

УДК 271.2:27.9“01/07”

ЛОЗОВИЦЬКИЙ Василь, протоієрей – кандидат богословських наук, доцент, завідувач кафедри Священного Писання і богослів'я, Волинська православна богословська академія, вул. Градний узвіз, 5, м. Луцьк, Україна, індекс 43025 (lozovutskiy@gmail.com)

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5645-4309>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.5>

Бібліографічний опис статті: Лозовицький, В., протоієрей (2023). Присмерк «неопатристики» та проєкт «постнеопатристики». *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, № 47, 75–97, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.5>

ПРИСМЕРК «НЕОПАТРИСТИКИ» ТА ПРОЄКТ «ПОСТНЕОПАТРИСТИКИ»

Анотація. *Метою статті є дослідження еволюції сучасної православної теології від неопатристики до постнеопатристики. Ознакою останньої є перехід православної теології початку ХХІ ст. до поліметодологічності, яка долає консерватизм та ізоляціонізм неопатристичної теології ХХ століття. Методологічними засадами дослідження стали поєднанням чотирьох тенденцій неопатристики: неохалкідонізму, неопаламізму, неопатристичного екзистенціалізму та модерної літургійної теології. У межах постнепатристики, в свою чергу, формується поліметодологічний плюралізм, в якому кожна з існуючих богословських мов претендує на тлумачення єдиного віровчення. Наукова новизна.* Початок ХХІ ст. позначився появою сучасної православної постнеопатристичної теології, представники якої потребують свого вивчення. Мало досліджена сучасна богословська думка долає консерватизм та ізоляціонізм неопатристичної теології ХХ століття. Її найяскравіші представники, зокрема і в Українських реаліях, демонструють екуменічну відкритість до інших традицій, творчо користуються передовими напрацюваннями західних теологів і філософів.

© Лозовицький Василь, 2023

Висновки. У статті досліджено еволюцію сучасної православної теології від неопатристики до постнеопатристики. Було з'ясовано, що значна кількість сучасних православних теологів (Д. Гарт, К. Говорун, П. Калаїцидіс, І. Манузакіс, А. Папаніколау, О. Філоненко) відмовляються від засад неопатристичної теології і починають працювати як представники постнеопатристики. Вони демонструють екуменічну відкритість до інших християнських традицій, зближуються з досягненнями сучасних західних теологів. Визначним є й те, що більш творчим стає використання патристичних джерел, теологи виходять за вузькі межі досліджень «апофатичної теології» чи (не)паламітського розрізнення між «сутністю» та енергіями та звертаються до інших горизонтів патристичної думки. Крім того, урізноманітненим та глибоким стає залучення сучасними православними теологами здобутків філософії. Відтак, на перетині теологічних і філософських напрямків, проєктів та рухів початку XXI ст. постали такі теології, що демонструють особливе творче різноманіття богословських пошуків та відкриттів сучасних мислителів.

Ключові слова: православна теологія, неопатристика, постнеопатристика, православна євхаристійна теологія спілкування.

LOZOVYTSKYI Vasyl, archpriest – Candidate of Theological Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Holy Scripture and Theology, Volyn Orthodox Theological Academy, 5, St. Gradny Uzviz, Lutsk, Ukraine, postal code 43025 (lozovutskiy@gmail.com)

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5645-4309>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.5>

To cite this article: Lozovytskyi, V., archpriest (2023). Prysmerk «neopatrystyky» ta proiekt «postneopatrystyky» [The twilight of “neopatristics” and the project of “post-neo-patristics”]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnogo pedahohichnogo universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia “Filosofia” – Human Studies. Series of “Philosophy”*: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, № 47, 75–97, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.5>

THE TWILIGHT OF “NEO-PATRISTICS” AND THE PROJECT OF “POST-NEO-PATRISTICS”

Summary. The purpose of the article is to study the evolution of modern Orthodox theology from neo-patristic to post-neo-patristic. A sign of the latter is the transition of Orthodox theology in the early twenty-first century to polymethodology, which overcomes the conservatism and isolationism of the neo-patristic theology of the twentieth century. The methodological foundations of the study are a combination of four trends in neo-patristic theology: neo-Chalcedonianism, neo-Palamism, neo-patristic existentialism, and modern liturgical theology. Within the framework of post-neopatristicism, in turn, a polymethodological pluralism is being formed, in which each of the existing theological languages claims to interpret a single doctrine. Scientific novelty. The beginning of the twenty-first century was marked by the emergence of modern Orthodox post-Neopatristic theology, whose representatives require study. The little-studied modern theological thought overcomes the conservatism and isolationism of the neo-patristic theology of the twentieth century. Its most prominent representatives, including in the Ukrainian context, demonstrate ecumenical openness to other traditions and creatively use the best practices of Western theologians and philosophers. Conclusions. The article examines the evolution of modern Orthodox theology from neo-patristic to post-neo-patristic. It has been found that a significant number of contemporary Orthodox theologians (D. Hart, K. Govorun, P. Kalaitzidis, I. Manouzakis, A. Papanikolaou, O. Filonenko) abandon the principles of neo-patristic theology and begin to work as representatives of post-neo-patristic theology. They demonstrate an ecumenical openness to other Christian traditions and come closer to the achievements of contemporary Western theologians. It is also noteworthy that the use of patristic sources is becoming more creative, theologians are going beyond the narrow limits of research on "apophatic theology" or the (neo)Palamite distinction between "essence" and energies and turning to other horizons of patristic thought. In addition, contemporary Orthodox theologians are engaging with the achievements of philosophy in a more diverse and profound way. Thus, at the intersection of theological and philosophical trends, projects, and movements of the early

twenty-first century, theologies have emerged that demonstrate a special creative diversity of theological searches and discoveries of contemporary thinkers.

Key words: *Orthodox theology, neo-patristic, post-neo-patristic, Orthodox Eucharistic theology of communion.*

Постановка проблеми. Православна теологія початку ХХІ століття переживає суттєві трансформації і перебуває в пошуку адекватних форм для виразу глобальних трансформацій сучасності. Однією з найбільш виразних рис такого «стану» сучасної православної теології є її динамічний розвиток та постійне розширення кола підходів, тем та проблем, що входять у поле досліджень та рефлексій сучасних православних мислителів. В кінці ХХ та на поч. ХХІ ст. деякі православні богослови усвідомили, що неопатристика вичерпала свій потенціал і вимагає суттєвої корекції. До таких висновків прийшли переважно західні теологи, що представляли православ'я в Америці, які запропонували нові можливості теми, в напрямку яких працюють православні і зокрема українські мислителі ХХІ століття. Криза неопатристики привела до усвідомлення необхідності нової, сучасної постнеопатристичної теології.

Метою даної статті є пошук відповідей на питання чим зумовлене виникнення постнеопатристичної теології? Чим вона відрізняється від неопатристичної? Які основні теми і проблеми прихильників неопатристики вимагають нового осмислення? Якими є перспективи? Нам важливо прослідкувати основні положення постнеопатристики та потенціал її впливу на українську теологію. Для з'ясування передумов та ідейних витоків української православної теології ХХІ ст. завжди буде актуальним здійснення богословського аналізу православної теології Заходу. Нам хотілося б продовжити дослідження еволюції та характерних рис постнеопатристики, як потенційного джерела розвитку української теології ХХІ ст., яка залишається фактично не дослідженою. Ми переконані, що українська богословська думка, що орієнтується на сучасну феноменологію, філософію спілкування та діалогу, постмодерну філософію в цілому відноситься до постнеопатристичної. Саме тому, важливо детальніше дослідити еволюцію постнеопатристичної

думки, здійснити критичний аналіз її основних ідей, виявити ймовірні лінії впливу на українську теологію.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Існує не так багато критичних праць дослідників, які аналізують долю православної теології після неопатристики. Богослови Заходу П. Гаврилюк (Гаврилюк, 2013), Д.Б. Гарт (Hart, 2020), Калаїцидіс (Kalaitzidis, 2010), О. Шмеман (Schmemmann, 1972) та українські фахівці В. Грицишин (Грицишин, 2017), Г. Христокін (Христокін, 2010; Христокін, 2021), Ю. Чорноморець (Чорноморець, 2013), вивчали формування православної теології кінця ХХ – поч. ХХІ ст. та, зокрема, здійснили перші інтерпретації поглядів представників постнеопатристичної теології. В українській науці методологічна основа цих розвідок закладена в працях Ю. Чорноморця та Г. Христокіна, якими був запропонований парадигмальний підхід до аналізу православної теології (Христокін, 2020; Чорноморець, 2013). А окремо Г. Христокін здійснив аналіз богословських методологій православної теології і зокрема постнеопатристики (Христокін, 2021).

Виклад основного матеріалу. В часи панування ідей «неопатристичного синтезу» в православної теології другої половини ХХ століття достатньо помітними були голоси, що критикували основні тенденції неопатристичної теології. Яскравим прикладом був о. Олександр Шмеман, який у своїх «Щоденниках» від 13 жовтня 1976 року зазначає: «Засідання факультету з доповідями наших делегатів про конференцію православних богословів, що відбулася в Афінах. І я подумав, який дивний час, скільки всього просто придумано – зведення всього в православ'ї до «Отців» і «Духовності»! З них роблять якусь карикатуру, ідолів, панацею, ліками від усіх бід. Триумф сьогодняшнього дня, сектантського «тільки»! Тільки отці, тільки «Добротолюбіє», тільки типікон. Нудьга, посередність і відсутність серйозності і таланту у всьому цьому» (Schmemmann, 2000, р. 130). У самій теології Шмемана помітний зсув від традиційних тем та проблем неопатристичної теології до більшого акценту на пріоритет Писання та, головним чином, на повернення до літургійної та євхаристійної теології, що не зводиться до будь-якої «моделі» сучасної православної теології. Подібним чином, і теологія о. Антонія Сурозького демонструє таку саму тенденцію: перехід

до більш відкритих євангельських та євхаристійних форм мислення, відхід від проблем та задач неопатристичного синтезу.

Таким чином, слідуючи за Г. Христокіним, ми можемо виокремити О. Шмемана та Антонія Сурозького як представників «православного євхаристійного богослов'я спілкування», що не вписувалася в парадигму неопатристики (Христокін, 2021, с. 196–205). Це свідчить про внутрішню кризу неопатристичної теології, ще в часи її панування. Вона потрапила в «пастку» анти-західного сентименту та «фундаменталізму Передання». Замість реконструкції патристичного мислення панував аісторичний підхід до досліджень Отців Церкви та нав'язування патристичним текстах та авторам неприроднього для них контексту (екзистенціалізму). Завдяки Шмеману і Сурозькому стало помітним для всіх намагання повернутися не лише до духу Отців, а до того, що для самих Отців було головними джерелами теології: до переживання духовних сенсів Євангелія та Літургії.

Радикальним «водорозділом» у історії сучасної православної теології стала епохальна стаття 2010 року грецького теолога Пантеліса Калаїцидіса «Від «повернення до Отців» до потреби в сучасній православній теології». Роблячи короткий огляд історії неопатристичної теології, П. Калаїцидіс стверджує, що незважаючи на активізацію православного теологічного мислення у першій половині та у середині ХХ століття і навіть інноваційність певних аспектів цієї активізації, головною тенденцією, що все більше стала себе проявляти у другій половині ХХ ст. було нарощення антизахідного сентименту та утвердження крайнього консерватизму, який проявив себе у тому, що грецький теолог визначає як «фундаменталізм Традиції» чи «фундаменталізм Отців», аналогічний біблійному фундаменталізму деяких протестантських деномінацій (Kalaitzidis, 2010, p. 8). Таке «пробудження» православної теології, яке відбувалося під гаслом «назад до Отців» з часом опинилося замороженим у своїх концептуальних та методологічних межах, ізолювавшись від більш загального західного християнського та філософського інтелектуального контексту. П. Калаїцидіс підкреслює, з одного боку, первинну відкритість неопатристичного проекту о. Г. Флоровського, але, з іншого боку, вказує на певні внутрішні вади його

проєкту «християнського еллінізму», які і зробили можливими більш анти-західні консервативні (чи «квазі-консервативні») теології В. Лоського, Х. Яннараса, І. Романідіса, Д. Станілоае та інших. У питанні певної відкритості Г. Флоровського до західного християнства, можна виокремити його нейтрально-позитивне ставлення до теології Августина, яка вже в наступному поколінні неопатристичних теологів Греції, стане одним з головних теологічних опонентів. З іншого боку, виразним моментом є те, як підкреслює П. Гаврилюк, що Г. Флоровський повністю проігнорував у своїх курсах патристичної теології (виданих як книжки «Східні Отці» та «Візантійські Отці») західну патристику та Августина зокрема. Тим не менш, Г. Флоровський не радикалізував Розкол та не абсолютизував його як теологічну дійсність. Крім цього, Г. Флоровський був одним з найбільш активних православних діячів екуменічного руху, значним наслідком його діяльності у цій царині стало те, що він брав участь у організації Всесвітньої Ради Церков. Також творець теології «неопатристичного синтезу» не розглядав свій проєкт як суто консервативний, але, навпаки, бачив заклик «повернення до Отців» можливістю творчого оновлення сучасного йому православного мислення. П. Калаїцидіс зазначає: «Флоровський завжди підкреслював, що «повернення до Отців» не означає повторення чи імітацію минулого, обмежену різними його формами, чи втечу від історії, заперечення сьогодення та історії. Навпаки, те, що він постійно підкреслював і висвітлював, було творчим поверненням і зустріч з духом Отців, набуття розуму Отців (*ad mentem Patrum*) і творчим сповненням майбутнього» (Kalaitzidis, 2010, p. 10).

Дійсно, при всьому бажанні Г. Флоровського створити теологічну систему, яка б була джерелом для богословських інновацій, що давала б адекватні відповіді на актуальні питання сьогодення, неопатристична теологія була новаторською лише частково, переважно в антропології, тоді як новаторська соціальна теорія так і не змогла викраститися до системи, що була б водночас і новаторською і неопатристичною. Через це соціальне вчення Православних церков стало консервативним наслідуванням сучасної католицької соціальної доктрини. Позитивна та творча установка Г. Флоровського вступила у повне

протириччя з головними положеннями його «християнського еллінізму», що розкрив себе як повне слідування та навіть повторення традиційних елліністичних патристичних категорій та форм мислення. Така однозначна фіксація саме на «формах» патристичного мислення призвела до фактичного провалу «установки» Флоровського на відкритість та творчість його проекту. «Наполягання Флоровського, однак, на позачасовості та вічності християнського еллінізму, тобто на необхідності грецьких категорій мислення для формулювання і вираження вічної істини Євангелія, а також його відмова від істини Євангелія в кожному часі і місці, а також його відмова розглядати поряд з «назад до Отців» і «вперед з Отцями» можливість «поза Отцями», значною мірою заперечує відкритість і спрямованість його богослов'я в майбутнє» (Kalaitzidis, 2010, p. 11). Тож, бажання розвитку сучасної творчої православної теології, на що претендував проєкт Флоровського, парадоксально поєднувалося зі ствердженням «ідеального типу» патристичного мислення, що переорієнтовувало творця «неопатристичного синтезу» в минуле. Відтак, амбіції досягнення «нового начала» теології в дійсності втілилися в консервативному заклик повернення до джерел. «Флоровський міг розуміти «повернення до Отців» в термінах творчості та оновлення; він міг також пристрасно проголошувати «вперед з Отцями»; однак, здається, що зрештою переважає в його творчості, передусім у тому, як її розуміли та інтерпретували його послідовники, елемент «повернення». Його заклик «повернутися до Отців» не просто пропонував ідентичність, з якою православні богослови могли б пройти крізь жахливі потрясіння ХХ-го століття і вижити духовно та інтелектуально. Він запропонував легко засвоюване гасло і відчуття безпеки і тепла серед розваленого християнства» (Kalaitzidis, 2010, p. 11).

Така різка критика провалу неопатристики з боку Калаїцидіса супроводжується й тим, що подібний рух «повернення до джерел» не був виключно православним явищем у першій половині ХХ ст. Найбільш показовими є приклад протестантської «діалектичної теології», найвпливовішим автором якої був Карл Барт, чи католицька «Nouvelle théologie» («нова теологія») Анрі де Любака, Жана Даніелю, Іва Конгара, Г.-У. фон Бальтзара, яка подібно до неопатристичної теології була спрямована

на поновлення уваги до «християнських джерел» – патристичної думки, літургії та біблійних досліджень (Kalaitzidis, 2010, р. 20). Однак, те, що виразно відрізняє ці сучасні християнські рухи є те, що заклик до «повернення» нерозривно пов'язаний з внутрішньою відкритістю до тем та проблем, які підіймає сучасність перед християнським мисленням. На думку Калаїцидіса, саме цього елемента і не вистачало неопатристичному синтезу, який опинився поза межами сучасних викликів.

Цій ізольованості неопатристики П. Калаїцидіс протиставляє більш успішну у цьому відношенні «Паризьку школу» православної теології, маючи на увазі, перш за все, софіологію о. С. Булгакова. Паризька православна теологія у значній мірі була сформована як спроба саме сучасного православного мислення, що було сучасним в тій же мірі, що і православним. Одним з проявів такої відкритості паризької школи, важливим у її інтелектуальному розвитку було те, що вона формувалася як критична відповідь на вади західного капіталізму. Ця інтелектуальна відкритість була поєднана з розумінням того, що православна Церква має стати активною силою, що трансформує своє культурне, політичне та навіть економічне оточення. Більш того, радикальна відкритість паризької теології поєднувалася й з закликом до повернення до патристичних джерел, який, фактично, був оголошений навіть раніше за Г. Флоровського. Яскравим прикладом цього є те, що ще до поновлення інтересу В. Лоським та іншими мислителями неопатристики до теології Григорія Палами, ще в часи «Світла Невечірнього» о. Сергій Булгаков розглядав паламітське вчення про божественні енергії як стрижневе для розуміння його софіології. Узагальнення цих рис паризької теології П. Калаїцидіс бачить у наступній цитаті о. О. Шмемана: «Православне богослов'я повинно зберігати свої патристичні основи, але воно також повинно вийти «за межі» Отців, якщо хоче відповісти на нову ситуацію, створену століттями філософського розвитку. І в цьому новому синтезі або реконструкції, західна філософська традиція (джерело і мати «релігійної філософії» XIX і XX століть), а не елліністична, повинна забезпечити богослов'я своєю концептуальною основою. Таким чином, робиться спроба «перекласти» богослов'я на новий «ключ», і це перекладання розглядається як особливе

завдання і покликання російського богослов'я» (Schmemmann, 1972, p. 178). Проте, радикальна критика проєкту о. Сергія Булгакова та спроби визнання софіології ерессю спричинили присмерк будь-яких нових спроб «пост-патристичного» мислення, яке б змогло вийти за межі багатовікових традиційних форм та меж православної теології.

Зробивши загальний огляд негативних тенденцій неопатристичного синтезу, П. Калаїцидіс виділяє наступні наслідки провалу цього проєкту: «(1) нехтування та знецінення біблійних досліджень; (2) аісторичний підхід до святоотцівського богослов'я та подальше звеличення традиціоналізму; (3) тенденція до інтроверсії та майже повна відсутність православного богослов'я в основних богословських подіях та тенденціях 20-го століття; (4) поляризація Сходу і Заходу, культивування і зміцнення антизахідного і антиєкуменічного духу; і (5) слабка богословська відповідь на виклики сучасного світу і, в більш широкому сенсі, невирішені богословські питання, які все ще залишаються у відносинах між православ'ям і сучасністю» (Kalaitzidis, 2010, p. 15).

Стосовно першого пункту автор зазначає, що у неопатристичній протестантській принцип *sola scriptura* був замінений на не менш фундаменталістський принцип *consensus partium*. Однак, парадоксальним є те, що підозріле та упереджене відношення сучасних православних мислителів до біблійних досліджень вступає в пряме протиріччя з тим, що для самих Отців головним джерелом Одкровення Бога було саме Писання, істина якого розкривалася у різноманітних підходах до його тлумачення. Ця теза грецького теолога, тим не менш, є певним перебільшенням: в історії православної думки ХХ ст. достатньо чітко простежується лінія, що виразно підкреслювала первинну цінність Писання для православної теології. Прикладами теологів цієї лінії можуть слугувати о. Д. Станілоае, о. О. Шмеман, о. А. Сурозький, І. Брек, в думці останніх трьох мислителів, в свою чергу, простежується навіть певний пріоритет Писання та літургії над патристичною спадщиною.

Більш переконливим та суттєвим є другий пункт, який стверджує міфологізацію патристичної думки та «аісторичний, навіть метафізичний» підхід до її вивчення та сприйняття в сучасності.

Стрижнем цього «наслідку» є констатація П. Калаїцидісом того, що консервативне перейняття та повторення патристичної парадигми православного мислення не відповідає самому «духу Отців». Як вірно підмічає автор, ранньохристиянське інтелектуальне життя являло собою зустріч та творчий діалог (хоч іноді і болісний) з пізньоантичним елліністичним світом, саме в цій зустрічі і було досягнуто сприйняття та переосмислення античних понять та категорій, які, за Г. Флоровським, і стали «вічними істинами» християнського еллінізму як основи будь-якого православного мислення. Тож, інтегральною частиною ранньохристиянського світу була відкритість до інтелектуального, культурного, політичного та економічного контексту. «Патристичний фундаменталізм» неопатристики, однак, не відтворює цієї відкритості самого патристичного еллінізму, фактично закриваючись у своїх «історичних реконструкціях», ставючи апологією традиціоналізму. Як і в випадку першого пункту, цей «наслідок», який виводить П. Калаїцидіс не можна вважати, з одного боку, справедливим, а з іншого – достатньо радикальним. Перш за все, «неопатристичний екзистенціалізм» все-таки однозначно демонструє перейняття православною теологією певної «мови» сучасної їй західної філософії, а саме мови екзистенціалізму. Особливо залученими у контекст екзистенціальної філософії неопатристичними авторами є В. Лоський, Х. Янарас та І. Зізіулас, що використовували у своїх теологічних працях нароби філософії А. Камю, Ж.-П. Сартра, М. Гайдеггера та інших.

На нашу думку, теза П. Калаїцидіса щодо абсолютної закритості неопатристики по відношенню до інтелектуального контексту є хибною. Проте, навіть ця «відкритість» чи навіть певний «модернізм» неопатристичних теологів заключає в собі ряд парадоксів та суперечностей. З одного боку, після залучення В. Лоським в проєкт неопатристичного синтезу елементів екзистенціалізму, західна філософська думка стала «живим» контекстом православної теології. З іншого боку, таке залучення в філософський контекст та загалом в інтелектуальний ландшафт західного мислення супроводжувалося підвищенням антизахідного ідейного настрою православних мислителів, таких як Х. Янарас чи І. Романідес. Крім того, цей «симбіоз» екзистенціалізму

та патристичної теології призвів й до певних дослідницьких хиб та редукцій: як зазначають деякі сучасні дослідники, неопатристичний екзистенціалізм, фактично, нав'язав каппадокійцям, Псевдо-Діонісію Ареопагіту, Максиму Сповіднику та іншим Отцям сучасні проблеми та категорії філософії, викрививши реальний історичний та інтелектуальний контекст думки Отців Церкви, зводячи усе різноманіття та багатство патристичних концепцій та теологічних стратегій до обмеженого набору сучасних філософських тем та анти-західних полемічних схем. Як зазначає Г. Христокін, неопатристична теологія не може бути зведеною лише до запозичень з екзистенціалізму, вона містить чисельні методології – інтелектуального інтуїтивізму, містичного емпіризму, феноменології, поряд з екзистенціалізмом (Христокін, 2021; Христокін, 2010).

Третім наслідком чи показником провалу неопатристики за П. Калаїцидісом стала відсутність будь-якого впливу православної теології ХХ ст. на загальний теологічний дискурс минулого століття та ігнорування мислителями неопатристичного синтезу таких вагомих явищ як діалектична теологія, теологія визволення, чорна теологія, феміністична теологія тощо. Як вже зазначалося, замість включення у загальнохристиянський теологічний контекст, православна думка була заточена на власні «внутрішні» питання та проблеми, такі як визволення з «західного полону» православ'я взагалі та православної теології зокрема.

Безпосередньо пов'язаним з цим показником є четвертий наслідок, який узагальнює усе сказане вище про анти-західне спрямування неопатристичної теології. Важливо підкреслити, як зазначає П. Калаїцидіс, що проблема полягає саме в некритичному прийнятті православними богословами образу «Заходу» як одвічного ворога християнського Сходу. В результаті, православний Схід окреслює свою ідентичність саме як не-Захід чи, вужче, не-католицизм. Це знаходить свій прояв в тому, що багато православних теологів ХХ ст. обґрунтовували свої теологічні позиції наступним чином: знаходилася певна теза, що має ґрунт в східнопатристичній традиції, а наступним кроком є знаходження її викривлення на Заході. За такою схемою працювали різноманітні «неоапофатичні» чи неопаламітські православні

теології. Відповідно до цього, таке первинне та некритичне несприйняття Заходу призвело до описаного вище ігнорування загальнохристиянського контексту та зникненню будь-якого інтелектуального діалогу (а не лише односторонньої критики) з західними формами теологічного чи філософського мислення минулого та сучасності. «Отців та їхнє богослов'я часто розглядали як унікальну характеристику та ексклюзивну власність Сходу – тим самим відверто ігноруючи важливий внесок християнського Заходу у перевідкриття Отців, – тоді як неодноразово святоотцівське богослов'я використовувалося для ведення застарілих і нелогічних випадів проти Заходу. Таким чином, Православ'я розглядалося як таке, що володіє багатством і автентичністю думки Отців, багатим літургійним досвідом і містичним богослов'ям, тоді як духовно виснаженому Заходу всього цього бракувало, і натомість він задовольнявся схоластикою і пієтизмом, богословським раціоналізмом і легалізмом» (Kalaitzidis, 2010, p. 21). Багатство східної патристичної думки перетворилося в джерело «сліпоти» православних теологів як до різноманіття форм західного теологічного мислення, так і до широкого кола проблем та питань, що ставить сучасна думка та сучасний світ. Виходячи з цього, певні тези про співвідношення Сходу та Заходу стали стереотипами та універсальними «інтелектуальними схемами», за якими будувалася будь-яка православна теологія: «Як наслідок, молоді православні богослови, особливо в традиційно православних країнах, засвоїли не лише інтерпретаційну схему православного Сходу проти єретичного Заходу, але й стало звичним самозадоволене протиставлення кращої версії, якою є православ'я (з каппадокійськими отцями, Максимом Сповідником, так званим «містичним» богослов'ям, Григорієм Паламою, богослов'ям діаспори тощо), з гіршою версією, представленою Заходом (з його схоластичним богослов'ям, Томою Аквінським, святою Інквізицією, богослов'ям легалізму та пієтизму тощо)» (Kalaitzidis, 2010, p. 21).

Очевидно, що тенденційне сприйняття Заходу і критика його уявних недоліків, значною мірою православним богослов'ям кінця XX і початку XXI століття долаються. І це пов'язане не з відмовою від спадщини Отців, але з більш уважним вивченням вчення Августина і Томи Аквіната, з відкриттям вражаючої

близькості їх основних ідей до теології каппадокійців, Псевдо-Діонісія Ареопагіта, Максима Сповідника. Розвиток історико-богословської думки православних підважив традиційні дихотомічні уявлення про риси ідентичності християнських Сходу і Заходу не менше, ніж критичне переосмислення самих цих дихотомій.

П'ятий наслідок, значною мірою, включає в себе усі минулі поразки неопатристичного проєкту та вказує на найбільш слабе його місце – нездатність адекватної відповіді православ'я сучасності. Така неадекватність викликана тим, що парадигма «християнського еллінізму» ХХ ст., на думку П. Калаїцидіса, є проєктом спрямованим більшою мірою на минуле, відновлення та реконструкцію, а не на побудову саме нових форм та відповідей. Описана ізольованість православ'я, як зазначає П. Калаїцидіс, не є просто наслідком колективної хиби православних теологів, що повторювала себе протягом декількох поколінь; однією з можливих історичних причин такого відпадиння православ'я та православної теології від сучасності в широкому сенсі є те, що православні країни Східної та Південно-Східної Європи не були включені у загальноєвропейський та загально-західний історично-культурний процес, не пережили Ренесанс, Просвітництво, тобто не прийняли сам Модерн як власний контекст. Звичайно, звертаючись до певних історичних періодів контактів візантійців з прото-ренесансними італійськими діячами чи сприйняття у певній мірі модернізаційних процесів в Україні в ХVІІ ст. (власне, як це визначає Г. Флоровський, час «вавилонського полону» православної теології часів Петра Могили), рух Просвітництва у Греції, неможливо повністю викреслити православну Європу з цього культурного контексту, проте, так само вірним є й те, що ці зв'язки та перетини залишалися частковими і несистематичними. Проте, станом на початок ХХІ ст. сучасність та пост-сучасність вже не є чимось абсолютно «зовнішнім» для православної теології, у значній мірі можна стверджувати, що культурна прірва між християнським Сходом та Заходом стає все менш непрохідною.

Повертаючись до закликів неопатристичного синтезу щодо повернення до «духу Отців», П. Калаїцидіс бачить саме в характері прийняття патристичними мислителями інтелектуального

контексту для формування адекватної своєму часу теології основу для того, щоб сучасна православна теологія встала на шлях сприйняття модерних та постмодерних викликів та форм для оживлення православної присутності у сучасному західному суспільстві. Більш того, цей заклик ґрунтується ще й на центральній для будь-яких форм християнства події – Втіленні: саме Втілення є тією основою, яка має нагадувати православним мислителями про те, що християни у світі є «сприймаючими плоть», де плоттю є в тому числі і «мови» сучасного світу та його проблеми і виклики. Остання теза П. Калаїцидіса приводить до ствердження неможливості існування аїсторичної теології, яка б могла бути повністю ізольованою від свого історичного та культурного контексту. Апелюючи до проєкту неопатристичного синтезу, грецький теолог зазначає, що й ними визнавалося те, що патристична думка була сформована у особливому елліністичному середовищі, відповідаючи на значну кількість тогочасних питань. Відтак, сучасний пост-елліністичний період вимагає, як зазначає П. Калаїцидіс, відповідей «пост-патристичної ери». Виходячи з цього, автор обстоює необхідність для православ'я контекстуальної теології, у якій би визначався зв'язок «між текстом та контекстом», а отже це «нагадує нам, що ми не можемо займатися богослов'ям у суто інтелектуальний чи академічним способом, абстрагуючись від часу, історії та соціокультурного контексту, від душпастирських потреб і від безлічі різних форм людської культури та богословського самовираження» (Kalaitzidis, 2010, p. 27). Дійсно, розглядаючи Церкву як боголюдську спільноту, з одного боку, необхідно стверджувати її походження не від «цього світу», тобто як таку, що виражає не якісь наративи «світу», але виражає трансцендентну божественну дійсність, християнська істина завжди має виражатися як щось більше за слова та концепти. Однак саме ця трансцендентність християнської істини дає можливість їй бути вираженою на усіх «мовах», в усіх історичних контекстах, що, як вже зазначалося, стають «плоттю», яку християни мають сприймати для поширення космічного Втілення: Церква є місцем історичного розкриття Божого Одкровення, що втілює себе в людських мовах. Тому, на думку П. Калаїцидіса, Православна Церква на початку ХХІ ст. зіштовхнулася з такою ситуацією, яка вимагає

не просто «теологію повторення», наприклад, у формі «повернення до Отців», але творчого теологічного діалогу з сучасним плюралістичним світом.

Для подолання «патристичного фундаменталізму» та взагалі будь-якого консервативного розуміння Традиції, П. Калаїцидіс пропонує звернутися до есхатологічної перспективи Передання. Якщо «неопатристичний синтез» значною мірою був проєктом спрямованим на минуле, то есхатологія є тим виміром християнського вчення, яке підкреслює фундаментальну спрямованість у майбутнє, спрямованість на дійсність Воскресіння, у якому усе творіння досягне свого онтологічного здійснення, усі межі гріховності будуть подолані та туман невігластва розсіяний. Грецький теолог наступним чином вказує на глибинну теологічну хибу фундаменталізму: «В той час як фундаменталізм є світлом у минуле домодерну і включає в себе звернення ходу історії назад, есхатологія є активним і вимогливим очікуванням прийдешнього Царства Божого, нового світу, якого ми очікуємо; як така, вона живить динамічну прихильність до теперішнього, вдихання і відкритість до майбутнього Царства, в якому можна знайти повноту та ідентичність Церкви. Іншими словами, Церква не виводить свою сутність головним чином з того, чим вона є, а радше з того, чим вона стане в майбутньому, в есхатологічному часі, який після Христового Воскресіння і зішестя Святого Духа на П'ятидесятницю, вже почав висвітлювати і впливати на сьогодення та історію» (Kalaitzidis, 2010, p. 30). Відповідно до цієї перспективи, у самій своїй сутності Церква та Передання є відкритими до майбутнього і, більш того, лише у есхатологічній перспективі буде відкрита істинна християнська ідентичність, яка зараз є лише її частковим виразом.

Загалом, стаття П. Калаїцидіса є визначною через констатацію невідворотних кризових моментів традиційного для сучасної православної теології «неопатристичного синтезу», які не можуть ігноруватися православними мислителями. І тому, грецький теолог вказує на необхідність переходу до «пост-патристичної теології», яка б була вільною від «фундаменталізму Отців» та ярма історичного минулого. Тим не менш, П. Калаїцидіс не формулює позитивну програму того, що він сам називає «пост-патристичною теологією», але, скоріш,

вказує на неї як на певний (можливо лише бажаний) стан православної теології, який би відійшов від більш вузьких та імперативних закликів та чітких проєктів. Саме активне залучення православної теології в сучасне плюралістичне суспільство має відобразитися не в плеканні нових консервативних чи ліберальних напрямів, але у внутрішній свободі до появи множини підходів теологічних досліджень. Така внутрішня відкритість до нових проблем та підходів може не суперечити Переданню, але навіть навпаки – слідувати «духу Отців» у своєму сприйнятті сучасного світу як контексту своєї теології. Підводячи підсумки, П. Калаїцидіс наступним чином виражає свої надії на досягнення такого «пост-патристичного стану»: «Я вірю, що Святий Дух продовжує давати нам свої плоди, і на цій основі я вважаю, що православне богослов'я сьогодні має спробувати сформулювати богословський підхід до питань, які патристична думка не піднімала – або не могла підняти. Роблячи це, я сподіваюся відкрити новий шлях для сучасного православного богослов'я, який поєднує вірність традиції з оновленням та інноваціями, хвалитися в Господі тим позитивним, що православне богослов'я запропонувало до цього часу, але також включати в себе елемент самокритики і відкритості до майбутнього. Однак, в першу чергу, я виступаю за вільний простір для неупередженого діалогу, де всі погляди можуть бути висловлені і розглянуті, з повагою до розмаїття «іншого», який є іконою Іншого *par excellence*, тобто Бога» (Kalaitzidis, 2010, p. 36). Як бачимо, П. Калаїцидіс у своїй критиці консерватизму неопатристичної теології не виступає з позицій, які можна було б назвати ліберально-теологічними, але саме на ґрунті традиційної патристичної теології Втілення, бого-людського спілкування та есхатології обґрунтовує внутрішню необхідність православної теології відкритися сучасності та інноваціям. Таке поєднання заклику до «пост-патристичності» та одночасно вірність патристичній теології та її «духу» можна вважати однією з перших рис «стану» сучасної православної теології: подолання установок «неопатристичного синтезу» відбувається без відмови від самого заклику до творчого пере відкриття патристичних джерел.

Проте, сучасні дослідники критикують назву, яку пропонує П. Калаїцидіс – «пост-патристична теологія». Зокрема,

українські науковці В. Грицишин та Г. Христокін пропонують більш коректну назву – «постнеопатристика», акцентуючи увагу на подоланні саме неопатристичних установок, до яких не може бути зведена усе різноманіття патристичної думки (Христокін, 2020; Христокін, 2021; Грицишин, 2017). Так, Христокін здійснює порівняльну характеристику неопатристики та постнеопатристики як парадигм сучасної православної теології. «Неопатристика своїм завданням мала переважно створити «новий консерватизм», здійснити нове прочитання патристики, часом удавано відмежуватися від світу та інших християнських конфесій. Вона намагалася подолати спекулятивність релігійної філософії через застосування неметафізичних методологій, але надавала значну увагу «християнському еллінізму» отців. Для постнеопатристики характерне намагання більш широко розуміти православ'я, традицію, церковність, уникаючи протистояння Заходу, зацикленості лише на спадщині християнського еллінізму. Одним із наслідків такого розуміння нормативної теології є бажання віднайти єдність між теоріями класиків неопатристики і концепціями російського релігійного ренесансу. Активно переосмислюється й теза про «західництво» православних теологів XVII–XIX століть: або відшукуються такі мислителі, що були близькими до патристики, або ж взагалі акценти переносяться на елементи оригінальної методології у мислителів цих століть. По-новому відкривається потенціал впливу біблійної та патристичної теології на всю історію православної теології» (Христокін, 2020, с. 66–67; Христокін, 2021, с. 233).

Іншим сучасним православним дослідником, що аналізує стан сучасної православної теології та вказує на глибинні зсуви у її розвитку є Павло Гаврилюк, який у статті «Православний Ренесанс: нова генерація теологів» підкреслює ряд глобальних змін як в історичному, культурному, так і в суто теологічному контексті сучасного православ'я. Так, наприклад, дуже визначальною рисою сучасного стану православної теології є те, що «православне богослов'я перейшло від богослов'я діаспори до богослов'я новонавернених» (Гаврилюк, 2013). Сучасна православна теологія перестала бути обмеженою вузькими межами національних традицій, які до цього були представлені на Заході слов'янськими традиціями чи грецькими, що робили

православ'я частиною історії тієї чи іншої діаспори, але не виразом універсальної релігійної традиції.

Дуже яскраво цей стан та образ православ'я як «етнічної релігії» описує Девід Бентлі Гарт, звертаючись до досвіду православної церкви в Америці: «Зрештою, наскільки різноманітні православні конгрегації завжди були важливими для збереження етнічних спільнот, настільки ж різноманітність юрисдикцій сприяла збереженню первородного гріха православної культури: її надто частоті неспроможності, тобто відриву універсальної місії Церкви від локальних прихильностей і мирських турбот націй та етнічних груп» (Hart, 2020, p. 214). Виходячи з цього, Д. Гарт приходять до ствердження того, що, фактично, православ'я до сих пір не є реально присутнім в західному світі та Америці зокрема: «У певному сенсі, хоча православні приїхали до Америки мільйонами, саме православ'я, ймовірно, ніколи не прийде сюди у власному розумінні, поки віра не скине – хай і болісно – тягар збереження національної гордості та ідентичності, не відмовившись від минулого і не чіпляючись за нього надто сильно, і не досягне, нарешті, єдиної юрисдикційної присутності тут» (Hart, 2020, p. 214).

Тим не менш, як відзначає П. Гаврилюк, середовище православних інтелектуалів на початку XXI ст. поповняється новонаверненими: «Нині ж глибоке ознайомлення з православною традицією спонукало низку дослідників приєднатися до Православної Церкви. Серед них Джон Ентоні Макгакін, 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» (Гаврилюк, 2013, с. 71).

Крім того, змінюється інституційне оточення сучасних православних інтелектуалів: якщо ще в другій половині XX ст. осередки православної теології знаходилися в семінаріях та духовних академіях, то в XXI ст. православні дослідники все частіше знаходять своє місце у неправославних вищих навчальних

зкладах. А це, у свою чергу, сприяє й тому, що в неправославних закладах зростає інтерес до православної теології та, крім того, довкола таких православних дослідників з'являються православні дослідницькі інституції – найяскравішим прикладом є центр православних досліджень Фордгемського університету.

Найбільш сутнісною та саме теологічною зміною, як зазначає П. Гаврилюк, є те, що таке включення православної теології в сучасний західний контекст впливає на те, що «православне богослов'я просувається від панування неопатристики в бік множинності богословських парадигм, що виникають повсякчасно» (Гаврилюк, 2013, с. 72). Як і П. Калаїцидіс, П. Гаврилюк підкреслює той факт, що парадигма неопатристичного синтезу є такою, що має бути подолана сучасними теологами, які б одночасно з цим подолали вузькі межі, які ця теологія «повернення до Отців» встановила: «Тим не менш, при усій повазі до Флоровського, мусимо визнати, що не всі богословські проблеми можна успішно розв'язати через звернення до історії святоотцівської думки. Приміром, багато проблем у сучасних дискусіях між богослов'ям і наукою мають вирішуватися на строго філософських, а не винятково історичних засадах. Це також стосується православної біоетики і політичного богослов'я» (Гаврилюк, 2013, с. 72). Такий заклик до звернення до сучасних проблем та викликів у американського дослідника поєднується з тим, що православна теологія залишиться православною лише в тому випадку, якщо вона буде залишатися вірною патристичній традиції, через що назва «постпатристична теологія» є неприйнятною. Крім того, різноманіття теологічних підходів не має перетворитися у хаос звичайних розрізень, але має бути об'єднано певним єдиним ґрунтом та основою: «Розмаїття парадигм не повинно перетворитися на какофонію, в якій православні богослови втратять спільну мову, або спільні онтологічні передумови, спільну мету, спільне бажання глибшого пізнання реальності Триєдиного Бога. Є багато способів, як наші вежі зі слонової кістки перетворити на вавилонську вежу. Нове плюралістичне православне богослов'я мусить уникнути цієї долі. На щастя, сучасні православні богослови мають достатньо точок дотику, аби просуватися вперед» (Гаврилюк, 2013, с. 72). Відтак, П. Калаїцидіс, так само як і Г. Христокін, стверджує необхідність

творчого переосмислення провалів сучасної православної теології та пропонує перейти до відкритої, більш гнучкої і уважної до сучасних викликів православної думки, в якій би могли бути подолані вади неопатристичної теології.

Висновки. Сучасні дослідники, такі як П. Калаїцидіс, П. Гаврилюк, Г. Христокін, Ю. Чорноморець, стверджують перехід православної теології до поліметодологічності (Христокін, 2020, с. 64) православної теології початку ХХІ ст., яка долає консерватизм та ізоляціонізм неопатристичної теології ХХ століття. Значна кількість сучасних православних теологів (Д.Б. Гарт, К. Говорун, П. Калаїцидіс, І. Манузакіс, А. Папаніколау, О. Філоненко) відмовляються від засад неопатристичної теології і починають працювати як представники постнеопатристики. Вони демонструють екуменічну відкритість до інших християнських традицій, зближуються з наробками сучасних західних теологів. Визначним є й те, що більш творчим стає використання патристичних джерел, теологи виходять за вузькі межі досліджень «апофатичної теології» чи (нео)паламітського розрізнення між «сутністю» та енергіями та звертаються до інших горизонтів патристичної думки. Крім того, значно більш різноманітним та глибоким стає залучення сучасними православними теологами здобутків сучасної філософії. Відтак, на перетині теологічних і філософських напрямків, проєктів та рухів на початку ХХІ ст. почали поставати сучасні православні постнеопатристичні теології, що демонструють особливе творче методологічне різноманіття.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гаврилюк П. Православне відродження: нова генерація теологів. *Філософська думка—Sententiae*: Спецвипуск № 3 (2012). Вінниця: ВДТУ, 2013. С. 67–73.
2. Грицишин В. Православна думка доби постмодерну: філософсько-релігієзнавчий аналіз.: дисертація на здобуття вченого ступеня кандидата філософських наук: 09.00.11. К., 2017. 180 с.
3. Христокін Г.В. Методологія православної теології в її парадигмальних трансформаціях: Монографія. Ірпінь: УДФСУ, 2021. 404 с.
4. Христокін Г. В. Парадигмальна еволюція сучасної православної теології як неопатристики та постнеопатристики: методологічний аспект. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*. Вип. 2, 2020. С. 59–70.

5. Христокін Г.В. Релігієзнавчий аналіз вчень про богопізнання в сучасній православній теології. Дисер. на здоб. наук. ступ. к.філос.н., спец. 09.00.11. Київ: Інститут філософії НАНУ, 2010. 234 с.

6. Чорноморець Ю. П. Православна теологія на шляху до нової парадигми. *Філософська думка–Sententiae*: Спецвипуск № 3 (2012) *Християнська теологія і сучасна філософія*. Вінниця: ВДТУ, 2013. С. 74–88.

7. Hart D.B. *Theological Territories: A David Bentley Hart Digest*. University of Notre Dame Press, 2020. 414 p.

8. Kalaitzidis P. From the ‘Return to the Fathers’ to the Need for a Modern Orthodox Theology. *St Vladimir’s Theological Quarterly*, 54 (2010). p. 5–36.

9. Schmemmann A. “Russian Theology: 1920–1972. An Introductory Survey, SVTQ 16, 1972. Pp. 172–194.

10. Schmemmann A. *The Journals of Father Alexander Schmemmann, 1973–1983*. St Vladimirs Seminary Press, 2000. 353 p.

REFERENCES

1. Havryliuk, P. (2013). Pravoslavne vidrozhennia: nova heneratsiia teolohiv. [Orthodox revival: a new generation of theologians]. *Filosofska dumka–Sententiae*: Spetsvypusk № 3 (2012). Vinnytsia: VDTU [in Ukrainian].

2. Hrytysyshyn, V. (2017). Pravoslavna dumka doby postmodernu: filosofsko-relihiieznachnyi analiz. [Postmodern Orthodox Thought: Philosophical and Religious Analysis]. Dysertatsiia na zdobuttia vchenoho stupenia kandydata filosofskykh nauk: 09.00.11. Kyiv. [in Ukrainian].

3. Khrystokin, H.V. (2021). Metodolohiia pravoslavnoi teolohii v yii paradyhmalnykh transformatsiakh: Monohrafiia. [Methodology of Orthodox Theology in its Paradigmatic Transformations: A monograph]. Iripin: UDFSU [in Ukrainian].

4. Khrystokin, H. V. (2020). Paradyhmalna evoliutsiia suchasnoi pravoslavnoi teolohii yak neopatrystyky ta postneopatrystyky: metodolohichni aspekt. [Paradigmatic evolution of modern Orthodox Theology as Neo-Patristic and Post-Neopatristic: A Methodological Aspect.]. *Visnyk Zhytomyrskoho derzhavnogo universytetu imeni Ivana Franka. Filosofski nauky*. Vyp. 2. Pp. 59–70 [in Ukrainian].

5. Khrystokin, H.V. (2010). Relihiieznachnyi analiz vchen pro bohopyznannia v suchasni pravoslavni teolohii. [A religious analysis of the doctrines of cognition of God in modern Orthodox theology.]. Dysertatsiia na zdobuttia naukovooho stupenia kandydata filosofskykh nauk, spetsialnist 09.00.11. Kyiv: Instytut filosofii NANU [in Ukrainian].

6. Chornomorets, Yu. P. (2013). Pravoslavna teolohiia na shliakhu do novoi paradyhmy. [Orthodox theology on the way to a new paradigm]. *Filosofska dumka–Sententiae*: Spetsvypusk № 3 (2012) *Khrystyianska teolohiia i suchasna filofosfiia*. Vinnytsia: VDTU. Pp. 74–88 [in Ukrainian].

7. Hart, D.B. (2020). *Theological Territories: A David Bentley Hart Digest*. University of Notre Dame Press.

8. Kalaitzidis, P. (2010). From the 'Return to the Fathers' to the Need for a Modern Orthodox Theology. *St Vladimir's Theological Quarterly*, 54. P. 5–36.

9. Schmemmann, A. (1972). "Russian Theology: 1920–1972". An Introductory Survey, *SVTQ* 16. Pp. 172–194.

10. Schmemmann, A. (2000). *The Journals of Father Alexander Schmemmann, 1973 – 1983*. St Vladimirs Seminary Press.