і зацікавленістю ісихазмом і паламізмом. Для Антонія Сурозького Бог з'являється вірному перш за все не у тиші келії самотника, а у драмі літургії. І якщо ісихастська молитовна практика і паламізм нав'язують технології без-образного мислення, то літургія вільно та невільно викликає активність образного мислення, породжує асоціації та переживання. Головним методом образного мислення є уявлення Ісуса Христа як взірцевої людини, у порівнянні з якою можливе адекватне розуміння того, яким є внутрішній стан самого суб'єкта. Антоній підкреслює, що Христос важливий для християн не лише як спаситель, боголюдина, початок нового людства, тобто церкви. Христос важливий як взірець ідеальних людських чеснот. Христос показав, якою може

бути людина, якою вона має стати у майбутньому, якою вона може ставати зараз [9, с. 426].

Зіставлення суб'єктом себе самого та Христа як взірця наповнює новим змістом релігійність екзистенції. Людський суб'єкт не просто відкритий до Бога, але відкритий саме до Христа, який являє собою «Бога, що став відомим». У характері Христа явлений характер Бога. У характері Христа явлені загальні риси святих. У характері Христа явлені можливі риси людського суб'єкта, який реалізує релігійність власної екзистенції [9, с. 463–465].

Сучасний стан людства й світу, окремої особистості та спільнот – це стан потенції, стан скоріше можливостей, ніж актуальностей. Наскільки б великою не була реалізованість людини та спільнот – це завжди нескінченно мало порівняно із есхатологічною реалізацією. При такому способі міркувань релігійний досвід стає знанням всього у його майбутній есхатологічній актуалізованості і знанням Бога у його майбутній повноті присутності у світі та людстві. А отже, за Антонієм, віра та релігійний досвід – це переживання тут і зараз майбутнього Царства Божого.

В звичайних умовах повсякденного існування людське «Я» утверджується як «індивід», а після духовного народження може стати «особистістю» [9, с. 292–293]. «Бути індивідом» та «бути особистістю» – це два способи буття людського «Я» [9, с. 291]. Перший є звичайним станом «деструкції» та «закинутості», другий – надзвичайним станом «цілісності» та довершеності» [9, с. 295]. Саме другий стан – «буття особистістю» є адекватним способом буття для людського «Я», тоді як «буття індивідом» є наслідком гріхопадіння [9, с. 296].

Це розрізнення є цілком традиційним для сучасної православної теології після його впровадження одним із засновників неопатристики В. Лоським, який знаходився під суттєвим впливом екзистенціалізму. Разом із тим, Антоній Сурожский долає те тлумачення понять індивіда та особистості, яке пропонувалося православним екзистенціалізмом, і тому кожне із цих понять набуває нових значень, а також по-новому, в руслі пост-екзистенціалістичному, тлумачиться співвідношення цих концептів.

Антоній Сурозький під поняттям індивідууму розуміє «емпіричне Я», а особистість розглядає як «трансцендентальне Я». Опис індивідууму та особистості у Антонія має яскраво виражений оціночний характер. Індивід – це явище недовершене, далеке від повноти життя особистості. «Індивідуум, як показує саме слово, є межа дроблення, те, чого більше не можна розділити і за межами чого порушується сама цілісність людської істоти. Якщо ми будемо розглядати людське буття в його цілому – весь людський рід або окремий народ, родину або взагалі будь-яку групу, то настане момент, коли перед нами виявиться індивідуум, тобто якась одиниця. Якщо ми станемо ділити далі, вже самого індивідуума, то перед нами виявляться мертве тіло і душа, але це вже не буде людина, людська присутність» [9, с. 291]. В цьому описі індивід фактично є пустим поняттям. Індивід чи індивідуум – це окремий представник людського роду, взятий у своїй окремішності, єдність душі та тіла, яку неможливо поділити. Описати окремого індивідуума можна лише за типом зовнішності та за комплексом його психологічних рис. «З точки зору зовнішності ми говоримо про зріст, колір волосся, характерні особливості людини: він великого або невеликого зросту, блондин чи брюнет, у нього очі того чи іншого кольору, він товстий або худий. Можна продовжувати розвивати цей аналіз і говорити про звук його голосу, характеристики розуму і серця, також про інші особливості порівняно з тими, що оточують його людьми. В кінцевому рахунку наш опис зводиться до опису рис, загальних всім людям, і при цьому люди групуються подібно до того, як складають букет, що відрізняється від іншого букета, але складається з тих же або подібних кольорів» [9, с. 292]. Риси індивідів – аналогічні, і утвердити свою унікальність на рівні «емпіричного Я», тобто індивідууму, людина може лише завдяки протистоянню з іншими [9, с. 292, 294]. Традиційна православна думка не схильна виводити «розділення» із «розрізнень». Максим Сповідник при описі церковних спільнот у своєму творі «Містагогія» зазначає, що у церкві, як і у людстві, єднаються чоловіки та жінки, греки та варвари, малі та старі, ченці та миряни. Кожен зберігає власні «розрізнення», тобто власні характерні риси, якими відрізняється від інших.

«Розділення» ж привносяться лише тоді, коли індивід егоїстично протиставляє себе іншим, бажаючи для себе насолод та уникаючи страждань, а також намагаючись маніпулювати іншими заради власної втіхи. Антоній Сурозький не знає цього класичного аналізу проблеми, і виводить із наявності «розрізнень» існування «розділень», так ніби це відбувається само собою внаслідок особливостей індивідуалістичного способу життя, а не є наслідком конкретних егоїстичних вчинків. «Протиставлення, що лежить в корені відмінності індивідів, ми не тільки успадковуємо, народившись вже з початками відособленості, поділу з Богом і людьми, ми утверджуємо його протягом всього нашого життя, тому що вважаємо, що, протистоячи один одному, ми собі присвоюємо, або зміцнюємо, або просто стверджуємо свою індивідуальність. І чим більше ми це робимо, тим банальнішою стає наша індивідуальність і менш стійкою наша сутність і наше існування. Чим багатоаспектніше ми один одному протистоємо, тим більше накопичуємо властивостей, загальних для всіх, все менш особистих, все менше оригінальних, незважаючи на ілюзію, ніби саме цим протиставленням ми досягаємо оригінальності і винятковості» [9, с. 294]. Як бачимо, у Антонія немає переконливого доведення того, що із індивідуальних розрізнень обов'язково виникає протиставлення, і що результатом усіх протистоянь та конфліктів стає деградація людської унікальності. У даному випадку судження митрополита є занадто загальним описом, який замінює аналітику індивідуалістичного егоїзму. Антоній спішить перейти до апології теорії особистості, щоб показати альтернативу, яка існує щодо індивідуалізму «емпіричного Я».

Особистість для Антонія – принципово апофатична, оскільки її можна пізнати, відчути, пережити, але неможливо раціонально визначити чи описати [9, с. 292–294]. Головною рисою особистості є комунікативність. Особистість виникає і розвивається як суб'єкт для комунікації з іншим суб'єктом – Богом [9, с. 292–293]. Створення особистості відбувається через «творче слово» Бога [9, с. 293], завдяки якому благословляється зачаття і надається зародку особиста душа, унікальна за всіма своїми властивостями. Повністю унікальність кожної

особистості буде розкрита лише в есхатологічній реальності [9, с. 293], а у сучасних умовах особистість частково виявляється через «подію» «зустрічі» з Христом як Богом та ідеальною людиною.

Антоній підкреслює, що, порівнюючи себе із Христом, вірний отримує не лише усвідомлення власних недоліків порівняно із ідеальним взірцем, але також і розуміє власну високу гідність. Якщо людина є такою, якою вона явлена у Христі, якщо Бог поєднався найтіснішим чином не з ангелами, але з людьми, то гідність всього людства та кожної окремої особистості є нескінченною. Гідність людини формується не користю її особистості чи цінностями її загальної людської природи, але тим, наскільки людина є цінною в очах Бога. Христос помер за всіх, а, отже, кожна людина є нескінченно цінною. Цю містичну та етичну цінність кожної особистості можна назвати оберненою релігійністю екзистенції. Антоній доводить, що людина та Бог мають відносини, які конституюють особистість вірного не лише внаслідок відкритості людини до Бога, але й унаслідок принципового нескінченного бажання Бога мати такі відносини. Відповідно, людська екзистенція є релігійною не лише тому, що людина відкрита до життя у Богові, але й тому, що Бог відкритий до життя у людині.

Своєю свободою особистість може реалізовувати властиву екзистенції релігійність, або ж замикатися на собі, заперечуючи зв'язок із Богом. Останній шлях веде до деградації особистості, є яскраво вираженою деструкцією. Зв'язок із Богом необхідний людині для повноти власної екзистенції, для збереження її цілісності, і навіть більше – просто для підтримання її ідентичності.

Ідентичність екзистенції та ідентичність спільноти не можна зберегти без наявності присутності Святого Духа. Антоній наголошує на тому, що людина – це не лише тіло та душа (з її раціональною та ірраціональною частинами). Людина – це і дух, який є присутністю Святого Духу, або ж замінником – квазі-духом. Прояви анти-духовності для Антонія – це явища нацизму, комунізму, агресивного секуляризму. Бог не просто виганяється із спільноти, не просто

обривається зв'язок із Духом, але суспільству нав’язується квазі-релігійна духовність, своєрідний «дух антихриста».

Антоній визнає, що «присутність Святого Духу» в людині – це не лише реальність антропологічна, але й реальність культурна. Дух Святий – це не лише певна Божественна реальність, не лише Дух, якого посилає Отець і Син Божий. Дух Святий – це Дух Церкви, Дух Традиції, Дух Писання. Дух Святий – це не лише повнота духовності, але повнота духовного життя у всіх його формах, як воно виражене в історії християнської церкви. Більше того, усі пориви духовності, яка мають позитивне значення, але були «дохристиянськими» чи зараз умовно можуть бути названі «дохристиянськими» – це теж є дія Духу Святого на історію та людство.

Вплив Бога і Церкви на історію та людство Антоній пояснює через уявлення про два кола. Звичайно церква у християнській теології уявляється у якості невеликого кола, яке знаходиться у більшому колі – у світі. І мале коло церкви намагається впливати на світ як на оточуючу реальність, намагається дати відповіді на виклики сучасності, які приходять із-зовні, із великого кола світу. Антоній вважає, що в дійсності відносини цих кіл є прямо протилежними. Церква – це історія, яка стає вічністю, це нове людство, яке в дійсності є більшим за світ. Якби церква і світ не ставилися до цього парадоксу, але у дійсності світ знаходиться всередині церкви. Тому не існує «зовнішніх викликів» та «зовнішніх проблем» – усі виклики і проблеми є внутрішніми справами церкви, є простором її відповідальності. Відповідно, священна історія не є частиною світської загальної історії, але, навпаки, світська історія – це частина священної історії, суттю якою є драматичні відносини Бога і людини. Відповідно, присутність Духа у світській культурі є наслідком відсутності принципових розривів між світським та церковним, наслідком того, що світське може бути віддаленим від церковного, але все одно приречене на буття всередині церковного, всередині священної історії [9, с. 470–477].

Особливим чином тотальність священної історії по відношенню до звичайної розкривається у драматичних ситуаціях, які можна назвати

«прикордонними». Трагічні випробування часів революції та громадянської війни, які можна порівняти із випробування біблійного Іова, стають зрозумілими лише завдяки наданню всім трагічним історіям загального контексту священної історії. Розуміння трагедій як покарань, як спокути, як випробувань – стає спасінням для особистості та спільнот, дозволяє витримати психологічно і не зламатися. Антоній доводить, що у певній мірі кожна людина і кожна спільнота поставлені перед такого роду трагічними випробуваннями, оскільки усі люди є смертними. Темі смерті, страждань, проблемі спів-переживання із тими, хто має «останню хворобу» Антоній присв'ячує багато лекцій та бесід. У цих роздумах Сурозький наголошує, що збереження гідності людини перед обличчям будь-яких хвороб і смерті можливе лише тоді, коли є загальна перспектива, коли людина знає про життя після смерті, коли людина свідомо приймає «перехід» і готується до вічного життя. Смертність вказує не на кінець екзистенції, а на її відкритість до вічності, до Бога. Смертність екзистенції стає останнім аргументом на користь релігійності екзистенції, її багатопланової відкритості до Бога, до відносин із Ним як вічним Життям.

Отже, митрополит Антоній Сурозький доводить, що для людської особистості властива відкритість до трансцендентного. Цей зв'язок особистості з Богом є багатовимірним, і включає у себе (1) віру як духовне знання «невидимого», (2) релігійний досвід як подію зустрічі з Богом, (3) пізнання себе та церковної спільноти у світлі знання Христа як ідеального взірця, (4) розуміння власної особистої та загальної світської історії у світлі священної історії. Релігійність людської екзистенції як вираз відкритості до Бога зумовлює її моральний розвиток, містичне життя, робить можливими християнські знання та цінності, а також розвиток церковної культури як особистого життєсвіту.

Православні теологи доби постмодерну пропонують кілька варіантів християнської антропології, що різняться за ступенем складності теоретичних побудов. Найпростішою є антропологія Арістотеля Папаніколау, відомого православного американського теолога, засновника дослідницького центру з православної теології при Фордманівському університеті. Теологи, об'єднанні

цим центром, розвивають ліберальні теорії, намагаючись зробити нові кроки в трансформації православної думки відповідно до вимог сучасності. Щоб дати відповіді на актуальні для соціуму початку XXI століття відповіді на світоглядні питання, ці теологи працюють над створенням нової православної антропології, яка б стала основою для соціальної теорії та політичної теології ліберального типу.

У книзі «Буття з Богом» А. Папаніколау [219] радикалізує персоналізм В. Лоського та І. Зізіуласа. Для останніх визначальним у їх теоріях був вплив французького екзистенціалізму. Згідно із В. Лоським та І. Зізіуласом вже мислителі грецької патристики розвивали своєрідний протоекзистенціалізм. Як відомо, каппадокійські отці розрізнили в Богові «іпостась» або «персону» як «індивідуальне буття» та «сутність» або «природу» як загальне буття». В. Лоський та І. Зузіулас дають нову інтерпретацію традиційного православного вчення про Бога, вважаючи, що «іпостась» або «персона» є вищою за «індивідуальне буття». При цьому «іпостась» або «персона» тлумачиться як екзистенція, яка передує всякому індивідуальному і загальному існуванню. Загальне існування («сутність», «природа») вільно визначаються екзистенцією в акті її самопородження та породження інших єдиновидних та єдиносутністних іпостасей. «Індивідуальне існування» виникає внаслідок певного онтологічного «гріхопадіння», коли екзистенція («іпостась», «персона») залежить від власної сутності (природи), а не визначає її. Таким чином відбувається не просто ускладнення антропологічної теорії через введення принципу особистості-екзистенції, яка стоїть над природою та індивідом, що уподібнює православне бачення людини до теорій бердяєвського, хайдеггерівського та сартрівського екзистенціалізму, до екхартівського і шеленгіанського розуміння персональної свободи як абсолютної безосновності. Змінюється антропологічний ідеал, стає радикальним іншим розуміння того, як досягається стан довершеності. Для мислителів грецької патристики людина покликана (1) подолати протиприродні пристрасті, (2) реалізувати власну сутність (природу), (3) досягти екстатичного єднання з Богом. Для В.Лоського і І. Зузіуласа людська особистість покликана

(1) стати вище за власну природу (сутність), і у просторі абсолютної свободи (2) зустрітися із трансцендентним особистим Богом, якого так само не можна описати і визначити, як і людську особистість. Православна теологія століттями протиставляла власне позитивне бачення людської природи негативному августинівському погляду на людську природу, що було панівним у західній теології, як католицькій, так і протестантській. В антропології В. Лоського і І. Зузіуласа, яка надзвичайно впливова у сучасній православній теології, де-факто продовжується традиція західної теологічної антропології. Згідно із останньою людська природа повністю спотворена гріхопадінням, а тому спасіння може бути досягнуте лише за допомогою благодаті, яка дається особистості. Від особистості вимагається стати над власною природою в акті ірраціональної віри (протестантизм) або у жертовних вчинках (католицизм). Спасіння як результат дії благодаті та реалізації особистістю позитивного потенціалу людської природи (синергія) – це суто православний ідеал святості. І він забутий в антропології В.Лоського і І. Зузіуласа.

А. Папаніколау намагається повернути антропологію Лоського і Зузіуласа в русло традиційної православної теології. Згідно із його інтерпретацією, головне у персоналістичній антропології сучасних православних авторів – це визнання вирішальної ролі для існування та спасіння людини її причетності до Бога. Відповідно, вивищення особистості над власною природою необхідне не як екзистенційний екстаз чи бунт, а як реалізація причетності до Бога. В центр онтології А. Папаніколау висуває категорію життя. Бог – це Життя як таке, якому причетне все існуюче, а особливо – людина, що покликана пройти стадії біологічного, соціального (власне людського) і церковного (боголюдського) життя. Таким чином, досягнення довершеності та спасіння – це якісне зростання ступеня причетності до Бога. В Богові життя – це перехоресіс (тобто повнота спілкування і взаємне дарування існування) Трьох особистостей, і нічого безособистістного немає. Наростання ступеня персоналістичності життя стає шляхом до Бога для людини.

Це дозволяє А. Папаніколау по-новому, в дусі теології творчості та особистого само-творення витлумачувати православну гносеологію. А саме, пізнання за А. Папаніколау можливе лише в процесі особистого «спілкування», тобто досвідно-практичного контакту особистості та реальності [219, с. 20, 31]. І навіть самопізнання можливе лише як акт усвідомлення особистістю самої себе як такої, що спілкується [219, с. 32]. Такий діалогічний тип гносеологічного вчення у теології А. Папаніколау ґрунтується на персоналістичному витлумаченні «причетності» до істини як особистого спілкування із Істиною-Логосом. Це тлумачення було розвинуте І. Зізіуласом у другому розділі книги «Буття як спілкування» у протиставленні платонічному розумінню причетності [95, с. 67–123]. А саме, в акті пізнання чи богопізнання особистість стає причетною не до позаісторичного царства ідей (Ориген) чи священної історії, події якої набули вічного значення (О. Кульман), а до спілкування з Логосом, що втілився та став історично доступним у акті євхаристійної причетності [95, с. 96–98, 116]. Для сучасного православного богослов'я Г. Флоровського, В. Лоського, Х. Янараса джерелом релігійного знання був особистий та колективний містичний досвід [219, с. 34; 166, с. 124]. І.Зузіулас [95, с. 116] та А. Папаніколау [219, с. 35] за джерело істинних релігійних знань мають спілкування з Богом. Згідно із цими теологами, Бог існує і виступає предметом пізнання настільки, наскільки Він є спілкування Трьох Особистостей. Також і світ є пізнаним лише тому, що він є втіленням комунікативної раціональності Бога («логосів»). Суб'єктом пізнання в цих актах людина є настільки, наскільки вона належить до спілкування. Без спілкування існування людини неможливе. І. Зізіулас доволі радикально заявляє, що пізнає не окрема особистість, а євхаристійна спільнота як спільнота комунікативна [95, с. 116]. Однак описати як саме відбувається пізнання у акті спілкування людської спільноти із Богом як спільною Трьох – ні І. Зізіуласу, ні А. Папаніколау, так і не вдається. І. Зізіулас приходить до висновку, що істина євхаристійною спільнотою пізнається у акті колективного «відчуття», а сформовані церковними соборами на основі цього досвіду концепти приймається загалом вірних у результаті рецепції їх на відповідність

євхаристійному досвіду [95, с. 118–120]. Зведення істини до «відчуття» передбачає ототожнення існування та життя у Богові (в реальності) та у людині (в ідеалі, тобто в есхатологічному стані, до якого церква є певним наближенням) [95, с. 79]. Отже, євхаристична спільнота має істину як спільне відчуття, оскільки ця спільнота є життям. Бог пізнається через відчуття, оскільки Він є Життям. Акт спілкування-пізнання теж є актом життя [95, с. 80]. Таким чином, персоналістична та діалогічна концепція істинності де-факто підмінюється вченням про переживання істини в «теології життя». Ця «теологія життя» самим І. Зізіуласом не була розвинута, і саме тому повноцінної гносеології православного постмодерного богослов'я цьому грецькому богослову не вдалося створити. А. Папаніколау звертає увагу на те, що одкровення втіленого Логосу та апофатичний містичний досвід спільноти вірних де-факто заміняють традиційні авторитетні джерела істини – Біблію, Передання, Вчительство Церкви [219, с. 44]. І. Зізіулас переконує, що така заміна відповідає духу християнства, оскільки зовнішні авторитети та висловлювання з них були основою для істинних теологічних суджень лише в епоху Старого Завіту [95, с. 116]. А. Папаніколау вважає, що істина є подією у спілкуванні, але природа цієї події і цього спілкування І. Зізіуласом не до кінця продумані [219, с. 44–46]. Людина має істинне знання в акті спілкування з Богом лише настільки, наскільки вона є залученою до внутрішнього Життя Бога, а саме цей аспект І. Зізіуласом було упущено. Згідно із митрополитом Іоаном у акті теогносії існує три спілкування: (1) спілкування євхаристійної спільноти, яке є «іконою» спілкування Трійці; (2) спілкування Трьох як Предмет пізнання; (3) спілкування людської церковної спільноти із Богом як спільнотою Трьох. А. Папаніколау вважає, що в акті богопізнання існує лише спілкування Трійці, до якого і долучається особистість чи євхаристійна спільнота [219, с. 45–46]. І якщо акт спілкування у І. Зізіуласа передбачає взаємний екстаз, вихід за межі власного існування у Бога та людини, то за А. Папаніколау Бог і людина завжди у спілкуванні, і про богопізнання йдеться лише тоді, коли це спілкування стає більш тісним та усвідомленим [219, с. 46]. І людина є у спілкуванні з Богом навіть

поза євхаристійним досвідом, оскільки завжди перебуває у Богові як обмежене у безмежному [219, с. 77]. Як ми бачимо, антропологія І. Зізіуласа і А. Папаніколау все ж таки гносеоцентрична, бо головним її питанням залишається обґрунтування можливості та необхідності богопізнання.

Дж. Мануссакіс став автором принципово нового проекту в межах православної антропології у межах власної книги «Бог після метафізики» [120]. З одного боку, він радикалізує персоналізм І. Зізіуласа та Х.Янараса. Згідно із Дж. Мануссакісом існує лише те, що є особистістю або особистості належить. Американський теолог пропонує феноменологічну редукцію всього до персонального зробити принципом пізнання. З іншого боку, Дж. Мануссакіс наголошує на складній структурі особистості. Також важливим є те, що особистість не може вивищуватися на власними складовими, але є втіленою у них. Людська особистість існує лише як така, що виявляє себе в природних діях та пристрастях, в розумних судженнях та чуттєвих переживаннях. Дж. Мануссакіс робить радикальний висновок із того, що особистість існує у причетності до Бога та інших (батьки, суспільство, євхаристійна громада, тощо) [120, с. 96–134]. А саме, це означає, що помилковими є уявлення про особистість як замкнуту монаду, яка конституюється власною активністю або є апріорною структурою свідомості. Особистість конституюється як через творчий вплив інших – Бога, батьків, суспільства, церкви. Тому особистість є перш за все пасивною реальністю, яка сприймає вплив інших, а вже потім виявляє власну активність. Особистість – це те, що дійсно існує, оскільки все, що реально існує – це спілкування особистостей [120, с. 115]. Світ існує виключно лише у зв’язку із особистостями [120, с. 119].

Дж. Мануссакіс наголошує на тому, що у структурі особистості чуттєве має пріоритет над раціональним, пасивно-афективні переживання впливу іншого важливіші за вольові та раціональні акти. Чуттєві переживання мають для особистості найбільшу очевидність. Дж. Мануссакіс сміливо висуває тезу: Бог існує, якщо існує чуттєвий досвід переживання зустрічі з Ним [120, с. 21–24]. Власну книгу «Бог після метафізики» Дж. Мануссакіс ділить на три частини:

«Зір», «Слух», «Дотик». Згідно із американським теологом, зір найбільш близький до раціональності, і переживання Божої присутності у «насичених феноменах» є першою ступінню очевидної присутності Бога. «Насиченими» феноменами згідно із Дж. Мануссакісом та Ж.-Л. Маріоном є феномени, що принципово являють щось більше за себе, при чому надлишок явища та надлишок видимості зумовлюють «невидімість». Невидима присутність найяскравіше виражається у погляді зіниць на іконі – самі зіниці є темними, але їх погляд пронизує вірного. Виникає ситуація враження вірного дією Іншого, яка, однак, є сприйнятою лише у міру готовності вірного бачити цей самий погляд, спрямований на нього з ікони. Більшою є достовірність голосу, який чує слух, оскільки голос значно більше являє особистість того, що говорить. Вірні чують голос Бога при читанні Писання і голос Церкви у піснеспівах літургії та інших служб. Найбільшою є достовірність дотику, яка являє любов особистостей, життя яких переплетене. Для вірних Бог з'являється у парадоксальному дотику євхаристії: тут він найбільше явлений і найбільше прихований. Бог відкривається через євхаристійні дари згідно із мірою готовності вірного до такого сприйняття, і ця міра готовності – не в «чистоті душі», а в інтенсивності інтенції особистості на Особистість Христа, з яким вірний намагається зустрітися в літургійній містерії [120, с. 351–354].

Релігійний досвід православного вірного формує особливий спосіб життя людської суб'єктивності. Ця суб'єктивність має властивості протилежні до новочасового суб'єкту. Замість ідеалу очевидності видимої неперсональної дійсності приймається очевидність «видимого невидимого» іншого, адже суб'єктивність іншого, любов, краса та інші подібні насичені феномени і видимі, і невидимі [120, с. 158–17]. За Дж. Мануссакісом суб'єктивна достовірність екзистенційно значимих переживань, які виникають у спілкуванні з іншим, є більшою, ніж достовірність аподиктичних суджень розуму [120, с. 115]. Американський теолог нагадує, що ще Кант показав: аподиктично доведеними розумом можуть бути абсолютно протилежні речі, і лише звернення до достовірності свободи і краси виводить людську особистість із лабіринтів

антиномій. Істинність досвіду прийняття вища за істиність досвіду схоплення [120, с. 303–349, 351]. Суб'єкт, що інтенційно спрямований на прийняття відповідає самій суті людяності, як відкритої до розвитку і світу, а не замкнутою в інстинктивності та ареалі [120, с. 119, 319]. Виразом істинності досвіду такого суб'єкта стають спонтанні вирази власної захопленості красою в творах художньої творчості, оскільки такі вирази не мають ознак насилля над словом, а також спонтанні вирази любові [120, с. 317–320]. Таким чином Дж. Мануссакіс намагається виправдати традиційний православний спосіб життя за допомогою перетлумачення його характерних рис у дусі постмодерної філософії, і це призводить до формування повноцінної православної постмодерної антропології.

Девід Гарт синтезує обидва напрямки сучасної православної теології в межах власної фундаментальної праці «Краса нескінченного» [153]. Головну властивість людської особистості американський православний теолог вбачає у її створеності. Людина не знає Бога у своєму особистому досвіді як присутнього подібно іншим особистостям і предметам. Бог спершу виявляється вірними як відсутній у цьому світі. Причина цього явища – нескінченна різниця між Богом і створеним, «безмежна межа», «безодня-між» (цю безмежну межу Гарт називає грецьким терміном «діастема»). Людина – це єдина істота, яка долає цю безодню, приймаючи Іншого, що існує по той бік безмежної межі. Природа цього прийняття – не стільки містична («вчене незнання»), скільки етична (прийняття іншого в його нескінченній іншості). Бог не такий, як його уявляє вірний. Прийняття Бога таким як Він є, тобто інакшим за людські уявлення – першопочатковий акт релігійного світогляду за Гартом. Відчуття того, що між людським та Божественним – безмежна межа веде за американським теологом до легітимізації існуючого різноманіття. Якщо Бог – Інакший, і вірний повинен прийняти його як Інакшого, то аналогічним має бути ставлення до всіх особистостей. Цим самим закладаються основи теології миру з усіма як наслідку визнання повноти різноманітності існуючого. Наявність безмежної межі між нестворeним Богом і створеною особистістю визнавали і попередники Д. Гарта.

А. Папаніколау в цій проблематиці робить наголос на причетності до Бога і створеності особистості виходячи з наступної логіки. Лише нескінченний Бог є буттям. Але людина існує, хоча і не може існувати сама по собі. А отже, раз людська особистість дійсно існує, то вона живе в причетності до Бога – яка може бути різною, від мінімальної до максимальної. За А. Папаніколау нескінченна різниця між Богом та людиною, визнання онтологічного пріоритету Бога, констатація наявності існування від Бога – все це веде до гострого переживання власної створеності. Безодня між Богом та людиною проводить творчим актом Бога, і двічі долається. Спершу Бог при створені надає причетність до себе, і ця причетність може наростати. Також і сама людська особистість здатна ставати над власною створеною природою, оскільки її свобода ставати довершеною така ж абсолютна, як і свобода Бога бути собою. Подолання безмежної межі між людиною та Богом А. Папаніколау вслід за І. Зізіуласом мислиться як звільнення особистості від всіх обмеженостей. У такому звільненні спочатку грає провідну роль воля людини, а потім – благодать Божа. За Дж. Мануссакісом безмежна межа долається у особистих відносинах людина та Бога, в яких ініціатива належить Богові, а для людини залишається відгукнутися на першоініціативу божественного заклику. Оригінальність поглядів Д. Гарта у тому, що згідно з ним сама безмежна межа («діастема») між Богом і людиною є закликом Нескінченого Бога до людини. Усвідомлення «діастеми», що виявляє для людини безосновність її існування, стає початком пізнання людиною власної гідності, а не приниженості. Особистість усвідомлює, що стоїть між буття і ніщо, маючи вибір між красою існування та величністю неіснування.

Д. Гарт намагається довести, що існує альтернатива лише двох світоглядів або онтологій – «християнської» та «буддистської». За християнською «екзистенційною» онтологією першопочатком всього є Бог-Буття, що творить все поет-співак творить власну пісню, що набуває самостійного існування, однак залежить від свого творця для продовження власного існування. За «буддистською» нігілістичною онтологією все випадково виникає із Ніщо, в яке повертається в екстазі «роз-речевлення». Як різновид останнього Д. Гарт

характеризує сучасну «віртуалізацію» людського існування. Сьогоднішній капіталістичний лад критикується Д. Гартом за перетворення людини на віртуальну величину, чия вартість вимірюється мірою залученості до економіки споживання. Американський православний теолог звертає увагу на те, що сповідуючи визнання розрізнень, сучасна капіталістична система та постмодерна ідеологія як її світоглядний прояв, агресивно-нігілістично налаштовані проти всякого дійсного розрізнення.

Гартове розрізнення позитивного «християнського» світогляду та нігілістичного «буддистського» («постмодерністського») світоглядів на нашу думку розвиває класифікацію світоглядів Г. Кюнга. Згідно із цим швейцарським теологом усі релігійні світогляди поділяють на ті, що говорять «так» існуванню і життю з одного боку, і ті, що говорять «ні». Г. Кюнг вважає, що екуменізм можливий між всіма світоглядами позитивного типу. Д. Гарт знімає ліберальний та екуменічний контекст кюнгового розрізнення, підводить під це розрізнення солідну філософську і богословську основу. Фундаментом для «позитивної» онтології стає реабілітована Д. Гартом теорія аналогій буття, взята у тій формі, якої вона набула в католицькій теології Е. Пшивари та Г. У. фон Бальтазара, і докорінно трансформована в дусі постмодерного православного персоналізму.

Згідно із Д. Гартом, між Богом і людиною існують відносини взірця і відображення. Взірець є нескінченним і необмеженим, відображення – скінченним і обмеженим. В усьому іншому спосіб існування людини подібний до способу існування Бога. Уявлення Д. Гарта про Бога зумовлюють характер його антропологічних вчень. Бог як тріада особистостей існує екстатично, тобто іпостасі Бога не замкнуті у собі, а повністю відкриті до інших двох божественних особистостей. Бог Отець цілком дарує власне буття Синові та Святому Духові. Син та Святий Дух все їм властиве повертають Богові Отцеві. Аналогічно до цього, людська особистість існує не сама по собі, а у відносинах дарування власного буття іншим. Це дарування є усвідомленим або неусвідомленим, але людина є особистістю і подібна до Бога у тій мірі, в якій існує у відкритості свого буття до інших.

Взагалі за Д. Гартом взаємне дарування є умовою життя. Американський православний теолог вважає нічим не доведеним забобоном думку Ж. Дерріда про неможливість істинного дарунку. Взаємність дарунку не робить акт дарунку актом обміну. Навпаки, справжній дарунок передбачає взаємність, особливо якщо це акт дарування життя дитині, акт духовного народження, акт любові. Д. Гарт вважає любов найкращим прикладом безкорисливого дарунку. Але ненормальним був би акт любові, коли особистість, що кохає, не думала про взаємність. Думка Ж. Дерріда про те, що для чистоти дарунку необхідно відмовлятися від взаємності суперечить фундаментальним прагненням особистості та є апологією неможливого. Д. Гарт пише: «дар, який я приймаю, конституює мене як тим, що він є, так і тим, як я його приймаю. Зрештою, немає підстав вважати більш коректним висловлюванням, що дар примушує до віддачі, ніж висловлювання, що дар дозволяє або навіть звільняє відгук і тому виявляється приводом до спілкування. Наше Я – може бути, не що інше, як дар інакшості іншого, – визначається тим, що ми приймаємо від іншого, і тим способом прийняття дарунку, якому ми віддамо перевагу: приймається він як дар або як тягар, чи викликає він радісний відгук або всього лише почуття обов'язку (або невдячності); дар – це привід для Я, для події Я; і розглядати спочатку Я, що зобов'язане даром, а не Я, що в дарі народжується, – означає спотворювати порядок дарування і віддачі. Можна сказати, ми стаємо «особистостями», аналогічними божественним Особистостям, лише остільки, оскільки є певними реципієнтами дару; виклик відповідної реакції завжди робить нас особистостями. Дар дарується, навіть якщо той, хто його планує, і той, хто їм зобов'язується, перебувають у відносинах, які не є чисто етичними; пріоритет дару як раз у тому, що дарувальник народжується в міру милості, а реципієнт народжується у міру радості і подяки, оскільки Бог дарує з милості і радості, довершених у загальному житті Трійці, і в Ньому бажання і самовіддана любов – одне й те саме. Відділення етичного від бажання, а блага від краси мислиме лише в термінах атомістичної індивідуальності, яка за визначенням не здатна брати участь у дарі; це та індивідуальність, яку богослов'я зобов'язане

заперечувати» [153, с. 398]. Аргументацію Д. Гарта проти теорії неможливого дарунку Ж. Дерріда слід визнати цілком правомірною. Те, що життя є по суті взаємним обміном життям (у тому числі – персоналістичним «періхоресисом») не відміняє того, що цей обмін є відносинами вільного обміну та відностнами любові. У цьому аспекті власної аргументації Д. Гарт явно продовжує логіку Маріона у його дискусіях із Дерріда [129, с. 89–133]. Вимога до дару бути позбавленим всякого обміну є вимогою неможливого як у соціальному житті, так і тим більше у християнській онтології. Єдиний випадок, коли за дарунок неможливо адекватно віддячити – це випадок дарованості людського життя, дарованості буття: людина ніколи не здатна дати адекватну подяку за цей дар, і тому завжди буде існувати певна асиметрія. «В рамках цієї моделі відносини між Богом і людиною конституюються на принципах дарунку та віддяки: Бог, принісши себе в жертву в ім'я порятунку людини, явив зразок «неможливого дару», що зробило можливим «подяку», тобто спілкування з Богом, життя в Бозі. Людина в рамках «іконічної моделі» мислиться як така, що визнає факт «неможливого дару» і що конструює свою суб'єктивність фактом цього визнання, що надає їй можливість зустрічі з Богом та іншими людьми, шлях до якої відкриває смиренність, тобто готовність дякувати за дарунок» [129, с. 133]. Краса взаємного дарунку, краса жертовності – це те, що найбільш являє як внутрішній «характер» Бога, так і людяність людини.

Кінець-кінцем «позитивна» онтологія Д. Гарта виявляється сучасним варіантом теології любові. Відповідно, православна антропологія перетворюється на апологію практики жертовної любові до іншого. «Інший виникає в самому надлишку риторики буття і має форму риторичного звернення: це не насильство редукції, це не випрошування-добування іншого з нескінченності, а якась щедрість, яка, беручи участь у темі божественної любові, дарує як мене, так і мого іншого, дає місце для аналогічної і творчої відповіді; певна риторична форма, жест, який – своїм характером дару, надмірністю і красою – витісняє всяку феноменологію і онтологію, якщо вони не наважуються вийти за межі умов трансцендентального «его». Інший пізнається як інший не у

безмовності безпосередності або тотожності і не в темряві нескінченної інакшості, а у вільній і безмежно прекрасній риториці нескінченного, яку я з ним поділяю. Риторика іншого викликає мої уявлення, які – якщо ними керує милосердя – можуть прийняти форму мирного відгуку. Риторичне розгортання, дане в рамках божественної дистанції, в якому інший (так само як і Я) фігурує як унікальний «мовний зворот», означає, що завжди, у будь-якому моменті відмінності присутня опосередковуюча риторика любові, що пропонує нескінченну амплітуду примирення, повернення, жестів світу» [153, с. 451].

Дослідження антропології православної теології доби постмодерну виявило, що центр уваги православних мислителів перемістився із тлумачення властивостей людської природи та виявлення характерних рис способу існування людської особистості. Від спекуляцій що до того, що саме в людині є образом Божим православні теологи перейшли до системного аналізу відносин особистості до Бога. Розуміння природи цих відносин коливається від постметафізичного тлумачення «причетності» (А. Папаніколау) до діалогічної «зустрічі» (Дж. Мануссакіс) та «онтології любові» (Д. Гарт). Православні мислителі доби постмодерну намагаються створити феноменологію спілкування з Богом як персональною реальністю. Ця феноменологія суттєво залежить від сучасної філософії і теології, особливо – від робіт французького теологічного мислителя Ж.-Л. Маріона. Гносеологія православної теології доби постмодерну знаходиться на стадії становлення, переживаючи трансформацію від містичного емпіризму до складної герменевтики містичних переживань.

Висновки до другого розділу

Постнеопатристика Д. Гарта і Дж. Мануссакіса радикалізує персоналізм В. Лоського та Й. Зізіуласа. Для останніх визначальним у їх теоріях був вплив французького екзистенціалізму. Згідно із В. Лоським та Й. Зізіуласом, вже мислителі грецької патристики розвивали своєрідний протоекзистенціалізм. Як відомо, каппадокійські отці розрізнили в Богові «іпостась», або «персону» як «індивідуальне буття» та «сутність», або «природу» як «загальне буття».

Сучасні теологи дають нову інтерпретацію традиційного православного вчення про Бога, вважаючи, що «іпостась» (або «персона») є вищою за «індивідуальне буття». «Іпостась» (або «персона») тлумачиться як екзистенція, яка передує всякому індивідуальному і загальному існуванню («сутність», «природа»), яке вільно визначається екзистенцією. «Індивідуальне існування» виникає внаслідок певного онтологічного «гріхопадіння», коли екзистенція («іпостась», «персона») залежить від власної сутності (природи), а не визначає її.

Згідно із представниками постнеопатристики, особистість – принципово апофатична, оскільки її можна пізнати, відчути, пережити, але неможливо раціонально визначити чи описати. Головною рисою особистості є комунікативність. Особистість виникає і розвивається як суб'єкт для комунікації з іншим суб'єктом – Богом. Створення особистості відбувається через «творче слово» Бога, завдяки якому благословляється зачаття і надається зародку особиста душа, унікальна за всіма своїми властивостями. Повністю унікальність кожної особистості буде розкрита лише в есхатологічній реальності.

Головну властивість людської особистості сучасні православні богослови вбачають у її створеності. Людина не знає Бога у своєму особистому досвіді як присутнього, подібно іншим особистостям і предметам. Бог спершу виявляється вірними як відсутній у цьому світі. Причина цього явища – нескінченна різниця між Богом і створеним, «безмежна межа», «безодня-між» (цю безмежну межу позначають грецьким терміном «діастема»).

Мислителі постнеопатристики підкреслюють значення Церкви для формування релігійного досвіду особистості. Фактично Церква стає новим «життєсвітом», відмінним від звичайного життєсвіту, але не менш реальним. Писання, літургія, етос християн, послух духовнику – усе це належить Церкві як новому способу існування, новому життю. При цьому Церква не апофатична, а катафатична реальність. Церква, хоч і є таємницею і містерією, яка матеріалізована не лише у інституціях чи особах, але яка втілюється у діях та предметах. Найвеличніша містерія є присутністю Бога у хлібові та вині. При усій непізнаванності цієї присутності Бога у матерії таїнств для ока чи смаку, ця

присутність переживається вірними цілком позитивно, хоча із різним ступенем інтенсивності. Цією теорією представники постнеопатристики виправляють певний зсув православного богослов'я у містику та апофатику, який існував у XX ст. і був спричинений як пошуками синтезу догматики із містикою, так і зацікавленістю ісихазмом і паламізмом. Згідно із теологами постнеопатристики, Бог з'являється вірному перш за все не у тиші келії самітника, а у драмі літургії. І якщо ісихастська молитовна практика і паламізм нав'язують технології без-образного мислення, то літургія вільно та невільно викликає активність образного мислення, породжує асоціації та переживання. Головним методом образного мислення є уявлення Ісуса Христа як взірцевої людини, у порівнянні з якою можливе адекватне розуміння того, яким є внутрішній стан самого суб'єкта. Христос важливий для християн не лише як спаситель, боголюдина, початок нового людства, тобто церкви. Христос важливий як взірець ідеальних людських чеснот. Христос показав, якою може бути людина, якою вона має стати у майбутньому, якою вона може ставати зараз. Зіставлення суб'єктом себе самого та Христа як взірця наповнює новим змістом релігійність екзистенції. Людський суб'єкт не просто відкритий до Бога, але відкритий саме до Христа, який являє собою «Бога, що став відомим». У характері Христа явлений характер Бога. У характері Христа явлені загальні риси святих. У характері Христа явлені можливі риси людського суб'єкта, який реалізує релігійність власної екзистенції. Сучасне становище людства й світу, окремої особистості та спільнот оцінюється як стан потенції, стан скоріше можливостей, ніж актуальностей. Наскільки б великою не була реалізованість людини та спільнот – це завжди нескінченно мало порівняно із есхатологічною реалізацією. При такому способі міркувань релігійний досвід стає знанням всього у його майбутній есхатологічній актуалізованості і знанням Бога у його майбутній повноті присутності у світі та людстві. А отже, віра та релігійний досвід трактуються як переживання тут і зараз майбутнього Царства Божого. Порівнюючи себе із Христом, вірний отримує не лише усвідомлення власних недоліків, порівняно із ідеальним взірцем, але також і розуміє власну високу гідність. Якщо людина є такою, якою

вона явлена у Христі, якщо Бог поєднався найтіснішим чином не з ангелами, але з людьми, то гідність всього людства та кожної окремої особистості є нескінченною. Гідність людини формується не користю її особистості чи цінностями її загальної людської природи, але тим, наскільки людина є цінною в очах Бога. Христос помер за всіх, а, отже, кожна людина є нескінченно цінною. Цю містичну й етичну цінність кожної особистості можна назвати оберненою релігійністю екзистенції. Мислителі постнеопатристики доводять, що людина та Бог мають відносини, які конституюють особистість вірного не лише внаслідок відкритості людини до Бога, але й унаслідок принципового нескінченного бажання Бога мати такі відносини.

Згідно із мислителями постнеопатристики, своєю свободою особистість може реалізовувати властиву екзистенції релігійність або ж замикатися на собі, заперечуючи зв'язок із Богом. Останній шлях веде до деградації особистості, є яскраво вираженою деструкцією. Зв'язок із Богом необхідний людині для повноти власної екзистенції, для збереження її цілісності, і навіть більше – просто для підтримання її ідентичності. Теологи постнеопатристики доводять, що ідентичність екзистенції та ідентичність спільноти не можна зберегти без наявності присутності Святого Духа. На думку постнеопатристів, «присутність Святого Духу» в людині – це не лише реальність антропологічна, але й реальність культурна. Дух Святий – це не лише певна Божественна реальність, не лише Дух, якого посилає Отець і Син Божий. Дух Святий – це Дух Церкви, Дух Традиції, Дух Писання. Дух Святий – це не лише повнота духовності, але й повнота духовного життя у всіх його формах, як воно виражене в історії християнської церкви.

Вплив Бога і Церкви на історію та людство мислителі постнеопатристики пояснюють через уявлення про два кола. Звичайно церква у християнській теології уявляється у якості невеликого кола, яке міститься у більшому колі – у світі. І мале коло церкви намагається впливати на світ як на оточуючу реальність, намагається дати відповіді на виклики сучасності, які приходять ззовні, із великого кола світу. Представники постнеопатристики стверджують, що в

дійсності відносини цих кіл є прямо протилежними. Церква – це історія, яка стає вічністю, це нове людство, яке в дійсності є більшим за світ. Якби церква і світ не ставилися до цього парадоксу, але у дійсності світ перебуває всередині церкви. Тому не існує «зовнішніх викликів» та «зовнішніх проблем» – усі виклики і проблеми є внутрішніми справами церкви, належать до простору її відповідальності. Відповідно, священна історія не є частиною світської загальної історії, але, навпаки, світська історія – це частина священної історії, суттю якою є драматичні відносини Бога і людини. Відповідно, присутність Духа у світській культурі є наслідком відсутності принципових розривів між світським та церковним, наслідком того, що світське може бути віддаленим від церковного, але все одно приречене на буття всередині церковного, всередині священної історії.

Особливим чином тотальність священної історії у відношенні до звичайної розкривається у драматичних ситуаціях, які можна назвати «прикордонними». Трагічні випробування історії, які можна порівняти із стражданнями біблійного Іова, стають зрозумілими лише завдяки наданню всім трагічним історіям загального контексту священної історії. Розуміння трагедій як покарань, як спокути, як випробувань – стає спасінням для особистості та спільнот, дозволяє витримати психологічно і не зламатися. Смертність вказує не на кінець екзистенції, а на її відкритість до вічності, до Бога. Смертність екзистенції стає останнім аргументом на користь релігійності екзистенції, її багатопланової відкритості до Бога, до відносин із Ним як вічним Життям, оскільки смерть тлумачиться як дарунок нового життя, який необхідно із вдячністю приймати. Подяка за дарованість буття та всіх його моментів, включно із смертю, і є реалізацією релігійності людської екзистенції.

РОЗДІЛ 3 СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ ІДЕАЛ ПОСТНЕОПАТРИСТИКИ

Першою характерною рисою соціальної теорії православної теології доби постмодерну є послідовна критика сучасних соціальних відносин. На думку богословів І. Зізіуласа [91], Х. Янараса [190], Д. Гарта [153, с. 617–659] та інших західний індивідуалізм з його ідеалом автономного суб'єкту по самій своїй суті суперечить християнській моралі, оскільки стає причиною соціального егоїзму та відчуження. Особистість стає об'єктом маніпуляцій, перш за все для її економічної експлуатації як споживача ілюзорних благ сучасної цивілізації. І. Зізіулас та Х. Янарас корені західного індивідуалізму, який суперечить справжньому персоналізму, знаходять у католицькій теології. На думку цих авторів, які продовжують спекуляції В. Лоського, для латинської патристичної традиції характерне приниження значення іпостасі порівняно із сутністю у тріадології. За інтерпретацією цих православних богословів, Бог для Августина і всієї католицької традиції – це сутність, яка має три іпостасі як свої прояви. Для православної традиції, навпаки, три іпостасі спільно мають загальну сутність. В дійсності традиція ортодоксії є практично однаковою в тріадології, а сучасні православні теологи спекулюють на методологічній різниці між грецькою і латинською патристикою, відкритою у кінці XIX століття католицькими дослідниками [80]. До вже традиційної критики схоластичності західного богослов'я, а також західного розуміння людини як індивіду, соціального атома, який протистоїть «особистості» і «соборності», сучасні православні теологи додають власну критику онто-теології, яку виводять із августинівського і томістського «есенціалізму». Цьому католицькому (і протестантському) есенціалізму протиставляється теологія «православного екзистенціалізму», як вчення про примат особистості над сутністю у Богові та людині. Відносини Трійці, у яких кожна іпостась дарує себе іншим у довершеному колі «спілкування» стають взірцем для міжособистих стосунків у соціумі. Західному суспільству православні богослови закидають те, що воно замінює відносини безпосереднього спілкування і любові на формальні юридичні відносини і

зовнішні моральні зобов'язання у дусі кантіанської моралі. Як переконливо довів П. Гаврилюк, усі ці антитези, що їх проповідують православні теологи походять із спадщини російської релігійної філософії, яка, у свою чергу, залежить від німецького романтизму та критики всіма європейськими романтиками Просвітництва [199; 143]. Можемо додати, що відповідні філософські побудови в XIX столітті у Росії та Європі були пов'язані із консервативною соціальною утопією, що переконливо довів А. Валіцький [31]. Проблему для сучасних православних теологів становило не лише те, що їх персоналізм і пов'язані із ним соціальні ідеали соборності, як суспільства безпосереднього спілкування, походили від європейського романтизму, але і з тим, що у православній патристичній думці терміни «особистість» та «індивід» були тотожні [170]. І. Зізіулас намагався довести, що ці терміни ототожнювалися лише в патристичній антропології (це вже підважує екзистенційну антропологію В. Лоського і самого І. Зізіуласа), але не в тріадології [91, с. 220–229]. Дане твердження спростовується численними свідченням із авторитетних святоотцівських текстів – наприклад восьмим розділом «Точного викладу православної віри» Йоана Дамаскіна та «П'ятнадцятим листом» Максима Сповідника. Не дивно, що Д. Гарт відмовляється від протиставлення західного індивідуалізму та православного персоналізму. На його думку, традиції латинської і грецької патристики, а також католицизму і православ'я, значно ближчі, ніж прийнято думати, і є частинами єдиної християнської традиції [48]. За Гартом, обґрунтування ідеалів персоналізму і «койнонії» (спільнотності-спілкування) є спільною рисою для всієї традиційної християнської теології. Занепад цих рис християнського теологічного мислення був характерним як для Заходу, так і для Сходу. Відродження інтересу до ідеалів персоналізму і «койнонії» також є спільною тенденцією для західної і православної теологій XIX – початку XXI століть. Звільнившись від упередженого ставлення до західного «індивідуалізму», Д. Гарт зумів дати більш об'єктивну критику сучасних соціальних відносин. Згідно із цим американським православним теологом, особистість деконструюється не через ті чи інші теоретичні

конструкції «індивідуалізму» чи «колективізму», а через те, що бере участь у ринкових відносинах з приводу товарів та послуг, що мають лише віртуальну і символічну цінність. Особистості нав’язується «діонісійська» модель поведінки, згідно із якою вона має бажати все більшого споживання, має вибирати ті чи інші товари та інформацію, ставати «додатком до реклами» [153, с. 647]. Д. Гарт пише: «Ринок переступає межі ідеологій; він являє собою постхристиянську культуру комунікації, комерції і сучасних цінностей, міф, що формує економіку, політику і звичаї модерну, ідеальний простір, в якому формуються бажання… ринок, будучи основою реального в сучасному світі, безпідставним фундаментом, на якому розгортається соціальна дійсність, допускає лише ті цінності, які можна піддати переоцінці і перевести в абстрактну оціночну шкалу єдиноголося-однозначного (univocal) обміну. На ринку будь-яке бажання неодмінно повинно бути узгодженим із ситуацією купівлі-продажу. Свобода, яку ринок визнає і навіть нав'язує, – це беззмістовна свобода, це «спонтанна» енергія довільного вибору; і у тій мірі, в якій ця свобода необхідна для того, щоб механізми ринку функціонували, все те в людській особистості, що пригнічувало б або скидає б цю абсолютно позитивну, абсолютно «відкриту» і волюнтаристську свободу, слід відокремлювати від соціуму і виганяти в приватну сферу замкнутої інтеріорності і екстравагантних уявлень» [153, с. 645, 647]. У цьому описі ринок виявляється своєрідним соціальним Богом («безосновною основою» всього), але у дійсності він є простором, у якому влада, в тому числі – ідеологічна, здійснює ідейне насилля, нав’язуючи певні цінності, їх зміну, занурюючи особистості у своєрідну містеріальну смерть, подібну до християнського хрещення. У стихії ринку та ідеологій, які його відображують, у тому числі – релігійних «особистості (які є результатом особливих і цілісних континуальних традицій, спільнот, що об'єднуються особливостями мови і практики, і навіть ландшафтів і антуражів) повинні бути перетворені в «економічні самості» за допомогою акуратного і навіть делікатного доведення до наготи і злиднів; після цього «збагачення» людини може відбуватися лише в формі суб'єктивних переваг, які робить в морально індиферентній сфері ринку, в

просторі, межі якого контролюються метафізичним або трансцендентальним наглядом, який розглядає особистість як щось зовсім окреме від неї або її початкових наративів, дозволяючи, можливо, цим наративам мати статус химерно-старомодних фікцій, але не даючи їм проникнути в сферу реального на будь-яких інших підставах (таких, як, скажімо, бажання переконувати або вести дискусії, які не можуть вписатися в грайливе суперництво ринку)» [153, с. 647–648]. Постмодерністська та ринкова гра підриває основи християнства, оскільки знецінює місіонерство, намагається зробити неможливим основне у християнстві – акт навернення особистості до Христа. Заперечується основноположне для місіонерського дискурсу і для наративу щодо християнського навернення особистості радикальне розрізнення добра і зла («Дивися: я сьогодні дав перед тобою життя та добро, і смерть та зло. Бо я сьогодні наказую тобі любити Господа, Бога свого, ходити Його дорогами, та додержувати заповіді Його, і постанови Його, і закону Його, щоб ти жив, і розмножився, і поблагословить тебе Господь, Бог твій, у Краї, куди ти входиш на наслідця. Сьогодні взяв я за свідків проти вас небо й землю, життя та смерть дав я перед вами, благословення та прокляття. І ти вибери життя, щоб жив ти та насіння твоє, щоб любити Господа, Бога свого, щоб слухатися голосу Його та щоб линути до Нього, бо Він життя твоє, і довгота днів твої», Повторення закону 30: 15–16, 19–20). Стимулювання стихії «бажань» робить цінними самі акти бажання, але знецінює те, що є предметами бажання, оскільки постійно змінюються предмети, які є цінними згідно із риторикою реклами, тенденціями моди, тощо. Д. Гарт відмічає: «бажання є форма або свободи, або рабства; особистість формується бажанням – так розуміли справу Григорій Ніський і Августин, а тому природа нашого бажання – що ми вважаємо прекрасним або бажаним – є те, що християнське благовістя намагається перебудувати. Ринок, відповідно до того порядком бажання, який він культивує, осягає буття не в формі вагомості слави, а в формі нематеріальності; бо, всупереч частої, але нерозумної характеризації етосу ринку як простого «матеріалізму», сучасна споживча культура більш сутнісним чином живе за рахунок «ефіріалізації»

бажання, відволікання його від конкретного до символічного» [153, с. 653]. Американський православний теолог наголошує на тому, що сьогоднішній ринок і його ідеологічне відображення – постмодернізм – знецінюють все, і головною метою цього процесу є знецінення особистості. Ринок у таких координатах мислення виступає як своєрідний метафізично-соціальний антихрист, пророком якого був Ніцше. Останній, разом із всіма постмодерністами, записується в ідеологи пізнього капіталізму. На думку Д. Гарта, «сучасний постіндустріальний ринок в якомусь сенсі виявився саме тим, що передбачив Ніцше, що він приготував (чому і «помер» Бог, за його словами). Міф затвердження без заперечення – або міф заперечення заперечення і визнання його всього лише частиною попереднього затвердження, – наполеглива вимога оцінки та переоцінки цінностей і утвердження початковості волі, та й багато інших аспектів ніцшевого наративу примітним чином сумісні з міфом ринку. При всій його заклопотаності благородними цінностями може виявитися – в ретроспективі, – що Ніцше був найбільшим буржуазним філософом: та діяльна і творча міць волі, яку він вихваляв, може бути, і справді є міфічним звеличенням підприємницької винахідливості та ініціативи» [153, с. 651].

Перетворення особистості на «машину бажань» є дійсною загрозою, порівняно із якою стають незначними загрози «індивідуалізму» чи «колективізму», на які звертали багато уваги І. Зізіуласа та Х. Янарас. За Гартом, капіталізм та соціалізм виявилися поглинутими реальністю глобалізованого ринку, який претендує на деконструкцію всіх особливостей особистого і колективного життя, всіх ідеологій, всіх стратегій політичної дії. Ринок діє як автоматичне здійснення деконструкції всіх персонально значимих різноманітностей світу, що має на меті забезпечити можливість вільного обміну всього існуючого. З точки зору теології Гарта, ринок здійснює роботу «нового іконоборництва»: в християнській онтології кожна реальність є символом (іконою) трансцендентного персонального Буття, має значення у особистих відносинах, являє красу та повноту світу, що існує у Богові. Ринок є простором, який сам по собі є «нічим», але в якому існують усі речі та істоти, замість того,

щоб існувати у світі та в Богові. Замість дійсного значення ринок пропонує видиме, замість справжньої краси – ілюзію, замість дійсності всього як слави Божої – недійсність всього як стихійне зникнення. За Гартом, «сучасний ринок, будучи сферою виробництва споживчих благ, настирливо подає свої товари як перш за все престижні новинки, як символи і тотеми. Ніщо – справжнє джерело символів. Один об'єкт бажання зміщується іншим, кожен об'єкт – за своєю функцією або фасоном – застаріває, але все ж статус майна зберігається за ним і далі; конкретні блага як першорядні об'єкти бажання і реально відчутне благополуччя, повідомляється їх красою і користю того, хто ними володіє, важливі як би не самі по собі, а як символи добробуту, актуальність яких полягає в абстрактній енергії самої по собі наживи; скоріше, саме та сила, яка поставляє товар, а не розкіш того, що лежить під рукою, становить те, чим ринок живе і чому він радіє» [153, с. 654]. Теологічний пафос цих роздумів викликаний тим, що ринок творить «ідолів», а саме може будь-що перетворити у «ідоли» чи символи причетності до них. Небезпека «ідолізації» життєсвіту людини – у тому, що зникають образи справжнього трансцендентного Бога, справжнього світу, справжньої особистості. У своїх розмірковуваннях Д. Гарт використовує для аналізу процесів, що відбуваються у соціальній дійсності, ідеї феноменології Маріона щодо аналізу способів віднайдення справжнього невидимого та усвідомлення небезпеки ілюзорного невидимого [122]. Те, що для французького католицького теолога і філософа служило засобом боротьби проти метафізики та онто-теології, у американського православного богослова послужило для розвінчання ідеології ринку. На думку Д. Гарта завдяки «стихії ринку» відбувається знецінення речей та особистостей, зникає їх значимість та маніфестація їх абсолютності як символів Бога. Американський телолог звертає увагу, що слово «кавод», яке у Торі позначає «славу Бога» має значення «ваги», а не лише світлового явища. Ринкові відносини, на думку Д. Гарта, позбавляють все ваги, роблять все «легковажним», малозначимим, ілюзорним та знеціненим. А саме, за американським теологом, у стихії ринку «світ речей перетворюється в численну сукупність байдужих випадків застосування енергії наживи або,

вірніше, приводів до її застосування. Ринок перевертає процес аналогії, конкретизацію сповіщення Богом своєї слави в творінні і пручається кожному баченню творіння як слави, як відчутної маніфестації кавод Бога. Благополуччя стає чимось незмірно легковажним, темрявою серед зірок. Ринок привласнює світ на манер гностицизму: будь-яка річ – або символ, або покидьок, ніщо не є красою; процес, в якому накопичення власності є також і виставлення її на продаж (що, мабуть, скидається на карпократівське благочестя) і в якому матеріал безупинно трансформується в якийсь «духовний» депозит абстрактного благополуччя, досягає кульмінації в гностичному екстазі, в постійному придбанні нічого за допомогою символів і в постійному зведенні символів знову до нікчемності. Абстрактність ринку, його легковажність – це вогонь, який намагається спалити вагомість слави, як спалюють відходи, як спалюють підлягають заміні символи благополуччя; на відміну від Божого вогню він не перетворює, а винищує» [153, с. 654].

Згідно із Гартом, повернення реальності речам і міжлюдським відносинам можливе лише за межами ринку. Відбувається це тоді, коли речі мають цінність, але не мають грошового еквіваленту, коли відбувається обмін дарунками або має місце жертовне дарування. Гарт наголошує на тому, що «посткапіталістична» економіка для християн не може бути різновидом «християнського соціалізму», оскільки будь-який соціалізм сьогодні належить до ринкової стихії та підпадає під усі її закони. Згідно із американським богословом, сьогодні «ринок, так чи інакше, перевершує ідеологію капіталізму; він не входить ні в єпархію класичного капіталістичного лібералізму (з його тенденціями до грубого цинізму, простонародного варварства і «соціального дарвінізму»), ні в єпархію більш пізнього державного соціалізму (з його тенденціями до політичної авторитарності, культурного інфантилізму та ідеологічної однорідності), а навпаки, як правило, сам визначає ту форму, яку можуть приймати вони обидва, бо є тією економічною і культурною реальністю до якої і капіталістичний лібералізм, і соціалізм завжди вже причетні, і – більш того – якій обидва вони служать» [153, с. 657–658]. Христос і святі не можуть бути учасниками ринку:

засновник християнства різко відмежовувався від грошей, які повністю належать «кесарю», святі являють своїм життя Христа на Голгофі, а отже не можуть приймати участі у тих чи інших проектах побудови суспільства благополуччя. Християнство різко суперечить логіці ринкових відносин ще й тому, що Христос відкидав будь-які претензії на владу. Для Гарта принципово важливо, що християнство не може навіть судити суспільну риторику з точки зору ідеалів справедливості (Капуто) чи терпимості (Ваттімо). Згідно із Гартом християнство може лише пропонувати образ Христа як значимий для життя кожної особистості, яка бажає повноти існування чи його справжності. Американський теолог наголошує: «теології слід задатися питанням: чи може риторика образу Христа, особлива краса цього образу, що вводить свій власний порядок доповнення і розширення, вступити в світ, замкнутий в циклі гарячкової зосередженості і розсіяної розчарованості, що змінюють одна одну? Щоб замість всього цього ми були залучені красою божественного, нам потрібно засвоїти спосіб зору, чию інтенсивність – чию спрагу вагомості слави – не зможе пристосувати до себе нематеріальність і легковажність безкровних і сумовитих бажань ринку. А щоб нас привернула краса Христова, ми повинні з радістю прийняти нескінченну інтенсивність, опірність і щедрість Його образу, його міцну світлоносну конкретність і унікальність; але ринок вміщує лише ті образи, які можна розчинити, замінити, скасувати. Справді, краса як така – це ж не товар, який підлягає ринковому збуту; вона викликає любов, що досягає своєї досконалості в неволодінні, яка потребує дистанції і пробуджує просту вдячність за те, що нею дарується» [153, с. 656]. Владі ринку християнство може протиставити лише беззахисність Христа, його відмову від всякої влади. Якщо влада ринку та сучасних держав має на меті досягнення дійсної та ілюзорної «величі» («возвышенного»), то християнство принципово відмовляється від змагання за величне, вибираючи позицію свідчення про красу існування самого по собі. Краса Бога, краса світу, краса людини, і нарешті – краса Боголюдини Христа як втілення всіх форм краси – це те, що проповідується християнством. За Гартом, «всяка чесна християнська проповідь Євангелія неявно має на увазі

наступне питання: чи можливо зруйнувати величність ринку нестримною подією краси – нескінченної краси, яка може бути розчинена в абстрактності вартостей, цінностей, значень, в безформності, в долі і навіть у випробуванні смерті, але вічно дарується як форма і краса» [153, с. 655–656]. Бог, якого являє Христос, має владу над світом і життям особистості, але не претендує на здійснення цієї влади. Він звільняє від полону в рабстві ринкових відносин не через владу у межах гонитви за величним, а через «вихід» у сферу дійсної краси. При цьому краса демонструється, але не нав'язується. Всяке намагання примусити визнати красу веде до її зникнення, оскільки в образі Христа, людини, Бога, світу, головним є невидиме, яке приховується, і може бути побаченим лише у незацікавленому у схопленні погляді. Християнство демонструє невидиме, яким не володіє, але яке володіє християнами. Тому християнство пропонує певний спосіб життя і мислення, поведінки і говоріння, але не нав'язує його як обов'язковий. За Гартом не можна навіть говорити, що християнство пропонує ідеал життєвого «звільнення», оскільки сьогодні «звільнення» є різновидом уніфікуючої «деконструкції». Сила звільнення належить не християнам і християнству, а самому Христу: «У тій мірі, в якій краса здатна протистояти будь-яким спробам оцінити її як товар, в тій мірі, в якій вона залишається мовою вагомості, величини і слави, вона – революційна сила; а краса Христова образу, в тій мірі, в якій це краса поза економікою, краса, яку не можна обміняти на якийсь більш абстрактний набір цінностей (словом, краса, що воскресла) і яка зобов'язує до таких дій, як носіння тягарів один одного і прощення гріхів один одному, невтомно пручається режиму «цінності». Очевидно, не було б підстав для тривоги, якби і Церква, і ринок не пред'являли прав на цей світ» [153, с. 657]. При усій радикальності претензій християнства на оволодіння усім світом, краса слави Божої може проявитися лише за умови повної відмови від насилля як стратегії впливу. «Християнська думка пізнає, що її риторика ніколи не повинна бути практикою примусу, як раз тому, що, слідуючи Христову образу (як вищої риториці Отця), вона завжди вже стоїть на боці знедолених і повинна займати це місце як місце тріумфу. … Християнська думка відчуває себе вабленою до місця

Розп'ятого і звертається до народів з цього місця як єдиного місця примирення і світу, намагаючись наслідувати Христовій відмові від насильства. Підкоряючись своєму особливому наративу, богослов'я повинно мати форму мучеництва, свідоцтва, мирної пропозиції, яка завжди зазнає відкидання і має бути готовим і до наступних відкидань» [153, с. 661–662]. Свідоцтво стає єдиною можливою риторичною стратегією християнської проповіді в умовах постмодерну. Точкою відліку для свідоцтва стає особистий досвід християнина чи богослова, пов'язаний із його позицією ненав’язування насильством свого вчення, збереженням миру всередині своєї душі та у своїх відносинах, навіть тоді, коли навколо панує ідейна війна усіх проти всіх. Разом із тим, християнський богослов має активно деконструювати ідеологічних ідолів, однак не через примноження жертв ідейних війн, а через пропозицію подолання насилля через радикальне примирення. «Протистоючи міфу про герменевтичну нейтральність, яка здатна управляти процесами переконання ззовні, богослов'я, можливо, провокує ідею священної війни, хаосу нескінченного переконання; але єдине, що християнська думка могла б уявити як відповідь на подібне розуміння, – це її власна історія «перевертання» насильства, в якій Бог виправдав Розп'ятого всупереч всім порядкам, що розпинають, а також її власне умовляння усього світу прийняти ту модель примирення, яку пропонує Христос. Насильству риторики нічого протиставити, окрім риторики примирення. Хрест – це не кінець, що лише знаменує припинення всіх метанарративів і очікує переходу в спекулятивну Страсну п'ятницю, переведення більш радикального, ніж навіть Гегель міг помислити; скоріше, він вводить в свої права справжню світобудову, повернулося до свого первообразу, чия особлива сутність зобов'язує християн, якщо доведеться, зайняти в цій війні переконань місце атакованих, місце відкинутих» [153, с. 662]. Важливим є те, що риторика насилля має зупинятися не риторично, а естетично, демонстрацією прийняття хресної жертви невинним Богочоловіком. В цій логіці Д. Гарт слідує за теоріями Р. Жирара, хоча і дещо критикує його теорії за штучне протиставлення концептів «жертви» і «дарунку» [153, с. 517–527]. Згідно із Жираром, дохристиянський релігійно-міфологічний

світогляд передбачав «стихійні» вияви насилля у суспільстві, метою яких є підтримання світової гармонії через принесення у жертву тих, хто чимось відрізнявся від суспільного загалу. У християнстві релігія вперше стає на точку зору жертви насилля, доводячи, що підтримання світової справедливості за рахунок принесення жертв є аморальним. Виправдання насилля у суспільстві та у релігії зустрічалося і після Христа, але завжди радикально суперечило Євангелію. «Було б втішно, якби це завжди підтверджувалося самою історією християнства – тобто якби християнство не піддавалося часом іншим, чужим йому імпульсам, надаючи чистій вірі животіти на найвіддаленіших околицях, майже забутих історією, – але для християнської думки це не змінює тієї істини, згідно з якою єдиний мир, який здатний покласти край війні, – це Христовий образ і його переконуюча сила» [153, с. 662]. Споглядання таємниці жертви на хресті повинно привести християн і не християн до розуміння неможливості виправдання за допомогою християнства дискурсів порядку, який підтримується насиллям, який би ідеальним цей порядок не був. «Жертвопринесення, яке зберігається в християнському богослов'ї, невіддільне від дарування: воно гарантує не стабілізуючий режим розсудливого насильства, а дестабілізуюче марнотратство все нового і нового дарування, сповіщення любові і радості в обміні знаками примирення, за межами всякого рахунку боргів і будь-якої влади» [153, с. 524]. Звичайно, що у цих координатах думки необхідною є відмова від юридичної сотеріологічної теорії, і Д. Гарт безумовно від неї відмовляється повністю, коли пише: «Те, що дар перевершує обов’язок і будь-яку стабілізуючу економію насильства, показано у воскресінні: божественна рівновага не відновлюється актом жертвопринесення, знищення жертви і трансформація її в предмет віри не знищує обов’язок; скоріше, Бог просто продовжує дарувати – вільно, невичерпно, не звертаючи уваги на відкидання дару. Бог дарує і прощає: дає заздалегідь і дає знову. У цьому тринітарному дискурсі любові, до якого по благодаті допущено творіння, немає ніякого економічного розрахунку. Є тільки дар і є повернення дарунку, є та любов, яку дар сповіщає, є нескінченна дія дарування, яка охоплює будь-яку жертву, яка

приноситься в згоді з любов'ю, і долає всяке жертвоприношення, що робиться заради влади» [153, с. 526].

Другою характерною рисою соціальної теорії православної теології доби постмодерну є комплексна «естетизація» соціального буття. Церковна дійсність як «надприродна» соціальність євхаристійної спільноти тлумачиться як наративний світ із власними символами присутності Бога. Повсякденна соціальна дійсність у побуті, на рівні родини і спільноти, нації та людства, має бути подібною до «надприродної» соціальності. Ця подібність не означає клерикалізації соціальності чи встановлення теократії. Від того, що соціальний простір «світського» буде захоплюватися церквою у власну огорожу нічого принципово не зміниться у соціумі. Церква має вести соціум не до самої себе, а до Бога, якого вона має являти у цьому світі. Отже, уподібнення повсякденої соціальності «надприродній» має знаходити вирах у тому, щоб у звичайних соціальних відносинах надавати місце для присутності Божественного у його різноманітних виявах, серед яких особливе значення мають краса, добро, істина.

За Д. Гартом краса, добро, істина – це перші надкатегоріальні властивості Бога (трансценденталії), яким не можна дати визначення, але які пізнаються завдяки феноменології та герменевтиці. Також у світі Бог перш за все являє себе через красу, яка заперечує значимість влади та величного. Така краса є переважно красою персонального, але також і красою світу, красою відносин, красою істини. Світогляд Гарта є виразом його радикального пацифізму, для якого головною цінністю є мир. Американський православний богослов підкреслює, що християнство освячує все природне і персональне різноманіття світу та людства, легітимізує розрізнення вже хоча б тим, що в Богові – не суцільна тотожність, а розрізнення Трьох Особистостей. Також важливо, що Бог зберігає дистанцію між Собою і людиною, Собою і творінням. Християнський персоналізм є ідейним обґрунтуванням збереження особистих особливостей не менше, ніж ідеологія прав людини – кожна особистість необхідна у світовій поліфонії саме як унікальна реальність. Гарт звинувачує теологію модерну у намаганні принизити людину, підкорити її владі Бога і церкви. На перше місце у

переживанні Бога теологія модерну висувала почуття залежності людини від Бога як величного нумінозного. Всупереч цьому модерний атеїзм звеличував людську суб'єктивність, постмодерний релятивізм – людську гру суб'єктивності. За Гартом весь дискурс щодо влади і величності як Бога, так і людської суб'єктивності породжений намаганнями підкорення та експлуатації: сильним світу цього все дозволено або з санкції релігії, або тому що «Бога немає». Релігійний фундаменталізм та секулярний нігілізм однаково підривають як основи християнського світогляду, так і віру людини у свої сили. Гарт відмовляється від розгляду благодаті як енергії або сили Бога, щоб уникати, по-перше, натуралістичного порівняння із промінням сонця і, по-друге, не вводити дискурсу влади сильного. Це радикально змінює наративи православної теології, оскільки у центрі уваги стає акт спілкування Особистості Бога та особистості людини, який здійснюється без посередництва «енергій». Церква як надприродна соціальність постає як реальність, яка конституюється цим спілкуванням, і взагалі є простором міжособистістного спілкування як вірних між собою, так і безпосередніх відносин з Богом. Вірні долучаються до відносин Осіб Трійці між Собою, до парадигмальної надприродної соціальності. Таким чином, Церква для православної теології доби постмодерну перестає бути ієрархічним інструментом передачі благодаті. Поява нової еклезіології у цілому відповідає як комунікативній парадигмі у сучасній думці, так і високій цінності горизонтальних зв'язків у постіндустріальному суспільстві.

За Гартом, відносини церкви і держави не можуть бути осмислені як партнерство духовної та світської гілок влади. Церква не є владою взагалі, а є комунікативною спільнотою, що являє надприродний тип відносин. Христос був розп'ятий поза містом, і церква за своєю природою знаходиться за межами сьогоднішнього глобалізованого полісу. Якщо християн «пускають у місто», дають слово у суспільних дискусіях, то вони не можуть претендувати на повчання з позиції авторитету і на владу у суспільстві. Церкви можуть лише свідчити про можливість реалізації надприродного способу життя як для особистості, так і для спільноти. Парадоксально, але разом із тим, Д. Гарт, як і

Дж. Мануссакіс, виправдовують радикальну присутність релігії у сучасній культурі. «Згідно з Гартом і Мануссакісом, теологія і філософія – де-факто суть один тип мислення, а всі спроби провести між теологією і філософією розмежувальну лінію є метафізичним і секуляристським тоталітаризмом. Саме уявлення про чисте «секулярне» мислення, наукове і філософське, вільне від релігійного і світоглядного компонентів, є штучним ідеологічним конструктом епохи Модерну і особливо – Просвітництва» [167, с. 108]. Заперечення розрізнення філософії та теології з точки зору релігієзнавчого аналізу цілком закономірне, оскільки покликане виправдати радикальну філософізацію теології, яка триває у західному християнстві вже два століття, а у православній теології далася взнаки лише нещодавно. Однак, визнати наявність саме такого процесу означало б визнати секуляризацію самої теології. А як раз це заперечується теологами на початку XXI століття, хоча часто визнавалося у недалекому минулому. Визнаючи посилення єдності теології та філософії, богослови творять численні теорії про теологію як мета-дискурс, що включає у себе усі раціональні та нераціональні знання, цінності, практичні настанови, тощо [181, с. 34–45]. Теологи намагаються при цьому довести, що «в реальності чистого секулярного не існує, і будь-яка філософія є теологією в широкому сенсі цього слова, тобто вченням про Бога, людину і світ, що спирається не тільки на дані розуму, але і на позараціональні джерела знання» [167, с. 108]. Існування автономної філософії та автономного наукового розуму оголошується єресю, авторами якої є номіналісти XIV століття [181, с. 38]. Таким чином, увесь філософський і соціологічний дискурси оголошуються такими, що є приховано теологічними [181, с. 44]. «Те розуміння теології як мета-дискурсу, яке зустрічаємо у Гарта і Мануссакіса, аналогічно з претензіями теології на такий же статус у англіканського теолога Джона Мілбанка» [167, с. 109], засновника радикальної ортодоксії. Визнання соціологами релігії краху теорій секуляризації та «великого повернення» релігій у публічну сферу слугують для посилення аргументації теологів щодо єдності суспільного дискурсу. «Постсекулярне розуміється Гартом і Мануссакісом не так, як цього хотів би Габермас. Релігія згідно з цими

православними мислителями не просто претендує на легітимну присутність в громадському дискурсі у відведеному секулярним суспільством і науковим співтовариством місці. Релігія претендує на те, що вона суть загальний життєвий світ для всієї культури людини, наскільки ця культура – людяна» [167, с. 108]. Корені такого бачення єдності релігії та культури – у російській релігійній філософії, особливо – в ідеях П. Флоренського. Претензії релігії на гарантування збереження гуманізму як особливий мотив творчості розвинуті С. Аверінцевим та О. Седаковою, Д. Станілоає та Х. Янарасом. У межах релігійного гуманізму «Гарт і Мануссакіс уникають критики звичайного наукового і філософського розуму, яка б приводила б до думки про необхідність вищого інтуїтивного розуму, що працює в теології. Православні теологи впевнені, що весь розум – інтуїтивний, і навіть почуття – інтуїтивні. Тим самим Гарт і Мануссакіс поривають з початкової схемою платонізму про два види пізнання, яка багато разів воскресала в самих різних інтерпретаціях» [167, с. 108–109]. Ця схема була визначальною для усіх парадигм православної теології, від олександрійського платонізму до неопатристики [166, с. 84]. «Якщо немає пізнання нижчого і вищого, а все пізнання – єдине по суті, має елементи інтуїтивного у всіх пізнавальних актах, то і неотомістичне розмежування теології і філософії сумнівно, оскільки філософія спирається на інтуїтивне пізнання не менше, ніж теологія. Теологія ж характеризується лише більшою широтою в порівнянні з філософією, і тому може претендувати на пріоритет над філософією» [167, с. 109]. Теологія при цьому є не теорією, а певною риторичною практикою, аналогічною до співу та виконання музики. Гарт уподібнює все створене хору, в якому кожний співає власну мелодію, яка є варіацією у загальній симфонії. Для американського православного богослова симфонічна влаштованість соціуму не є метафорою, але постметафізичною соціальною онтологією, корені якої він знаходить у творах Августина. Сам Бог виступає як творче джерело розрізнень в якості надприродного музиканта. Відповідно, раціональне осмислення розрізнень навіть і неможливе, а необхідне їх прийняття в якості характеристик самого життя.

З усього сказано природним є висновок Гарта про те, що церква – це не інституція, а процес, творчий рух вірних від самих себе до Бога та іншого. В процесі руху до все більш насиченого богоспілкування кожну мить конституюється церква як спільнота. Відповідна онтологія церкви, як процесу, знаходить своє підтвердження у сакральній етимології церкви («еклезія» грецькою відсилає до значення: «вибрані, що виходять із міста»), у літургії, що у давні часи починалася із процесії, що входила до храму, у метафізиці причетності до Бога як динамічної реальності.

На початку XXI ст. у православних теологів виникла потреба розробити власну «політичну теологію» як основа соціально-політичного вчення Православної Церкви. У 2012 р. вийшли дві знакові книги: представник поміркованого крила постнеопатристики А. Папаніколау видав «Містистичне як політичне: демократія і нерадикальне православ'я» [221], а ультраліберальний мислитель П. Калаїцидіс опублікував твір «Православ'я і політична теологія» [209].

А. Папаніколау вважає, що теорія обожнення, як вона розвинута у грецькій патристиці, має важливе значення для політичної теології та соціального вчення церкви [221, с. 1]. Такого роду твердження є можливим виключно тому, що грецький теолог тлумачить обожнення як «боголюдський зв'язок» (divine-human communion) [221, с. 2]. Цей зв'язок передбачає божественну присутність у створеному світі, яка актуалізується через людину [Там само]. Обожнення всього світу, яке у Біблії змальоване як перебування Бога у світі як «все в усьому» передбачає посередництво людини, а не може бути якимось позалюдським ідеальним чи матеріальним процесом [Там само]. А. Папаніколау зазначає, що «боголюдський зв'язок» згідно із православною теологією реалізується не лише через церковні дії, але і через активність вірних у світі [221, с. 4]. Без виходу діяльності християн за межі церкви неможлива повнота здійснення обожнення світу [Там само]. А. Папаніколау визнає, що ідеали перетворення світу за межами церкви можуть мати різний характер – від ідеї Євсевія про християнську імперію як виконання усіх оптимістичних пророцтв до ідеалізації о. Сергієм Булгаковим

американської форми демократії [221, с. 5]. Постановка питання про сприяння православного християнства становленню національних демократичних держав має враховувати той факт, що ці держави не виникали внаслідок трансформацій православних імперій, а завдяки краху Отаманського і комуністичного ладу [Там само]. У першому розділі своєї монографії А. Папаніколау доводить, що православ'я не можна вважати безнадійно втраченим для демократії. Теорії «зіткнення цивілізацій», які принижують православ'я підозрами у його приреченості на тоталітаризм та антивестернізм, не відповідають реальним фактам історії та сьогодення. А. Папаніколау доводить, що православне християнство має значну гнучкість стосовно можливості легітимізації різних суспільних систем, серед яких є і ліберальна демократія.

Важливе значення має другий розділ книги А. Папаніколау, в якому доводиться, що саме влаштування православної церкви як мережі євхаристійних спільнот сприяє творенню православної політичної теології як легітимізаційної теорії для ліберальної демократії, ідей прав людини, тощо. Православна літургія не може здійснюватися без участі народу, сама присутність Бога у євхаристійній спільноті є актом спілкування Бога із вірними як окремими особистостями. У третьому розділі А. Папаніколау наголошує на тому, що «політична теологія» як консервативний антиліберальний проект К. Шміта не знайшла свого розвитку у православ'ї. Спроби створити консервативні православні ідеологеми у межах грецької теології під час диктатури «чорних полковників» слід визнати невдалими. Разом із тим, А. Папаніколау звертає увагу на те, що дискурс прав людини і демократичних цінностей все більше розвивається у межах сучасної православної теології. При цьому, однак, розвивається теологічна критика ліберальної демократичної теології та відповідних практик. У четвертому розділі А. Папаніколау доводить, що сучасні християнські теологи протестантського, католицького і православного напрямків суголосні у тому, що ліберальний погляд на людину не є повним. Без християнського гуманізму лібералізм схильний до виродження, примітивізації, переродження демократії на маніпулятивне суспільство. У п'ятому розділі А. Папаніколау зупиняється на

тому, що саме можуть принести православні християни у політичну сферу. На думку грецького теолога, сучасне суспільство гостро потребує любові як соціальної сили, однак любов у спільнотах не може існувати без правди та свідчення про правду. Важливе «терапевтичне значення» для православних церков у національних країнах може мати визнання того факту, що вони існують у посттоталітарному світі, яким би він не був – пост-Візантійським, «пост-царським» (мається на увазі російська імперія), пост-отоманським чи пост-комуністичним. Сучасне православ'я, на думку А. Папаніколау, потребує оновлення власної етики персонального та суспільного життя, враховуючи такий посттоталітарний стан. Це оновлення можливе лише на шляху становлення етики цінностей та чеснот, яка була б пост-законницькою. У сфері політичної культури потрібне подолання диктату візантійського взірця, переходу від утопічного ідеалізму до демократичного реалізму. Сучасна православна теологія приймає ідеал природніх прав людини (без надуживань додатковими правами людини, що розповсюджується на Заході). Також ця теологія визнає у якості нормативного стану державно-церковне розділення, яке, однак, не заважає цивілізований співпраці держави, церкви і громадянського суспільства. Головною передумовою побудови політичної теології у межах «відкритого православ'я» стало визнання високої гідності людської особистості [221, с. 118–119].

П. Калаїцидіс присвятив свій твір «Православ'я і політична теологія» ювілею патріарха Константинопольського Варфоломія [209, с. 5], відомого своєю прихильність до ідеалів відкритого православ'я, захистом ідей прав людини, демократії, єдності Європи, належності православ'я до Заходу як єдиної цивілізації [109, с. 192–212]. Теологія патріарха Варфоломія не лише закладає основи для ліберальної версії православного соціального вчення Церкви, але загальноправославної політичної теології, що стає ідейною основою для протистояння із сучасним православним фундаменталізмом [109, с. 193–195]. Не випадково, на Всеправославному соборі, що відбувся на острові Крит у 2016 році, Константинопольський патріарх зміг переконати присутніх прийняти рішення засудити релігійний фундаменталізм. П. Калаїцидіс у якості

початкового пункту для своїх роздумів вибирає наступне положення: «Подібно до того, як Христос прийняв всю людську особистість і повноту людської природи, церква прагне взяти на себе те саме, щоб перетворити і спасти все людське (тіло і душу, дух і матерію), а також всі аспекти його або її життя (в тому числі політичних, соціальних і економічних аспектів цього життя, а не тільки духовним або релігійним)» [209, с. 9]. Це положення є загальноприйнятим у сучасній християнській теології в усіх її конфесійних різновидах та богословських напрямках. У першому розділі «Теологія політики» П. Калаїцидіс детально розмірковує про причини, чому консервативна «політична теологія» К.Шміта та її ліберальні альтернативи, які розвивалися на Заході, не були прийняті у православ'ї. Цілком вірно грецький теолог відмічає, що дискурс щодо «політичної теології» взагалі можливий як реакція на Просвітництво [209, с. 16]. Православна теологія у ХХ столітті залишалася в цілому поза контекстом, який викликав до життя дискурс «політичної теології». Відповідно, соціальна проблематика, починаючи із творчості Г.Флоровського і закінчуючи сучасними творами і документами помісних церков виникала в якості полемічної відповіді на католицьку соціальну доктрину. Ця відповідь будувалася на основі теорії євхаристійної спільноти як надприродної соціальності, яка має силу перетворювати природну соціальність (родина, нація, держава, професійні об'єднання, місцеві громади, тощо).

У другому розділі «Чому православ'я не розвинуло політичну чи ліберальну теологію?» П. Калаїцидіс звинувачує православні теорії та практики у крайньому консерватизмі, який викликаний впливом візантійської спадщини на ідейному та ментальному рівні, етнофілетичними тенденціями у національних державах, політичним ідеалізмом, згідно із яким «православна держава» має бути «вічною копією Царства Небесного» [209, с. 28], тлумаченням «православного царства» як есхатологічної реальності. Автор монографії доводить, що грецькі православні інтелектуали тяжіли у ХХ столітті до двох різних позицій. Перша орієнтувалася на грецький етатизм [209, с. 33], друга, пов'язана із рухом «Зої» («Життя») творила теорії та практики церковного громадянського суспільства

[209, с. 33–34]. Другий напрямок був схильний до прийняття та інкорпорації у православну теологію принципів політичного лібералізму, демократії, прав людини, але також ідеалізував домодерні середньовічні форми соціальної стратифікації [209, с. 34]. Така оцінка є цілком вірною, особливо якщо згадати про відповідні елементи утопізму в працях Х. Янараса, найвідомішого теолога, що приймав участь у русі «Зої». Український релігієзнавець А. Дідківський так описує та оцінює соціальну етику Х. Янараса: «У книзі "Свобода етосу" Янарас ідеалізує євхаристійні спільноти як острівці морального суспільства – Церкви. Ці спільноти як комунікативні суспільства із безпосередніми відносинами любові та святкування протиставляються західному суспільству технологічних маніпуляцій та експлуатації. Янарас вважає, що модель відносин, встановлена в євхаристійних відносинах, може бути розповсюджена у постіндустріальному суспільстві та буде в ньому ефективною. Так само католики мали свого часу надію на уподібнення суспільства родині. Така надія, багато разів висловлена як у соціальному вченні, так і в ідеології християнської демократії, не привела до бажаних результатів. Навпаки, відродження патерналістичних настроїв виявилося небезпечним для Європи, і довелося як католицькій церкві, так і ідеологам християнської демократії робити посилений акцент на правах і гідності особистості. Янарас вбачає небезпеку лише в західному індивідуалізмі, на який перекладає всю вину навіть за ГУЛАГ: технології західноєвропейських маніпуляцій та ідеології Заходу нібито породили весь російський імперіалізм та радянський тоталітаризм. Нечуттєвість Янараса до очевидних огріхів православного менталітету пояснюється як раз його баченням євхаристійних спільнот як місця соціального подолання індивідуалізму і колективізму. Церковній етиці цих спільнот, що спирається на авторитет традиції, на думку Янараса, протистоїть лише конвенційна етика сучасного суспільства. Цікаво, що папа Венедикт XVI у своїй енцикліці "Любов в істині" розмірковує про шлях до суспільства любові не знизу, від "родинних" євхаристійних парафій, як у Янараса, а "зверху": глобалізоване суспільство стає єдиним "селом", у якому "інші" вже безпосередньо наблизилися до особистості і євхаристійного

подолання віддаленості. Відносини любові із ближніми стали єдиною альтернативою до безпосередніх відносин ворожнечі, породженої ідеологічними, націоналістичними, релігійними суперечностями. Янарас не має такого бачення глобальної єдності як позитивної можливості для християнізованого суспільства у майбутньому» [59, с. 16–17]. П. Калаїцидіс з позицій власної ліберальної теології робить аналогічні оцінки [209, с. 40, 44]. Позитивно оцінюється лише позиція О. Клемана та патріарха Варфоломія [209, с. 36], у той час як І. Зізулас критикується за поєднання персоналізму із апологією політичної пасивності віруючих у світі [209, с. 39–40].

У другому розділі «Політики теології» П. Калаїцидіс критично переосмислює проекти «правої» та «лівої» політичних теологій, створені західними теоретиками. Грецький теолог систематично критикує усі теорії християнських консерватизму, лібералізму, соціалізму та теології звільнення за привнесення секулярних концептів у поле релігійного мислення. У третьому розділі монографії вина за те, що у православ'ї аналогічні політичні теології так і не були створені як повноцінні системи покладається на більшовицьку революцію у Росії, а також на неопатристику, яка законсервувала розвиток соціальної думки, повернувши проблематику богословських праць в області богопізнання та антропології [209, с. 53–80].

Короткий четвертий розділ книги «Публічна роль церкви та теології» має програмний характер та є загальною декларацією того, якою має бути православна політична риторика. Перш за все П. Калаїцидіс вводить як констатацію факту твердження, що «релігія» і «Церква» є «предметами публічними, а не приватними» [209, с. 81]. Грецький теолог підкреслює, що «публічне» не означає «державне», оскільки церква співвідноситься із цілим суспільства, а не із таким інститутом як держава, і не з окремими громадянами чи їх об'єднаннями [Там само]. Церква покликана впливати на весь публічний простір, не визнаючи ніяких обмежень, але заради єдиної мети – утвердження у суспільстві цінностей [209, с. 82]. При цьому церква не повинна претендувати на формальний авторитет, а також на відновлення «християнського світу» [Там

само]. Особливістю політичної теології П. Калаїцидіса є його твердження, що церква має визнати як доконаний факт проведене модерном розділення між різними суспільними інституціями, що означає примиритися із загальним результатом секуляризації у цьому відношенні. Але визнаючи усі наявні розділення між релігією як «суспільною підсистемою» (термін П. Калаїцидіса) та усіма іншими соціальними «підсистемами» – економікою, освітою, куьтурою, наукою, політикою, церква має впливати через власних вірних як громадян для покращення усіх цих інститутів [209, с. 82–83]. Вступ до періоду десекуляризації, повернення релігії у публічний простір не має стати приводом для претензій на суспільний авторитет, яким би освячувався той чи інший державний лад [209, с. 83–84]. Заради уникнення суспільних та церковних криз, а також нової хвилі секуляризації, П. Калаїцидіс пропонує утриматися від будь-яких утопічних клерикальних проектів. Згідно із ним десекуляризація має стосунок до спільнот громадян, до зміни суспільного дискурсу, до трансформації діалогу церкви (теології) і суспільства, але не веде до десекуляризації суспільних інституцій та суспільства як цілого. Покладання надій на таку суцільну десекуляризацію було б соціальним утопізмом, який нічим не виправданий, але заважає церквам харизматично послужити суспільству [209, с. 84]. Публічна роль церкви повязана із розкриттям потенціалу християнського етосу (і перш за все – етосу самого Христа), пов’язаного із радикальним прийняттям іншого, «протестом проти суспільного та інституційного зла», наголосом на людській гідності та свободі [Там само]. Утвердження християнського етосу є пропозицією не для окремих «православних держав» чи суспільств, оскільки утримати «православний спосіб життя» на певних територіях є утопією в умовах глобалізаційних змін. Православ’я не має іншого способу пропонувати свій варіант християнського етосу, крім як зробити його універсальним. «Нові християнські спільноти» повинні бути зародками глобального суспільства солідарності та справедливості, у якому православ’я матиме свій вплив як церква, що всерйоз прийняла сучасні суспільні зміни як есхатологічні. Православна церква, що впливати на суспільство, має змінити свій етос із

традиціоналістичного на есхатологічний, і у цьому особливу роль має відіграти теологія [209, с. 85–86]. У наступних трьох розділах монографії П. Калаїцидіс намагається довести, що його програма політичної теології суголосна із багатьма ідеями отців Церкви та видатних православних теологів минулого і сучасності.

Висновки до третього розділу

Виявлено, що богослови поступово відмовляються від протиставлення православного персоналізму західному індивідуалізму. У нових теологічних теоріях, Церква – це не інституція, а процес, творчий рух вірних від самих себе до Бога та іншого. В процесі руху до все більш насиченого богоспілкування кожну мить конституюється церква як спільнота. Надприродна соціальність церкви пов'язується із її комунікативною природою, а вплив християн на суспільство – із особистим прикладом моральної поведінки, спрямованої на досягнення порозуміння і миру.

Сучасна православна теологія відмовляється від розгляду благодаті як енергії або сили Бога, щоб уникати, по-перше, натуралістичного порівняння із промінням сонця і, по-друге, не вводити дискурсу влади сильного. Це радикально змінює наративний світ православної теології, оскільки у центрі уваги стає акт спілкування Особистості Бога та особистості людини, який здійснюється без посередництва «енергій».

Церква, як надприродна соціальність, постає як реальність, що конституюється цим спілкуванням і, загалом, є простором міжособистістного спілкування як вірних між собою, так і безпосередніх відносин із Богом. Вірні долучаються до відносин Осіб Трійці між Собою, до парадигмальної надприродної соціальності.

Таким чином, Церква для православної теології доби постмодерну перестає бути ієрархічним інструментом передачі благодаті. Поява нової еклезіології у цілому відповідає як комунікативній парадигмі у сучасній філософській думці, так і високій цінності горизонтальних зв'язків у постіндустріальному суспільстві. При цьому відносини церкви і держави не можуть бути осмислені як

партнерство духовної та світської гілок влади. Церква не є владою загалом, а є комунікативною спільнотою, що являє надприродний тип відносин. Христос був розп’ятий поза містом, і церква за своєю природою перебуває поза межами сьогоднішнього глобалізованого полісу. Якщо християн «впускають у місто», дають слово у суспільних дискусіях, то вони не можуть претендувати на повчання з позиції авторитету і на владу у суспільстві. Церкви можуть лише свідчити про можливість реалізації надприродного способу життя як для особистості, так і для спільноти.

РОЗДІЛ 4 НОВИЙ ТИП ПРАВОСЛАВНОЇ ЕКУМЕНІЧНОЇ ДУМКИ НА ПОЧАТКУ XXI СТОЛІТТЯ

У подоланні недоліків неопатристичної парадигми православні теологи початку XXI століття докладають значних зусиль у критичному переосмисленні традиційної антизахідної позиції православного богослов'я. Перші підсумки цієї праці та оцінку теоретичних та практичних висновків із неї здійснив Девід Гарт у статті «Міф схизми», написаній у 2008 році [48]. Завданням цього дослідження американського богослова, яке закладає нову парадигму православного екуменізму, стала перш за все деконструкція міфів, породжених у ході богословської полеміки та переосмислення завдань екуменічної думки.

Традиційна мета екуменізму взагалі та католицько-православного богословського діалогу полягає у досягненні «видимої єдності». Для найбільш оптимістичних православних мислителів це передбачало те, що певна «невидима єдність» церкви вже існує. Так, засновник неопатристики о. Георгій Флоровський вважав, що єдиноіснуючою церквою є православна церква, але її кордон є невидимим, і спільноти, що до неї не належать видимим чином. Але при цьому благодать єдиної православної церкви діє у католицькій церкві та у деяких протестантських спільнотах. Повноти благодаті за межами православної церкви немає, оскільки вона може бути лише там, де повністю сповідується ортодоксія, і немає ухилення у єресі. У 1960-ті роки православні богослови із захопленням сприйняли вчення Другого Ватиканського собору про Церкви-сестри. В інтерпретації католицьких богословів, Церква все-таки є єдиною, і такою істиною церквою є саме Римо-Католицька церква. Вислів про Церкви-сестри стосується відносин між помісними церквами, а не між католицькою та православною як двома цілими спільнотами. Однак, православні богослови намагалися побачити позитивний потенціал у теорії про православ'я та католицизм як церкви-сестри, осмислюючи Римо-Католицьку церкву як патріархат Заходу, а себе – як патріархати Сходу. У декларації «Ісус Христос», виданій 2000 року, Католицька Церква заявила про себе як про єдину істину церкву, у якої не може бути «сестер». Аналогічна заява була зроблена у

декларації Архієрейського собору РПЦ 2000 року «Основні принципи відношення Руської Православної церкви до інослав'я». Так, у вихідних положеннях цього документу заявлялося: «Православна Церква є істинною Церквою Христовою, створеною Самим Господом і Спасителем нашим, Церквою, утвердженою і сповненою Духом Святим, Церквою, про яку Сам Спаситель сказав: «Створю Церкву Мою, і ворота пекла не здолають її» (Мф. 16, 18). Вона — Єдина, Свята, Соборна (Кафолічна) та Апостольська Церква, що зберігає та подає Святі Таїнства у всьому світі, і є «стовпом та утвердженням істини» (1 Тим. 3, 15). Вона несе повноту відповідальності за поширення Істини Христового Євангелія, як і повноту влади свідчити про «віру, одного разу подану святим» (Іуд. 3). Церква Христова одна і єдина (св. Кипріан Карфагенський. «Про єдність Церкви»). Основою єдності Церкви, як Тіла Христового є те, що в неї один Глава — Господь Ісус Христос (Єф. 5, 23), і діє один Дух Святий, Який животворить Тіло Церкви і єднає усіх її членів з Христом як з її Главою» [128]. Як бачимо, єдність Православної церкви та її тотожність із християнською церквою як такою, стверджувалися максимально радикально. Теза про те, що єдиним главою церкви є Христос має заперечити католицьке вчення про центральну роль Римського єпископа. Не дивлячись на те, що Православна Церква визнавалася тотожною Церкві Христовій як такій, у документі визнавалася наявність «благодатного життя» за межами Церкви. «Православна Церква устами святих отців стверджує, що спасіння можливо досягти лише в Церкві Христовій. Однак, разом з тим общини, що відпали від єдності з Православ'ям, ніколи не розглядалися як цілком позбавлені благодаті Божої. Розрив церковного спілкування неминуче призводить до пошкодження благодатного життя, але не завжди до повного його зникнення у відокремлених громадах. Саме з цим пов'язана практика прийому до Православної Церкви тих, хто приходить з інославних спільнот не лише через Таїнство Хрещення. Незважаючи на розрив єднання, залишається деяке неповне спілкування, що служить запорукою можливості повернення до єдності в Церкві, до кафолічної повноти та єдності» [Там само]. Теорія про те, що благодать Христова діє за

видимими межами церкви була створена Августином заради логічного пояснення того факту, що більшість розкольників та єретиків приймали до церкви без їх повторного хрещення. Визнання хрещення у Августина і Флоровського означає, що Церква діє за межами власних видимих канонічних кордонів. Адже лише церква може подати благодать таїнств, і саме тому дійсним є хрещення у протестантів, які визнають догматичні істини про Христа і Трійцю. І всі таїнства є дійсними у католиків, які зберегли апостольську спадкоємність. Собор РПЦ замовчує про те, що саме Православна Церква діє через інші спільноти, оскільки така теорія є занадто радикальною, хоч і логічною. В документі «Основні принципи відношення Руської Православної церкви до інослав'я» говориться лише про «благодатне життя», яке діє за межами православ'я. Слід згадати, що згідно із православною догматикою, благодать діє на людину і до прийняття хрещення, і також її вплив часто не пов'язаний із церквою, оскільки благодать може відкриватися людині в інші способи, – наприклад, через природу, її красу та гармонію, її таємничий вплив на особистість.

У часи постмодерну намагання ствердити тотожність виключно Православної або Католицької Церкви стосовно Церкви як такої є доволі дивними. Документи РПЦ та РКЦ 2000 року суперечать тому, що пропонувалося папою Іван Павлом II в енцикліці Ut Unum Sint («Щоб були одно») у 1995 році. А саме, папа пропонував визнати Католицьку та Православну Церкви частинами єдиної Церкви першого тисячоліття. Єдність цієї церкви необхідно відновити, оскільки це є повелінням Христа, і тому що церква, у якій є апостольське передання має бути єдністю різноманіття. Перешкодою до єдності папа називає погане знання один одного, брак любові та небажання оновлювати церкви відповідно до євангельських ідеалів. У якості конкретного початку зближення папа пропонує повернутися до обговорення проблематики співвідношення римського примату та соборного начала у церкві, фактично виражаючи під кінець енцикліки готовність поступитися власними повноваженнями, як вони прописані у документах Першого Ватиканського собору. Д. Гарт констатує:

«Енцикліка папи Івана Павла II Ut Unum Sint мала б по праву започаткувати нову еру в екуменічних відносинах між православ'ям і римо-католицизмом. Звичайно, нема нічого дивного в тому, що автор Orientale Lumen – цього гімну любові до східного християнства – висловлює таке палке бажання поєднатися зі Сходом. Але ніщо, мабуть, не провіщало такого надзвичайного кроку, який зробив Іван Павло, заявивши, що готовий до діалогу з іншими християнами (а насамперед, очевидно, зі східними християнами) про папський примат, тобто до діалогу, в якому обговоренню підлягало б питання про папську юрисдикцію в Церкві. Справді, це був такий несподіваний жест, що ні Православна, ні Католицька Церква, здається, й досі не знають, як на нього реагувати» [48, с. 376]. Намагання Бенедикта XVI надати розвитку Католицької Церкви більш консервативної траєкторії розвитку не були сприйняті широкими масами вірних. Претензії на ексклюзивне володіння істиною та спасінням виглядають дивними, якщо поруч існує Православна Церква, яка захоплює католиків багатством власних доктрин і практик. У межах Православної Церкви несприйняття католиків як братів по вірі розповсюджене значно ширше, і пов'язане із психологічним протиставленням себе Заходу взагалі та католицизму зокрема. Сучасний православний теолог Д. Гарт із сумом констатує: «Якщо говорити про мою власну спільноту, то мушу з неохотою ствердити, що деякі східні християни неспроможні сформулювати, що значить бути православним, крім як через протиставлення до римо-католицизму. І серед них є невеличка, але галаслива групка тих, хто (як я іноді підозрюю) втратив будь-яке розумне пояснення для своєї православності окрім своєї глибокої ненависті до Риму, безтямного страху перед ним та енциклопедичного невігластва щодо нього» [48, с. 377]. Виразником такої ідейної лінії серед сучасних богословів Д. Гарт називає учня Г. Флоровського отця Іоанна Романідеса. Згідно із концепцією останнього католицизм особливе єретичне християнство було створено у працях Августина, який у молодості належав до секти маніхеїв, і від них успадкував дуалізм між трансцендентним добрим Богом і безнадійно злою людину. Вчення про радикальну спотвореність людської природи після гріхопадіння робить

неможливою звичайну для православ'я доктрину про спасіння як зцілення та звільнення, але потребує доктрину у якій би природня гріховна людина заради спасіння чудесним чином підмінювалася на «чисту» особистість. Парадоксальним чином антропологічний песимізм уживається у доктрині Августина із гносеологічним оптимізмом. Кожна річ та кожна істота відкриті до пізнання у власній сутності. Не є виключенням і Бог. Звичайно, у випадку із Богом споглядання Його можливе тому, що дія природного розуму посилюється внаслідок імпульсу від благодаті. Звичайно, що все це відрізняється від православного вчення про те, що людина може пізнавати Бога виключно благодатними відчуттями, які є надприродними, і які не мають жодного відношення до природних людських органів пізнання. Також слід згадати, що згідно із каппадокійцями Бог є непізнаваним у власній сутності та іпостасях, а пізнається виключно із власних дій (енергій). Разом із тим, енергії відображають внутрішнє буття Бога, являють властивості Його сутності та відносини Трьох іпостасей. Августин, а за ним і Тома Аквінат вважають, що внутрішнє життя Трійці достатньо повно явлене у діяннях Бога у священній історії, особливо – у діяльності Христа. А сутність Бога не прихована жодним спеціальним чином, але явлена повністю кожному, хто гідний містичного споглядання. З точки зору релігієзнавства очевидно, що теологи вимушені постулювати певний дуалізм, який необхідний задля пояснення того, чому одні вірні «пізнають» («відчувають», «бачать») Бога, а інші за таких самих обставин – ні. Православні схильні вважати, що Бог як трансцендентний «ховається», і лише частково себе являє, і то – не усім. Католики вважають, що Бог відкритий до пізнання, але не усі люди мають здатність цього пізнання досягнути, оскільки для цього потрібне благодатне посилення дії пізнавального апарату людини. Ці варіації на теми пізнання Бога однаково закорінені у біблійній традиції. Адже у Писанні говориться, що «Бога ніхто ніколи не бачив, але Син Божий Його явив» (Ів. 1: 18). Православ'я робить наголос на першій частині цієї євангельської сентенції, католицизм – на другій. Д. Гарт вважає, що православні богослови мають визнати часткову пізнаваність Божої сутності, відсутність у Богові «енергій» як

особливої реальності. Все це дозволяє побачити екуменічну перспективу, зняти протистояння між неотомізмом та неопаламізмом, властиве для теологічної католицько-православної полеміки XX століття.

Але навіть якщо не визнавати часткової правоти католицької онтології як позбавленої дуалістичних мотивів, Д. Гарт вважає, що православним богословам слід відкинути полемічні крайнощі. Зокрема, він пише: «Починаючи з часів Лоського чимало сучасних православних богословів стали на позиції перебільшеного «фотіянства» і в своїх нападках на «філіоквізм» доводять, що – незважаючи на те, що в економії спасіння саме Христос видихає Духа на апостолів, – тринітарні відносини, об'явлені в економії спасіння, відрізняються від вічних відносин в іманентній Трійці. З богословського погляду це катастрофа, бо ж це підриває всю східну святоотцівську традицію тринітарної догматики. Якби це твердження було слушне, то не існувало б узагалі ніякої підстави для тринітарного богослов'я» [48, с. 382]. Дійсно, у творах представників неопатристики стосовно Трійці у антикатолицькому ключі зустрічаються висловлювання про те, що Іпостасі в Трійці знаходяться у постійному колообігу, в якому неможливо виділити «першу», «другу» чи «третю» іпостась. В. Лурьє доводить цю лінію аргументації до абсурду, визнаючи, що не існує жодних підстав для розрізнення осіб у Трійці на основі порядку та характеру походження Сина і Святого Духа [117]. Згідно із ним Святий Дух не походить «через Сина», але цілком самостійним у своєму безпосередньому походженні від Отця [116]. Відповідно, розрізнення Сина і Святого Духа стає предметом віри, а не теологічних суджень. Все це суперечить ясній традиції, згідно із якою завжди православне богослов'я, не визнаючи походження «і від Сина» (філіокве), визнавала «через Сина». Від часів Максима Сповідника західне «і від Сина» отці Православ'я намагалися тлумачити як звичайне ортодоксальне «через Сина», яке є невдало висловленим західними християнами. До постанов Фераро-Флорентійського собору про те, що Отець і Син виступають як «єдина причина» для Духа, такі тлумачення мали сенс. Дійсно, порядок у діяльності Трьох іпостасей у священній історії, особливо

посилання Святого Духу через Сина, вказує на порядок Іпостасей всередині Трійці. Ця богословська максима могла розумітися або у абсолютному сенсі (католицизм), або у відносному (паламізм і неопаламізм), але повністю її заперечувати не наважувався ніхто, крім крайніх антикатолицьких полемістів кінця XX століття.

Антикатолицькі богословські дискусії про пізнаваність Бога та тріадологію у неопатристиці набули додаткового виміру в зв'язку із протиставленням православного персоналізму католицькому «есенціалізму» в розуміння Бога. Д. Гарт так описує цю проблему: «Принаймні з часів Володимира Лоського в православному богослов'ї стало немовби ідеєю фікс стверджувати, начебто західна богословська традиція забула біблійну істину про те, що єдність Трійці бере початок від отцівського архе, а натомість вважає, що єдність Бога основується на безособовій божественній сутності, яка передує тринітарним відносинам. У 1892 р. Теодор де Реньон уперше вказав на відмінність між західним і східним стилями тринітарного богослов'я: латинська думка має тенденцію рухатися від загальної природи до конкретної Особи, ставлячи на перше місце божественну єдність, а грецька, навпаки, йде від Особи до природи, наголошуючи насамперед на множинності божественних Осіб. Це розрізнення було зроблене, звичайно ж, не для того, щоб довести догматичну вищість котроїсь із сторін; зрештою, на мій погляд, воно було й не надто слушне. Але його досить бездумно підхопила низка богословів XX ст., і тепер ми живемо в епоху, коли нам часто кажуть вибирати між «грецьким» персоналізмом і «латинським» есенціалізмом» [48, с. 380]. Згідно із багатьма православними мислителями, які відносять себе до «неопатристичного» напрямку, католицький «есенціалізм» передбачає, що Бог – це єдина Сутність (есенція), всередині якої є певні відносини, які конституюють Іпостасі. Ці відносини Бога до самого себе є річчю реляційною, і Бог, яким його змальовує католицька догматика – це Бог філософів, метафізична «монада», далека від біблійного «живого Бога». Православна концепція «персоналізму» в тріадології має наступний очевидний недолік: у намаганні уникнути «есенціалізму» представники неопатристики

починають говорити про те, що три іпостасі «володіють» сутністю або «мають» сутність. Однак, ортодоксальне вчення полягає у тому, що три особи Бога і є однією сутністю, а не володіють нею. Якщо припустити, що сутність «належить» Трьом, то тим самим поняття Божої сутності стає натуралістичним – сутність уявляється як щось матеріальне. Критика неопатристичної тріадології католицькими богословами за натуралізм є цілком виправданою, і необхідно віднайти баланс у переосмисленні теорій про розрізнення західного есенціалізму і східного персоналізму. Д. Гарт пише, що цими теоріями «припускається, що ця відмінність сягає коренями ще святоотцівської доби (принаймні, якщо вірити деяким надзвичайно оманливим інтерпретаціям Августина та Григорія Ніського). Серед моїх православних колег уже так закоренилася плачевна звичка трактувати ідею про те, що західне богослов'я начебто постулює якусь «безособову» божественну підоснову тринітарних іпостасей (а тому неспроможне побачити в Отці «першоджерело божественності») як беззаперечний факт богословської історії і вбачати в ньому ключ до прихованої логіки латинського «філіоквізму», що видається мало не грубістю вказувати їм на очевидну хибність цієї ідеї як щодо святоотцівського, так і щодо середньовічного періоду (звісно, за кількома неістотними винятками). Фактично, я б навіть стверджував, що розуміння родження Сина й походження Духа, яке ми знаходимо в Августина, не тільки сумісне, а й ідентичне з поглядами каппадокійських отців – в тому числі й з твердженням Григорія Ніського та Василія Великого про те, що Син роджений безпосередньо від Отця, тоді як Дух походить від Отця тільки per Filium (sed, якщо позичити чужу фразу, de Patre principaliter). Я не хотів би надто довго застановлятися над цим питанням, але треба зауважити, що і Августин, і Григорій Ніський розрізняють родження і походження у Трійці насамперед у категоріях порядку причин. Інакше кажучи, вони обоє стверджують, що походження Духа відрізняється від родження Сина головно тим, що перше відбувається через Сина» [48, с. 380–381]. Крім сказаного Д. Гартом потрібно нагадати про аргументацію Е. Жильсона, який категорично заперечував приписування «есенціалізму» Томі та Августину. Французький

неотоміст нагадує, що єдина сутність Трьох є нічим іншим, як Буттям. Якщо розглянути по суті чим саме є сутність та Три іпостасі, то християнський Бог – це єдина Екзистенція («сутність» як буття), яка водночас є Трьома Екзистенціями («іпостасі» як способи існування буття). Український дослідник Р. Завійський звертає увагу на те, що використання дихотомії католицького «есенціалізму» і православного «персоналізму» не стільки дозволяло представникам неопатристики порвати із залежністю православної думки від західного богослов'я, скільки стало просто зміною однієї залежності на іншу: тепер неопатристики наслідували не схоластичне богослов'я чи німецьку класичну філософію, а теорію модерніста єзуїта Теодора де Реньона [80]. Останній намагався як раз подолати те, що він називав «есенціалізмом». Пізніші дослідження виявили, що «есенціалізм» у католицькій теології з'явився лише завдяки діяльності чільного мислителя «другої схоластики» Ф. Суареса (1548–1617). Приписування «есенціалізму» Августину і Томі, намагання із цього «есенціалізму» вивести «філіокве» є історично помилковими твердженнями, що не підтверджуються об'єктивним текстуальним аналізом [Там само, с. 83].

За Д. Гартом, якщо православні мають переосмислити власну теологію, позбавившись антикатолицьких міфологем, видуманих єзуїтом Теодором де Реньоном у 1892 році, то католики мають поступитися нововведеннями у віровченні, які були внесені після Семи Вселенських соборів у якості поправок до символу віри та нових догматів. У першу чергу це стосується «філіокве», про що американський православний богослов розмірковує так: «якби це було суто богословське питання, моїм першим відрухом було б обстоювати цей додаток, розуміючи його в тому сенсі, що Дух походить від Отця через Сина (а Отець – єдине начало Божества, як виразно показано в Писанні), адже я вважаю, що це так само й автентичне східне вчення, єдине вчення, яке узгоджується водночас і з Писанням, і з логікою православної богословської традиції. Тут не кожен зі мною погодиться: як я вже сказав, Володимир Лоський та інші стверджували протилежне, але я вважаю їхні аргументи не тільки непереконливими, а й історично абсурдними та катастрофічними з богословського погляду. Однак

Filioque – це не лише питання богослов'я, а в тих випадках, коли йдеться про доктрину, застосовується значно вужчий набір стандартів. Рим одверто визнає, що включення цієї фрази в Символ віри відбулося неправомірно; Іван Павло II навіть казав, що її слід трактувати просто як богословський коментар до твердження про походження Духа від Отця, і сам він був, очевидно, радий повернутися до грецької практики у своїх приватних богослуженнях. Та оскільки йдеться про доктрину, я мушу бути чесним і зазначити, що в цій справі половинчасті заходи нічого не дадуть, і будь-що, окрім цілковитого вилучення цієї фрази з усіх католицьких обрядів, виявиться безплідним» [48, с. 384]. Таким чином, навіть якщо визнавати правильним богослов'я, яке стоїть для сучасної католицької думки за концептом «філіокве», його вилучення із символу віри є необхідним кроком. Додавання будь-яких положень до символу віри не може бути виправданим, оскільки цей документ має бути сповіданням віри єдиної церкви першого тисячоліття. Богословські інтерпретації тріадології, з якими пов'язані як концепт «філіокве», так і антикатолицькі теорії, що його заперечують, мають залишитися поза віроповчальними текстами. Свобода богословських інтерпретацій передбачає, що певна правильність може бути і у західній формулі «і від Сина», так само як вона точно є у східній богословській формулі «через Сина». Але цим формулам не місце у віроповчальному тексті, яким є символ віри, а саме у богословських роздумах. Навіть якби богослови дійшли до того, що довели тотожність сенсу обох формул, їх слід залишити поза межами єдиного символу віри: «Лишається фактом, що поки де-небудь у римській спільноті використовується Filioque, возз'єднання зі Сходом не буде. Ця фраза надто довго слугувала за історичний символ усього, що нас розділяє, і навколо неоднозначності й неправомірності її включення в універсальний Символ вселенської віри без згоди Східних Церков наросло стільки найсуперечливіших питань богословської історії, що вона залишатиметься нездоланною перешкодою для єдності не тільки в осяжному майбутньому, а й у всякому майбутньому, що тільки можна уявити. Якщо католики не відмовляться від Filioque, православні ієрархи зможуть провести возз'єднання тільки ціною

величезних внутрішніх розколів – але чого буде варте таке возз'єднання? Може здатися несправедливим просити Рим про такий безмірно широкий (і здатний потягти за собою серйозні ускладнення) жест без ніякої взаємності з боку Сходу, але, з огляду на згадану вище асиметрію екуменічної ситуації, це не той випадок, коли треба керуватися засадою quid pro quo. Треба визначитися, що важливіше: якщо єдність, то цю фразу треба цілком вилучити з ужитку, а якщо Filioque повинно залишитися, то треба змиритися з тим, що ми назавжди лишимося роз'єднаними» [48, с. 385]. Слід визнати, що з релігієзнавчої точки зору пропозиція Д. Гарта виключити «філіокве» із католицького символу віри є цілком слушною, оскільки Римо-Католицька Церква сьогодні вже готова до такого кроку. Такий жест сам по собі зробив би можливим сопричастя Заходу та Сходу як цілком реальну перспективу.

Аналогічно Д. Гарт пропонує визнати, що спасіння – «це справжнє прославлення й органічне преображення створіння у Христі» [Там само], і з цієї перспективи догмат про чистилище є суперечливим. «Східна Церква вірить в освячення після смерті, і, можливо, доктрина про чистилище справді стверджує не більше, аніж це. Однак Рим також традиційно говорить про чистилище як про «дочасне покарання», від якого папа може повністю або частково звільнити. Проблема в тому, що з погляду православних важко зрозуміти, як можна узгодити між собою ці два тлумачення чистилища. Якщо це освячення, то це не що інше, як спасіння, тобто преображення наших душ, за допомогою якого Святий Дух у вічності уподібнює нас до Бога, визволяючи від останніх решток нашої зіпсутості й егоїстичності. Хай там як, а Православна і Католицька Церкви однозгідні в запереченні того, що спасіння є чи то магічним перетворенням людської істоти на щось інше, чи то своєрідним судом, на якому грішну істоту визнають безгрішною» [Там само]. Відмітимо, що питання про чистилище сьогодні майже нікого не турбує, а тому немає потреби його детально обговорювати у богословському діалозі. Так чи інакше, католицька теологічна думка все більш прихильніше ставиться до православної теорії спасіння як зцілення, відмовляється від сотеріологічного юридизму, переймає теорію

обожнення. Переосмислюються ключові богословські тексти Августина, Ансельма, Томи Аквіната. Цікаво, що елементи теорії обожнення віднаходять навіть у Мартіна Лютера. Також у руслі православної теорії обожнення католиками тлумачаться маріологічні догмати [48, с. 383].

Відсторонившись від конкретних догматичних питань, Д. Гарт задається загальним питання про католицькі догматичні нововведення: «По правді кажучи, ми мали б сперечатися не про суть таких-от доктрин, а про те, чи існувала коли-небудь досить авторитетна влада, щоб проголосити їх, – і це, звісно, повертає нас до питань про папську непомильність, папський примат і природу вселенських соборів» [Там само]. На думку американського православного теолога, Рим сам, без Константинополя та інших Давніх Патріархатів Сходу, не міг проголошувати нових догматів. Д. Гарт цілком вірно відмічає, що «обидві Церкви надто вже обтяжені уявленням про власну непомильність» [48, с. 384]. Католики часто підкреслюють непомильність Папи, і у якості поправки до відповідного догмату пропонують нагадати і про непомильність собору єпископів. Непомильність папи реалізується із згоди соборного розуму цілого корпусу єпископів [48, с. 387]. Також і Вселенський собор оголошує власне авторитетне вчення тільки із згоди папи. Православне вчення передбачає авторитетність Вселенських і всеправославних соборів, помісних соборів, загальної згоди церковного народу. Але при цьому «цілком очевидно, що ніяка доктрина не може випливати з консенсусу Церкви хоч би тому, що Церква не керується засадами демократії, а істина не визначається шляхом голосування» [Там само]. Критичне ставлення до католицької і православної теорій щодо авторитету і непомильності церковної влади найбільш важливе для віднайдення шляхів до відновлення єдності церкви першого тисячоліття. Звідси Д. Гарт робить висновок, що для прогресу екуменізму необхідним є аналіз природи християнської церкви [48, с. 386]. А саме, американський православний теолог говорить про те, що християнська церква першого тисячоліття просто не могла розділитися на католицьку і православну. Д. Гарт пише: «Розділення – соціальний, культурний і політичний факт, але яке ж його богословське обґрунтування? Чи може втрата спілкування

між двома патріархами або єпископами – а це часто траплялося і в ранній Церкві – створити реальне розділення між двома спільнотами, які об'єднані в таїнствах? Чи міг би, наприклад, якийсь православний справді вірити в те, що папа має владу відлучити від Церкви іншого патріарха та його паству? Згідно з якими нормами східного канонічного права? А якщо Рим не має такої влади, то тим паче не має й Константинополь? Якщо ж спілкування на ділі ніколи цілковито не припинялося, то як ми можемо визначити конкретний момент, причину чи навіть саму можливість розділення?» [48, с. 389]. Таким чином, Д. Гарт вважає, що розділення не існує онтологічно і канонічно, хоча воно і є соціальним, культурним і політичним фактом. Таким чином, обов'язок відновлення єдності церкви першого тисячоліття має бути шляхом віднайдення існуючої єдності, а не досягнення її шляхом компромісу. Тому «принципове питання, яке врешті слід було б поставити в дискусії про папську юрисдикцію, питання, найменш очевидне і найнесподіваніше з усіх – не про те, як нам віднайти доктринальні та богословські засоби, які уможливлять або виправдають возз'єднання, а про те, як узагалі можливо знаходити які-небудь доктринальні чи богословські підстави для того, щоб виправдати чи принаймні з певністю сконстатувати наше розділення. Це питання не моральне – як ми сміємо залишатися роз'єднаними? – а суто канонічне: Чи ми впевнені, що ми справді роз'єднані? Бо якщо ні, то наше розділення – це просто гріх, звичка нашого бажання й думки, що підживлюється не чим іншим, як своїми власними збоченими пристрастями та власною іманентною логікою, фікція волі та послух неправді» [Там само]. Дійсно, з точки зору християнської теології, розділення не може зберігатися не лише з тієї причини, що світ очікує спільного християнського свідчення православних і католиків, про що писав папа Іван Павло II в енцикліці Ut Unum Sint. Розділення не лише є алогічним з точки зору догматичного положення і православ'я, і католицизму про те, що може існувати лише одна ортодоксальна церква із апостольським спадкоємством. Розділення не лише суперечить християнським цінностям, які провідуються церквами, особливо – християнській любові. За Д. Гартом розділення просто неможливе з точки зору канонічного права церкви

першого тисячоліття, згідно із еклезіологією, згідно із явленнями католиків і православних про відносини народу Божого із Творцем і Спасителем.

Екуменічна теологія православних мислителів початку XXI століття впливає на офіційні церковні документи. Так, спільна Міжнародна Комісія для Богословського Діалогу між Римською Католицькою Церквою і Православною Церквою 21 вересня 2016 року у м. К'єті прийняла документ «Соборовість і примат підчас першого тисячоліття: назустріч спільному розумінню служіння єдності Церкви» [132]. Цей документ був результатом зближення дуже різних позицій Римо-Католицької, Константинопольської та Російської православних церков.

У документі Церква визначається як сопричастя (койнонія) вірних до Бога, а також їх найтісніше особисте спілкування (койнонія) між собою. Слід відмітити, що тут немає гри з двома значеннями концепту «койнонія» – «причастя» та «спілкування», оскільки автори пояснюють, що сопричастя вірних до Бога по суті теж є спілкуванням. Таким чином, теологія діалогу з її наголосом на персоналістичних відносинах стає основою для розуміння церкви у спільному католицько-православному документі. Сопричастя вірних Богові та між собою створює місцеву спільноту, яка по суті залишається нічим іншим як сопричастям, а тому такі спільноти теж позначаються як «койнонії».

Наступним суттєвим кроком у документі є визнання того факту, що християнська церква виникала не як ієрархія з єдиним або кількома центрами, а як мережа окремих місцевих спільнот, об'єднаних спілкуванням. Тим самим єдина універсальна церква була нічим іншим як койнонією місцевих спільнот. Звичайно, католицька точка зору полягає у тому, що така церква є спільнотою спільнот, і в універсальній спільноті має бути служіння загального предстоятеля для всіх, яким і є папа. Православна точка зору полягає у тому, що спілкування спільнот не утворює універсальної спільноти як окремої реальності, але універсальна церква є саме спілкуванням місцевих спільнот, а трансцендентальна реальність Тіла Христового однакого проявляє себе у кожній місцевій спільноті. Таким чином, бачення Церкви як мережі спільнот, а не

спільноти спільнот є прийняттям православної еклезіології у якості висхідного пункту для подальших розмірковувань.

Церква як ціле являє себе як собор. В документі стверджується: «Соборовість є основоположною якістю Церкви як цілої. Як сказав св. Іван Золотоустий: ««Церква» означає як зібрання [systema], так і собор [synodos]». Цей термін походить від слова «собор» (synodos грецькою, concilium латинською мовами), який первинно означує зібрання єпископів, під проводом Святого Духа, для спільної наради й дії в турботі за Церкву. В широкому значенні він відноситься до активної участі всіх вірян у житті й післанництві Церкви» [132]. У цих визначеннях закладена цікава логіка, яка не очевидна для носіїв української мови, а тому потребує певних пояснень. У символі віри сказано: «вірю у єдину, святу, соборну і апостольську церкву», але у грецькій «соборна» – це «кафолічна», тобто «універсальна», «вселенська», «існуюча повсюди». Тому українською доводиться використовувати такий термін як «соборовість», щоб передати той факт, що універсальна церква являє свою цілісність у соборах (єпископів перш за все, але документ говорить про можливу участь «всіх вірян»). Так чи інакше, але церква існує не лише як мережа спільнот, єдність якої лише у спілкуванні через горизонтальні зв'язки, але і як мережа, що періодично збирається на собори, реалізуючи власну «соборовість». Чому ця «соборовість» не робить єдину церкву спільною спільнот, у документі не пояснено. Якби ціла Церква була визнана як єдина Спільнота, то очевидно, що у межах цієї спільноти хтось мав би нести послух предстоятеля, універсального священика. Натомість документ вводить цілком інші положення, заявляючи що таким Предстоятелем чи універсальним священиком є Христос як для всієї Церкви, так і для кожної спільноти; але при цьому чомусь відразу така ж роль присується єпископу. «Термін примат вказує на буття першим (primus, protos). У Церкві примат належить її Главі – Ісусові Христові, «котрий є початком, первородним мертвих; щоб Він у всьому мав першість [protevon]» (Кол 1,18). Християнське Передання пояснює, що в соборовому житті Церкви на різних рівнях єпископ визнавався «першим». Ісус Христос пов'язує це буття «першим» із служінням (diakonia):

«Хто хоче бути першим, той мусить бути останнім із усіх і слугою всіх» (Мр 9, 35)» [132]. Позитивним у цих формулюваннях є те, що примат не означає влади, але є служінням цілому церкви. Виведення примату єпископа із першості Христа автори документа намагаються пояснити наступним чином: «Єдина, свята, соборна й апостольська Церква, Главою котрої є Христос, є присутньою в євхаристійній синаксі місцевої Церкви під її єпископом. Він є єдиним, хто предсідає („proestos“). У літургійній синаксі єпископ робить видимою присутність Ісуса Христа» [132]. Таким чином, роль предстоятеля у «зібранні» («синаксі») полягає у тому, що він не лише символізує, але і являє Христа, виявляє його невидиму присутність. На цьому містичному факті робляться висновки для самої природи церковного зібрання, оскільки сама церква редукується до євхаристійної спільноти. Якщо у часи модерну церква була «зібранням вірних, об'єднаних спільною вірою і таїнствами», то у постмодерній теології головним виявляється факт здійснення містичного перетворення хліба і крові на Тіло і Кров Христа. Участь у цій містерії конституює церкву. Таким чином, церковна спільнота не виникає знизу («де двоє чи троє зберуться в ім'я Моє, там і Я буде посеред них»), а створюється Христом через єпископів та священиків, що служать євхаристію. Разом із тим ця конституйованість церкви «зверху» реалізується для спільнот вірних безпосередньо через кожного єпископа (і опосередкована єпископом через священика). Роль єпископа Риму не є конституючою у цьому документі, а також заперечується, що вчення про примат базується на Писанні та переданні ранньої церкви. «На Заході примат Римського престолу розумівся, особливо від п'ятого століття й пізніше, з посиланням на Петрову роль поміж апостолами. Примат єпископа Римського поміж єпископами поступово тлумачився як прерогатива, яка була його тому, що він був наслідником Петра, першого з апостолів. Це розуміння не було прийняте на Сході, котрий мав відмінну інтерпретацію Святого Письма й отців щодо цього пункту. Наш діалог може повернутися до цієї теми в майбутньому» [132]. Таким чином, у ході діалогу із католиками православні відмовилися визнавати біблійне походження вчення про першість Петра і першість Римського архієрея як

спадкоємця Петра. Дійсно, власна «рішити і в'язати», яка була надана Петрові (Мф. 16), пізніше була надана усім апостолам (Мф. 18). Не лише Петро є «пастухом» розумних «овець» (Ів. 21), а й усі апостоли. І не лише Петро є «каменем Церкви» (Мф. 16), але й усі праведні християни є «живим камінням» для «Небесного Єрусалиму», тобто Церкви (Откр. 21). Крім того, в епоху Вселенських соборів Римський патріархат був частиною «пентархії», системи давніх п’яти автокефальних церков, пов’язаних спільним сповіданням віри. «Між четвертим і сьомим століттями порядок (taxis) п’яти патріарших престолів було визнано, закладено й санкціоновано вселенськими соборами, з Римським престолом, який займав перше місце, здійснюючи примат честі (presbeia tes times). За ним слідували Константинопольський, Александрійський, Антіохійський і Єрусалимський престоли, в цьому специфічному порядку, згідно з канонічним переданням. Коли був обраний новий патріарх для одного з п’яти престолів у taxis, нормальною практикою було те, що він посилав листа всім іншим патріархам, повідомляючи про своє обрання і включаючи ісповідь віри. Такі «листи сопричастя» щиро виражали канонічну зв’язку сопричастя поміж патріархами. Включаючи ім’я нового патріарха, в належному порядку, в диптихи своїх Церков, які зачитувалися на Літургії, інші патріархи визнавали його обрання» [132]. Таким чином, обраний папа Римський як один із п’яти патріархів Церкви потребував власного визнання, а не був самодостатньою величиною. Справа визнання не була результатом вільного вибору інших патріархів, але випробування віри нового патріарха. «Пентархія» також була конституюючою реальністю для Вселенських соборів, у яких церква найбільше являла власну природу. «Від Першого Вселенського Собору (Нікея, 325 р.) й надалі більші питання щодо віри й канонічного порядку в Церкві дискутувалися й розв’язувалися вселенськими соборами. Хоча єпископ Римський і не був особисто присутнім на жодному з цих соборів, у кожному випадку він або був репрезентований своїми легатами, або він погоджувався з рішеннями собору постфактум. Розуміння Церквою критеріїв для рецепції собору як вселенського розвинулося на протязі першого тисячоліття. Наприклад, спонуканий

історичними обставинами, Сьомий Вселенський Собор (Нікея II, 787 р.) подав детальний опис критеріїв, як вони тоді розумілися: згода (symphonia) глав Церков, співдія (synergeia) єпископа Римського, та згода інших патріархів (symphronountes). Вселенський собор мусить мати своє власне число в послідовності вселенських соборів, і його вчення мусить узгоджуватися з вченням попередніх соборів. Рецепція Церквою як цілою завжди була остаточним критерієм вселенськості собору» [132]. Таким чином, Римо-Католицька Церква визнала, що для скликання дійсно Вселенського собору необхідна згода інших патріархів із пентархії. А отже, її собори, які називаються вселенськими не були такими у буквальному сенсі слова. Виходить, що сама по собі Римська патріархія не могла прийняти догматів та канонів такого ж значення як рішення Семи Вселенських соборів єдиної церкви першого тисячоліття. Частково ця проблема вирішувала Римом через заснування латинських та уніатських патріархатів, які мали б замінити православні позиції у пентархії. Але цей спосіб дій було повністю засуджено ще у Баламандському документі (1993) Спільної Міжнародної Комісії для Богословського Діалогу між Римською Католицькою Церквою і Православною Церквою. Чотири патріархати із пентархії – Константинопольський, Александрійський, Антіохійський, Єрусалимський – все таки є православними. А православ'я і католицизм, за словами Івана Павла II, є невід'ємними частинами єдиної церкви, рівно необхідними для її буття. Отже, прийняття РКЦ православної еклезіології відбувається настільки радикально, що деконструйованими виявляються столітні богословські конструкти римо-католицизму, без яких, здавалося б, буде втрачена сама його ідентичність. Однак, завдяки теологічному генію Івана Павла II вже фактично відбувся перехід до більш універсального богослов'я, яке є принципово відкритим до православ'я. Український дослідник Ю. Чорноморець так оцінює ці процеси: «Оптимізм щодо перспектив майбутнього можливого єдності католиків і православних ґрунтується на самій суті екуменічних пропозицій, які висловлюються під час православно-католицького діалогу римо-католицької стороною. Фактично пропонується повернутися до церкви першого

тисячоліття, яке об'єднує не організаційна єдність, а сопричастя. Церква не була уніфікована і структурована так, як у другому тисячолітті це сталося з католицтвом і частково – з православ'ям» [169, с. 33]. Таким чином, поступки католиків православним є принциповими, і це викликано рядом причин, про які писав Д. Гарт: православ'я в основному зберігало спадщину церкви першого тисячоліття, а католицизм значно модернізував церкву із століття у століття. Зняття нашарувань приводить до віднайдення універсальної ідентичності, яка значно ближча до православ'я у теоретичній площині. Але при цьому самі православні автори визнають: часто католицька церква вже має більше соборовості, ніж православна, яка нібито її зберегла. Як пише Д. Гарт: «Будьмо чесні: десятиліття комуністичної тиранії, якими увінчалися століття інших, далеко могутніших тираній, роздробили православний світ на сварливу конфедерацію національних Церков, кожна з яких намагається вберегти свою регіональну ідентичність від будь-якого «чужого» впливу, а в таких умовах виживають тільки найзатятіші» [48, с. 383]. Труднощі, з якими зустрілася Православна церква при проведені собору на Криті в 2016 році лише підтверджують цю думку. Натомість, «сучасне католицтво радикально наблизилося як до православної, так і до протестантської духовності – як у вченні про церкви, так і у всіх аспектах богослов'я і практики, пов'язаних з еклезіологією. І таке наближення було плід не спеціальних зусиль, а результатом внутрішньої еволюції самого католицтва, пов'язаних з процесами внутрішнього оздоровлення та оновлення» [169, с. 35]. Також важливим є той факт, що керівництво РКЦ має конкретні пропозиції щодо влаштування відновленої церкви першого тисячоліття, з урахуванням того факту, що православних церков сьогодні більше ніж чотири давні патріархати Сходу. «У дусі прийняття еклезіології соборності католицька церква формулює власну екуменічну пропозицію православ'ю. Спільна православно-католицька комісія сформувала загальне вчення про церкву в «Равенському документі». Згідно з цим вченням, апостольське служіння єпископів не є самодостатнім, а виникає і реалізується тільки в зв'язку з наявністю громад. Самі єпископи разом теж складають громади,

які очолюються патріархами, які керують помісними церквами спільно з соборами єпископів. І патріархи повинні складати один постійно діючий синод (собор), який, де-факто, очолювався б патріархом Заходу і всієї церкви – Папою Римським. Крім предстоятелів помісних православних церков в цьому синоді повинен бути представлений і голос католицького єпископату. Сьогоднішній папа Франциск створив дорадчий орган – синод з восьми кардиналів, не радячись із якими він нічого не робить. Цей синод є вже реальним початком для майбутнього спільного синоду єдиної церкви, в якому були б представлені православні предстоятелі помісних церков, яких сьогодні – чотирнадцять» [169, с. 33]. Звичайно, висловлювання Ю. Чорноморця про те, що Папа може бути «патріархом всієї Церкви» є доволі радикальним, і православні богослови все ще не готові його прийняти. Все-таки у Біблії та у переданні ранньої церкви вчення про єпископа Риму як «єпископа єпископів», предстоятеля всієї церкви як «спільноти спільнот» – не знаходимо [130, с. 68–69]. Канонічних підстав для визнання особливої юрисдикції Риму також не існує, про що і сказано у «К'єтському документі». Як відомо, вчення про особливу владу Папи Римського у канонічному праві з'явилося внаслідок розширеного тлумачення норм Сардікійського і Трульського собору про владу єпископа Риму приймати апеляції та виступати судовою інстанцією щодо них у перервах між Вселенськими соборами. У документі, який прийняла Міжнародна Комісія для Богословського Діалогу між Римською Католицькою Церквою і Православною Церквою 21 вересня 2016 року про це говориться так: «На протязі століть певна кількість апеляцій була подана єпископові Римському, також із Сходу, в дисциплінарних справах, таких як скинення єпископа. Сардікським собором (343 р.) була зроблена спроба, встановити правила для такої процедури. Сардіка була реципована на соборі в Труллі (692 р.). Сардікські канони визначали, що єпископ, який був засуджений, міг апелювати до єпископа Римського, та що останній, якщо вважав це за доцільне, міг розпорядитися поновити процес, який мав бути проведений єпископами в провінції, що сусідувала з власною провінцією єпископа. Апеляції стосовно дисциплінарних справ подавалися також

Константинопольському престолові й іншим престолам. Такі апеляції більшим престолам завжди трактувалися в соборовий спосіб. Апеляції римському єпископові з Сходу виражали сопричастя Церкви, але римський єпископ не здійснював канонічної влади над Церквами Сходу» [132]. Таким чином, у ході діалогу створена загально прийнятна поміркована інтерпретація влади Папи як апеляційної інстанції. Це тлумачення є важливим і у контексті міжправославного богословського діалогу. Адже Константинопольський патріархат із канонів Сардикійського собору про владу апеляційної інстанції виводить вчення про власні виключні повноваження. Таким чином, формула із «К'єтського документу» стала не лише поступкою Папи, але й Константинопольського патріархату. Звичайно, що відстоювання соборовості з боку Москви є певним лицемірством, оскільки всередині РПЦ соборовість давно вже підмінена диктатурою чинного патріарха. Займаючи не першу, а п'яту позицію серед православних патріархів, Москва відстоює не просто соборовість як реалізацію церковності, а й принцип консенсусу собору. Звичайно, останнє є перебільшенням, оскільки якби собори приймали усі рішення консенсусом, то не були б засуджені жодні єресі. Вимога консенсусних реалізацій соборності покликана забезпечити Москві право вето не менше, ніж те, яке є у першої кафедри.

Дискусії про першість у церкві, які мають вирішальне значення сьогодні для прогресу екуменічного діалогу, перемістилися із області загальних роздумів та канонічного права до вивчення співвідношення екзіологічного та тріадологічного спілкувань. Рим, Константинополь, Москва, усі сучасні православні та католицькі богослови сходяться на тому, що спілкування Трьох іпостасей у Богові є моделлю для спілкування вірних у Церкві. Але при цьому існують радикально відмінні тлумачення застосування ідей тріадологічного порядку у області еклезіології. Основні суперечності розгорнулися навколо теологічного вчення провідного мислителя Константинопольського патріархату митрополита Пергамського І.Зізуласа [43]. Згідно із ним церква є спільнотою-спілкуванням («койнонією»), яка конституюється як єдність різноманіття.

Критично важливою для спільноти функцією є забезпечення її єдності, яке здійснюється не певною структурою, а особистістю предстоятеля, який є «отцем» для інших вірних, які є «синами». Зізіулас визнає, що згідно із православною еклезіологією не народ існує для єпископа, який власне і є предстоятелем на літургії, а єпископ існує для народу. Однак, саме єпископ є «джерелом» буття спільноти церквою, оскільки він і об'єднує, і проводить необхідні розрізнення. Ця функція аналогічна ролі Отця у Трійці: він є причиною розрізнень іпостасей Сина і Святого Духа, він є причиною єдності Трійці, він є джерелом буття для інших іпостасей. Зізулас робить особливий акцент на персональній монархії Отця саме для того, щоб виділити єпископа як персонального монарха для будь-якої літургійної спільноти. За Зізіуласом, патріарх, особливо вселенський, є також монархом для спільноти єпископів, священиків та мирян, які є церквою. Крім принципового вивищення єпископа Константинополя над іншими предстоятелями помісних православних церков, така теорія має забезпечити його особливі права на православну діаспору: «Ще однією важливою темою еклезіологічного богослів'я Йоана (Зізіуласа) є проблема єпископського примату в Православній Церкві. Традиційно вважається, що правом такого примату володіє Константинопольський Патріархат, саме тому він називається Вселенським. І якщо юрисдикції інших помісних Церков можуть поширюватися лише в межах тих держав, на території яких знаходяться їхні священно-канонічні центри (Патріархати, Митрополії), то юрисдикція Константинопольського Патріархату поширюється на весь світ. Таким чином, Патріарху Константинополя належить обов'язок архипастирської опіки над діаспорними Церквами та православними спільнотами тих країн, де поки що не утворилися місцеві Православні Церкві. На жаль, практика показує, що це правило фактично не виконується сучасними Православними Церквами. Єпархії по всьому світі має Російська Зарубіжна Церква, яка належить Московському Патріархату; мають єпархії та парафії поза межами своєї безпосередньої юрисдикції також Церкви Єрусалимська, Антіохійська, Сербська, Румунська, Болгарська. Такий стан речей не відповідає сучасному

рівню розвитку православного канонічного права та еклезіології, що й викликає закономірне здивування митрополита Йоана» [41]. Претензії на владу Константинополя у діаспорі суперечать давньому звичаю, згідно із яким нові громади, засновані місіонерами помісної церкви належали цій помісній церкві. Але головним недоліком цієї теорії є те, що вона фактично є православною теорією папства у його найгіршому варіанті: вселенський патріарх відривається від іншого церковного тіла як щось принципово вище, як божественна причина буття церкви, гарант забезпечення істинності церковного вчення, тощо. Те, що «К'єтський документ» позбавлений слідів такого монархізму відкриває дійсні перспективи для екуменічної єдності церкви як спільноти, якій служать і папа, і патріархи.

Бачення церкви як спільноти активно розвиває у своїх двох монографіях виданих англійською українсько-американський православний вчений архімандрит Кирило (Говорун) [205; 206]. Згідно із цим автором, до церкви може бути застосовано теорію сутності та іпостасей, яка широко використовувалася у тріадології та христології. Іпостассю для церкви є конкретна громада чи конкретна помісна церква, а сутністю – церква взагалі. Ідея полягала у тому, що загальна сутність не існує поза конкретними іпостасями, а тому церква взагалі просто не існує, але вона завжди втілена у євхаристійних спільнотах та їх об'єднаннях. При цьому об'єднання можуть бути дуже різними, оскільки вони з часів ранньої церкви наслідують світський територіально-владний поділ. А саме – митрополії як базові одиниці, на основі об'єднання яких і виникли п'ять патріархатів, просто були об'єднаннями євхаристійних громад певних провінцій Римської імперії. Якби суспільний лад був іншим, то і церковні об'єднання були іншими. Поступово К. Говорун прийшов до думки, що власне конкретними іпостасями у яких втілюється універсальна церква як сутність є лише євхаристійні спільноти, а усі об'єднання є зовнішніми риштуваннями, конкретна конфігурація яких несуттєва для церкви. Таким чином, К. Говорун повертається до ідей євхаристійної еклезіології Миколи Афанасьєва, натхненням для якої була церква, якою вона були в часи власного виникнення. Але тепер ідеї М.

Афанасьєва утверджувалися за допомогою нового (як для еклезіології) богословського категоріального апарату. Однак маємо сказати, що такого роду винайдення нової мови для еклезіології не є таким вже однозначним здобутком із ряду причин. По-перше, розгляд відносин «загальна Церква – конкретна церковна спільнота» за допомогою термінів «сутність – іпостась» нічого по суті не додає до загальної картини, крім логічного висновку, що митрополії та патріархати не відносяться до важливих елементів церковного буття, оскільки не є ані сутністю церкви, ані її іпостасями. По-друге, згідно із догматикою та Біблією (ап. Павлом) церква є новим людством, яке існує в особистості Христа. Кожна іпостась віруючого індивідуально, у таїнстві хрещення, «прививається» до нового людства, стає частиною людської сутності, яка індивідуалізована іпостассю Сина Божого. Застосовувати мову персоналізму до євхаристійних спільнот є занадто смілим кроком. Спільноти не є «колективними особистостями», так само як не є ними і родини. Намагання створити у межах християнської теології та метафізики вчення про колективні особистості завжди зазнавало краху. Спільнота – це загальна єдність особистостей. Яким би не був характер цієї єдності, спільнота – не особистість, а, як мінімум, міжособистісні відносини. Вчення про «колективні особистості» є логічно абсурдним: щось або є особистість, або є колектив. Щось або є «Я», або є «Ми». Євхаристійна спільнота не утверджує себе у жодному дискурсі чи праксисі як «Я», а завжди як «Ми». А тому спільноти завжди є загальними сутностями, а не іпостасями.

Так чи інакше, але загальна тенденція в православній теології доби постмодерну полягає в утвердженні теорії, що існують лише євхаристійні спільноти і церква взагалі. Остання є єдиною, і наявність історичних розділень не може у дійсності означати, що церква поділилася. Звідси випливає, що православні різних патріархатів і католики самі того не усвідомлюючи належать до однієї церкви. Це мислення проникло у «К'єтський документ», коли Міжнародна Комісія для Богословського Діалогу між Римською Католицькою Церквою і Православною Церквою стверджувала: «У другому тисячолітті було розірване сопричастя між Сходом і Заходом. Було докладено багато зусиль для

того, щоб відновити сопричастя між католиками і православними, але вони не принесли успіху. В своїй теперішній праці для подолання богословських розходжень Спільна Міжнародна Комісія для Богословського Діалогу між Римською Католицькою Церквою і Православною Церквою обмірковувала відношення між соборовістю і приматом у житті Церкви. Відмінні розуміння цих реальностей відіграли значну роль у розділенні між православними і католиками. Отож, суттєвим є, намагатися встановити спільне розуміння цих пов'язаних між собою, взаємодоповнюючих і нероздільних реальностей. Щоб досягти це спільне розуміння примату і соборовості, необхідно розміркувати про історію. Бог являє себе в історії. Особливо важливим є, разом зайнятися богословським читанням історії літургії, духовності, інституцій і канонів Церкви, які завжди мають богословський вимір». Як ми бачили, вивчення історії приводить до торжества постконфесійної логіки, релятивізує уявлення про ієрархічні структури як суттєві складові для Церкви. Тому Міжнародна Комісія для Богословського Діалогу між Римською Католицькою Церквою і Православною Церквою намагалася віднайти у історії такі приклади універсального церковного устрою, які б суміщали соборовість і примат папи, забезпечували можливу сумісність сучасного православ'я і католицизму, обмежуючи тим самим можливі моделі постконфесійного буття наслідуванням взірця церкви першого тисячоліття. Саме тому, у «К'єтському документі» було заявлено: «Історія Церкви в першому тисячолітті є вирішальною. Незважаючи на певні тимчасові перерви, християни з Сходу і Заходу жили в сопричасті протягом цього часу, і в цьому контексті були засновані суттєві структури Церкви. Відношення між соборовістю і приматом набрало різних форм, які можуть надати життєво важливу орієнтацію католикам і православним у їхніх намаганнях відновити повне сопричастя сьогодні».

На думку Д. Гарта взаємодоповнення православ'я і католицизму має глибокий історичний сенс: «Я схильний вважати – і під цим оглядом я, можна сказати, софіолог, – що зовсім не випадково ті поневіряння, яких зазнало східне християнство під мусульманською, а згодом і під комуністичною владою, ізолювали його від деяких найзгубніших патологій сучасності. Цим самим на

нього покладено особливу місію – своїми літургічними, інтелектуальними й духовними силами допомогти західнохристиянському світові в боротьбі з тим нігілізмом, який постхристиянський Захід так давно плекає і який тепер оточує всіх нас, а водночас, спираючись на сильні сторони й харизми Західної Церкви, вберегти православ'я від тої політичної та культурної кволості, від якої й досі потерпає східнохристиянський світ. У кожному разі, сьогодні ми потребуємо одне одного більше, ніж будь-коли. Тепер відвернутися від екуменізму означатиме повернутися до тої темряви, яка дедалі згущується довкруг нас. Ми покликані бути дітьми світла, і я не думаю, що ми далеко зайдемо по шляху світла, якщо не будемо разом» [48, с. 390]. Збереження ідентичності церкви першого тисячоліття у православній церкві, однак, не можна вважати повним. Наприклад, центральна роль римського архієрея у встановленні ортодоксії у добу Вселенських соборів є незаперечною. А тому не лише Захід потребує Сходу, але і Схід має потребу у Заході. Д. Гарт протиставляє пасивність охоронительної позиції Сходу активізму Заходу, при цьому підкреслюючи необхідність оновлення православ'я через відкритість до нового впливу католицизму, який принципово займає місіонерську проактивну позицію стосовно сучасного світу. Все це дещо застарілі уявлення, оскільки ряд помісних православних церков цілком активні у своїй консервативній і навіть фундаменталістичній проповіді. Однак, в цілому, взаємна потреба католицизму і православ'я дійсно стає все більш очевидною, хоча пояснення її все ще залишається неповним. Відповідні процеси пов'язані із певним спрощенням православ'я і католицизму, відходом від складних форм організації традиції, які виникли у добу модерну. Так чи інакше, екуменічний діалог стимулює повернення православ'я до власної справжньої ідентичності. Недолік консерваторів-антиекуменістів полягає скоріше у підміні давніх істин і практик, адже «за прадавню спадщину вселенської віри вони зазвичай вважають виразно новочасну форму Церкви» [48, с. 377]. Існуюча сьогодні обрядовість та моральність є найчастіше плодом формації православ'я, яка була конституйована у XVIII столітті в Російській імперії та Греції. Часто ця форма

не є найвдалішою, і православ'я в екуменічному діалозі усвідомлює потребу отримати більш адекватні прояви за допомогою концептів та практик першого тисячоліття.

Прогрес у екуменізмі на сьогодні неможливий без «терапії пам'яті», без дійсного прощення католиків та покаяння у власних помилках і злочинах. Д. Гарт пише: «У будь-якому випадку, я з нетерпінням чекаю дня, коли Константинопольський патріарх у жесті безумовного християнського покаяння публічно проситиме вибачення за жорстоке масове вбивство латинян-метеків у Візантії – чоловіків, жінок та дітей – на початку правління Андроніка I Комніна у 1182 р. і за продаж тисяч із них у рабство туркам. Чесно кажучи, я думаю, що в підсумку розграбування Константинополя в 1204 р. було ще досить помірною відплатою за цей конкретний мерзенний злочин» [48, с. 377]. Взагалі, православна церква схильна до невизнання власної вини, самовиправдання, відсторонення від чесного діалогу щодо історичної вини. Тому переосмислення минулого, про яке говорить Д. Гарт, є нагальною потребою, завдяки якій можливою стає більша відповідність церкви у реальності її ідеальному образу.

Висновки до четвертого розділу

В результаті аналізу проявів постконфесійного мислення в православній думці XX–XXI ст. та впливу цих процесій на появу нових екуменічних проектів щодо можливого зближення із Католицькою Церквою виявлено, що формується нова православна екуменічна теологія. Початком нового мислення стає усвідомлення того факту, що Рим і Константинополь не мали канонічної влади розірвати стосунки, а тому єдина церква першого тисячоліття має продовжувати існувати та повинна бути оприявленою. Початковим пунктом для діалогу є визнання того факту, що християнська церква виникала не як ієрархія з єдиним або кількома центрами, а як мережа окремих місцевих спільнот, об'єднаних спілкуванням. Тим самим єдина універсальна церква була нічим іншим як койнонією місцевих спільнот.

Католицька точка зору полягає у тому, що така церква є спільнотою спільнот, і в універсальній спільноті має бути служіння загального предстоятеля для всіх, яким і є папа. Православна точка зору полягає у тому, що спілкування спільнот не утворює універсальної спільноти як окремої реальності, але універсальна церква є саме спілкуванням місцевих спільнот, а трансцендентальна реальність Тіла Христового однакого проявляє себе у кожній місцевій спільноті. Таким чином, бачення Церкви як мережі спільнот, а не спільноти спільнот є прийняттям православної еклезіології у якості висхідного пункту для творення проектів відновлення видимої єдності католицької і православної церков. Православно-католицький діалог останніх років при формуванні спільної богословської позиції приймає за основу нову православну еклезіологію і визнає необхідність розвитку розуміння церкви як сопричастя (койнонія) вірних до Бога, а також як їх найтіснішого особистого спілкування (койнонія) між собою. Саме ці два аспекти «койнонії» творять спільноту, яка теж визнається як «койнонія». І церкві як цілій мережі спільнот необхідно має бути властива «соборовість» як вираз того самого аспекту спілкування, який зберігає концепт «койнонії».

Дискусії про першість у церкві перемістилися зі сфери загальних роздумів та канонічного права до вивчення співвідношення екзіологічного і тріадологічного спілкувань. Каменем спотикання стало вчення І. Зізіуласа про подібність першості єпископа у церкві до першості Отця у Трійці, однак на сьогодні перемагає точка зору про первинність у церкві «спілкування» та належність влади у ній виключно Богові, перед яким усі інші лише виконують певні служіння. Відновлення єдності церкви першого тисячоліття православними богословами та Всеправославним собором визначено як моральний обов’язок і необхідний крок, що зробить можливим місіонерство церкви в добу постмодерну, оскільки за умов загальної релятивізації життя церква має показати спосіб життя, вірний першопочатковому ідеалу.

РОЗДІЛ 5 ТЕОЛОГІЧНЕ ОСМИСЛЕННЯ НАУКОВОЇ КАРТИНИ СВІТУ У ПРЕДСТАВНИКІВ ПОСТНЕОПАТРИСТИКИ

Одним із очевидних недоліків неопатристики був брак досліджень у галузі теологічного осмислення сучасної наукової картини світу. Про цей недолік неодноразово писали дослідники неопатристики. На початку XXI століття відбулися певні зрушення, пов'язані з намаганням сформувати «теологію науки» у межах неопатристичного проекту, у результаті яких відбувся «зсув парадигми» та перехід до постнеопатристики у межах теологічного осмислення науки взагалі та космології зокрема. В основному відповідні зміни стали можливими завдяки діяльності російського фізика та богослова Олексія Нестерука, який працював у провідних університетах Росії та Англії.

Будучи впевненим у можливості у межах неопатристичного богослов'я віднайти адекватну «теологію науки», О. Нестерук 2003 року написав книжку «Світло із Сходу. Теологія, наука и Східна православна традиція», яка у 2006 році вийшла у перекладі російською під новою назвою: «Логос і космос». В 2008 році англійською вийшла його книга «Універсум як причетність. До неопатристичного синтезу теології та науки». Однак, вже 2015 року вийшла його нова книга, написана з постнеопатристичних позицій, а у 2016 році з'явився її переклад російською, дещо доповнений і змінений порівняно із англійський виданням. Ця монографія отримала назву «Сенс Всесвіту. Про приховану богословську вірність в сучасному космологічному нарративі. Екзистенційно-феноменологічна експлікація» [127].

Початковий проект теології науки О. Нестерука у межах неопатристичного типу мислення, багато у чому нагадував положення аналогічних теорій, створених у межах екзистенційного неотомізму або «нової природної теології», що була натхненна методологією томізму у її аналітичній інтерпретації. Прихильником останньої є Річард Свінберг, який у 1995 році перейшов із англіканської до православної церкви. На думку Свінберга, на існування Бога вказує не сам раціональний порядок у світі, а наявність множини законів, які лежать в основі такого порядку. Допустити існування особистого Бога, як творця

цієї множини законів – це цілком логічно, оскільки це набагато вірогідніше, ніж припущення про самодостатній всесвіт. Неотомістична метафізика впливала на сучасну православну теологію через доктрину отця Думитру Станілоає, згідно із яким без Писання та Передання людина здатна осягнути певні духовні істини із самопізнання та спостереження за усім створеним. А саме, у кожній особистості є певне прагнення до нескінченного існування, до повноти знання і щастя. Також для Д. Станілоає очевидно, що все існуюче є раціонально влаштованим, і таким, що схильне існувати у межах життєсвіту розумних істот. Таким чином, певна «природна теологія», яка виникає із екзистенційного самоаналізу та із спостереження за світом, є першою теологічною дисципліною, яка потім доповнюється догматичною та містичною теологіями. Із трьох дисциплін – природньої теології, догматики і містики, лише догматичне богослов'я є власне християнським віровченням, вираженим раціонально. Це віровчення та догматика, яка є рефлексією над ним, мають універсальний характер, оскільки походять із самоодкровення Бога, що виявилося у його Словах і діях в історії. Природна теологія та містика не можуть дати універсальних результатів, але завжди є особистими міркуваннями або ж особистим духовним досвідом, які самі по собі неможливо універсалізувати.

Конструювання неопатристичної теології науки для О. Нестерука перш за все передбачало переосмислення статусу теології, яка мала безпосередньо відображати досвід містичного антропоцентризму, згідно із яким людина займає центральне місце у всесвіті, будучи покликаною бути посередником між його різними метафізичними складовими, місцем самоусвідомлення космосом своєї створенності та місцем зустрічі творіння та Бога. Відразу зазначимо, що теорії про те, що світ усвідомлює себе через людину нагадують численні філософські спекуляції на цю тематику, але в цілому доволі далекі від традиційного богословського погляду на такі речі [47, с. 154]. Теологія у проекті О. Нестерука розглядається не як одна із теоретичних дисциплін, а як певний містичний досвід, вищий за науку, але необхідний для неї задля усвідомлення сенсу її існування. Для цього православного мислителя не існує окремо природньої,

догматичної та містичної теологій. У відстоюванні повної єдності теології О.Нестерук наслідував логіку В. Лоського, який заперечував можливість існування окремої природньої теології та відстоював повну тотожність догматичного та містичного богослов'я. Згідно із В. Лоським, теологія породжується особливим містичний апофатичним досвідом, у центрі якого – незбагненна та нераціоналізована зустріч із персональним Богом. Природна теологія, як філософські роздуми над влаштуванням світу та його можливою причинністю є повністю чужими для теології гіпотезами, врахування яких може лише привести до викривлення концепту Бога, до підміни «живого Бога» метафізичними уявленнями про нього, як певну субстанцію.

Поки О. Нестерук розмірковував у межах неопатристичного способу мислення, він цілком і повністю проставляв «православний містичний раціоналізм» як спосіб думання і споглядання західному метафізичному раціоналізму. Останній звинувачувався у тому, що занадто об'єктивував дійсність, і через це з неї випадав її персоналістичний вимір, який, між тим, визначався як найважливіший. Згідно із О. Нестеруком саме богослов'я як особливий містичний раціоналізм відкриває те, що усе існує для того, щоб бути у причетності до особистого буття – людини і Бога. Без особистого виміру реальності неможливо пояснити цілісність космосу, його походження та мети існування. О. Нестерук спеціально критикує спроби С. Гокінга приписати творчість видимого світу ідеальному часові, як сучасний платонізм. Разом із тим, критикують теорії О. Пригожина про зародження світового порядку із хаосу як сучасний варіант теорії Геракліта. О .Нестерук у книзі «Логос і космос» намагався довести, що існуючий всесвіт є найкращим із множини можливих світів. І саме як відображення задумку Бога, він існує – хоч і не вічно у минулому, але вічно у майбутньому. З філософських позицій О. Нестерук у цей період наближається до філософії Аристотеля, вважаючи світ втіленням Божественного логосу-форми світу. Сьогоднішній стан світу є потенціальним втілення цього логосу, а повнота такої реальності має виявитися у есхатологічному стані космосу.

У своїх роздумах щодо того, що всесвіт призначений бути місцем появи розумної людини та покликаний бути ввібраним в особистість Божественного Логосу, О. Нестерук слідує за метафізичними спекуляціями Т. Торранса, В.Паненберга, Дж. Полкинхорна, Р. Пенроуз, які намагалися у самих патристичних та сучасних концептах часу, простору, універсуму знайти виміри, які вказували б на безпросторове існування, вічність, ідеальність. Непереконливі метафізичні роздуми про те, що поняття часу обов'язково передбачає існування вічності, і тому подібні роздуми у дусі раннього Платона, О. Нестерук чому називає «антиномічним мисленням» і вважає його необхідним завершальним етапом для розвитку людської раціональності. Також платонічне походження мають спекуляції О. Нестерука про те, що у літургії можна досвідно пережити такий «момент» чудесних змін, під час якого час сконцентрований практично до вічності. Твердження про відсутність часу та простору під час здійснення євхаристії є твердженням, що суперечить звичайному досвіду. Але О. Нестерук прямо говорить про відповідні містичні переживання, як певний контр-досвід, універсальність якого пов'язана із становленням церкви, як особливого життєсвіту людей, що народилися наново та мають особливий досвід як світу, так і власної трансцендентальної інтерсуб'єктивності.

Отримавши численні критичні зауваження щодо власних спекуляцій у межах неопатристичної теології науки, О. Нестерук усвідомив, що необхідним є повне подолання принципів метафізичного мислення та побудова постнеопатристичної теології науки, як певного феноменологічного споглядання, методологія якого була б створена за взірцем феноменології католицького філософа і теолога Ж.-Л. Маріона. Цей проект О. Нестерук втілив у книзі «Сенс Всесвіту». У цій монографії теологічне та філософське мислення вже ототожнюються, а не протиставляються як раніше. О. Нестерук намагається вписатися у загальну історію «теологічного повороту» у французькій феноменології, який, як відомо, був різко критикований Д. Жаніко [191, с. 60], але гаряче підтриманий усіма представниками православної постнеопатристики. Тепер лише наука є знанням, що постійно змінюється, а теологія та філософія «у

відношенні вічних питань про світ у цілому прогресу практично не знають» [127, с. 17]. Нормативним світоглядом для філософії та теології є тео- і антропоцентричний космізм, створений за допомогою сучасної феноменології. При цьому граничні реальності, якими є Бог (Причина світу), людська особистість та світ, як ціле є непізнаваними, апофатичними реальностями, які неможливо пізнати, як певні об'єкти [127, с. 16].

Початком теологічного і філософського мислення є певний парадокс взаємного доповнення неповноти існування людини і неповноти існування світу. З одного боку, «у силу того, що людина не здатна конституювати всесвіт, уявити його як граничний феномен, сама людина конституюється цим всесвітом як об'єктом свого постійного інтересу і турботою щодо місця у ньому» [127, с. 17]. З іншого боку, всесвіт неповний без людини, і «є тим, що створене, щоб бути олюдненим» [127, с. 20]. Остання «істина» відкривається виключно у досвіді теологічного споглядання світу [127, с. 23]. Цей досвід є необхідним для довершеності розуму, як особистої реальності: екзистенція просто приречена на трансценденцію до есхатологічної мети усього розвитку людини і світу, якщо хоче дійсно бути собою. О. Нестерук стверджує, що розвиток науки є частиною історії людства у всесвіті, при чому історія по суті є історією священною, тобто пов'язаною із боротьбою добра і зла, і гаданою у майбутньому перемогою добра. Розвиток науки не може бути нейтральним з точки зору моралі, оскільки створення атомної бомби породжує певні моральні колізії, а також – екологічна криза, можлива загибель всього людства внаслідок експериментів, тощо [127, с. 31]. Разом із тим, сама наука «не знає цілей і шляхів свого майбутнього розвитку [127, с. 30], не може відповісти на питання, що є добро і що є зло, – як взагалі, так і конкретно у зв'язку із науково-технічним прогресом [127, с. 31]. Науковий світогляд здатний лише на судження щодо того, що саме може бути корисним, у тому числі – для максимально можливої кількості людей у максимально можливий період часу [Там само]. Віднайдення телеології, яка нібито властива розвитку науки, людства і всього всесвіту, заявлена, як покликання теології. Остання, є особливим досвідом споглядання, у якому співіснують містичні

переживання та рефлексія. Цим самим, на роль світогляду, що відповідає на смисложиттєві питання, претендує не філософія, а теологія. Як ми вже зазначали, згідно із О. Нестеруком, теологія виникає внаслідок заторкнутості людської особистості світом. Світ конституює екзистенцію, визначає її. Разом із тим, особистість, за О. Нестеруком, помічає, що світ існує як данність, дарованість для особистості. Світ міг би і не бути, однак є. Існування світу і він сам – це певна подія. Ця подія може бути відслідкована до самого свого історичного початку – Великого вибуху, що стався 13,7 млрд років тому. І у події Великого вибуху історичність і подієвість світу виявляються найбільш сильно. Світ є подією, якою могло і не бути, однак вона – є. І у цієї події, у всій її історичності повинна бути розумна причина, якою і є Бог. О. Нестерук наголошує на тому, що навіть якби до великого вибуху існувало певне матеріальне поле чи існували інші світи, то їх існування теж залишало б у силі теологічне питання про Причину існування існуючого у його телеологічній спрямованості на появу розумного людства. «Будь-яка риторика про походження всесвіту в «Великому вибухові» не має філософського значення як «причина» всесвіту, тому що в цій риториці не ставиться питання про «причини» самого «Великого вибуху». Аналогічно, апеляція до мультивсесвіту як передіснуючому ансамблю, в якому відбувається «Великий вибух», теж не досягає мети, бо залишається те саме питання про «причини» мультивсесвіту. У моделі так званої хаотичної інфляції утворюється безліч причинно-незв'язаних всесвітів, в основі яких початково лежить якесь глобальне поле. За аналогією з древніми філософами цьому полю можна приписати статус субстанції такого ж ментального типу, як «вода» Фалеса Мілетського, з якої нібито походить усе різноманіття світу. Однак залишається все те ж питання: а що є причина «води», тобто в нашому випадку глобального поля? Наявність великого різноманіття космологічних сценаріїв, які намагаються відповісти на питання про «причини» всесвіту, дає приклад практично нескінченної герменевтики походження всесвіту, що ще раз свідчить про те, що феномен цього походження має статус події, щодо якої неможливий ні кількісний, ні якісний синтез, яке не може бути поставлене у відношення до

чого-небудь, і яке вислизає модальність того, що може бути об'єктиваним» [127, с. 454]. Скільки б не минуло часу від початку світу, однаково постає питання про те, хто створив такий світ, що пристосований до появи у ньому розумного людського життя. Людина – не «космічний пил» і «не випадкова мутація», а закономірний результат розвитку світу. Людина – це істота, яка завдяки самому влаштуванню своєї екзистенції прагне задавати питання про сенс і структуру світу, про можливу його причину та про мету його існування [127, с. 419]. За О. Нестеруком, «сама можливість запитування про створення окремої істоти або всього світу і є екзистенціальна трансценденція, закладена в існуванні. Таким чином, якщо мова заходить про особистісне існування, мова також йде і про створення, бо особистісне існування передбачає спілкування, бачення особи іншого, спілкуючись з яким хтось стає особистістю, тобто дійсно існуючим» [Там само]. Відповідно, подія усвідомлення сенсу світу та його причини, яка є подією теологічного мислення, є невипадковою для людини і людства. Цей досвід специфічно людський, оскільки лише людина володіє свободою, а, відповідно, і може зрозуміти вільного Творця [127, с. 440]. Лише людина здатна абстрагуватися від часу [127, с. 439] та простору [127, с. 445], усвідомлюючи Бога у Його трансцендентності та присутності у світі [127, с. 446, 419]. О.Нестерук так підсумовує свої роздуми: «Розумність богослов'я передбачає, що ми повинні вміти міркувати про Божу присутність у цьому світі. Ця присутність не доводиться раціонально, а формулюється як герменевтика досвіду Бога в світі. Діалог між наукою і богослов'ям в такому випадку стає предметом гуманітарного дослідження про сенс співвіднесеності богословської та наукової герменевтики створеного світу. У цій герменевтиці передбачається трансценденція Бога в світ: він присутній в світі, є знаки його присутності, що виражаються мовою і співвіднесені з положеннями наукових теорій. Але що таке трансцендування Бога в світ, залишається невимовним змістом акту віри і досвіду спілкування з Богом, який сам по собі не може бути раціоналізований. Християнство пропонує таке розуміння діалогу, у якому релігійна герменевтика творіння і сам науковий дискурс отримують свою основу в вірі. Наприклад, щоб проводити дослідження,

потрібно вірити в реальність того, що вивчається. Але ця віра, як життєва впевненість, виникає з подій життя як божественного дару. Сама фактичність наукової герменевтики світу має походженням богоспілкування, а тим самим трансценденція міститься в самому факті життя, якщо останнє розуміється не тільки в її емпіричній і інстинктивній конкретності, а в співвіднесеності життя з усім буттям» [127, с. 419]. Як бачимо, в цих роздумах вводиться віра, як головний екзистенціал для особистості. Віра необхідна для прийняття реальності світу, для впевненості у власних роздумах. Віра де-факто стає синонімом відкритості до світу та іншого. Віра, як довіра у відносинах із людьми та Богом стає основою для любові надраціональних відносин, які визнаються правомірними та істини із досвіду [127, с. 39].

Також людина здатна усвідомлювати всесвіт, відмовившись від уваги на просторі та часі, а розглядаючи його як чисту данність [127, с. 446]. «Що б могло означати подібне припинення просторової і часової тривалості всесвіту? Це означало б зміну погляду на всесвіт: тобто відмову розглядати створене як об'єкт. Це означало б, що створене не є більше відокремлене від людини щось, про яке можна міркувати зі певної зовнішньої позиції, а є дійсно приведення світу і людини до життєвої цілісності через сопричастя божественному. У такому відчутті створення дає незмірно більше, ніж те, що могло б бути інтендіровано по відношенню до нього або передбачено. Можна сказати по-іншому: явленність створення, тобто створення як феномен насичене інтуїтивним змістом до такої межі, що цей феномен важко уявляти в категоріях розуму» [Там само]. О. Нестерук слідує за феноменологічною теорією Ж.-Л. Маріона, коли стверджує, що всесвіт без його просторових і часових характеристик стає «насиченим феноменом», який є непізнаваним не через апофатичну відсутність пізнаваного, а через надлишок данності. «Інтуїція має тут таку інтенсивність, що її експозиція зсередини концепцій неможлива: вона насичує концепцію до такої міри, що, виражаючись технічною мовою, відбувається «перетримка», або «засвітка», концепції, засвітка, яка залишає інтуїцію невидимою, сліпою, але не через нестачу «світла» (це була б можливою в підході до створення як об'єкту, що

завжди вислизає і через «недодержання» розумом), а через «його» надлишок (занадто інтенсивно наше переживання створення як життя, закінчений вираз якого ніколи неможливий)» [127, с. 447]. Теорія про насичені феномени із «надлишком даності» продовжує теорії Гусерля у «Картезіанських медитаціях». Конституювання світу як цілого, існування «Інших», існування людства на думку пізнього Гусерля відбувається через пасивні синтези, які є наслідком афективності. Ці феноменологічні операції відрізняються від звичайних феноменологічних редукцій, які є активними. Ж.-Л. Маріон називає ці операції феноменологічними редукціями, результатом яких, серед іншого, має конституювання даності.

О. Нестерук переніс рефлексії Ж-Л.Маріона у космологічний контекст і пише: «Ми підходимо до вирішального питання: що ж «бачить» «я» в умовах порушеного зв'язку між перенасиченням інтуїції всесвіту як створення і можливістю її дискурсивного вираження? Іншими словами, що ж являється, тобто показується, будь-якому «я» у зіткненні із всесвітом як насиченим феноменом? Відповідь приходить (не несподівано на шляхах феноменологічного осмислення) з визнання того, що «я» виразно усвідомлює свою нездатність здійснити конституювання феномену «всесвіт» раз і назавжди, як пристосоване до наперед даних (акумульованих в історичному часі) рубрик досвіду. Всесвіт, що отримується при погляді на нього як чистий дар, не може отримати закінченого оформлення у мисленні в один конкретний момент часу. Можна сказати, що мати утруднення із всесвітом як насиченим феноменом означає бути в стані постійного відчаю утримати зникаючу присутність всесвіту, присутність, яка постійно нагадує «я» про нез'ясованість природи його погляду на всесвіт, з неминучістю випливає з кінцевості цього «я» як складової створеного світу. Присутність всесвіту в людському житті, також як і даність людини самій собі, є наслідком того, що всесвіт дарує себе так, що «я» не є більш незалежним і апріорним по відношенню до всесвіту» [127, с. 465]. Даність світу вказує на його дарованість для людини. Незбагненність світу, відсутність повноти розуміння його законів не заважає усвідомлювати данність світу. Логіка

феноменологічного аналізу в даному випадку нагадує концептуальні засади середньовічної метафізики. І якщо неможливо зробити достовірних суджень про Бога виходячи із сутності створеного, то відповідні висновки можливі із аналізу існування. О. Нестерук інтерпретує «насичений феномен» світу як данності, викладаючи наступні спостереження: «Я», будучи нездатним конституювати явище Всесвіту як цілого, відчуває себе «відконституйованим» цим явищем, перебуваючи з самого початку своєї фактичності в сопричасті і єдиносутності до нього. «Я» відчуває себе суб'єктом діалогу, який даний самим існуванням всесвіту людині в його житті. У цьому сенсі відповідь людства на запрошення брати участь в цьому діалозі має модальність подяки, тобто вдячності за дар буття у всесвіті. Стоячи перед всесвітом, «я» не володіє ніякою зовнішньою і більш загальною точкою відліку в своєму досвіді, який міг би осмислити інтуїцію приналежності всесвіту. Всесвіт, як насичений феномен, наповнює весь обсяг суб'єктивності, знімаючи в ній будь-яку роздробленість і фрагментарність і долаючи інтуїцію просторової протяжності. З точки зору темпоральності всесвіт завжди вже там, так що всі події життя суб'єкта розгортаються з нескінченної події самодарування всесвіту, як постійного входження в буття, в якому непередбачена сутність кожного наступного моменту тягне за собою нескінченну історичність і непередбачуваність існування» [127, с. 465–466].

Як ми бачили, особлива увага О. Нестерука сконцентрована не лише на моменті данності існування та світі як насиченому феномені, але й на походженні цієї даності із «Великого вибуху», як моменту раптового початку світу, часу, простору. Якщо світ та його даність є подіями, то тим більше самий момент початку світу є подією, і навіть «чистою подією». О. Нестерук пише: «початок всесвіту як його походження феноменалізує себе як чисту подію, якій властиві: 1) непередбачуваність (не має сенсу говорити про темпоральність «до» і «поза» всесвітом); 2) невідтворюваність (неможливо повторити всесвіт); 3) вихід за рамки каузальності (не має сенсу говорити про причинності за межами всесвіту); 4) реалізація неможливого (неможливе стає можливим) (ймовірність виникнення нашого всесвіту в сценаріях мультивсесвіту завжди нескінченно мала, так що

всесвіт a-priori неможливий); 5) перевищення всіх очікувань і прогнозів (постійне просування пізнання всесвіту не дозволяє приписати всесвіту певні і стабільні риси, що можуть витримати експериментальну перевірку і удосконалення методів теоретичного пізнання). Говорячи про початок всесвіту як його походження, ми говоримо про його даність (фр.: donation), як дар (don): вона дана нам в тій мірі, в якій вона дає себе, і його даність є для нас аподиктичним фактом-подією, відповідальним за те, що ми називаємо конституюваним феноменом початку всесвіту, або всесвіту в цілому. Саме ця даність і ініціює подієву темпоральність всесвіту, що залишається тінню в конституйованій темпоральності всесвіту як об'єкту, тінню, яку можна охарактеризувати як «безосновну підставу» (non-originary origin) всесвіту» [127, с. 456]. Непояснюваність феномену існування світу не робить його в дійсності «безосновною підставою», оскільки такою у метафізиці є виключно сам Бог. Разом із тим, деякі риси такої безосновності все-таки у існуванні світу наявні, оскільки його існування та основні характеристики не можуть бути виведеними із існування та сутності Бога з необхідністю. Світ є тим, що стається, є подією, якою могло і не бути. У кантівському проекті «безосновною підставою» є трансцендентальна єдність апперцепції, тобто вічне Я, яке лежить в основі мислення та уяви емпіричного Я.

У роздумах О. Нестерука теологія як феноменологічна практика відштовхується від факту існування світу і його особливостей як насиченого феномену для того, щоб подолати як апофатичний, так і катафатичний способи мислення у «третьому шляхові» поступового сходження. Насичені феномени стають точками відліку для такого сходження, а Бог є останньою безосновною основою, останнім залишком після усіх редукцій та останньою метою усіх трансценденцій.

Слабким місцем роздумів О. Нестерука стає намагання розвинути антропний принцип до формування теоантропного принципу. Тобто, на думку православного дослідника світ має ті константи, що вказують на його створеність пристосованим не лише до появи у ньому людини, а Боголюдини –

Ісуса Христа. О. Нестерук концентрує увагу на такій властивості матеріального світу як пізнаваність. «Сама інтуїція Всесвіту як цілого, не дивлячись на її принципову емпіричну неперевірюваність, являє собою той архетипний слід у свідомості людини про світ до гріхопадіння, коли він мав знанням «всього у всьому» і коли трансцендентне являло себе в іманентно, не применшуючи себе» [127, с. 422]. Стан, коли всесвіт був «всім у всьому» належить до моменту «Великого вибуху» та до есхатологічного синтезу всіх областей реальності через пізнавальну діяльність людини і містеріальну діяльність Боголюдини як початку «койнонії» («соборності») в історії людства та всесвіту. Саме людина виступає тим посередником, через якого всесвіт вступає у відносини з Богом, виявляючи пристосованість до «койнонії» (причетності спілкування) з Ним [127, с. 421–422]. О.Нестерук переконаний, що думка про те, що всесвіт пристосований до втілення Логосу має народитися по мірі того, як наука відкриває те, що наявний матеріальний всесвіт є втіленням логосів – певних раціональних принципів чи (з теологічної точки зору) думок Бога про світ. Православний богослов нагадує, що домодерній людині здавалося, що весь світ є втіленням Божества, і що християнській теології довелося деміфологізувати і десекуляризувати уявлення про світ [127, с. 421]. Сучасна наука, із поглибленням знань про пристосованість світу до пізнаваності та до участі у діалозі з Богом, навпаки, відкриває основи для міфологізації уявлень про світ [127, с. 423], оскільки відбувається конституювання не лише релігійності екзистенції особистості, але й релігійності існування всесвіту. І навіть більше: світ бачиться не лише таким, що пристосований до відновлення зв’язку із Богом («ре-лігаре»), а й таким, що у ньому Бог проявляє ініціативу відновлення цього зв’язку. Неможливість осягнути те, ким був Ісус Христос нібито приводить до розуміння його як найбільшого насиченого феномену [127, с. 421], а відповідно – місця появи Бога. «Будучи створеним Логосом і через Логос, цей світ маніфестує просторовий парадокс події Христа: його позаприсутню присутність в Палестині 2000 років тому, присутність, яка у просторі, але не від простору; локальну історичну присутність, еквівалентну всеприсутності, позбавленої будь-якої просторової

протяжності. Але тоді створення світу, як наслідок акту любові Святої Трійці, означає глобальну просторову і тимчасову співвіднесеність всіх місць створеного світу просто в силу того, що цей світ є «момент» і «подія» божественної любові. Створення світу в цьому випадку повинно не тільки вказувати, як це робить сучасна космологія, на якийсь унікальний момент в минулому всесвіту, в якому «все було в усьому» і з якого все почало бути. Вона повинна вказувати на актуальну всеприсутність людського погляду, створеного за подобою самого Христа, у всій просторово-часової тривалості всесвіту. Це було б тим утриманням трансцендентного в творінні, тобто, в іманентності, що долало б фізику теорії відносності, згідно з якою весь всесвіт розбитий на непересічні причинно не пов'язані сегменти, так що нам явлена безпосередньо лише її нескінченно мала частина» [127, с. 421–422]. Очевидно, що усі ці роздуми значно відриваються від того, що наука дозволяє говорити про антропність всесвіту [47, с. 748–750], або феноменологія про залежність світу від інтуїтивного осягнення людиною. О. Нестерук де-факто визнає непідтвердженість власних спекуляцій, коли говорить про їх контр-емпіричність. «Трансценденція є якість розуму людини позиціонувати себе соборно, кафолічно з усіма рівнями буття, якість, що походить з божественного образу, тобто, архетипу самого Христа. Згадувана якість розуму, його «відданість» божественному образу, тобто, «богословська відданість», розкривається вченням про те, що людина прагне зрозуміти наявний сенс істот і речей не згідно їх «природі» (яка природним чином розкривається в науці), але через мету і фінальні причини цих істот і речей по відношенню до місця і цілей людини у створеному світі. Імітуючи божественний образ, людина хоче пізнавати речі і істоти не відповідно до їх очевидної природної даності, а як результат їх бачення та інтерпретації відповідно до своєї вільної волі. «Богословська відданість», таким чином, є здатність підходити до речей і бачити в них божественну присутність всупереч їх кричущій емпіричній очевидності, тобто присутність, яка тільки і може бути розкрита людині як носію вільної волі» [127, с. 422]. У цих роздумах цінним є не лише фактичне визнання того, що усі богословські

споглядання не є очевидними при усій їх гаданій універсальності («кафолічності»). В дійсності висновок про діяльність Бога, взаємозв'язок людського і божественного у процесі становлення космологічної історії, робиться виключно із аналогії між творчістю людини, як вільної істоти та сприйняттям світу як результату вільної творчості істоти, аналогічної до людини за своєю раціональністю і свободою. Те, що сучасна космологія все ще залишає місце для такого роду аналогії – це єдиний дійсно обґрунтований висновок, який і може бути основою для теології науки сьогодні. Усі інші роздуми є спекуляціями, що є надлишковими і неочевидними, – вони лише являють логіку роздумів та відчуттів віруючого православного, який отримує професійні знання із області сучасної науки, але при цьому продовжує мислити і як теолог. В області богословської рефлексії над космологією можливим є лише певне виправдання можливості цих суджень за аналогією, адже «можливість наукової космології, як науки про створення всесвіту в цілому обумовлена можливістю вийти за рамки емпіричних астрономічних фактів і подумки звернутися до уявлення про цілісність світу або всесвіту. Свобода волі людини проявляє себе тут як бажання бути співмірним з усім всесвітом, незважаючи на фізичну неможливість цього. Ментальний образ Всесвіту як цілого, тобто образ всього створеного світу, є волевиявленням людини, і «пізнання» Всесвіту як цілого можливо лише як це саме волевиявлення» [Там само]. Також до суджень за аналогією щодо Божественної причини Всесвіту підштовхує наявність у світі ідеальних принципів, які відкриваються математичним природознавством як основа для існування матеріального [127, с. 423]. Ці ідеальні принципи О. Нестерук не називає ідеями Бога, оскільки, на його думку, це лише їх відображення у матеріальній дійсності [Там само]. За допомогою пізнання ідеальних принципів сучасного математичного природознавства можна лише підійти до їх кордону із власне трансцендентною причинністю [Там само]. На думку православного богослова прогрес космології робить її все більш філософічною, – сама космологія підводить науковця і просто людину, що нею цікавиться до граничних світоглядних питань про ідентичність і походження

всесвіту, про місце раціональності у ньому [127, с. 422–423]. Віднайдення межі можливе тому, що людина має досвід безмежного, і цей досвід є дарованим саме у області релігії.

В усіх роздумах О. Нестерука, які можна оцінювати і як результат феноменологічних спостережень, і як висновки із суджень за аналогією, особливо важливим є наступний момент: «Створення характеризується тим, що йому неможливо приписати ніякої субстанції, з якої його емпіричний зміст міг би з'являтися» [127, с. 449]. Феномен всесвіту як несамодостатнього, як створеного існування являє свою причину як персону, а не як субстанцію [127, с. 449–450]. Те, що створення стало унікальною подією, вказує на автора події [127, с. 450].

Роздуми про те, що світ повинен бути втіленням не лише ідеальних принципів, але й повинен пережити процес ноосферного олюднення та втілення Логосу, навіяні рядом мислителів, у тому числі – Т. де Шарденом [127, с. 123–124]. Звичайно, що у межах науки чи філософської феноменології підтвердити такі положення неможливо, а тому вони є метафізичними [127, с. 125, 451].

У постнеопатристичній теології науки привертає увагу подолання штучного проставлення «православного мислення» як особливого типу поєднання інтуїтивної раціональності та благодатного богослов’я західному раціоналізму. О. Нестерук повністю визнає, що мислить не лише продовжуючи лінію святого Максима Сповідника, а й роздуми Ж.-Л. Маріона. Таким чином, у цій області богословської думки теж спостерігається деяка схильність до постконфесійного мислення. Разом із тим, феноменологічний метод Маріона, застосований для осмислення сучасного наукового світогляду, у творах Нестерука розкритий не повною мірою, і можна очікувати на подальший розвиток відповідних роздумів у межах постнеопатристики. Поки що теологія науки у значній мірі залишається метафізичною дисципліною, оскільки засвоєння феноменології та герменевтики саме по собі ще не забезпечило переходу до постметафізичного способу мислення.

Висновки до п’ятого розділу

У межах постнеопатристики створені екзистенційно-феноменологічні експлікації сучасної космології. Передусім, теологія оцінюється як універсальний нормативний досвід та світоглядний дискурс, на основі якого стають можливими відповіді на основні екзистенційні питання. Цим самим теологія як тип мислення наділяється властивостями, з одного боку, містики, а з іншого – філософії. Відбувається це завдяки редукції теології до практики феноменологічного мислення щодо особистого і колективного релігійного досвіду. Згідно постнеопатристики, сама наука не здатна створити цілісну картину світу, яка була б завершеною, не може пояснити мети і сенсу власного існування, не відповідає на смисло-життєві питання, які стоять перед окремою людиною та людством у цілому. Коли науковці намагаються наділити науку рисами універсального світогляду, то вона стає світською теологією, у якій на місце Бога поставлений універсум (І. Пригожин) або такі його властивості як час (С. Гокінг). Через теологічний світогляд як універсальну феноменологічну практику усвідомлення сутності цілісного світу людина звершує власне покликання. Згідно постнеопатристики, всесвіт має внутрішню спрямованість до того, щоб існувати як життєсвіт особистості людини і навіть Боголюдини. Сучасними православними теологами стверджується, що реалізація цієї спрямованості відбувається у події Боговтілення та в існуванні церкви як койнонії Бога і людини. Феноменологія створеності світу доповнюється феноменологією священної історії, у межах якої відбувається теологічне тлумачення досвіду суб’єктивності, події та «насичених феноменів». Суттєвий вплив на становлення сучасної православної теології науки здійснили західні теологи Т. де Шарден, Т. Торанс, Ж.–Л. Маріон, Г. Марсель. При широкому використанні мови сучасної французької феноменології, православна теологія науки має усі риси ідеалістичної метафізики.

ВИСНОВКИ

Результати дослідження православної теології доби постмодерну знаходять своє висвітлення у наступних узагальнюючих висновках:

1. Для сучасної православної теології характерна зміна парадигм: у 1930-ті роки була сформована неопатристика, аналогічна до неотомізму і протестантської неоортодоксії, а на початку XXI століття розпочався перехід до нової парадигми, умовною назвою якої є «постнеопатристика».

2. Основною методологією для постнеопатристики стала феноменологія, за допомогою якої створено новітню теорію духовних відчуттів та «теологічну естетику», постекзистенційну антропологію і вчення про Бога як «койнонію» (спільноту-спілкування) Трьох.

3. Дослідження антропології православної теології доби постмодерну виявило, що центр уваги православних мислителів перемістився із тлумачення властивостей людської природи та виявлення характерних рис способу існування людської особистості. Від спекуляцій щодо того, що саме в людині є образом Божим, православні теологи перейшли до системного аналізу відносин особистості з Богом. Розуміння природи цих відносин коливається від постметафізичного тлумачення «причетності» (А. Папаніколау) до діалогічної «зустрічі» (Дж. Мануссакіс) та «онтології любові» (Д. Гарт).

4. Подолання «безмежної межі» між людиною та Богом А. Папаніколау вслід за Й. Зізіуласом мислиться як звільнення особистості від всіх обмеженостей. У такому звільненні спочатку відіграє провідну роль воля людини, а потім – благодать Божа. За Дж. Мануссакісом, «безмежна межа» долається в особистих відносинах людини та Бога, в яких ініціатива належить саме Богові, а для людини залишається відгукнутися на першоініціативу божественного заклику. Оригінальність поглядів Д. Гарта у тому, що, на його думку, сама «безмежна межа» («діастема») між Богом і людиною є закликом Нескінченого Бога до людини. Усвідомлення «діастеми», що виявляє для людини безосновність її існування, стає початком пізнання людиною власної

гідності, а не приниженості. Особистість усвідомлює, що стоїть між буття і ніщо, маючи вибір між красою існування та величністю неіснування.

5.Вибір особистістю краси існування зумовлюється феноменологічною «теологічною естетикою». Представники постнеопатристики наголошують на тому, що у структурі особистості чуттєве має пріоритет над раціональним, пасивно-афективні переживання впливу іншого важливіші за вольові та раціональні акти. Чуттєві переживання мають для особистості найбільшу очевидність. За твердженнями мислителів постнеопатристики, Бог існує, якщо наявний чуттєвий досвід переживання зустрічі з Ним. Згідно із ними, зір найбільш близький до раціональності, і переживання Божої присутності у «насичених феноменах» є першою ступінню очевидної присутності Бога. «Насиченими» феноменами є такі феномени, що принципово являють щось більше за себе, при чому надлишок явища та надлишок видимості зумовлюють «невидимість». Невидима присутність найяскравіше виражається у погляді зіниць на іконі, які є темними, але їх погляд пронизує вірного. Виникає ситуація враження вірного дією Іншого, яка, однак, є сприйнятою лише мірою готовності вірного бачити цей самий погляд, спрямований на нього з ікони. Більшою є достовірність голосу, який чує слух, оскільки голос значно більше являє особистість того, что говорить. Вірні чують голос Бога при читанні Писання і голос Церкви у піснеспівах літургії й інших служб. Найбільшою є достовірність дотику, яка являє любов особистостей, життя яких переплетене. Для вірних Бог з'являється у парадоксальному дотику євхаристії: тут він найбільше явлений і найбільше прихований. Бог відкривається через євхаристійні дари згідно із мірою готовності вірного до такого сприйняття, і ця міра готовності – не в «чистоті душі», а в інтенсивності інтенції особистості на Особистість Христа, з яким вірний намагається зустрітися в літургійній містерії.

Релігійний досвід православного вірного формує особливий спосіб життя людської суб'єктивності, яка має протилежні до новочасового суб'єкту властивості. Замість ідеалу очевидності видимої неперсональної дійсності приймається очевидність «видимого невидимого» іншого, адже суб'єктивність

іншого, любов, краса й інші подібні насичені феномени і видимі, і невидимі. Суб'єктивна достовірність екзистенційно значимих переживань, які виникають у спілкуванні з іншим, є більшою, ніж достовірність аподиктичних суджень розуму. Істинність досвіду прийняття вища за істиність досвіду схоплення. Суб'єкт, що інтенційно спрямований на прийняття відповідає самій суті людяності. Виразом істинності досвіду такого суб'єкту стають спонтанні вирази власної захопленості красою в творах художньої творчості, оскільки вони не мають ознак насилля над словом. Таким чином представники постнеопатристики намагаються виправдати традиційний православний спосіб життя за допомогою перетлумачення його характерних рис у дусі постмодерної філософії, і це призводить до формування повноцінної православної постмодерної антропології.

6. У сфері соціально-політичних ідей постнеопатристика відстоює ідеали церковного лібералізму, захищає гідність і права особистості, протиставляючи солідарність малих груп владі корпорацій та ієрархій. Постнеопатристика заперечує можливість використання християнами насилля, послідовно відстоюючи ідеї пацифізму та примирення з «іншими».

7. Абсолютизація цінності іншого проявляється в етиці самопожертви, теологічному визнанні любові головною силою соціальної солідарності, формуванні православної екологічної теології.

8. Феноменологічна переінтерпретація православної теології дозволяє сформувати нову апологію теологічного вчення про створенність світу.

9. Суттєвий вплив на розвиток постнеопатристики здійснили філософські і теологічні ідеї католицького мислителя Ж. – Л. Маріона, особливо його теорія даності як дарованості.

10. Представники постнеопатристики деконструюють уявлення про розділення православ'я і католицизму, доводять, що онтологічно зберігається єдина церква першого тисячоліття.

11. Згідно із мислителями постнеопатристики, церква є мережею спільнот, які конституюються спілкуванням, але не становлять ієрархії чи «спільноти

спільнот». Церква як ціле також є процесом зближення людства із Богом, а не самоцінною реальністю.

12. Представники постнеопатристики обґрунтовують теорію про те, що між теологіями Августина і каппадокійців, Аквіната й Палами немає суттєвих суперечностей. Неопатристичні явлення про «есенціалізм» католицької теології визнаються помилковими.

13. Формування постнеопатристики як основної парадигми сучасної православної теології створює можливості для перемоги ідеалів «відкритого православ'я», що протистоїть релігійному фундаменталізму.

14. Феноменологізація та філософізація теології у межах постнеопатристики створюють нові можливості для осмислення наукової картини світу як відкритої для інтерпретацій у дусі теоцентризму, персоналізму, есхатологічного теоандризму. Православне осмислення наукової картини світу у постнеопатристиці перестало бути консервативним, а є суголосним із сучасною католицькою і протестантської філософською теологією науки.

Отже, у дисертації вперше в українському релігієзнавстві запропоновано комплексний філософсько-релігієзнавчий аналіз православної думки епохи постмодерну. 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.

У побудові власних теологічних теорій та критиці філософії та суспільства початку XXI століття мислителі постнеопатристики широко використовують феноменологію та герменевтику. Особливо важливим для постнеопатристики став вплив французької феноменології, особливо у тій її формі, якої вона набула у творчості католицького теолога і філософа Ж.-Л.Маріона. У намаганні досягнути постметафізичного теологічного мислення представники постнеопаристики успадковують критики онтотеології, теорію аналогій буття, вчення про «теологічну естетику», предметом якої є краса Бога, що пізнається не лише інтуїтивно-розумно, але і чуттєво. Представники постнеопатристики формують нову мову для православної теології, яка є синтезує філософічність, поетичність, патристичність та біблієстичність. Завдяки свободі мислення та новій мові теології досягається пост-метафізичність богословського дискурсу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аверинцев С. Теология // София–Логос : Словарь / Сергей Аверинцев; [под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова]. – К., 2006. – С. 434-441.

2. Агуриди С. Бог и история / Савва Агуриди // Православие и культура. – 1993. – № 2. – С. 1-4.

3. Адо П. Духовные упражнения // Духовные упражнения и античная философия / Пьер Адо; [пер. с фр. при участии В. А. Воробьева; общ. ред. изд. «Логос» (Москва)]. – М.; СПб.: «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – С. 213-226.

4. Академічне релігієзнавство : Підручник; [наук. ред. А. Колодного]. – К. : Світ знань, 2000. – 862 с.

5. Аксенов-Меерсон М. Созерцанием Троицы Святой… Парадигма любви в русской философии троичности / М. Аксенов-Меерсон, прот.; пер. с англ. – К. : Дух і Літера, 2007. − 328 с.

6. Анри М. Феноменология жизни / М. Анри // Логос. – 2011. – № 3 (82). – С. 172–185.

7. Антоний Сурожский. Вера / Антоний (Блум), митр. Сурожский. − Краматорск : Тираж-51, 2007. − 271 с.

8. Антоний Сурожский. Пути христианской жизни : Беседы / Антоний (Блум), митр. Сурожский. – К. : Дух і Літера, 2001. − 272 с.

9. Антоний Сурожский. Труды. Книга вторая / Митрополит Антоний Сурожский. – М. : Практика, 2012. − 984 С.

10. Антоний Сурожский. Труды. Книга первая / Митрополит Антоний Сурожский. – М. : Практика, 2012. − 1112 С.

11. Антоний Сурожский. Уверенность в вещах невидимых. Последние беседы / Митрополит Антоний Сурожский. – М. : Никея, 2012. − 288 с.

12. Антоний Сурожский. Человек перед Богом / Антоний, Митрополит Сурожский. — К. : Камо грядеши, 2010. — 348 с.

13. Аржаковский А. Журнал «Путь» (1925-1940): поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции / А.Аржаковский. – К. : Феникс, 2000. – 656 с.

14. Аржаковський А. Очікуючи на Всеправославний собор. Духовний та екуменічний шлях. Книга 1 / А.Аржаковський. – Л. : Вид–во УКУ, 2013. – 452 С.

15. Аржаковський А. Очікуючи на Всеправославний собор. Духовний та екуменічний шлях. Книга 2 / А.Аржаковський. – Л. : Вид–во УКУ, 2014. – 560 С.

16. Афанасьев Н. Церковь Духа Святого / Н.Афанасьев, прот. – Рига : Балто-славянское общество культурного развития и сотрудничества, 1994. – 328 с.

17. Бальтазар, Х. У. фон. Достойна веры лишь любовь / Ханс Урс фон Бальтазар; [пер. с нем. А. Ярина]. – М. : Истина и Жизнь, 1997. – 124 с.

18. Бальтазар, Х. У. фон. Созерцательная молитва / Х. У. фон Бальтазар; [пер. с нем.]. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. – 236 с.

19. 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.

20. 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.

21. Бер И. Формирование христианского богословия: Путь к Никее / Иоанн Бер, иер.; [пер. с англ.]. – Тверь : Герменевтика, 2006. – 240 с.

22. Бибихин В. В. Материалы к исихастским спорам / В. В. Бибихин // Синергия: Проблемы аскетики и мистики Православия : научн. сб.; [под общ. ред. С. С. Хоружего]. – М., 1995. – С. 177-207.

23. 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.

24. Богачевська І. Християнська наративна традиція: методологія філософсько-релігієзнавчого дослідження / І. Богачевська. – К. : Світ знань, 2005. – 235 с.

25. Бондаренко В. Д. Еволюція сучасного православного богослов’я / В.Д.Бондаренко. – К. : Знання, 1988. – 48 с.

26. 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.

27. Брек И. Хиазм − ключ к Священному Писанию / Иоанн Брек, прот.; пер. с англ. Е. Л. Майданович // ВРХД. − 2004. − № 187. − С. 96-147.

28. Брюггеман У. Пророческое воображение / [пер. с англ. С. Корниенко] – Черкассы : Коллоквиум, 2012. – 231 с.

29. Бублик К. Концепт особистості у книзі Девіда Харта «Краса нескінченного» / Костянтин Бублик // Схід. – 2016. – № 1 (141). – с. 58–62.

30. Бучма О. Фундаменталізм і лібералізм в сучасному християнстві / О. Бучма // Християнство доби постмодерну.– К. , 2005. – С. 69-86.

31. Валіцький А. В полоні консервативної утопії: Структура і видозміни російського слов'янофільства / А.Валіцький; пер. з пол. − К. : Основи, 1998. − 710 с.

32. Валльер П. Православие и право / Поль Валльер // Человек. История. Весть : Успенские чтения : [сб. ст.; сост. К. Б. Сигов]. – Киев, 2006. – С. 59-90.

33. 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.

34. Валльер П. Традиция / Поль Валльер // Личность и традиция : Аверинцевские чтения : [сб. ст.; сост. К. Сигов]. – Киев, 2005. – С. 159-202.

35. 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. – М., 2006. – С. 52-63.

36. Вальер П. Пределы предания / П.Вальер // Православное учение о Церкви : богослов. конф. РПЦ, 17-20 ноября 2003 г. : тез. докл. – М., 2004. – С.201-217.

37. Варфоломей (Архондонис). Приобщение к таинству: православие в современном мире / Варфоломей (Архондонис), патр.; [пер. с англ.]. – М. : Ексмо, 2008. – 368 с.

38. Васина М. В. Кант и восточная патристика / М. В. Васина // Начало : Журнал института богословия и философии. – 1997. – № 5. – С. 14-24.

39. Ведерников А. В. Владимир Лосский и его богословие / А. В. Ведерников // Богословские Труды. – 1972. – № 8. – С. 215-230.

40. Вейз Д. Э. Времена постмодерна: Христианский взгляд на современную мысль и культуру / Д. Э. Вейз [пер. с англ]. – М. : «Лютеранское наследие», 2002. – 240 с.

41. Верстюк І. Еклезіологія митрополита Йоанна (Зізіуласа). – Режим доступу : http://christian-culture.in.ua/content/view/109/42/.

42. 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.

43. Вольф М. По подобию нашему. Церковь как образ Троицы /Мирослав Вольф; [пер. с англ. О. Розенберг]. – Черкассы : Коллоквиум, 2012. – 424 с.

44. Гаврилюк П. Православне відродження: нова генерація теологів / П.Гаврилюк // Філософська думка–Sententiae: Спецвипуск № 3 (2012). – Вінниця : ВДТУ, 2013. – с. 67–73.

45. Гаврилюк П. Православный взгляд на наследие св. Фомы Аквинского: попытка освободиться от стереотипов [Электронный ресурс] / П.Гаврилюк // Религия в Украине. – Режим доступу : www.religion.in.ua/main/2002-nasled

46. Гаврюшин Н. К. Русское богословие: Очерки и портреты / Н. К. Гаврюшин. – Нижний Новгород : Глагол, 2005. – 382 с.

47. Гайслер Н. Л. Энциклопедия христианской апологетики / Норман Л. Гайслер; [пер. с англ. В. Гаврилова]. – СПб. : Библия для всех, 2004. – 1184 с.

48. Гарт Д.Б. Міф схизми / Д.Б.Гарт // Наукові записки УКУ. – Число V. – Богословя. Випуск 2. – Львів, 2015. – С.375-390.

49. Георгий Ходр. Призыв Духа / Г.Ходр, митр. – К. : Дух і Литера, 2006. – 284с.

50. Глаголев В. С. Религиозный модернизм и культура / В. С. Глаголев. – М. : Знание, 1988. – 64 с.

51. Гордиенко Н. С. Современное русское православие / Н. С. Гордиенко. – М. : Лениздат, 1988. – 304 с.

52. Грицишин В. П. Антропологія православної теології доби постмодерну / В.П. Грицишин // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2016. – Вип. 12. – С. 35–39.

53. Грицишин В. П. Гносеологія православної теології доби постмодерну / В.П. Грицишин // Схід. – 2016. – № 3 (143). – С. 75–79.

54. Грицишин В. П. Релігійність людської екзистенції за Антонієм Сурозьким / В.П. Грицишин // Схід. – 2015. – № 4 (136). – С. 21–25.

55. Грицишин В. П. Соціальна теорія православної теології доби постмодерну / В.П. Грицишин // Гілея: науковий вісник. – 2016. – Вип. 111. – С. 287–291.

56. Грицишин В. Переосмысление православия в теологии Александра Шмемана и Антония Сурожского / В. Грицишин // Modern Science. – Prague. – 2015. – № 4. – С. 73–78.

57. Даниелю Ж. Бог и мы / Жан Даниелю; пер. с фр. Г. Смирнова, под ред. А. Мосина // Символ. – 1998. – № 40. – С.7-155.

58. 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.

59. Дідківський А.А. Православна етика Х. Янараса / А. А. Дідківський // Вісник ЖДУ ім. Івана Франка. – Вип. 2 (80). – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. Івана Франка. – 2015. – С. 14 – 19.

60. Дорошин И. А. К проблеме религиозной рациональности исихазма / И.А.Дорошин // Разум и культура. – Саратов, 2001. – С. 154-158.

61. Дронов М. Экзистенция и опыт в православном мышлении накануне XXI века / Михаил Дронов, прот. // Альфа и Омега. – 1998. – N 4 (18). – С. 255-271.

62. Дулуман Є. К. Кризис религии в современных условиях / Е. К. Дулуман. – К. : Вища школа, 1982. – 64 с.

63. Евдокимов П. Православие / П.Евдокимов; [пер. с фр.]. – М. : ББИ, 2002. – 500 с.

64. Евдокимов П. Этапы духовной жизни: от отцов пустынников до наших дней / П.Евдокимов; [пер. с фр.]. – М. : Свято-Филаретовская моск-я высшая православно-христианская школа, 2003. – 232 с.

65. 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.

66. Емельяненко И. П. Критика православной концепции знания : автореф. дис. … канд. филос. наук / И. П. Емельяненко. – М., 1969. – 18 с.

67. Еременко В. П. Мистика в православии / В. П. Еременко. – К. : Вища школа, 1986. – 81 с.

68. 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.

69. Желнов М. В. Критика гносеологии современного неотомизма / М.В.Желнов. – М. : МГУ, 1971. – 359 с.

70. Живое предание: Православие в современности : [сб. ст.]. – М. : Свято-Филаретовская моск. высшая православно-христианская школа, 1997. – 228 с.

71. Завершинский Г. Богословский экзистенциализм архимандрита Софрония (Сахарова) / Г. Завершинский, диак. // Альфа и Омега. – 1999. – № 3 (21). – С. 167-180.

72. Завершинский Г. О различии сущности и энергии в современных исследованиях паламизма / Г. Завершинский, диак. // Богословский сборник. – 1999. – № 4. – С. 153-165.

73. Завершинский Г. Пневматология святителя Григория Паламы и святоотеческая традиция / Г. Завершинский, диак. // Альфа и Омега. − 1998. − № 19. − С. 110-126.

74. Завершинский Г. Преподобный Силуан Афонский и архимандрит Софроний (Сахаров) о нетварном свете / Г. Завершинский, диак. // Альфа и Омега. – 1998. – № 3 (21). – С. 167-180.

75. Завершинский Г. Экзистенциальные аспекты богословия / Г.Завершинский, диак. // Церковь и время : Научно-богословский и церковно-общественный журнал. – 2001. – № 3 (16). – С. 210-228.

76. Завершинский Г., священник. Богословие диалога. Диалог как образ бытия человека / Г. Завершинский // Церковь и время. – 2005. – № 1 (30). – С. 59–77.

77. Завершинский Г., священник. Богословие диалога. Диалог как общение в любви / Г. Завершинский // Церковь и время. – 2005. – № 4 (33). – С. 19–32.

78. Завершинский Г., священник. Богословие диалога. Тринитарный подход. / Г. Завершинский // Церковь и время. – 2005. – № 2(31). – с. 62–78.

79. Завершинский Г., священник. Богословие диалога: встреча религий / Г. Завершинский // Церковь и время. – 2005. – №3 (32). – С. 125–142.

80. Завійський Р. «Вплив католицької думки на православну неопатристику Георгія Флоровського та Володимира Лоського» // Філософська думка:Sententiae IV (Київ 2013): 74-83.

81. Зайцев А. Н. Митрополит Антоний Сурожский: жизнь, творчество, мисия / Андрей Зайцев. – М. : Ексмо, 2009. – 352 с.

82. Зайцев Е. Учение В. Лосского о теозисе / Евгений Зайцев. – М. : ББИ, 2007. – 296 с.

83. Зеньковский В. В. Основы христианской философии : в 2 т. / В. Зеньковский, прот. – М. : Свято-Владимирское Братство, 1992. – 266 с.

84. Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века / Николай Зернов; [пер. с англ]. – Париж : YMCA-Press, 1991. – 350 с.

85. 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.

86. Иерофей (Влахос). Православная духовность / Иерофей (Влахос), митроп; [пер. с греч.]. – М. : Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1998. – 134 с.

87. Иерофей (Влахос). Православная психотерапия: святоотеческий курс врачевания души / Иерофей (Влахос), митроп.; [пер. с греч. А. Крюкова]. – М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007. – 368 с.

88. Илларион (Алфеев). Православие: в 3 т. / Илларион (Алфеев), еп. – Т. 1. – М. : Изд. Сретенского монастыря, 2008. – 863 с.

89. Илларион (Алфеев). Православное богословие на рубеже эпох / Илларион (Алфеев), еп. – К. : Дух і Літера, 2002. – 536 с.

90. Иоанн (Зизиулас). Личностность и бытие / Иоанн (Зизиулас), митр.; пер. с англ. С. Чурсанова // Богословский сборник. − 2002. − Вып. X. − С. 22-50.

91. Иоанн (Зизиулас). Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / Иоанн (Зизиулас), митр.; [пер. с англ.]. – М. : ББИ, 2012. – 407 с.

92. 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.

93. 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.

94. Иустин (Попович). Догматика православной Церкви: Экклесиология / Иустин (Попович), преп.; [пер. с серб.]. – М. : ИС РПЦ, 2005. – 288 с.

95. Йоан Зізіулас. Буття як спілкування: Дослідження особистості і Церкви / Йоан Зізіулас, митр.; [пер. з англ.]. – К.: Дух і Літера, 2005. - 276 с.

96. Калинин Ю. А. Критика философско-идеалистических основ современного православия / Ю. А. Калинин. – К. : Изд. при Киевском ун-те, 1987. – 104 с.

97. Каллист (Уэр). Внутреннее царство / Каллист (Уэр), еп.; [пер. с англ.]. − К. : Дух і Літера, 2004. − 196 с.

98. Каллист (Уэр). Православная церковь / Каллист (Уэр), еп.; [пер. с англ. Г. Вдовина]. − М. : ББИ, 2001. − 375 с.

99. Каспер В. Бог Иисуса Христа / В.Каспер; [пер. с нем.]. – М. : ББИ, 2005. – 444 с.

100. Кимелев Ю. А. Современная западная философия религии / Ю. А. Кимелев. − М. : Мысль, 1989. – 286 с.

101. Кимелев Ю. А. Философия религии : Систематический очерк / Ю. А. Кимелев. – М. : Издательский Дом «Nota bene», 1998. – 424 с.

102. Кирсберг И. В. Феноменология жизни: Ветхий Завет и первые христиане / И. В. Кирсберг. – М. : Древлехранилище, 2003. – 221 с.

103. Колодний А. М. Премодерн, модерн, постмодерн в контексті історії християнства / А. М. Колодний // Християнство доби постмодерну. – К. , 2005. – С. 5-33.

104. Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения : Учебное пособие / А. Н. Красников. − М. : Академический проект, 2007. − 239 с.

105. Кыржелев А. Мистик в миру / А. Кырлежев // Человек перед Богом / Антоний, Митрополит Сурожский. — К.: Камо грядеши, 2010. — с. 10-22.

106. Кырлежев А. Контекст мысли Христоса Яннараса / А.Кырлежев // Х. Яннарас. Избранное: Личность и Эрос / [пер. с греч.]. – М., 2005. – С. 468-472.

107. Кюнг Г. Великие христианские мыслители / Ганс Кюнг; пер. с нем. О. Ю. Бойцовой. – СПб. : Алетейа, 2000. – 442 с.

108. 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.

109. Левченко Т. Теологія / Левченко Т., Христокін Г., Чорноморець Ю. – К. : МАН, 2015. – 229 с.

110. Лепп І. Християнська філософія екзистенціалізму / Іняс Лепп; [пер. В. Лях, О. Мартитуненко]. – К. : Пульсари, 2004. – 148 с.

111. Лобовик Б. А. Религиозное сознание и его особенности / Б. А. Лобовик. – К. : Наукова думка, 1986. – 246 с.

112. Лоргус А. Православная антропология : Курс лекций / Андрей Лоргус. − М. : Граф-Пресс, 2003. − 216 с.

113. Лосский В. Догматическое богословие / В. Лосский // Мистическое богословие; [пер. с фр. В. А. Рещиковой]. – К., 1991. – С. 263-335.

114. Лосский В. Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита // Богословие и боговидение : сб. ст. под общ. ред. В. Пислякова / В. Лосский; [пер. с фр. В. Рещиковой, А. Безбидько, Ю. Малкова]. – М., 2000. – С.45-66.

115. Лосский В. Очерки мистического богословия Восточной Церкви / Вл. Лосский // Мистическое богословие; [пер. с фр. В. А. Рещиковой; изд. христ. благотвор.-просвитет. ассоц. «Путь к Истине»]. – К., 1991. – С. 97-259.

116. Лурье В. М. Взаимосвязь проблемы filioque с учением об обожении православных богословов после святого Фотия – Режим доступу : http://www.romanitas.ru/content/lourie/patrology/photios.htm.

117. Лурье В. М. Лекции по патрологии. Фотий. – Режим доступу : http://www.romanitas.ru/content/zhurnal/lurie.htm.

118. Лурье В. М. Послесловие и комментарии / В. М. Лурье // Мейендорф И. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение / пер. Г. Н. Начинкина. – 2-е изд. – СПб., 1997. – С. 325-479.

119. Макар Н. Антропология В. Н. Лосского и митр. Антония Сурожского / Николай Макар, прот. // Пути просвещения и свидетели правды : Личность. Семья. Общество : Успенские чтения. − Киев, 2004. − С. 177-185.

120. Мануссакис Дж.П. Бог после метафизики. Богословская эстетика / Дж. П. Мануссакис [пер. с англ.] – К. : Дух і Літера, 2014. – 416 с.

121. Марион Ж.–Л. Метафизика и феноменология – на смену теологии // Марион Ж.–Л. Логос. Постсекулярная философия. – 2011 – № 3 (82). М. : Типография Наука. – С. 124–143.

122. Марьон Ж.-Л. Перекрестья видимого /Жан-Люк Марьон. – М. : Прогресс-Традиция, 2010. – 176 с.

123. Мейендорф И. Византийское богословие: Исторические направления и вероучение / И.Мейендорф, прот.; [пер. с англ.]. – М. : Когелет, 2001. – 432 с.

124. 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.

125. 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.

126. Нестерук А. Логос и космос: Богословие, наука и православное предание / А. Нестерук; [пер. с англ. М. Карпец]. – М. : ББИ, 2006. – 399 с.

127. Нестерук А. Смысл Вселенной / А.Нестерук. – СПб. : Алетейя, 2017. – 504 с.

128. Основні принципи відношення Руської Православної церкви до інослав'я – Режим доступу : http://orthodox.org.ua/article/osnovn%D1%96-printsipi-stavlennya-rusko%D1%97-pravoslavno%D1%97-tserkvi-do-%D1%96noslavya.

129. Пашков К. Дар и благодарение в контексте христианской и постмодернисткой антропологий / К.Пашков – Режим доступу : https://risu.org.ua/php_uploads/files/articles/ArticleFiles_38480_pashkov_dar-i-blahodarenie.pdf.

130. Петрово служение. Диалог католиков и православных / Под ред. Вальтера Каспера. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2006. – 284 с.

131. Седакова О. Moralia / О. Седакова. – М. : Ун-т Дмитрия Пожарского, 2010. – 864 с.

132. Соборовість і примат підчас першого тисячоліття: назустріч спільному розумінню служіння єдності Церкви (Спільна Міжнародна Комісія для Богословського Діалогу між Римською Католицькою Церквою і Православною Церквою) // Релігія в Україні. – Режим доступу : http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/34228-kyetijskij-dokument.html.

133. Софроний (Сахаров). Видеть Бога как Он есть / Софроний (Сахаров), архим. – Essex : Stavropegic Monastery of st. John the Baptism, 1985. – 253 с.

134. Софроний (Сахаров). Духовные беседы / Софроний (Сахаров), архим; [сост. М. Мейлах]. – СПб. : Сатисъ, 1997. – 86 с.

135. Софроний (Сахаров). Переписка с прот. Георгем Флоровским / Софроний (Сахаров), архим. − М. : Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2008. − 176 с.

136. Софроний (Сахаров). Подвиг богопознания: Письма с Афона (к Д. Бальфуру) / Софроний (Сахаров), архим. – Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003. – 368 с.

137. Софроний (Сахаров). Рождение в царство непоколебимое / Софроний (Сахаров), архим. – М. : Паломник, 2000. – 224 с.

138. Стамулис И. Православное богословие миссии сегодня / Иаков Стамулис. – М. : Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2003. – 448 с.

139. Стиліянопулос Т. Новий Завіт: Православный погляд: Писання, передання, герменевтика / Теодор Стиліянопулос; [пер. з англ. Ю. Гамалій, наук. ред. Р. Паранько]. – Львів : Видав. УКУ, 2005. – xvi+196 с.

140. Суинберн Р. Есть ли Бог? / [пер. с англ. Ю. Кимелев]. – М. : ББИ, 2006. – 120 с.

141. Торранс Т. Пространство, время, воплощение. – М. : Изд-во ББИ, 2013. – 267 с.

142. Уильямс Д. Неопатристический синтез Георгия Флоровського / Д. Уильямс // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / [общ. ред. Ю. Сенокосова, пер. с англ. К. Боголюбова]. – М., 1995 – С. 307-366.

143. Уильямс Р. Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика / Р.Уильямс; [Пер. с англ. Д. Морозова, Ю. Вестель]. – К. : Дух і літера, 2009. – 335 с.

144. 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.

145. Фельми К. Х. Введение в современное православное богословие / Карл Фельми; [пер. с нем. Е. М. Верещагина]. – М. : Свято-Филалетовский православный институт, 2014. – 352 с.

146. Ферберн Д. М. Иными глазами… Взгляд евангельского христианина на Восточное Православие / Д. М. Ферберн; [пер. с англ.]. − Корнын, 2003. − 281 с.

147. Филарет (Вахромеев). Оценка состояния и перспектив развития современного православного богословия / Филарет (Вахромеев), митр. // Православное богословие на пороге третьего тысячилетия. – М., 2000. – С. 8-28.

148. 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.

149. Фишер Н. Философское вопрошание о Боге / Норбер Фишер; [пер. с нем. Г. Вдовиной]. – М. : Христианская Россия, 2004. – 413 с.

150. Флоровский Г. Богословские отрывки / Г. Флоровский, прот. // Избранные богословские статьи / [ред.-сост. А. Кырлежев]. – М., 2000. – С. 121-140.

151. Флоровский Г. Западные влияния в русском богословии [Электронный ресурс] / Г. Флоровский, прот. / Режим доступа : http://www.krotov.info/library/f/florov/zapadnye.html

152. Флоровский Г. Пути русского богословия / Георгий Флоровский, прот.; пред. И. Мейендорфа. – 3-е изд. – Ymca-Press, 1983. – 600 с. – (Репринт : 1991).

153. Харт Д. Красота бесконечного. Эстетика христианской истины /Девид Харт. П [пер. с англ. А. Лукьянова]. – М. : ББИ, 2010, xviii + 673 с.

154. Хоружий С. Аналитический словарь исихастской антропологии // К феноменологии аскетики / Сергей Хоружий. – М., 1998. – С. 22-186.

155. Хоружий С. Имяславие и культура серебряного века: феномен московской школы христиаеского неоплатонизма // Опыты из русской духовной традиции / С. С. Хоружий. – М., 2005. – С. 287-308.

156. Хоружий С. Метаморфозы славянофильской идеи в XX ст. // О старом и новом / С. С. Хоружий. – СПб., 2000. – С. 117-141.

157. Хоружий С. Неопатристический синтез и русская философия // О старом и новом / С. С. Хоружий. – СПб., 2000. – С. 35-61.

158. Хоружий С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в Исихастской традиции // К феноменологии аскетики / С. Хоружий. – М., 1998. – С. 187-350.

159. Хоружий С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // О старом и новом / С. С. Хоружий. – СПб., 2000. – С. 311-352.

160. 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.

161. Хоружий С. С. Шаг вперед сделанный в рассеянии // Опыты из русской духовной традиции / С. С. Хоружий. – М., 2005. – С. 329-446.

162. Христокін Г. В. Екзистенціалістська інтерпретація Христосом Янарасом вчення Діонісія Ареопагіта (на матеріалі книги «Гайдеггер та Ареопагіт») / Г.В.Христокін // Практична філософія. – 2007. – № 1 (23). – С. 142-150.

163. Христокін Г. В. Неопатристика як парадигма сучасної православної теології / Г. В. Христокін // Українське релігієзнавство. – 2007. – № 43. – С. 61-69.

164. Христокін Г. В. Філософія грецької патристики як східно-християнський неоплатонізм / Г. В. Христокін // Практична філософія. – 2006. – № 2 (20). – С. 180-189.

165. Христокін Г. Сучасна православна теологія: спроба характеристики [Електронний ресурс] / Г. Христокін // Релігія в Україні. – Режим доступу : http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/407-suchasna-pravoslavna-teologiya-sproba.html.

166. Христокін Г.В. Релігієзнавчий аналіз вчень про богопізнання в сучасній православній теології [Текст] : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Христокін Геннадій Володимирович ; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди. - К., 2010. - 234 с.

167. Черноморец Е. Антиметафизический поворот в совре- менной православной теологии и религиозной философии // Modern Science. - Prague. - 2014. - № 4. - С. 106-111.

168. 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. Черноморец Ю.П. Перспективы диалога православия и католичества в начале XXI столетия // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці : Рута, 2016. – № 3–4 (23–24). – С. 31-42.

170. Чорноморець Ю. П. Основні категорії патристичної метафізики / Ю.П.Чорноморець // Мультиверсум. – 2004. – Вип. 42. – С.36-47.

171. Чорноморець Ю. П. Позитивні тенденції у розвитку українського православ'я сьогодні: нова якість освіти та наукових розвідок конфесійних вчених / Ю. П. Чорноморець // Державно–церковні відносини в Україні : сучасний стан та тенденції розвитку / [за ред. В. Д. Бондаренка та І. М. Мищака]. – К. : Вид–во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2012. – С. 499–515.

172. 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.

173. Чорноморець Ю. Загальна характеристика сучасної православної теології [Електронний ресурс] / Ю. Чорноморець // РІСУ. – Режим доступу : https://risu.org.ua/article_print.php?id=38710&name=contemporary&_lang=ua&.

174. Чорноморець Ю.П. Легітимізація теології як науки в пострадянському православному ландшафті // Філософська думка-Sententiae: Спецвипуск № 2 (2011) «Теологія і філософія релігії». – Вінниця: ВДТУ, 2012. – сс. 7-14.

175. Шмеман А. Водою и Духом. О таинстве крещения / А. Шмеман; пер. с англ. И. З. Дьякова. – 2-е (испр.) изд. – М. : Гнозис-Паломник, 1993. – 223 с.

176. Шмеман А. Дневники 1973-1983 / Александр Шмеман, протопр. – 2-е изд., испр. − М. : Русский путь, 2007. − 720 с.

177. Шмеман А. Евхаристия. Таинство Царства / Александр Шмеман, протопр. – 2-е изд. – М. : Паломник, 1992. – 304 с.

178. Шмеман А. Русское богословие: 1920–1972: Вводный Обзор [Электронный ресурс] / Александр Шмеман, протопр. // Библиотека Якова Кротова / Режим доступа : http://krotov.info/libr_min/25_sh/shme/man_39.html

179. Шмеман А. Символы и символизм византийской литургии / А.Шмеман // Синопсис: богослов’я, філософія, культурологія. – 2001. – № 4-5. – С. 74-80.

180. Шмеман А. Собрание статей. 1947-1983 / Александр Шмеман; прот.; сост. Е. Ю. Дорман, пред. А. И. Кырлежева. – М. : Русский путь, 2009. – 894 с.

181. Щипков Д.А. «Радикальная Ортодоксия»: Критический анализ. – Дисс. … канд. филос. н.: 09.00.13. – Санкт-Петербург, 2004. – 221 с.

182. Ямпольская А.В. Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. - М. : Издательство РГГУ, 2013. - 258 с.

183. Янарас Х. Нерозривна філософія: Нариси вступу до філософії / Христос Янарас; пер. з новогрец. А. Чердаклі, Н. Клименко. – К. : Основи, 2000. – 314 с.

184. Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в православное богословие / Х.Яннарас; пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной. – М. : Центр по изучению религий, 1992. – 228 с.

185. Яннарас Х. Вызов православного традиционализма [Электронный ресурс] / Христос Яннарас ; пер. с англ. С. Зайденберга – Режим доступу : http://readr.ru/hristos-yannaras-vizov-pravoslavnogo-tradicionalizma.html#page=1.

186. Яннарас Х. Личность и Эрос // Избранное: Личность и Эрос / Х.Яннарас; [сост., посл., ред. А. Кырлежев; пер. с новогр. Г. Вдовиной]. – М., 2005. – С.87-400.

187. Янарас Х. Свобода етосу / Христос Янарас; [пер. з англ. В. Верлока]. – К. : Дух і Літера, 2003. – 268 с.

188. 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.

189. Яннарас Х. Истина и единство Церкви / Христос Яннарас; [пер. с новогреч. А. В. Маркова]. — М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 184 с.

190. 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.

191. (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. — М.: Академический проект, 2014. – 288 с.

192. Allchin A.M. Vladimir Lossky: the Witness of an Orthodox Theologian / A.M. Allchin // Theology. – 1969. – № 72. – P. 7-23.

193. Behr J. The formation of Christian theology / Johr Behr. – V. 2: Nicene Faith. – Crestwood; N.Y. : St. Vladimir's seminary press, 2004. – 507 p.

194. 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.

195. Breck J. The Power of the Word in the worshiping Church / Johr Breck. – Crestwood; N.Y. : St. Vladimir's seminary press, 1986. – 237 p.

196. Casiday A. Church Fathers and the shaping of Orthodox theology / A.Casiday // The cambridge companion to orthodox christian theology / ed. by M. B. Cunningham and E. Theokritoff. – Cambridge : Cambridge University Press, 2008. – P. 167-187.

197. Christianity, Democracy, and the Shadow of Constantine / Eds. George E. Demacopoulos, Aristotle Papanikolaou. - Fordham University Press, 2016. – 304 p.

198. Encounter between eastern orthodoxy and radical orthodoxy: transfiguring the world through the Word. - Ashgate Publishing Limited, 2009. - 297 p.

199. Gavrilyuk P. Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance (Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology) / P.Gavrilyuk. – Oxford, 2013. – 320 p.

200. Geisler N. Philosophy of Religion / N. Geisler, W. Corduan. – Grand Rapids, Michigan: Baker Book House. – 1988. – 402 p.

201. Hart D. Atheist Delusions: The Christian Revolution and Its Fashionable Enemies /D.B.Hart. - Yale University Press, 2010. – 272 p.

202. Hart D. The Doors of the Sea: Where Was God in the Tsunami? / D.B.Hart. - Eerdmans, 2011. – 136 p.

203. Hart D. The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss /D.B.Hart. - Yale University Press, 2014. – 376 p.

204. Hjälm M. Liberation of the Ecclesia: The Unfinished Project of Liturgical Theology. Uppsala: Uppsala University, 2011. – 334 p.

205. Hovorun C. Meta-Ecclesiology: Chronicles on Church Awareness / C.Hovorun. - Palgrave Macmillan, 2015. – 242 p.

206. Hovorun C. Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology/ C.Hovorun. - Cascade Books, 2017. – 276 p.

207. 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.

208. 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.

209. Kalaitzidis P. Orthodoxy and Political Theology /Pantelis Kalaitzidis. - World Council of Churches, 2012. - 148 p.

210. Kozlowski R. Koncepcepcja Kosciola w Mysli Teologicznej Mikolaja Afanasjewa / Roscislaw Kozlowski. – Warszawa : Akad. Teologiczna, 1988. – 218 p.

211. Louth A. The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Staniloae / Andrew Louth // Modern Theology. – 1997. – № 2. – P. 253-266.

212. 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.

213. 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.

214. Manoussakis J. P. God after Metaphysics. A Theological Aesthetic / John Panteleimon Manoussakis. – Bloomington : Indiana University Press, 2007. – 213 p.

215. 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.

216. 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.

217. Nichols A. Light from the East - Authors and Themes in Orthodox Theology. – Edinburgh : T. & T. Clark, 1999. – 234 p.

218. Nichols A. Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers,Eucharist in Nikolai Afanasev (1893–1966) / A. Nichols. - Cambridge: Cambridge University Press, 1989. – 276 p.

219. Papanikolaou A. Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion / A. Papanikolaou. – Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2006. – 238 p.

220. 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.

221. Papanikolaou A. The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy/ Aristotle Papanikolaou. – Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2012. – 248 p.

222. 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.

223. 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.

224. Romanides J. At Outline of Orthodox Patristic Dogmatics / John Romanides. – Rollinsford : Orthodox Research Institute, 2004. – 153 p.

225. Romanides J. Critical Examination of the Applications of Theology // Proces-Verbaux du deuxieme Congres de Theologie Orthodoxe / John Romanides. – Athens, 1978. – P. 413-441.

226. Russell N. Modern Greek Theologians and the Greek Fathers / Norman Russell // Philosophy and Theology, 18 (2006). – p. 77–92.

227. Sakharov N. I Love, therefore I am : The Theological Legacy of Archimandrite Sophrony / N. Sakharov. – Crestwood, New York : St. Vladimir's seminary press, 2002. – 253 p.

228. Sherwood P. Glorianter Vultum Tuum, Christe Deus: Reflections on reading Lossky's The Vision of God / P. Sherwood // St. Vladimir's Seminary Quarterly. − 1966. − № 4. − P. 195-203.

229. Staniloae D. Orthodox spirituality / D.Staniloae. – St. Tikhon's Seminary Press, 2002. – 397 p.

230. Staniloae D. The Experience of God : Orthodox Dogmatic Theology / D.Staniloae. – V. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God. – Brookline : Holy Cross orthodox Press, 1998. – 280 p.

231. Staniloae D. The Experience of God : Orthodox Dogmatic Theology / D.Staniloae. – V. 2: The Word : Creation and Deification. – Brookline : Holy Cross orthodox Press, 1998. – 213 p.

232. Staniloae D. Theology and the Church / Dumitru Staniloae. – Crestwood; N.Y., 1980. – 240 p.

233. Trethowan I. Lossky on Mystical Theology / I. Trethowan // The Downside Review. − 1974. – № 92. − P. 239-247.

234. Valliere P. Modern Russian theology. Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox theolody in new key / Paul Valliere. – Michigan : Williams B. Eerdmans Publishing Company, 1993. – 443 p.

235. Ware K. B. Eastern Christianity / K. B. Ware // The Encyclopedia of Religion / ed. M. Eliade. − N.Y. : MacMillan Publishing Company, 1987. − V. 4. – P. 558-576.

236. 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

237. Yannaras C. Postmodern metaphysics / Christos Yannaras; transl. by Russell N. − Brookline : Holy Cross Orthodox Press, 2004. − 200 p.

238. 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.