

УДК 27-1(477)“19”

DOI <https://doi.org/10.32782/apfs.v044.2023.7>**В. М. Лозовицький**ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5645-4309>кандидат богословських наук, доцент,  
завідувач кафедри Священного Писання і Богослів'я  
Волинської православної богословської академії

## ПРАВОСЛАВНА ТЕОЛОГІЯ ХХ СТ.: В ПОШУКУ ВИТОКІВ УКРАЇНСЬКОЇ ДУМКИ

**Постановка проблеми.** Як зазначає значна кількість сучасних дослідників та теологів, православна теологія початку ХХІ століття знаходиться в стані глобальних змін. 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. На початку ХХІ ст. православні теологи мають справу з такими викликами як переосмислення (нео)патристичної спадщини, включення в свої теологічні проекти здобутків католицької та протестантської теології, сучасного філософського дискурсу та плекання відкритості до сучасного світу його проблем [14, с. 74–75]. Тим не менш, подібна інтелектуальна відкритість та гнучкість не була властива православній думці завжди, вона є результатом певних дискусій та трансформацій, коріння яких, значною мірою, уходять в минуле століття. Православна теологія ХХ ст. відкрила значну кількість можливостей та тем, в напрямку яких до цього часу працюють православні мислителі і зокрема українські богослови ХХІ століття. В той же час, для православної теології ХХІ ст. все більш актуальним стає тенденція до критичного переосмислення та подолання таких рис православної теології минулого століття як анти-західний сентимент, вузькість підходів, консерватизм, а також ігнорування соціально-політичних тем, що викликано, значною мірою, підозрою чи відкритою ворожістю до сучасних політичних реалій, ліберальної демократії зокрема.

**Аналіз останніх досліджень та публікацій.** Що привело до таких помітних змін в характері православної думки? Чим вони викликані? Що на них вплинуло і як вони відбувалися? Які досягнення мала православна теологія ХХ ст. і як вони могли вплинути на українське богослов'я? Існує чимало критичних праць світових та вітчизняних дослідників, які аналізують цей процес. Серед науковців панує консенсус, що софіологія та неопатристика були основними і досить антагоністичними богословськими напрямками, що формували сучасну православну теологію. Кожен по своєму, вони виступили проти засилля ліберальної та академічної теології, що панували у ХVІІІ – ХІХ стт.

В працях П. Гаврилюка [1; 19], П. Галахера [18], Р. Уільямса [7; 24; 23], С. Рогобетте [22], Ю. Чорноморця [14; 15], Г. Христокіна [8-13], здійснено аналіз еволюції православної теології ХХ ст. Зокрема, в працях Ю. Чорноморця та Г. Христокіна було запропонований парадигмальний підхід до аналізу сучасної православної теології [8; 9]. А в докторській монографії Г. Христокіна був здійснений аналіз методологічних богословських парадигм [10].

**Мета статті.** Нам хотілося б використати ці досягнення і продовжити аналіз сучасної православної теології як джерела розвитку української теології, для цього ставимо за мету з'ясувати її передумови та ідейні витоки.

**Завдання.** Завжди буде актуальним здійснення історичного, інтелектуального та зокрема богословського аналізу православної теології минулого століття. Нам важливо ще раз дослідити еволюцію софіології та неопатристики, виділити інноваційні рішення, які дозволили оновити православну теологію поч. ХХ ст., і можливо виявити чинники впливу на розвиток теології взагалі та зокрема української православної теології доби незалежності. Нам хотілося б виявити ті основні стратегічні підходи та богословські рішення, які згодом могли вплинути на контекст формування української теології кінця ХХ-ХХІ ст.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** Головним поштовхом, який зумовив утвердження сучасної православної теології, став *софіологічний рух* початку ХХ століття, найважливішим представником якого, за загальною згодою сучасних дослідників, був о. Сергій Булгаков. З одного боку, цей напрям являв собою продовження російської релігійної філософії (чи, більш широко, російського релігійного ренесансу), яка була центрована на розкритті та переосмисленні спадщини Володимира Соловйова (1853–1900), його масштабного, але несистематичного і навіть туманного вчення про Софію. Як в межах усього софіологічного руху, так і в самому корпусі текстів Соловйова вкрай складно знайти чітке та однозначне визначення того, чим є для Соловйова Софія Премудрість Божа. Однак, роблячи, певною мірою, велике узагальнення, можна сказати, що Софія є певною медіаційною ланкою, що робить

можливою участю тварного світу та, перш за все, людства у божественному житті. Мова та поняття, якими користується російський філософ є вкрай різноманітною: Софія описується і як «ерос» – трансцендентальну жагу єдності з Божеством; і як «вічна жіночність», що уособлює усе творіння у його відношенні до Творця; і як *ταμεταχ* – онтологічне «між», що об'єднує та одночасно розділяє Бога та творіння; і, власне, як Премудрість Божу, що є провіденціальною присутністю Бога в світі, Його діючою силою, що надає життя та рухає усе суще [18, с. 620–623]. Різноманітність визначень зумовлена тим, що вчення про Софію являє собою перетин великої кількості релігійно-філософських джерел: старозавітних джерел (Приповісті Соломона та Псалтирі), (нео)платонізму (Платон, Плотін, Прокл та інші), кабалістичної традиції, теософії та німецького ідеалізму (Гегель та, головним чином, Шеллінг). З іншого боку, софіологічний рух початку ХХ століття демонстрував свідомий перехід до власне православної теології, що проявилось в більш активному залученні патристичних джерел та більшій зацікавленості у питаннях систематичної теології, у поступовому переході акценту на розгляд тринітарної доктрини, христології, еклезиології тощо. Крім того, в межах «релігійного ренесансу» відбувалося не лише інтелектуальне зближення православного богослов'я і мислителів-софіологів, але й інституціональне: яскравими прикладами є те, що такі релігійні філософи як Павло Флоренський та Сергій Булгаков не лише залучали традиційні східнохристиянські джерела, але й були священнослужителями Православної Церкви.

Значною мірою, включення православної думки в загальноєвропейський та, ширше, західний інтелектуальний контекст, відбулося ще на тому етапі православної теології, коли соціологічний проєкт о. Сергія Булгакова найбільш активно розвивався. Якщо в кінці ХІХ та протягом двох перших десятиліть ХХ ст. православ'я розглядалася західним суспільством як екзотика, а православна теологія не мала жодного впливу на загальний контекст християнської теології як такої, то внаслідок більшовицького заколоту 1917 року та подій громадянської війни, значна кількість православних релігійних філософів та теологів емігрувала у країни Європи, де не лише географічно, але й інтелектуально опинилися в контексті західної філософської та теологічної думки. Визначним центром православної думки у Європі став Свято-Сергієвський православний інститут, заснований у 1925 році в Парижі. У професорському складі інституту було зібрано значну кількість провідних православних дослідників та теологів, таких як Кіпріан Керн, Василь Зеньковський, Георгій Федотов, Георгій Флоровський тощо. Крім того, ключову роль в становленні та

розвитку інституту грав о. Сергій Булгаков, який займав посаду професора догматичної теології, а з часом став і деканом інституту. Найбільш плідний період творчості Булгакова випав саме на часи викладання в Свято-Сергієвському інституті з часу його заснування у 1925 році і до його смерті в 1944 році. Включення у західний інтелектуальний контекст було нерозривно пов'язане з широкою участю представників Православної Церкви та православних теологів у єкуменічному русі, який ще в першій половині ХХ ст. зробив дуже великий внесок у внутрішній розвиток православної теології та сприяло поступовому переходу до більш відкритої форми не лише міжконфесійних відносин, але й мислення як такого, що стане особливо очевидним вже в кінці ХХ – на початку ХХІ століття. Так, наприклад, сам Булгаков приймав активну участь у єкуменічній організації «Братство святого Албанія та Сергія», діяльність якої була спрямована на зближення англіканської та православних церков. Саме діяльність цієї організації та участь Булгакова у ній зокрема сприяла поширенню впливу православ'я та православної теології у Великобританії та англослов'янському світі загалом, що виразило себе як у вихованні наступних генерацій православних діячів та теологів у Британії та США, так і в тому, що в кінці ХХ ст. інтелектуальним стрижнем православної теології стануть новонаврені православні з цих самих країн.

Головним «opus magnum» о. Сергія Булгакова та, відповідно, вершиною софіології як окремого напрямку православної теології ХХ ст., стала велика трилогія «Про Боголюдство». Особливий резонанс викликала перша книга трилогії – «Агнець Божий», опублікована у 1933 році. У цій праці Булгаков найбільш повно та, якщо порівнювати з більш ранніми репрезентаторами софіології, чітко виразив сутність вчення про Софію, ввівши його у загальну та традиційну догматичну проблематику православної теології. Головною лінією «Агнця Божого» є ствердження того, що Софія є Божою природою чи божественним життям, яке не є «четвертою іпостассю», що дуже довгий час закидалося софіологам. За Булгаковим, Софія є не активною здатністю, але пасивною («жіночною»), що виражається неіпостазованим об'єктом Божої іпостасної любові, пасивна любов, що вічно актуалізується в іпостасній перихорезі. Божественне життя характеризується повною та вічною актуальністю Божественної природи, Божественної Софії, що є об'єктом іпостасної любові Отця, Сина та Святого Духа [24, с. 166]. Тварне життя, в свою чергу, характеризується первинним тварним «ґрунтом» – тварною Софією, яка так само є неактуалізованим задумом Божественної любові щодо усього творіння. Людський дух чи людська іпостась, за Булгаковим, так само

є активною силою, що спрямована на актуалізацію власної природи, проте відмінність від актуальності Божественної Софії полягає в тому, що на рівні творіння відбувається постійна актуалізація, що виражає контингентність та обмеженість, кінцевість творіння як такого [23, с. 576]. Відтак, в особистості Христа відбулося повне «воіпостазування» як Божественної природи, так і людської, як Божественної Софії, так і Тварної Софії. Важливо відмітити, що для Булгакова описаний вище «софійний ґрунт» є тим, що, у певній мірі, об'єднує нескінченного Бога та тварний світ: це первинна божественна любов, що робить можливим сприйняття людською природою (для Булгакова уся тварна природа – є людською) Іпостасі вічного Логоса [16, с. 119].

Одним з найбільш контраверсійних тверджень Булгакова у «Агнці Божому» є принцип іпостасі людини – нетварнийсам у собі, такий, що не може бути зведеним до обмежень кінечної природи. Тож, досягши своєї кульмінації у «Агнці Божому», софіологія була виражена як радикальна форма обґрунтування медіації між Богом та творінням на основі Софії (як тварної, так і божественної). Більш того, булгаківське уявлення про природні та іпостасні засади Боговтілення сформували «моністичне» бачення присутності людського у Христі: тварна природа, у певному сенсі, є лише іншою формою Божественного життя чи, іншими словами, формою Божественного життя у Іншому.

Ідеї софіології і зокрема філософії С. Булгакова тісно перегукуються з творчістю українського філософа Г. Сковороди. Останній так само багато писав про Премудрість Божу, що охоплює весь світ, виступає божественною любов'ю, пронизує серце людини. Сковорода говорить, що Бог «дав нам саму найвищу свою Премудрість, яка природним його є портретомі печаткою» [6, 147]. Серце у філософії Г. Сковороди є «цілісністю, тим принципом людського існування, завдяки якому божественна повнота буття через Софію-Премудрість виявляється в суцюзі (невидимій натурі) й не-суцюзі (видимій натурі)» [5, 59-60]. Творчість українського Сократа була одним з ідейних джерел софіології, більш того, вона стала одним з витоків принципу «софійності» як основи українського світогляду [2; 5]. Загалом софійність, на думку С. Кримського, була характерною ознакою української думки [3; 4]. Проте філософія софійності не знаходила достатньої підтримки у ортодоксальних теологів, представлених богословами академічних шкіл та мислителями неопатристики. Софійність як принцип осмислення української культури та світогляд, скоріше викликав зацікавленість неортодоксальних українських мислителів від Сковороди до С. Кримського. Не виключено, що це стало причиною внутрішнього

конфлікту в українській культурі, бов більшості українська теологія доби незалежності слідувала ортодоксальним взірцям, одним з яких була неопатристика.

Одним з найбільш сильних імпульсів, які рухали православну теологію ХХ ст. стала дискусія щодо соціологічного проекту, його критичне заперечення та спроби осягнення нових основ та парадигм православної теології. Головним напрямком православної теології, який взяв на себе завдання критичного осмислення передуючого йому стану православної думки та спрямований та затвердження нової орієнтації православної теології став проект «*неопатристичного синтезу*», представлений, переважно теологами о. Георгія Флоровського та Володимира Лоського.

Першим «отцем» неопатристичної теології був Георгій Флоровський, якого по праву можна вважати українським мислителем. Починаючи з 20-х та початку 30-х років ХХ ст. він активно звертається до патристичних джерел, одночасно з цим займаючись критичною «генеалогією» історії православної думки, що була максимально повно виражена у його видатній праці «Шляхи російського богослов'я» (1937). За Флоровським, вітчизняна релігійна думка ХІХ – початку ХХ ст. знаходиться в стані «псевдоморфози», точніше, з часів раннього модерну вона переживає ряд «псевдоморфоз» – потрапляє у «полон» західних філософських та теологічних форм мислення [17, с. 86–90]. Флоровський був переконаним, що від часів київської православної шкільної схоластики і до соціології Сергія Булгакова включно, православна думка була залежною не лише в питаннях форми виразу свого мислення, але й викривлена внутрішньо неприродними для східного християнства парадигмами мислення (однією з яких є філософія «софійності»). Так, Флоровський критикує вже згадану вище софіологію Сергія Булгакова за творчу залежність від німецького ідеалізму. Власною пропозицією Флоровського став достатньо консервативний заклик «повернення до Отців» – необхідності реконструювання до-модерного православного мислення патристичної доби, повернення до класичних формулювань та проблем, в просторі яких працювали Отці Церкви. «Християнський еллінізм» стає для Флоровського ідеалом та найбільш адекватною формою православного мислення, що не може бути зміненим, без порушення внутрішньої узгодженості церковного досвіду [8; 15].

Як зазначає Павло Гаврилук, для розуміння неопатристики і концепту «християнського еллінізму» як парадигми мислення перш за все необхідне порівняння тези Г. Флоровського щодо «західного полону» православної думки та позиції А. Гарнака щодо «еллінізації» новозавітного християнства. Г. Флоровський виступив крити-

ком позиції німецького ліберального історика та теолога Адольфа фон Гарнака, що панувала у протестантському німецькомовному середовищі на початку ХХ ст. Лютеранському теологу та історичу Церкви належить формулювання принципу «еллінізації», який він розуміє як процес поступової інтеграції елементів елліністичної інтелектуальної культури у тло євангельської віри. Негативними наслідками «еллінізації» новозавітної віри стали надмірна концептуалізація та філософізація первинно простої та морально орієнтованої проповіді Ісуса Христа. І найповнішим результатом цього процесу, за Гарнаком, є поява християнської догматики, що у своїй граматиці є ні чим іншим як переробленою мовою античної філософії, яка на той момент була для всього греко-римського світу загальною «lingua franca» [20, с. 21]. Для Флоровського навпаки, «християнський еллінізм» став свого роду *philosophia perennis* – «надісторичним ідеалом для наслідування». У певній мірі, Флоровський бачив у патристичній думці та теології часів формування християнської догматики органічне продовження новозавітного християнства. Одним з найважливіших для Флоровського понять є «розум Церкви» як вираз внутрішньо послідовного переживання релігійного досвіду, який отримує свій розумний вираз у соборах, є глибинним роз'ясненням істин Писання та є стрижнем православного Передання.

Але «іронія» полягає в тому, що в дослідженні «західного полону» православної теології Флоровський використовує підхід того ж самого А. Гарнака. Як Гарнак стверджує викривлення та, фактично, «псевдоморфози» християнства з прийняттям елліністичного мислення у патристичні часи, так само і Флоровський бачить в новій історії православ'я «псевдоморфози» у прийнятті західних форм мислення від схоластики до німецького ідеалізму: «Якщо Гарнак був рішучим антиелліністом, то Флоровський був непохитним антисофіологом. Для Гарнака будь-яка суміш християнства з еллінізмом призводила до спотворення Євангелія. Гарнак відкидав навіть можливість того, що християнізована елліністична думка може зберегти свою спадкоємність з оригінальним посланням Ісуса. Неминучим наслідком такої позиції було те, що еллінізм просто не міг бути християнізований. Подібно до Гарнака, Флоровський вважав що зустріч російського православ'я із Заходом призвела до рабського наслідування західних зразків мислення і небезпечних викривлень візантійського християнства. Зустріч із Заходом, в якій східне православ'я не було б піддане псевдоморфозам, хоча в принципі можлива, але поки що не відбулася» [19, с. 206]. Методологія повернення до першопочаткового стану у Флоровського передбачає не просто деконструкцію пізніших нашарувань, а й навернення до певного

традиційного способу мислення та формування відповідей на виклики сьогодення, яке має спиратися на реконструйоване традиційне мислення. Сам о. Георгій Флоровський не зміг показати як неопатристика може ефективно відповідати на сучасні запити людства, але дійсно показав потенціал відновлення мислення у душі Отців, чим радикально оновив православну теологію, звільнивши її від різних метафізичних синтезів.

Теологія «неопатристичного синтезу» стала взірцем ортодоксального консерватизму на довгі роки. Вона знайшла значно більшу підтримку та поширення серед українських теологів ніж всі нетрадиційні форми неохристиянства. Цей концепт мав вплив на богословські ідеї багатьох українських мислителів, що сприйняли заклик «повернення до отців», як спосіб доповнення чи переосмислення академічної православної традиції. Про вплив неопатристики на сучасну православну теологію ми будемо предметно міркувати окремо, але зараз варто зазначити, що такий вплив був, особливо в період 90-х та в перші десятиліття ХХІ ст. І якщо вже говорити про вплив на українських теологів неопатристики, то цей вплив відбувався переважно через Володимира Лоського.

Якщо програма «неопатристичного синтезу» як нової парадигми та одночасно мети православної теології в редакції її творця о. Георгія Флоровського реалізовувалася як більш історико-дослідницький проєкт, що намітила важливі кроки до виходу за межі власне історичних та патрологічних досліджень, то більш вагомим інтелектуальним викликом як для самої тогочасної православної теології та загального контексту християнської теології першої половини і середини ХХ ст. була неопатристична теологія Володимира Лоського. Окрім звернення до патристичних джерел, як нормативного джерела будь-якої православної теології, вона прийняла багато положень сучасної Лоському французької екзистенціалістської думки, тим самим вивівши православну теологію на інший інтелектуальний рівень. Крім цього, теологія Лоського окреслила стратегію пояснення в теології взаємодії містики та догматики, яку прийняли багато сучасних українських православних теологів.

Як і у випадку з Г. Флоровським, першим імпульсом теології В. Лоського була критика софіології, зосереджена в працях Сергія Булгакова. Внесок В. Лоського у цю критику був найбільш вагомий серед усіх мислителів неопатристичної теології. Найбільш повно, хоч і частково нетематизовано, ця критика Булгакова виразилася в «Дискусії про Софію» Володимира Лоського, опублікованій в 1936 році. Як і Флоровський, Лоський звинувачує Булгакова, софіологію та в цілому російський релігійний ренесанс у інтелектуальній залежності від західних релігійно-філософ-

ських джерел, перш за все від німецького ідеалізму Й. Шеллінга. Цей надмірний ідеалістичний вплив супроводжується недостатньою увагою до (східно)патристичної теології. Це ігнорування патристичної спадщини, на думку Лоського, викликано нечуїністю до церковного Передання, і конкретно виявляється у відсутності досвідного переживання цього Передання як живого контексту думки і церковного життя взагалі. В. Лоський фактично створює класичну для неопатристичної теології критику соціології (релігійної філософії) за відірваність від досвідного переживання Одкровення. На противагу цьому, софіологія є продуктом теоретичного змішання різноманітних джерел, як західних, так і східних.

Окрім джерельно-досвідної лінії критики, Лоський звертає увагу на хибність соціологічної христології загалом. Так, він підкреслює небезпечність «фізикалізму» Булгакова, який, на думку Лоського, призводить до розгляду Втілення та обожнення як детермінованого природнього процесу об'єднання людини та Бога у якийсь опосередковуючій та імперсональній «божественній есенції» – Софії [7, с. 60–63]. Такий фізикалізм принижує роль особистого та вільного залучення людини у процес «обоження по благодаті», який не є просто природньою партиципацією тварного до Божественного першоджерела. В софіології людство виявляється приреченим до єдності з Богом, бо вона продиктована самою природою людини. Обоження стає предвладштованим планом розвитку природи, а не наслідком особистої зустрічі з абсолютно інакшим, що дає можливість вільної особистої відповіді на зустріч з Богом.

З іншої перспективи булгаківського уявлення про «Боголюдство», детермінованим стає не лише відношення людини до Творця, але й Творця по відношенню до творіння [7, с. 63]. Виходячи з «логіки Софії», сам Бог з необхідністю творить та любить творіння, що робить кенотичний рух Сина по відношенню до творіння суто «метафізичним процесом», від якого Бог як такий є залежним. Крім того, звернення Булгакова до мови «Софії» як природи, призводить до фактичного монофізицтва, де радикальна та абсолютна відмінність людської та божественної природи у Христі змінюється відносною та партисипативною відмінністю між «Софією тварною» та «Софією Божественною». Сам Булгаков у «Агнці Божому» виражає певні симпатії та звертає увагу на значну недооцінку та нерозуміння христології Аполлінарія та його уявлення про «теандрічну» волю Христа. Відтак, не лише джерела, але й загальні доктринальні положення теології Булгакова викликали значну критику з боку Лоського.

В противагу такій фізикалістсько-детерміністичній софіології Булгакова Лоський протиставляє повернення до первинних патристичних дже-

рел як найбільш точного виразника православного церковного досвіду. Проте, якщо Флоровський обмежувався саме історичним та узагальнюючим аналізом патристичної теології, надаючи перевагу найбільш центральним положенням каппадокійсько-халкидонського синтезу, то Лоський обирає інший шлях: він звертається до теології пізньовізантійського мислителя Григорія Палами та його вчення про розрізнення між Божественною сутністю та енергіями, а також тлумачить це вчення у виразно екзистенціалістських формах.

Відправною точкою В. Лоського є утвердження апофатики не просто як одного розділівтеології, але головного та навіть єдиного методу теології як такої [21, с. 17]. Слідуючи думці Псевдо-Діонісія Ареопагіта, Лоський вказує на те, що містична теогносія перевершує усі раціональні здатності людини. Більш того, це уявлення про «апофатичне знання» пов'язано ще й з тим, що цей тип надінтелектуального знання спричиняє не раціональне осягнення свого об'єкту та побудову цілісної богословської системи на основі досвіду містичної єдності (теозису) з самим об'єктом пізнання. Відтак, за Лоським, теогносія та теозіс є одним і тим самим актом. Тим не менш, така містична єдність та таке «апофатичнезнання» є «повним незнанням» Бога у його власній сутності. Людський розум та людська мова обмежують усі позитивні твердження та катафатичні визначення, які, певною мірою, можуть виражати істину про Бога, але в опосередкованих формах, алегорично. Але кожне позитивне твердження має вказувати на все більшу природню дистанцію між людськими природними здатностями та Божественною сутністю.

Однак, найбільш важливою особливістю теогносії та теозису у неопатристичному проєкті Лоського, яка мала помітний вплив на українських богословів, є його теологія особистості та те, як апофатична теологія (та теологія взагалі) має бути трансформована у світлі персоналізму. На противагу булгаковському софіологічному імперсональному фізикалізму, Лоський використовує екзистенціалістське розділення між «особистістю» (чи особистісною свободою) та «природою», де «сутність» виражає детерміновані якості, в той час як особистісність є проявом безпідставної та абсолютно недетермінованої свободи. Відповідно до цього, теогносія та обоження є проявами виключно особистісних стосунків, які не можуть бути зведеними до раціональних чи природніх передумов. Подібне протиставлення особистості та природи знайшло підтримку в українській думці, яка традиційно тяжіла до персоналізму.

Означену проблематику розрізнення екзистенційного та есенційного, Лоський виводить з давньої суттєвої відмінності західного типу християнської теології від східного – православного. За Лоським, під впливом античної (перш за все,

перипатетичної) філософії, західні теологи-схоласти робили особливий акцент на єдності божественної сутності, у якій Лиця Трійці є чимось більш другорядним – «модусами божественної сутності»; грецька православна теологія навпаки, приділяє більше уваги до особистісного існування Бога – Трьох Лиць, а не до єдності природи. Відповідно, за Лоським «греки» є ніби персоналістами, а «латиняни» – есенціалістами. У світлі цього розрізнення, західна католицька теологія ніби тяжіє до раціоналізму, в той час як православна є містичною.

Крім того, Лоський відрізняє східнохристиянський містичний персоналізм від інтелектуально та географічно близького філософського містицизму неоплатонізму, який для Лоського був представлений філософією Плотіна. Для проекту неопатристичного екзистенціалізму, який Лоським не виправдано прирівнювався до усієї єдиної та цілісної православної Традиції, неприйнятним було плотинівське розуміння «генозісу» (єднання), причетності до надсутнісного Єдиного, що виключає та розмиває особистісну ідентичність людини. Тож, як значна кількість західних християнських форм мислення, так і античних, стають інтелектуальними опонентами Лоського, відштовхуючись від яких він і намагався створити реконструкцію патристичного мислення [10].

Однак найбільш значним внеском Лоського у історію православної теології ХХ ст., вплив якого є відчутним і у ХХІ ст., є створення Лоським неопаламізму – вчення про онтологічне розрізнення в Бозі двох «модусів»: «сутності» та «енергій» [11]. На основі цієї, достатньо сумнівної для Традиції доктрини, Лоський розбудовує описане вище екзистенціалістське розрізнення між «особистістю» та «сутністю», «апофатичним знанням» та «раціональним знанням», «благодаттю» та «природою» на основі вчення пізньовізантійського мислителя ХІV ст. Григорія Палами. Паламітську позицію найбільш простим та лаконічним образом можна виразити наступним чином: Бог є непізнаваним у своїй абсолютно трансцендентній сутності, але може бути пізнаваним у своїх «енергіях», які виражають Бога у аспекті «причетності» [25, с. 27]. Продовжуючи лінію теологічного мислення від Псевдо-Діонісія до Григорія Палами, Лоський стверджує те, що саме в божественних «енергіях» ми досягаємо Божественні властивості – Імена: Благо, Красу, Премудрість. Виходячи з цього, Лоський стверджує, що критична помилка Булгакова в тому, що він відніс Божественні Імена, якіє «енергіями», до самої Божественної сутності, тим самим ліквідує абсолютну природну дистанцію між Творцем та творінням.

Для Лоського західне схоластичне мислення, так само не відповідає паламітському розріз-

ненню. Як пише Ровен Уільямс: «Полемічне значення паламізму, за Лоським, найбільш очевидно постає в співставленні з західною капітуляцією перед філософією: схоластика розуміє простоту Бога як простоту Його сутності, абсолютну тотожність сутності з її атрибутами та діями, тим самим указуючи на те, що Бог є від початку не особистим. Поняття Бога як простої сутності зводить Його непізнаваність лише до питання міри: людський розум звик пізнавати складні речі, тому йому складно допустити поняття про об'єкт, який, будучи простим, не піддається кінцевому концептуальному зчисленню; залишається, однак, можливість певного знання за аналогією. Ми все ще можемо перебувати на рівні пізнання об'єктів понятійним апаратом. В Бозі немає тієї бездонної особистісної глибини, в яку ми не могли б прикинути. «Блаженне бачення» виявляється інтелектуальним баченням Божої сутності, «заміняючи релігійну реальність інтелектуальними поняттями» [7, с. 170 – 171]. Таке раціоналістичне уявлення про теогносію, як зазначає Лоський, призвело до поступового присмерку, а з часом і зникнення вчення про теозіс на латинському Заході. Лише ніби паламізм Східної Церкви зберіг в собі розуміння теозісу як меги усього християнського життя, надінтелектуального «знання», що нерозривне з цілокупною трансформацією людської особистості у богоспілкуванні, «обоженні за благодаттю».

Відтак, «неопатристичний екзистенціалізм» Володимира Лоського є внутрішньо суперечливим. Він увібрав в себе як впливи західної філософії екзистенціалізму, так і антизахідний сентимент, як ствердження цінності усього історичного Передання Православної Церкви, так і певну редукацію усього Передання до лінії Псевдо-Діонісія та Григорія Палами, намагаючись на цій основі реконструювати цілісне патристичне мислення. І в такому радикально антизахідному і одночасно екзистенційно-неопаламітському ключі, теологія Лоського впливала на православних теологів кінця ХХ та поч. ХХІ ст., чим викликала справедливу критику.

Масштабний проект «неопатристичного екзистенціалізму» Володимира Лоського, з одного боку, дійсно став важливим зрушенням у православної теології ХХ ст., проте, з іншого боку, цей проект викликав значні критичні заперечення з боку широкого кола дослідників та сучасних теологів, як православних, так і представників західно-християнських традицій. Одним з найвидніших та найвпливовіших критиків неопатристичного екзистенціалізму Лоського є інший послідовник програми «неопатристичного синтезу» – румунський православний теолог отець Думитру Станілоае. Станілоае звертає увагу на вже згадане екзистенціаліст-

ське розрізнення у Лоського між «сутністю» чи «природою» та «особистістю». Для румунського теолога, радикальність цих протиставлень є хибною у самому своєму початку. Він переконує, що особисте існування не протирічить природному існуванню, але навпаки – в особистості природа знаходить своє здійснення та довершення [22, с. 197–198]. Виходячи за межі екзистенціалістського протиставлення, Станілоае відкидає хибний ірраціоналізм Лоського та його абсолютизований містицизм: містичний досвід єдності з Богом не є чимось, що протирічить природній раціональності чи якійсь людській природній здатності взагалі.

Спіраючись на вчення Максима Сповідника, Думитру Станілоае розвиває вчення про влаштованість усього тварного світу божественними логосами, що є одночасно і основою тварного буття і його метою. Відповідно до цього, усе природне є, певною мірою, вказівником та шляхом до досягнення довершеної форми знання – особистісної єдності Бога і людини, в той час як дискурсивне мислення стає проміжним етапом на цьому шляху, а не чимось протилежним [13]. Тож, вже в межах православної теології та, зокрема, неопатристики виник потужний спротив неопатристичному екзистенціалізму Лоського.

На значну кількість складностей та протиріч неопатристичного екзистенціалізму та неопаламізму Лоського вказує й Ровен Уільямс. А саме, Уільямс звертається до непослідовності критики Лоським західного «есенціалізму» та «імперсоналізму». Наприклад, в думці Томи Аквінського, якого найбільш критикує Лоський, є не лише вчення про єдність та простоту божественної сутності, що православний теолог закидає майже усім західним формам мислення, але й розвинений персоналізм. Уільямс підкреслює те, що розуміння Аквінатором *persona* є якщо не повним виразом сучасного розуміння особистості, то важливим кроком у розвитку християнського мислення, що якісно відрізняється навіть від грецьких отців, таких як Іоанн Дамаскін.

Далі, Уільямс критикує редукцію Лоським усієї західної споглядальної традиції до містики «богозалишенності», яка, на думку православного екзистенціаліста, суттєво пов'язана з відсутністю там вчення про особистісне містичне знання. Як зазначає британський дослідник та теолог, таке розуміння західної містики, Іоанна Хреста зокрема, є наслідком упередженого відношення Лоського до будь-яких християнських духовних традицій, що не вкладаються у «схему» його історичного бачення відпадиння західного християнства від східного.

На нашу думку, уся полеміка Лоського проти Заходу є хибною абсолютизацією спрощених і схематичних узагальнень внутрішніх розрізень

західного та східного християнства. Так, описана вище відмінність західного есенціалізму від східного персоналізму, яку дуже часто підкреслює Лоський, є лише радикалізацією тези о. Теодора де Реньона: «Латинська філософія спочатку розглядає природу в собі, а потім доходить до її Носіїв; філософія грецька розглядає спершу Носіїв і проникає потім в Них, щоб знайти природу. Латинянин розглядає Лице як модус природи, грек розглядає природу як зміст Лиця» [21]. Головною помилкою Лоського та його проекту неопатристичного екзистенціалізму стало перенесення узагальненого та схематичного підходу до історичного вивчення на саму теологічну дійсність, зводячи усе різноманіття східних та західних форм християнського мислення до певних тез та концепцій. Загалом, як пише Р. Уільямс: «Головною метою полеміки Лоського була демонстрація того, що Розкол являє собою дійсно теологічне, а не просто політичне чи культурне розділення... відповідно, він схильний починати з «православного погляду» (який сам по собі, як правило, набагато складніший та історично обумовлений, ніж це допускає Лоський) і потім шукає його антитези на Заході» [7, с. 166]. Іронією такого підходу є, наприклад, те, що в пошуках чистого «православного персоналізму» Лоський некритично сприймає саме західне екзистенціалістське розділення між «особистістю» та «природою», у якому особистість, у своєму вільному самовизначенні, пориває з природним ґрунтом свого існування. Крім того, це некритичне перейняття західного філософського розрізнення пов'язано й з неусвідомленим зв'язком Лоського з традицією російської релігійної філософії, що розглядалася мислителями неопатристики як головний опонент. Так, подібне до Лоського уявлення про онтологічний розрив між особистістю та природою поділяли релігійні філософи М. Бердяєв та Л. Шестов. Тому, не дивлячись на зовнішню критику як західного мислення в цілому, так і попередньої релігійної філософії, Лоський та його неопатристичний проект неопаламізму, у значній мірі, є продуктами творчого перетину релігійно-філософської традиції до якої належав Лоський та західного екзистенціалізму.

Саме в такому, достатньо суперечливому вигляді теологія Лоського справила помітний вплив на українську православну думку кінця ХХ – поч. ХХІ ст. Особливого поширення набули неопаламізм Лоського та його православний екзистенціалізм після публікації у 1991 році в Києві «Нарисів містичної теології Східної Церкви». Вплив православного екзистенціалізму та апофатичного містицизму Лоського мав всі підстави стати взірцем для неопатристичного розуміння відродження теології. Як зазначає Г. Христокін в творчості православних теологів схильних до неопаламізму та православного енергетизму

підкреслювалася важлива роль апофатичного методу та містичного досвіду як джерел аскетичної практики та християнської догматики [11]. Проте, детальний аналіз впливу Лоського на українських теологів є предметом наступної нашої розвідки.

**Висновки.** Узагальнюючи, можна сказати, що українська православна теологія кін. ХХ – поч. ХХІ ст. мала своїм основним витоком неопатристику. Софіологічний проект не знайшов і не міг знайти достатньої підтримки і розвитку в українських теологів, хоча мав ідейні паралелі в творчості Г. Сковороди. Софіологія виростає з синтезу німецької класичної філософії з елементами вчень патристики та філософії Всеєдності, які не були достатньо поширеними в українській академічній традиції. Натомість, альтернативний проект неопатристики, що проголосив очищення від «західного полону», формою якого й була софіологія, намагався радикально повернутися до патристичної традиції, використовуючи при цьому західні дослідницькі та філософські підходи. Виходячи з цього, мислителі софіології в більшості є «модерністами» в теології, а мислителів неопатристики достатньо важко однозначно класифікувати як «традиціоналістів». Первинна «традиціоналістична установка» Флоровського та Лоського переплітається з «модерністськими» впливами та парадигмами, які дозволяють оцінювати неопатристику як переважно консервативний проект, що хоча і не зміг створити цілісний «неопатристичний синтез», але вплинув на православну теологію через поширення неопаламізму, персоналізму та радикальну критику західної Традиції. Лише критика неопатристики як консервативного проекту, відкрила дорогу більш сучасним постметафізичним теологіям в Україні.

#### Література

1. Гаврилюк П. Православне відродження: нова генерація теологів. *Філософська думка–Sententiae: Спецвипуск № 3* (2012). Вінниця: ВДТУ, 2013. С. 67 – 73.
2. Ільїн В. В. «Софійність» мислення як субстанційна основа «екзистенції серця» Г.С. Сковороди. *Вісник Київського державного торговельно-економічного університету*, 2000. № 3. С. 112 – 118.
3. Кримський С.Б. Софійні символи буття. *Запити філософських смислів*. К.: ПАРАПАН, 2003. С. 61 – 71.
4. Кримський С. Феномен мудрості у творчості Григорія Сковороди. *Вісник НАН України*, 2002. № 12. С. 42 – 47.
5. Сидоренко Н.В. Ідея Софії Премудрості Божої у вченні про серце Г. Сковороди. *МАГІСТЕРІУМ*, 2008. Випуск 30. *Історико-філософські студії*. С. 52 – 60.
6. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2 т. Т. I. Голова редколегії В. Шинкарук. Київ: Наукова думка, 1973. 531 с.
7. Уільямс Р. Богослов'я В. Лоського: виклад і критика. *Дух і Літера*, 2009. 336 с.
8. Христокін Г.В. Неопатристика як парадигма сучасної православної теології. *Українське релігієзнавство*, 2007. № 43. С. 61 – 69.
9. 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.
10. Христокін Г.В. Методологія православної теології в її парадигмальних трансформаціях: Монографія. Ірпінь: УДФСУ, 2021. 404 с.
11. Христокін Г.В. Неопаламізм у сучасній православній теології. *Філософська думка. Sententiae. Спецвипуск. II. Теологія і філософія*, 2012. С. 15 – 27.
12. Христокін Г.В. Софіологія отця Сергія Булгакова та неопатристика: порівняльний аналіз парадигм розвитку православної теології на поч. ХХ ст. *Філософська думка: Спецвипуск Sententiae IV. Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії*, 2013. С. 84 – 92.
13. Христокін Г.В. Теорія теогносії в природній теології Д. Станілоае. *Мультиверсум. Філософський альманах: [зб. наукових праць]*, 2007. № 62. С. 187-196.
14. 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.
15. Христокін Г., Чорноморець Ю. Неопатристична православна теологія отця Георгія Флоровського. *Філософська думка: Спецвипуск Sententiae IV. Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії*, 2013. С. 21-44.
16. Bulgakov S. *The Lamb of God*. Wm. B. Eerdmans-Lightning Source, 2008. 472 p.
17. Florovsky G. *Ways of Russian Theology, Part One*. Nordland Pub Intl, 1979. 299 p.
18. Gallaher B. The Christological Focus of Vladimir Solov'ev's Sophiology. *Modern Theology*, 25.4, 2009. Pp. 617 – 646.
19. Gavriilyuk P. *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance (Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology)*. Oxford, 2013. 320 p.
20. Harnak A. *History of Dogma*. New York: Dover Publications, 1961. 398 p.
21. Lossky V. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. St Vladimirs Seminary Press, 1997. 252 p.
22. Rogobete S.E. *Mystical Existentialism or Communitarian Participation? Vladimir Lossky and Dumitry Staniloae. Dumitry Staniloae: Tradition and Modernity in Theology*. Center for Romanian Studies, Iasi, 2002. Pp. 167 – 206.
23. Williams R. *Eastern Orthodox Theology. The modern theologians*. In introduction to *Christian Theology in the twentieth century* / ed. D. F. Ford. 2 ed. University of Cambridge, 1997. P. 572 – 589
24. Williams R. *Sergii Bulgakov: Towards a Russian Political Theology*. T&T Clark, 2001. 320 p.
25. Williams R. *The Philosophical Structures of Palamism. Eastern Churches Review* 9. № 1 – 2. 1977. Pp. 27 – 44.



## Анотація

**Лозовицький В. М.** Православна теологія ХХ ст.: в пошуку витоків української думки. – Стаття.

У статті досліджувалися витoki української богословської думки в православній теології ХХ ст. В результаті проведеного аналізу ми прийшли до висновків, що українська православна теологія кін. ХХ – поч. ХХІ ст. мала своїм витокom неопатристику, як парадигму православної теології минулого ХХ ст. Серед науковців панує консенсус, що як софіологія так і неопатристика були основними, хоч водночас і антагоністичними, богословськими напрямками, що формували сучасну для них православну теологію. Загально-визнаним є факт, що софіологія, у свою чергу, виростає з синтезу німецької класичної філософії з елементами вчень патристики та філософії Всеєдності, які не стали помітно поширеними в українській академічній традиції, хоча й мають ідейні паралелі в творчості Г. Сковороди. Натомість, проєкт неопатристики, що проголосив очищення від «західного полону», формою якого була й софіологія, намагався радикально повернутися до патристичної традиції, використовуючи при цьому західні дослідницькі та філософські підходи. Виходячи з цього, мислителі софіології в більшості є «модерністами» в теології, а первинна «традиціоналістична установка» Г. Флоровського та В. Лоського переплітається з «модерністськими» впливами, які в цілому дозволяють оцінювати неопатристику як переважно пізньомодерний консервативний проєкт, що не зміг здійснити цілісний «неопатристичний синтез». Тим не менше беззаперечним залишається його вплив на подальший розвиток православ'я та зокрема на української теології, через поширення неопаламізму, православного персоналізму та радикальну критику західної Традиції. В більшості саме методологія В. Лоського з поміж інших представників неопатристики найбільшим чином вплинула на українську академічну теологію. І лише критика неопатристики через подолання неопаламізму, відкрила дорогу для постметафізичних теологій постмодерного типу в українській теології.

**Ключові слова:** софіологія, неопатристика, православна теологія, містична теологія, неопатристичний синтез, неопаламізм.

## Summary

**Lozovytzkyi V. M.** Orthodox Theology of the Twentieth Century: In Search of the Origins of Ukrainian Thought. – Article.

The article investigates the origins of Ukrainian theological thought in twentieth-century Orthodox theology. As a result of the analysis, we conclude that Ukrainian Orthodox theology of the late twentieth and early twenty-first centuries. There is a consensus among scholars that both sophiology and neo-patristicism were the main, though at the same time antagonistic, theological trends that shaped the Orthodox theology that was modern to them. It is generally recognized that sophiology, in turn, grows out of the synthesis of German classical philosophy with elements of the doctrines of patristics and the philosophy of Unity, which have not become noticeably widespread in the Ukrainian academic tradition, although they have ideological parallels in H. Skovoroda's work. Instead, the project of neo-patristics, which proclaimed the liberation from "Western captivity", a form of which was also sophiology, tried to radically return to the patristic tradition, while using Western research and philosophical approaches. On this basis, the thinkers of sophiology are mostly "modernists" in theology, and the primary "traditionalist attitude" of G. Florovsky and V. Lossky is intertwined with "modernist" influences, which generally allow us to assess neo-patristics as a predominantly late-modern conservative project that failed to realize a holistic "neo-patristic synthesis". Nevertheless, his influence on the further development of Orthodoxy, and Ukrainian theology in particular, remains undeniable, through the spread of neo-Palamism, Orthodox personalism, and radical criticism of the Western Tradition. For the most part, it is the methodology of V. Lossky, among other representatives of neo-patristics, that has had the greatest impact on Ukrainian academic theology. And only the criticism of neo-patristics through the overcoming of neo-palamism opened the way for post-metaphysical theologies of the postmodern type in Ukrainian theology.

**Key words:** sophiology, neo-patristics, Orthodox theology, mystical theology, neo-patristic synthesis, neopalamism.