

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
УКРАЇНСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені МИХАЙЛА ДРАГОМАНОВА

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ЛОЗОВИЦЬКИЙ ВАСИЛЬ МИКОЛАЙОВИЧ

УДК 261.7

ДИСЕРТАЦІЯ

**СУЧАСНЕ УКРАЇНСЬКЕ ПРАВОСЛАВНЕ БОГОСЛОВ'Я:
КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ**

09.00.11 – релігієзнавство

09.00.14 – богослов'я

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук.

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

Науковий консультант: БОНДАРЕНКО Віктор Дмитрович, доктор філософських наук, професор.

Київ – 2025

АНОТАЦІЯ

Лозовицький В.М. Сучасне українське православне богослов'я: критичний аналіз. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальностями 09.00.11 – релігієзнавство; 09.00.14 – богослов'я.

Дослідження розглядає головні досягнення сучасного українського православного богослов'я в контексті трансформацій християнської думки початку ХХІ століття.

Мета дослідження визначена з урахуванням наукової проблеми, актуальності обраної теми та стану її дослідження і полягає в філософсько-релігієзнавчому і богословському аналізі основних ідей та концепцій сучасної української теоретичної і практичної православної теології у її вираженості в творах найбільш видатних православних мислителів початку ХХІ століття в контексті розвитку світової християнської думки сьогодення.

Об'єктом дослідження є сучасна українська православна теологія у контексті загальних трансформацій богослов'я початку ХХІ століття.

Предметом дослідження є основні здобутки видатних українських православних богословів для теоретичної та практичної складової теологічного знання в їх діалозі з українським та світовим контекстом інтелектуальних і соціальних викликів для Православної Церкви на початку ХХІ століття.

Наукова новизна одержаних результатів, зумовлена сукупністю поставлених завдань і засобами їх розв'язання, полягає у в тому, що в ньому вперше у вітчизняному релігієзнавстві та богослов'ї здійснено цілісний філософсько-релігієзнавчий і богословський аналіз сучасної української православної теології у контексті загальних трансформацій богослов'я початку ХХІ століття.

Доведено, що модернізація православної теології розпочалася з дискусій, викликаних появою софіології С.Булгакова та проєкту неопатристичного синтезу Г.Флоровського. Вперше православна

богословська думка долає метафізичний платонізм та романтизм, що панували в різних формах академічної теології протягом століть. Сьогодення характеризується напруженими дискусіями про долю неопатристичного проєкту, про софіологію як можливу альтернативу, про нову парадигму богословського мислення, яка народжується і завойовує популярність на початку XXI століття як рефлексивний вираз теорій та практик відкритого православ'я. Доведено, що кризи академічної теології, софіології та неопатристики стали трьома етапами подолання метафізичних конструктів мислення. Софіологія модернізувала православну теологію, розвертаючи її до проблем сучасної людини, її екзистенційних пошуків, соціального активізму, пошуків синтезу богословського і філософського мислення. Неопатристика як православна форма неоортодоксії стала методологією звільнення від впливу західних богословських і філософських форм мислення. Неопатристика стимулювала розвиток теоретичної теології в напрямку все більшого відкриття єдності та різноманіття патристичного мислення як центральної складової нормативної православної традиції та пошуку модерної мови для виразу оновленої православної теології. Вже у теології В.Лоського такою мовою став екзистенціалізм, який поступово почав впливати на сам зміст реконструйованої патристичної системи. Ці тенденції значно посилювалися у грецькому богослов'ї покоління 1960-х років, привівши І.Зізіулеса та Х.Янараса до радикальної модернізації православної теології. При цьому модернізація теоретичного богослов'я в напрямку православного екзистенціалізму супроводжувалася побудовою консервативних утопій у дусі антизахідного комунітаризму.

Виявлено, що внутрішні суперечності неопатристики як проєкту неоконсервативної модернізації значно посилювалися з кожним десятиліттям та зумовили пошуки нової методологічної основи для православної думки у феноменології та герменевтиці в теоретичній теології, формування апології лібералізму в практичній теології. Встановлено, що на сьогодні лише постнеопатристика як новітня парадигма православного мислення заслуговує

на визначення як «сучасна православна теологія». Постнеопатристика систематично критикує неопатристику за світоглядний консерватизм та викривлене збіднене бачення традиції. Критичне ставлення до неопатристики та необхідність нової парадигми (парадигм) мислення для теоретичної і практичної теології православ'я на сьогодні є загальновизнаними в православному богословському дискурсі. Постнеопатристика, однак, розвивається не завдяки критиці неопатристики, а через те, що феноменологічна та наративно-герменевтична мова постнеопатристики надає широкі можливості для розвитку православної думки в діалогічній відкритості до сьогодення, в принципово більш широкому долученні спадщини мислителів патристики Сходу і Заходу для екуменічного діалогу та формування оновленого соціального вчення, спрямованого на захист прав і свобод особистості. Відкритість в теоретичній теології та християнський гуманізм в практичній теології суголосні традиційним рисам київського християнства та української мислительної традиції, що полегшує сприйняття і розвиток постнеопатристики в Україні початку XXI століття.

Встановлено, що сучасна українська православна теологія своїм життєсвітом має відкрите православ'я. Поява відкритого православ'я в якості альтернативи до фундаменталізму є явищем закономірним, зумовленим прагненням православ'я бути в діалозі з сучасним світом, виражати власний конфесійний світогляд мовою сьогодення. Відкрите православ'я, характерне для українській традиції з часів Петра Могили, набуває в історії та сьогоденні різноманітних форм, стає виразом українського християнського гуманізму. Актуалізація та інтенсифікації відкритого православ'я відбуваються завдяки становленню ПЦУ та посиленню ідейного впливу митрополита Епіфанія. Українське відкрите православ'я поступово все більше черпає ідеї та натхнення від відкритого православ'я Константинопольського патріархату, патріарха Варфоломія та представників нового покоління православних богословів Греції та США.

Виявлено, що загальною характеристикою українського богословського мислення, суголосною з ідеями та цінностями відкритого православ'я, є зростання світоглядного універсалізму. Цей універсалізм виникає внаслідок того, що богословська думка сьогодення претендує на мета-позицію стосовно всіх наук і практик, аналогічну до позиції філософії. Також важливою рисою сучасного українського православного богослов'я став поворот до антропологічної проблематики, яка стоїть у центрі всієї православної думки початку XXI століття. Відбувається інтенсивний перехід до методології постметафізичного богословського і філософського мислення, в чому вирішальну роль відіграє вплив богословського повороту в феноменології, розвиток «слабкої теології», вплив наративної герменевтики. В цілому загальні риси українського богословського мислення визначаються долученістю до загальноправославного богословського дискурсу, впливом богословських і релігійно-філософських ідей провідних християнських богословів сьогодення Ж.-Л.Марйона, Дж.Мілбанка та інших, відродженням київського християнства з його ідеалами відкритості, діалогічності, синтезу культур.

Доведено, що методологія дослідження сучасної української православної теології має враховувати особливості богословського і релігійного філософського мислення сьогодення як теоретичного виразу релігійного світогляду доби постмодерну. Ця методологія має враховувати богословське намагання подолати постмодернізм як світогляд доби, врахувати постмодерн як епоху, сформувані філософсько-богословську методологію для розвитку теології пост-постмодерну як світогляду нової епохи, здатної до духовного відродження після глобальних трансформацій сьогодення. Відповідно, богословська і релігієзнавча методологія осмислення сучасної теології має у перше чергу стати герменевтикою традиції, що трансформується. Богослови сьогодення претендують на становлення нового типу мислення після-постмодерну і особливе місце в історії християнської думки та європейського мислення. Критично-рефлексивний аналіз їх

досягнень покликаний виокремити дійсні особливості нової парадигми богословського мислення постнеопатристики, відсіявши утопічні сподівання на принципово нову епоху постсекулярного духовного відродження і тріумфу православ'я. І така методологія повинна бути герменевтичною феноменологією або феноменологічною герменевтикою для виокремлення особливостей мислення, які реально демонструє спільнота православних богословів, що претендують на формування нової парадигми православної думки, оскільки їх методологія цілком сформована різноманітними підходами феноменології та постфеноменології.

Встановлено, що саме феноменологія забезпечує реалізацію претензій на постметафізичне мислення, а результати феноменологічного аналізу дозволяють формувати нову мову богослов'я, а таке герменевтичне досягнення і дозволяє богословам здійснити формування нової парадигми богословського мислення у її цілісності. Критичний богословський та релігієзнавчий аналіз особливостей мислення православних богословів ХХІ століття з необхідністю розпочинається як іманентна критика і тому має притримуватися засад феноменологічного і герменевтичного мислення сьогодення. Це дозволяє найбільш адекватно осмислити і оцінити результати православного богослов'я в світі та Україні, а також окреслити позиції сучасного православного богослов'я стосовно загального інтелектуального ландшафту доби та всієї великої традиції православного богослов'я у його діалозі з усім християнським богослов'ям в динаміці його історичного розвитку.

Виявлено, що теоретичне православне богослов'я сьогодення перш за все переосмислює традицію православного богослов'я та ідентичність православ'я як конфесії. Головним опонентом для православного богослов'я стає сучасний постмодернізм, з яким ведеться систематична полеміка. Православне християнство реконструюється як цілісний світогляд, що протистоїть постмодерному світогляду, претендує на те, щоб надати світогляд та етос для доби «після постмодерну». Персоналістична онтологія

постнеопатристики Д.Гарта і Дж.Манусакіса відмовляється від залишків метафізичного мислення, яке ці богослови вбачають серед іншого у антикатолицьких та неопаламітських концепціях неопатристики. Д.Гарт доводить, що уявлення про радикальні розрізнення між есенціалізмом католицизму і персоналізмом православ'я є міфами, породженими дидактичними схемами кінця XIX століття. Єдність традиції першого тисячоліття – це єдність цілісного персоналістичного світогляду, Августин був не менш персоналістичним у тріадології, ніж Григорій Ниський. Д.Гарту вдається створити цілісну феноменологічну концепцію християнського персоналізму, а Дж.Манусакіс її розвиває з урахуванням подолання спіритуалізму в розумінні особистості у філософській та богословській думці сьогодення. Критичне ставлення до дихотомій раціонального і чуттєвого, філософського і теологічного як породжених епохою модерну дозволяє віднайти нову цілісність особистості та світогляду, якої шукає радикальна ортодоксія на чолі з Дж.Мілбанком у західній теології. Постметафізична феноменологія богопізнання Д.Гарта як теоестетика, сформована на ній онтологія Бога, людини і соціального як теодраматика і теологіка дозволяють побудувати систематичну теологію, яка була б реалістичною, тоді як теорії богопізнання та онтології соціального радикальної ортодоксії все ще містять значні залишки романтичних метафізичних конструкцій про інтуїтивне пізнання та про спільнотний соціальний устрій.

Доведено, що Д.Гарт систематично заперечує постмодерністську критику християнської теології як дискурсу тотальності, показуючи, що в тріадології та вченні про творіння розрізнення є так само первинним як і тотожність. Якщо для М. Гайдеггера, «історія Буття» є історією відпадиння сущого та західної філософії у якій суще осмислювалося від первинної «істини Буття», а саме це відпадиння та «забуття Буття», у певній мірі, відповідає самій необхідності виразу Буття, що проявляє себе виключно в негативному дистанціюванні від будь-якого сущого, тож таке ствердження «розрізнення» стає лише негативною відмінністю сущого від Буття, постійним ствердженням

недостатності сущого, то для Григорія Ниського та Д. Гарта християнська онтологія виходить з принципово інших позицій: Бог будучи нескінченним є нескінченною повнотою трансцендентальної Краси, яка вічно виражає себе у божественній експресії. Божественна Істина одвічно бажає виражати себе у власному славослов'ї (яким і є творіння), що саме по собі є одночасно і свідомством Божественної Краси. Виражений як Краса в Собі та краса, присутня в іншому, Бог викликає нескінченне бажання, а нескінченна дистанція між скінченим творінням і нескінченим Богом стає насолодженням проходження цієї дистанції. Розрізнення не просто завжди вже є як первинно данні для християнської онтології, але саме вони і є умовами можливості як Краси, так і Благості. Бог вже має в собі повноту життя, повноту як розрізнення, так і єдності, повноту блаженства, але у творенні іншого та у спілкуванні з ним знову і знову дарує повноту життя і блаженства. Онтологія, де існування розуміється як надлишкова повнота життя, блаженством для якого є дарування назовні, уявляє все існуюче як прекрасну симфонію, в яку кожен може привносити власні дари, стає основою для онтології соціального, що базується на визнанні взаємного дарування як базової реальності, на якій мають засновуватися всі моделі християнської етики і політичної теології.

Виявлено, що Д.Гарт розвиває власну теорію аналогій буття, яка має своєю основою не відносини між Творцем та творінням, але саме тринітарне життя. В цій перспективі людина є образом Бога не як аналогічна за властивостями розуму, волі та творчості, а як особистість. Більше того, образом Бога є вже сам Бог – бо Логос і Дух є образами всього, чим є Отець і чим є Трійця як спілкування Особистостей. І як Бог є нескінченим прагненням до все більшої експресії повноти життя і спілкування, так і людські переживання буття і розумності, воля і життя, щастя і повноти спрямовані на все більший досвід нескінченного існування у нескінченному Богові. Позитивна оцінка всіх потенцій людини як спрямованих до Бога дозволяє створити антропологію, що уникає постмодерної критики християнства за його гаданий репресивний характер. Навпаки, Д.Гарт показує

християнську антропологію як основу для теології звільнення від усіх спроб модерного і постмодерного маніпулювання особистостями і спільнотами. Ця теологія перманентного звільнення передбачає побудову християнами альтернативного громадянського суспільства на основі як церковної, так і світської діяльності культуротворення простору миру як присутності есхатологічного майбутнього. Християнство є есхатологічно іншою соціальною реальністю, яка служить панівному соціуму, залишаючись поза суверенітетом цього соціуму, формуючи передумови для існування посткапіталістичних соціальних відносин на основі онтології ненасильницького дарування.

Доведено, що вже у Д.Гарта постнеопатристика позбавлена недоліків як онтотеології, так і екзистенціалістських уявлень про необхідність героїчного подолання природного заради торжества особистого. Позитивна персоналістична онтологія постнеопатристики, що розвивається Дж.Манусакісом радикалізує вчення про богопізнання та антропологію, показуючи як особистісне буття виражається у зоровому спогляданні, особистому вслухуванні та тілесному дотику, що дозволяє створити на основі досягнень феноменології та постфеноменології неметафізичну мову про Бога, людину, їх відносини та соціальну дійсність.

Встановлено, що для практичного богословського мислення сьогодення характерним є створення цілісної православної політичної теології, яка є виразно есхатологічно-ліберальною за цінностями, які обґрунтовуються і захищаються. Така нова політична теологія є постліберальною за своєю методологією, але з помітним впливом наративної теології і постструктуралізму. Таким чином виникає певний розрив між теоретичною і практичною теологіями постнеопатристики. Якщо Д.Гарт і Дж.Манусакіс критично налаштовані щодо ліберальної демократії, наслідуючи в цьому радикальну ортодоксію, то П.Калаїцидіс, А.Папаніколау, К.Говорун та інші православні богослови, що розвивають практичну теологію і створюють системи політичної теології захищають сучасну ліберальну демократію. Це

розрізнення є важливим, але некритичним, оскільки всі ці мислителі визнають пріоритет гідності особистості та змогли разом сформувані сучасне соціальне вчення Православної Церкви у документі «За життя світу».

Виявлено, що в Україні першим православну теологію доби постмодерну почав розвивати харківський мислитель Олександр Філоненко. Знаходячись під визначальним впливом богослов'я спілкування І.Зізіуласа, О.Філоненко свідомо будував постметафізичну теологію після-постмодерну як повернення до суб'єкта, до реальності та до нової чуттєвості. Теологія Філоненко поєднувала християнський гуманізм богословської етики абсолютної відкритості до іншого, теоестетику нової чутливості до реальності та теодраматику побудови оновленої культури. Первинні етичні та гносеологічні очевидності для Філоненка пов'язані з досвідом міжособистого спілкування, зокрема – з досвідом богоспілкування. Теологія розвивається як феноменологічне та герменевтичне осмислення цього досвіду в етичній, естетичній та онтологічній перспективах. Загальним завданням для теології стає відновлення людського в людині після антропологічних катастроф ХХ століття. Результатом богословського осмислення відносин особистості з Богом, соціумом, світом природи, світом культури, стає євхаристійна антропологія. В діалозі з ідеями православного богослов'я спілкування, постметафізичної теології Г.У. фон Бальтазара, теології дару Ж.-Л.Марйона, етики Е.Левінаса, філософії культури Г.Гумбрехта, Філоненко будує постнеопатристичне богослов'я, типологічно найбільш близьке до феноменології та герменевтики християнського персоналізму Дж.Манусакіса.

Встановлено, що постметафізична теологія одеського священика Вячеслава Рубського демонструє можливості розвитку богословського мислення при умові прийняття за основу постмодернізму як світоглядної рамки. Богослов'я В.Рубського виходить з тези про виправданість світоглядного релятивізму і необхідність деконструкції всіх сталих систем, які претендують на істину виходячи з домодерних чи пост-постмодерних принципів. В.Рубський вважає, що постмодерний релятивізм є

єдиноможливою виправданою позицією, а богослов'я крім деконструкції всіх світоглядних систем може лише пропонувати християнство як результат теопоетики, який не претендує на істинність, але має власну ефективність. Богослов'я В.Рубського в цілому є фактично єдиним прикладом послідовного постмодерного богословського мислення в Україні, яке критикує постнеопатристику за її претензії та істину, але саме в постнеопатристиці шукає діалогічного партнера та союзника по критиці традиційних систем православної думки минулого.

Доведено, що постметафізична богословська думка К.Говоруна методологічно поєднує елементи феноменології та постструктуралізму. Ця методологія дозволяє (1) прослідкувати зміну парадигм в православній еклезіології та політичній теології, (2) виокремити незмінне та змінне у реальності церкви, (3) дослідити динаміку змін самосвідомості церкви щодо власної ідентичності, (4) проаналізувати трансформації уявлень православних богословів щодо моделей відносин церкви і суспільства, (5) сформувати систематичну критику тих уявлень про церкву та її відносини із світським суспільством, що ставлять церкву в залежність від державних, суспільних та церковних владних інституцій, дискримінуючи спільноти, які є суттєвим невід'ємним елементом церковної ідентичності.

Встановлено, що К.Говорун створює власну постметафізичну політичну теологію, яка розвиває ідеї неоліберальної політичної теології неопатристики, контекстуалізує ідеї цієї теології до українських умов, сприяє теоретичному обґрунтуванню української моделі «відкритого православ'я». Критичний аналіз історичних форм політичної теології та політичних практик, характерних для Східної Церкви, дозволяє виокремити як головну небезпеку для православ'я схильність легітимізувати етатизм, авторитаризм і тоталітаризм. Православна політична теологія лише на початку ХХІ століття формує теорію взаємодії церкви з громадянським суспільством, яка відповідає ідентичності церкви та дозволяє розвивати продуктивні відносини з сучасною ліберальною демократією. Критика політичних теорій та практик

тоталітарного типу, що розвиваються православними особливо актуальну з зв'язку з трансформаціями російського православ'я і путінізму, у зв'язку з загальною кризою демократії. В цілому, як провідний теоретик в області еклезіології та політичної теології К.Говорун створив власний варіант вчення про церковну та світську соціальність, виходячи з пріоритету свободи особистостей та спільнот.

Доведено, що Ю.Чорноморець свідомо приймає перехід православної теології до постнеопатристики, і в своїй творчості (1) показав основні засади неопатристичного синтезу в онтології Бога та антропології, (2) виявив динаміку змін парадигм в історії православної думки, синхронічне та діяхронічне різноманіття православного богослов'я в його розвитку від новозавітньої доби до постнеопатристики, (3) сформував власне бачення постнеопатристики як теорії святості кожної людини. Методологія Ю.Чорноморця у вивчення історії богословської думки є герменевтичною, у власному богословському мисленні – феноменологічною. Ю.Чорноморець за допомогою феноменології легітимізує всі види інтуїтивного пізнання, що дозволяє уникати конструктивізму в богословському мисленні.

Доведено, що сучасна українська православна теологія як теоретичний вираз «відкритого православ'я» дозволяє сформулювати ідейні засади діалогу православних у пошуках загальнонаціонального єднання. Критичний аналіз перешкод до єднання православних України стає можливим через всебічне застосування методів сучасної герменевтики, особливо – наративного аналізу. В основі міжюрисдикційного протистояння в Україні лежить складний конфлікт наративів, вирішення якого можливе через діалог, практики співпраці та оновлення ідентичності у бік все більшого теоретичного і практичного прийняття цінностей та принципів «відкритого православ'я».

Уточнено твердження про суттєві недоліки неопатристики як системи поміркованого консерватизму з тенденціями до виправдання антизахідних і фундаменталістських тенденцій.

Набуло подальшого розвитку вивчення специфіки розвитку християнського гуманізму українського богослов'я як провідної тенденції, що забезпечує тяглість богословсько-філософської думки та формує культурну основу ідей соборноправності.

Ключові слова: сучасна православна теологія, українська православна теологія, феноменологія, герменевтика, постмодерна теологія, парадигма, теологія після-постмодерну.

SUMMARY

Lozovytskyi V.M. Modern Ukrainian Orthodox Theology: Critical Analysis. – Manuscript.

A Thesis for the Academic Degree of Doctor of Philosophy, Specialties 09.00.11 – Religious Studies; 09.00.14 – Theology. – Mykhailo Dragomanov Ukrainian State University of the Ministry of Education and Science of Ukraine. – Kyiv, 2025.

The study examines the main achievements of modern Ukrainian Orthodox theology in the context of the transformations of Christian thought of the beginning of the 21st century.

The purpose of the study is determined taking into account the scientific problem, the relevance of the chosen topic and the state of its research and consists in a philosophical, religious and theological analysis of the main ideas and concepts of modern Ukrainian theoretical and practical Orthodox theology in its expression in the works of the most prominent Orthodox thinkers of the beginning of the 21st century in the context of the development of world Christian thought today.

The object of the study is modern Ukrainian Orthodox theology in the context of the general transformations of theology of the beginning of the 21st century.

The subject of the study is the main achievements of prominent Ukrainian Orthodox theologians for the theoretical and practical component of theological

knowledge in their dialogue with the Ukrainian and world context of intellectual and social challenges for the Orthodox Church at the beginning of the 21st century.

The scientific novelty of the results obtained, due to the set of tasks and the means of solving them, lies in the fact that for the first time in domestic religious studies and theology, a holistic philosophical, religious and theological analysis of modern Ukrainian Orthodox theology has been carried out in the context of general transformations of theology at the beginning of the 21st century.

It is proved that the modernization of Orthodox theology began with discussions caused by the emergence of S. Bulgakov's sophiology and the project of neo-patristic synthesis of G. Florovsky. For the first time, Orthodox theological thought overcomes metaphysical Platonism and romanticism, which dominated various forms of academic theology for centuries. The present is characterized by intense discussions about the fate of the neo-patristic project, about sophiology as a possible alternative, about a new paradigm of theological thinking, which is born and gaining popularity at the beginning of the 21st century as a reflexive expression of the theories and practices of open Orthodoxy. It is proved that the crises of academic theology, sophiology and neo-patristics have become three stages of overcoming metaphysical constructs of thinking. Sophiology has modernized Orthodox theology, turning it to the problems of modern man, his existential searches, social activism, and searches for a synthesis of theological and philosophical thinking. Neo-patristics as an Orthodox form of neo-orthodoxy has become a methodology for liberation from the influence of Western theological and philosophical forms of thinking. Neopatristics stimulated the development of theoretical theology in the direction of the ever-increasing discovery of the unity and diversity of patristic thinking as a central component of the normative Orthodox tradition and the search for a modern language for the expression of a renewed Orthodox theology. Already in the theology of V. Lossky, existentialism became such a language, which gradually began to influence the very content of the reconstructed patristic system. These tendencies were significantly strengthened in the Greek theology of the generation of the 1960s, leading J. Zizioulas and

Ch.Yannaras to a radical modernization of Orthodox theology. At the same time, the modernization of theoretical theology in the direction of Orthodox existentialism was accompanied by the construction of conservative utopias in the spirit of anti-Western communitarianism.

It is revealed that the internal contradictions of neo-patristics as a project of neo-conservative modernization have significantly intensified with each decade and have led to the search for a new methodological basis for Orthodox thought in phenomenology and hermeneutics in theoretical theology, the formation of an apology for liberalism in practical theology. It has been established that today only post-neopatristics as the newest paradigm of Orthodox thinking deserves to be defined as “modern Orthodox theology”. Post-neopatristics systematically criticizes neo-patristics for worldview conservatism and a distorted, impoverished vision of tradition. A critical attitude towards neo-patristics and the need for a new paradigm (paradigms) of thinking for the theoretical and practical theology of Orthodoxy are currently generally recognized in Orthodox theological discourse. Post-neopatristics, however, develops not due to criticism of neopatristics, but because the phenomenological and narrative-hermeneutic language of post-neopatristics provides ample opportunities for the development of Orthodox thought in dialogical openness to the present, in a fundamentally broader inclusion of the heritage of patristic thinkers of the East and West for ecumenical dialogue and the formation of a renewed social teaching aimed at protecting the rights and freedoms of the individual. Openness in theoretical theology and Christian humanism in practical theology are consonant with the traditional features of Kyiv Christianity and the Ukrainian tradition of thought, which facilitates the perception and development of post-neopatristics in Ukraine at the beginning of the 21st century.

It has been established that modern Ukrainian Orthodox theology has open Orthodoxy as its lifeworld. The emergence of open Orthodoxy as an alternative to fundamentalism is a natural phenomenon, conditioned by the desire of Orthodoxy to be in dialogue with the modern world, to express its own confessional worldview in the language of today. Open Orthodoxy, characteristic of the Ukrainian tradition

since the time of Petro Mohyla, takes on various forms in history and today, becoming an expression of Ukrainian Christian humanism. The actualization and intensification of open Orthodoxy occur due to the formation of the OCU and the strengthening of the ideological influence of Metropolitan Epiphanius. Ukrainian open Orthodoxy gradually draws more and more ideas and inspiration from the open Orthodoxy of the Patriarchate of Constantinople, Patriarch Bartholomew, and representatives of the new generation of Orthodox theologians in Greece and the USA.

It has been revealed that a general characteristic of Ukrainian theological thinking, consonant with the ideas and values of open Orthodoxy, is the growth of worldview universalism. This universalism arises as a result of the fact that theological thought of today claims a meta-position in relation to all sciences and practices, analogous to the position of philosophy. Also, an important feature of modern Ukrainian Orthodox theology has become a turn to anthropological issues, which are at the center of all Orthodox thought of the beginning of the 21st century. There is an intensive transition to the methodology of post-metaphysical theological and philosophical thinking, in which the influence of the theological turn in phenomenology, the development of “weak theology”, and the influence of narrative hermeneutics play a decisive role. In general, the general features of Ukrainian theological thinking are determined by its involvement in the general Orthodox theological discourse, the influence of theological and religious-philosophical ideas of the leading Christian theologians of today, J.-L. Marion, J. Milbank and others, the revival of Kyiv Christianity with its ideals of openness, dialogicity, and synthesis of cultures. It is proved that the methodology for studying modern Ukrainian Orthodox theology should take into account the peculiarities of theological and religious philosophical thinking of today as a theoretical expression of the religious worldview of the postmodern era. This methodology should take into account the theological effort to overcome postmodernism as a worldview of the era, take into account postmodernity as an era, and form a philosophical-theological methodology for the development of post-postmodern theology as a worldview of a new era

capable of spiritual revival after the global transformations of today. Accordingly, the theological and religious studies methodology for understanding contemporary theology should first of all become the hermeneutics of a transforming tradition. Today's theologians claim to form a new type of post-postmodern thinking and a special place in the history of Christian thought and European thought. A critical and reflective analysis of their achievements is designed to identify the real features of the new paradigm of theological thinking of post-neopatristics, weeding out utopian hopes for a fundamentally new era of postsecular spiritual revival and the triumph of Orthodoxy. And such a methodology should be hermeneutic phenomenology or phenomenological hermeneutics for identifying the features of thinking that are actually demonstrated by the community of Orthodox theologians who claim to form a new paradigm of Orthodox thought, since their methodology is entirely formed by various approaches of phenomenology and postphenomenology.

It has been established that it is phenomenology that ensures the realization of claims to post-metaphysical thinking, and the results of phenomenological analysis allow the formation of a new language of theology, and such a hermeneutical achievement allows theologians to form a new paradigm of theological thinking in its integrity. Critical theological and religious studies analysis of the peculiarities of thinking of Orthodox theologians of the 21st century necessarily begins as an immanent criticism and therefore must adhere to the principles of phenomenological and hermetic thinking of the present. This allows us to most adequately comprehend and evaluate the results of Orthodox theology in the world and in Ukraine, as well as to outline the positions of modern Orthodox theology in relation to the general intellectual landscape of the era and the entire great tradition of Orthodox theology in its dialogue with all Christian theology in the dynamics of its historical development.

It is revealed that theoretical Orthodox theology of today primarily rethinks the tradition of Orthodox theology and the identity of Orthodoxy as a confession. The main opponent for Orthodox theology is modern postmodernism, with which a systematic polemic is being conducted. Orthodox Christianity is reconstructed as a

holistic worldview that opposes the postmodern worldview, claims to provide a worldview and ethos for the era “after postmodernity”. The personalistic ontology of post-neopatristics by D. Hart and J. Manoussakis rejects the remnants of metaphysical thinking, which these theologians see, among other things, in the anti-Catholic and neo-Palamitian concepts of neo-patristics. D. Hart proves that the idea of radical distinctions between the essentialism of Catholicism and the personalism of Orthodoxy are myths generated by didactic schemes of the late 19th century. The unity of the tradition of the first millennium is the unity of a holistic personalistic worldview, Augustine was no less personalistic in triadology than Gregory of Nyssa. D. Hart manages to create a holistic phenomenological concept of Christian personalism, and J. Manoussakis develops it taking into account the overcoming of spiritualism in the understanding of personality in contemporary philosophical and theological thought. A critical attitude to the dichotomies of the rational and the sensual, the philosophical and theological as generated by the modern era allows us to find a new integrity of personality and worldview, which is sought by radical orthodoxy led by J. Milbank in Western theology. D. Hart's post-metaphysical phenomenology of theology as theoaesthetics, the ontology of God, man and the social formed on it as theodramatics and theologies allow us to build a systematic theology that would be realistic, while the theories of theology and ontology of the social of radical orthodoxy still contain significant remnants of romantic metaphysical constructions about intuitive cognition and about the communal social order.

It is proven that D. Hart systematically denies the postmodernist criticism of Christian theology as a discourse of totality, showing that in triadology and the doctrine of creation, distinction is as primary as identity. If for M. Heidegger, the "history of Being" is the history of the fall of being and of Western philosophy in which being was comprehended from the primary "truth of Being", and this fall and "forgetting of Being", to a certain extent, corresponds to the very necessity of the expression of Being, which manifests itself exclusively in negative distancing from any being, so such an affirmation of "distinction" becomes only a negative difference

of being from Being, a constant affirmation of the insufficiency of being, then for Gregory of Nyssa and D. Hart, Christian ontology proceeds from fundamentally different positions: God, being infinite, is the infinite fullness of transcendental Beauty, which eternally expresses itself in divine expression. Divine Truth eternally desires to express itself in its own praise (which is creation), which in itself is simultaneously a testimony of Divine Beauty. Expressed as Beauty in Himself and beauty present in the other, God evokes infinite desire, and the infinite distance between finite creation and infinite God becomes the pleasure of crossing this distance. Distinctions are not only always already as primary givens for Christian ontology, but they are precisely the conditions of possibility for both Beauty and Goodness. God already has within himself the fullness of life, the fullness of both distinction and unity, the fullness of bliss, but in the creation of the other and in communion with him he gives again and again the fullness of life and bliss. An ontology where existence is understood as the excess fullness of life, the bliss for which is giving outwardly, imagines all that exists as a beautiful symphony to which everyone can contribute their own gifts, becomes the basis for an ontology of the social, based on the recognition of mutual giving as the basic reality on which all models of Christian ethics and political theology must be based.

It is revealed that D. Hart develops his own theory of analogies of being, which is based not on the relationship between the Creator and creation, but on the Trinitarian life itself. In this perspective, man is the image of God not as an analogue in the properties of reason, will and creativity, but as a personality. Moreover, the image of God is already God himself - because the Logos and the Spirit are images of everything that the Father is and what the Trinity is as a communication of Personalities. And just as God is an infinite desire for an ever greater expression of the fullness of life and communication, so human experiences of being and intelligence, will and life, happiness and fullness are directed towards an ever greater experience of infinite existence in the infinite God. A positive assessment of all human potentialities as directed towards God allows us to create an anthropology that avoids postmodern criticism of Christianity for its supposed repressive

character. On the contrary, D. Hart shows Christian anthropology as the basis for a theology of liberation from all attempts of modern and postmodern manipulation of individuals and communities. This theology of permanent liberation envisages the construction by Christians of an alternative civil society on the basis of both church and secular activities of cultural creation of the space of peace as the presence of the eschatological future. Christianity is an eschatologically different social reality that serves the dominant society, remaining outside the sovereignty of this society, forming the prerequisites for the existence of post-capitalist social relations based on the ontology of non-violent giving.

It has been proven that already in D. Hart, post-neopatristics is devoid of the shortcomings of both ontotheology and existentialist ideas about the need for heroic overcoming of the natural for the sake of the triumph of the personal. The positive personalistic ontology of post-neopatristics, developed by J. Manoussakis, radicalizes the doctrine of theology and anthropology, showing how personal being is expressed in visual contemplation, personal listening and bodily touch, which allows us to create, on the basis of the achievements of phenomenology and post-phenomenology, a non-metaphysical language about God, man, their relations and social reality.

It has been established that the creation of a holistic Orthodox political theology, which is distinctly eschatologically-liberal in the values that are substantiated and defended, is characteristic of today's practical theological thinking. Such a new political theology is post-liberal in its methodology, but with a noticeable influence of narrative theology and post-structuralism. Thus, a certain gap arises between the theoretical and practical theologies of post-neopatristics. If D. Hart and J. Manoussakis are critical of liberal democracy, imitating radical Orthodoxy in this, then P. Kalaitzidis, A. Papanikolaou, C. Hovorun and other Orthodox theologians who develop practical theology and create systems of political theology defend modern liberal democracy. This distinction is important, but not critical, since all these thinkers recognize the priority of the dignity of the individual and were able to

form together the modern social teaching of the Orthodox Church in the document “For the Life of the World”.

It has been revealed that in Ukraine the first to develop Orthodox theology of the postmodern era was the Kharkiv thinker Oleksandr Filonenko. Being under the decisive influence of the theology of communication of J. Zizioulas, O. Filonenko consciously built a post-metaphysical theology of post-postmodernity as a return to the subject, to reality and to a new sensuality. Filonenko’s theology combined the Christian humanism of theological ethics of absolute openness to the other, the theo-aesthetics of a new sensitivity to reality and theo-dramatics of building a renewed culture. The primary ethical and epistemological evidence for Filonenko is associated with the experience of interpersonal communication, in particular – with the experience of divine communication. Theology develops as a phenomenological and hermeneutical understanding of this experience in ethical, aesthetic and ontological perspectives. The general task for theology is the restoration of the human in man after the anthropological catastrophes of the 20th century. The result of the theological understanding of the relationship of the individual with God, society, the world of nature, the world of culture, is Eucharistic anthropology. In dialogue with the ideas of the Orthodox theology of communication, the post-metaphysical theology of G.W. von Balthasar, the theology of the gift of J.-L. Marion, the ethics of E. Levinas, the philosophy of culture of G. Gumbrecht, Filonenko builds a post-neopatristic theology, typologically closest to the phenomenology and hermeneutics of Christian personalism of J. Manoussakis.

It has been established that the post-metaphysical theology of the Odessa priest Vyacheslav Rubskyi demonstrates the possibilities of the development of theological thinking provided that postmodernism is taken as the basis as a worldview framework. Theology of V. Rubskyi proceeds from the thesis of the justification of worldview relativism and the need to deconstruct all stable systems that claim to be true based on pre-modern or post-postmodern principles. V. Rubskyi believes that postmodern relativism is the only possible justified position, and theology, in addition to the deconstruction of all worldview systems, can only offer

Christianity as the result of theopoetics, which does not claim to be true, but has its own effectiveness. Theology of V. Rubskyi as a whole is actually the only example of consistent postmodern theological thinking in Ukraine, which criticizes post-neopatristics for its claims and truth, but it is in post-neopatristics that it seeks a dialogical partner and ally in criticizing traditional systems of Orthodox thought of the past. It is proven that the post-metaphysical theological thought of C. Hovorun methodologically combines elements of phenomenology and poststructuralism. This methodology allows (1) to trace the change of paradigms in Orthodox ecclesiology and political theology, (2) to distinguish between the immutable and the variable in the reality of the church, (3) to investigate the dynamics of changes in the self-awareness of the church regarding its own identity, (4) to analyze the transformations of the ideas of Orthodox theologians regarding the models of relations between the church and society, (5) to form a systematic criticism of those ideas about the church and its relations with secular society that make the church dependent on state, social, and church power institutions, discriminating against communities that are an essential and integral element of church identity.

It has been established that C. Hovorun creates his own post-metaphysical political theology, which develops the ideas of neoliberal political theology of neopatristics, contextualizes the ideas of this theology to Ukrainian conditions, contributes to the theoretical substantiation of the Ukrainian model of “open Orthodoxy”. A critical analysis of the historical forms of political theology and political practices characteristic of the Eastern Church allows us to single out the tendency to legitimize statism, authoritarianism and totalitarianism as the main danger for Orthodoxy. Orthodox political theology only at the beginning of the 21st century forms a theory of interaction between the church and civil society, which corresponds to the identity of the church and allows for the development of productive relations with modern liberal democracy. Criticism of political theories and practices of the totalitarian type developed by the Orthodox is especially relevant in connection with the transformations of Russian Orthodoxy and Putinism, in connection with the general crisis of democracy. In general, as a leading theorist in

the field of ecclesiology and political theology, C. Hovorun created his own version of the doctrine of church and secular sociality, based on the priority of the freedom of individuals and communities. It is proven that Y. Chornomorets consciously accepts the transition of Orthodox theology to post-neopatristics, and in his work (1) showed the main principles of neopatristic synthesis in the ontology of God and anthropology, (2) revealed the dynamics of paradigm shifts in the history of Orthodox thought, the synchronic and diachronic diversity of Orthodox theology in its development from the New Testament era to post-neopatristics, (3) formed his own vision of post-neopatristics as a theory of the holiness of every person. Y.Chornomorets' methodology in studying the history of theological thought is hermeneutic, in his own theological thinking - phenomenological. Y. Chornomorets, using phenomenology, legitimizes all types of intuitive cognition, which allows us to avoid constructivism in theological thinking.

It is proven that modern Ukrainian Orthodox theology, as a theoretical expression of “open Orthodoxy”, allows us to form the ideological foundations of the dialogue of the Orthodox in search of national unity. A critical analysis of the obstacles to the unity of the Orthodox of Ukraine becomes possible through the comprehensive application of the methods of modern hermeneutics, especially narrative analysis. The basis of the interjurisdictional confrontation in Ukraine is a complex conflict of narratives, the resolution of which is possible through dialogue, practices of cooperation and the renewal of identity towards an increasing theoretical and practical acceptance of the values and principles of “open Orthodoxy”.

The statement about the significant shortcomings of neo-patristics as a system of moderate conservatism with tendencies to justify anti-Western and fundamentalist tendencies is clarified.

The study of the specifics of the development of Christian humanism in Ukrainian theology as a leading trend that ensures the continuity of theological and philosophical thought and forms the cultural basis of the ideas of Catholicism has further developed.

Key words: modern Orthodox theology, Ukrainian Orthodox theology, phenomenology, hermeneutics, postmodern theology, paradigm, after-postmodern theology.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

У журналах категорії А (що індексуються у Scopus / Web of Science):

- 1.Khrystokin, H.; Lozovytskyi,V. Reform of Orthodoxy: Current Challenges and Tasks. *Occasional Paperson Religion in Eastern Europe*: Vol. 43: Iss. 8 (2023), Article 2. DOI: <https://doi.org/10.55221/2693-2148.2467>
- 2.Khrystokin, H.; Lozovytskyi, V. The Orthodox Theology of Modernity: Problem Statement and Prospective Tasks. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*: Vol. 43: Iss. 9 (2023), Article 3.DOI: <https://doi.org/10.55221/2693-2148.2474>
- 3.Khrystokin, H.; Lozovytskyi, V.; Tsapyuk, M. Postsecular Strategies of Interaction Between Theology and Philosophy. *Synesis*, v. 16, n. 1, 2024, Universidade Catylica de Petrypolis, Rio de Janeiro, Brasil. ISSN 1984-6754Pp. 133 – 157.
- 4.Khrystokin, H.; Lozovytskyi, V. Analysis of Public Media Discourses of the Main Actors of the Church Crisis in Ukraine. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*: Vol. 44: Iss. 1 (2024), Article 4. Pp. 49-80. DOI: <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2480>
- 5.Havryliuk, T.; Chornomorets, Y.; Lozovytskyi, V. Orthodoxy in Ukraine: Strategies of Reconciliation. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*: Vol. 44: Iss. 2 (2024), Article 4. Pp. 31 – 44. DOI: <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2491> Available at: <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol44/iss2/4>
- 6.Khrystokin, H.; Lozovytskyi, V. The Conflict Of Orthodox Narratives In Ukrainian Society: Searching For A Methodology To Analyze The Religious Crisis.

Occasional Papers on Religion in Eastern Europe: Vol. 44: Iss. 3 (2024), Article 3.
 Pp. 13 – 31. DOI: <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2494>
 Available at: <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol44/iss3/3>

У фахових жуналах категорії Б:

7.Лозовицький В. «Теоестетика як спосіб вираження ідей теодицеї в інтуїціях сучасних українських православних богословів». *Волинський благовісник*. № 10, 2022. С. 47-65. DOI: <http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2022-10-113>

8.Лозовицький В. Загублена та віднайдена людина в богословських пошуках сучасного українського Православ'я. *Труди Київської Духовної Академії: науковий збірник КПБА*. К., 2022. №22 (194). 367 с. С. 132-142. DOI: 10.35332/2411-4677.2022.22.9

9.Лозовицький, В. Антропологічні перспективи концепції «відкритого Православ'я». *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка*. Серія «Філософія». 2023. № 46, 96–110, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.6>

10.Лозовицький В.М. Критика соціального конструктивізму в постметафізичній теології спілкування О. Філоненка. *Освітній дискурс: збірник наукових праць*. Голов. ред. О. П. Кивлюк. Київ: ТОВ “Науково-інформаційне агентство “Наука-технології-інформація”, 2023. Випуск 43 (1-3). С. 56-64. DOI 10.33930/ed.2019.5007.43(1-3)-6

11.Лозовицький В.М. Сучасна православна євхаристійна теологія спілкування Олександра Філоненка. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*. Вип. 1 (93), 2023. 134-144 с. DOI 10.35433.

12.Лозовицький В.М. Принципи «відкритого православ'я» у богослов'ї Митрополита Київського і всієї України Епіфанія. *Культурологічний альманах УДУ Драгоманова*. №4. 2023. С. 12-19. DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.4.2>

- 13.Лозовицький В. М. Православна постмодерна радикальна Теологія віри В. Рубського. Освітній дискурс: збірник наукових праць, 2023. №46. 10-11 С. 90-101. DOI 10.33930/ed.2019.5007.
- 14.Лозовицький В. М. Православна неоортодоксія та неопатристичний екзистенціалізм грецької теології кін. XX – поч. XXI ст.: український вимір. Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії. 2023. Випуск 51, С. 71–81. DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2023.51.9>
- 15.Лозовицький В. М. Присмерк «неопатристики» та проєкт «постнеопатристики». Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія». № 47. 2023. С. 75–97. doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.5>
- 16.Лозовицький В. М. Сучасна православна політична теологія Пантеліса Калаїцидіса. **Humanities studies**: збірник наукових праць. Гол. ред. В. Г. Воронкова. Запоріжжя: Видавничий дім «Гельветика». 2024. Випуск 18 (95). С. 88 – 99. DOI <https://doi.org/10.32782/hst-2024-18-95-09>
- 17.Лозовицький В. М. Православна теологія XX ст.: в пошуку витоків української думки. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. № 44. 2023. С. 39–47. DOI <https://doi.org/10.32782/apfs.v044.2023.7>
- 18.Лозовицький В. М. Постметафізична теологічна естетика Джона Пантелеймона Мануссакіса. «Грані» Науково-теоретичний альманах. Т. 27, №1. 2024. С. 43 – 51. DOI: <https://doi.org/10.15421/172406>
- 19.Лозовицький В. Євхаристійна антропологія у богословських пошуках О. Філоненка. Волинський Благовісник: богословсько-історичний науковий журнал Волинської православної богословської академії Православної Церкви України. Луцьк: Видавництво Волинської православної богословської академії ЕΙΚΩΝ, 2023. № 11. С. 37–51. <https://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2023-11-133>.
- 20.Лозовицький В. Теологічна естетика як важливий аспект розвитку сучасного богослов'я в Україні. *Труди Київської Духовної Академії: науковий*

збірник КІБА. 2023. № 23 (195). С. 122–137. DOI: 10.35332/2411-4677.2023.23.7

21.Лозовицький В. М. Риторична онтологія та теоестетика Девіда Бентлі Гарта. *Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія*. Вип. 1 (39). К.: НАУ. 2024. С. 114–122. DOI: 10.18372/2412-2157.39.18469

22.Лозовицький В.М. Політична теологія Арістотеля Папаніколау. *Перспективи*. Соціально-політичний журнал ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет ім. К. Д. Ушинського». № 1. 2024. С. 166–178. DOI: <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2024.1.22>

23.Лозовицький В.М. Трансформації богословських поглядів митрополита Київського і всієї України Епіфанія у час війни: пошук духовної опори в кризову епоху. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2024. № 52. С. 153–160. DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2024.52.18>

24.Лозовицький В. Критика ідеології «руського міра (російського світу)» архімандритом Кирилом Говоруном у контексті його політичної теології. *Волинський Благовісник: богословсько-історичний науковий журнал Волинської православної богословської академії Православної Церкви України*. Луцьк: Видавництво Волинської православної богословської академії ΕΙΚΩΝ, 2024. №12. С. 47 – 70. <https://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2024-12-153>.

Доповіді, тези, статті в монографіях:

25.Лозовицький В., Проценко П., Використання культу святих як знаряддя російської агресії супроти православного населення України. Церква Христова: місія, традиції, сьогодення. Колективна монографія. Упор. В. Вакін. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2021. С. 79 – 86.

- 26.Лозовицький В. Рецепція нового соціального вчення Православної Церкви українським академічним богослів'ям та суспільством в теорії та на практиці (пошук / захист життя для світу у реаліях війни)». Шлях до Христа через служіння ближньому. Колективна монографія. Упор. В. Вакін. К.: «ДУХ І ЛІТЕРА», 2022. С. 34 – 53.
- 27.Лозовицький В. М. Антропологічні пошуки сучасного українського православ'я. *X International Scientific and Practical Conference «Current questions of modern science»*. December 28-29, 2023, Tallinn, Estonia. Pp. 81-85. ISBN 978-92-44513-82-8 DOI <https://doi.org/10.5281/zenodo.10468452>
- 28.Лозовицький В.М. Теоестетичний вектор розвитку сучасного православного богослов'я в Україні. *XI International Scientific and Practical Conference «The modern vector of the development of science»*, February 01 – 02, 2024, Philadelphia, USA. 173 p. Pp. 142-148. ISBN 978-92-44513-87-3 DOI <https://doi.org/10.5281/zenodo.10640471>
- 29.Лозовицький В.М. Сучасне православне богослов'я про потенціал використання штучного інтелекту та інших цифрових комунікаційних можливостей. Матеріали XVIII Міжнародної науково-практичної конференції студентів, аспірантів та молодих вчених. «Молода наука Волині: пріоритети та перспективи досліджень» (14-15 травня 2024 р.). Луцьк: ВНУ ім. Лесі Українки, Вежа-Друк, 2024. С. 90-94.
- 30.Лозовицький В. М. Шляхи Провидіння Божого в історії Луцького кафедрального Свято-Троїцького собору (з позицій християнського провіденціалізму). *Минуле і сучасне Волині та Полісся. Свято-Троїцький собор в історії Луцька та Волині: Науковий збірник: Матеріали XVII Волинської обласної наукової конференції*. Управління Волинської єпархії УПЦ КП, Волинське обласне товариство краєзнавців. Луцьк, 2005. С. 5–10.
- 31.Лозовицький В. М. Єдність Церкви Христової і факт існування Автокефальних Церков. *Волинський церковно-громадський форум «За єдину Помісну Православну Церкву»*. Збірник матеріалів. – Луцьк, 2007. – С. 48–50.

32.Лозовицький В.М. Почаївська Чудотворна ікона Богородиці як нескінченне джерело Божої благодаті та милосердя. *Почаївська Свято-Успенська Лавра – найбільша святиня історичної Волині*. Збірник матеріалів богословської науково-практичної конференції, присвяченої 450-річчю принесення на Волинь Почаївської чудотворної ікони Божої Матері та 350-річчю прославлення нетлінних мощей преподобного Іова Почаївського. Луцьк: 2009. С. 81–87.

33.Лозовицький В. М. В пошуках витоків та духовного приємства християнської школи (початки духовної освіти на історичній Волині). *Духовна освіта на Волині в XI – XX століттях*. Збірник матеріалів богословської науково-практичної конференції з нагоди 20-ліття відновлення Волинської Духовної семінарії в м. Луцьку. Луцьк: ВАТ «Волинська обласна друкарня», 2010. С. 58 – 68.

34.Лозовицький В. М. У пошуках витоків та духовного приємства християнської школи (початки духовної освіти на історичній Волині). *Богословський вісник: збірник наукових праць*. № 5. Чернівці: Чернівецький національний університет, 2011. С. 210 – 223.

35.Лозовицький В. М. Товариство дослідників Волині як попередник Інституту дослідів Волині та Товариства «Волинь» в Канаді. *Інститут Дослідів Волині та Товариство «Волинь» у Вінніпезі (до 60 річчя заснування)*. Збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції з нагоди ювілею 60-річчя заснування Інститут дослідів Волині та Товариства «Волинь» у Вінніпезі. Луцьк: ВАТ «Волинська обласна друкарня», 2010. С. 55 – 65.

36.Лозовицький В. М. Навчально-виховна робота у відродженій в 90-х роках Волинській Духовній семінарії Української Православної Церкви Київського Патріархату. *Волинська Духовна семінарія (до 20-річчя відродження)*. Збірник матеріалів науково-практичної конференції з нагоди ювілею 20-річчя відродження Волинської Духовної семінарії. Луцьк: ВАТ «Волинська обласна друкарня», 2010. С. 70–89.

37.Лозовицький В. М. Унікальність Пересопницького Євангелія в контексті перекладної церковно-писемної спадщини українського народу XVI ст. *Пересопницьке Євангеліє в історії Української Православної Церкви і українського народу (до 450-річчя духовно-національної святині)*. Збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції присвяченої 450-річчю Пересопницької Євангелії. Луцьк: ПрАТ «Волинська обласна друкарня», 2011. С. 44 – 62.

38.Лозовицький В. М. Архієпископ Ігор (в миру Іван Симеонович Губа (21.06.1885 – 24.11.1966) – щирий патріот своєї землі, вірний служитель рідної церкви та його участь в другому відродженні УАПЦ. *Відродження Української Православної Церкви в XX ст.* Збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції присвяченої 90-річчю першого та 70-річчю другого відродження Української Православної Церкви. Луцьк: ПрАТ «Волинська обласна друкарня», 2011. С. 86 – 100.

39.Лозовицький В. М. Архієпископ Ігор (в миру Іван Симеонович Губа (21.06.1885 – 24.11.1966) – щирий патріот своєї землі, вірний служитель рідної церкви та його участь в другому відродженні УАПЦ. *Ідея Помісної Православної Церкви в Україні у XX ст.: історичний, канонічний і богословський аспект*. Збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції присвяченої 90-річчю першого та 70-річчю другого відродження Української Автокефальної Православної Церкви / Укр. Православна Церква, Київ. Патріархат, Рівнен. духовна семінарія. Луцьк: ПрАТ «Волинська обласна друкарня», 2011. С. 84 – 95.

40.Лозовицький В. М. Осмислення сенсу буття в богословській студії митрополита Іларіона (Івана Огієнка) «Обожнення Людини – ціль людського життя». *Митрополит Іларіон (в миру професор Іван Огієнко) – видатний ієрарх Православної Церкви і будівничий Української держави*. Збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції присвяченої 130-річчю з дня народження та 40-річчю упокоєння в Бозі митрополита Іларіона

(Івана Огієнка). Луцьк: ПрАТ «Волинська обласна друкарня», 2012. С. 67–78.

41.Лозовицький В. М. Осмислення сенсу буття в богословській студії митрополита Іларіона (Івана Огієнка) «Обоження Людини – ціль людського життя». *«Служити народу – то служити Богові!» - життєвий шлях і архіпастирське служіння митрополита Іларіона (проф. Івана Огієнка).* Збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції, присвяченої 130-річчю з дня народження та 40-річчю упокоєння в Бозі митрополита Іларіона (Івана Огієнка). – Рівне; Луцьк: Волинська обласна друкарня, 2012. С. 81–91.

42.Лозовицький В. М. Святитель Кирило Турівський (бл. 1130 – після 1182 р.) та його богословсько-проповідницька спадщина. *Волинська єпархія: минуле і сьогодення (992 – 2012 рр.).* Збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції присвяченої 1020-річчю Волинської єпархії. Луцьк: ПрАТ «Волинська обласна друкарня», 2012. С. 121 – 134.

43.Лозовицький В. М. Порухення Богом встановленої природної гармонії людських сімейних стосунків в одностатевому шлюбі. *Волинський благовісник.* Богословсько-історичний науковий журнал ВПБА УПЦ КП (голова редколегії прот. Ігор Швець). № 1. Луцьк, 2013. С. 13–30.

44.Лозовицький В. М. Розкриття предвічної тайни буття Церкви в місії апостольства. *Апостольство Церкви Христової як необхідна умова виконання Її місії.* Матеріали науково-практичної конференції ВПБА УПЦ КП 19.11.2013 р. (голова оргкомітету свящ. Володимир Вакін). Луцьк, 2013. С. 47–59.

45.Лозовицький В. М., Михайловський С. Проповідь святого апостола Павла про воскресіння мертвих та загробне життя. *Апостольство Церкви Христової як необхідна умова виконання Її місії.* Матеріали науково-практичної конференції ВПБА УПЦ КП 19.11.2013 р. (голова оргкомітету свящ. Володимир Вакін). Луцьк, 2013. С. 69 – 76.

- 46.Лозовицький В. М. Відповідальність людини-християнина перед Богом і суспільством в часи випробувань. *Православна Церква в сучасному суспільстві: проблеми та перспективи*. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції ВПБА УПЦ КП 03.06.2014. Голова оргкомітету прот. В. Вакін). Луцьк: ЕІКΩN, 2014. С. 77–97.
- 47.Лозовицький В. М. Узаконення беззаконня: штрих до розуміння ідеології встановлення «руського міра» за допомогою загарбницької братовбивчої війни. *Волинський благовісник*. Богословсько-історичний науковий журнал ВПБА УПЦ КП. Голова редколегії прот. В. Вакін. № 2. Луцьк: ЕІКΩN, 2014. С. 9–24.
- 48.Лозовицький В. М., Сергій (Яровий), архімандрит. Виправдання вірою. *Волинський благовісник*. Богословсько-історичний науковий журнал ВПБА УПЦ КП (голова редколегії прот. Володимир Вакін). № 2. Луцьк: ЕІКΩN, 2014. С. 325–338.
- 49.Лозовицький В. М. Богословсько-догматична складова змісту давньоруської церковної літератури. *Християнська традиція Київської Русі*: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (19.05.2015) присвяченої 1000-літтю упокоєння рівноапостольного великого князя Володимира (1015 – 2015) / Орг. ком.: прот. Володимир Вакін [та ін.]. – Луцьк: Видавництво Волинської православної богословської академії ЕІКΩN, 2015. С. 115 – 127
- 50.Лозовицький В., Штокало В. Хрест Христовий та його несення в життєвому подвигу християнина (до 1000-ліття мученицької смерті князів страсотерпців Бориса й Гліба). *Волинський благовісник*. Богословсько-історичний науковий журнал ВПБА УПЦ КП / Ред. кол.: прот. В. Вакін (гол. ред.) [та ін.]. № 3. Луцьк: ЕІКΩN, 2015. С. 25–37.
- 51.Лозовицький В., Сирко В. Вода у Священному Переданні та богослужбовому використанні Новозавітної Церкви. *Волинський благовісник*. Богословсько-історичний науковий журнал ВПБА УПЦ КП / Ред. кол.: прот. В. Вакін [та ін.]. № 3. Луцьк: ЕІКΩN, 2015. С. 341–355.

- 52.Лозовицький В. Шлях від личини до лику: реалізація-розкриття людської особистості в Церкві Христовій. *Роль особистості в Церкві: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (19.05.2016)* / Орг. ком.: прот. В. Вакін [та ін.]. Луцьк: Видавництво Волинської православної богословської академії ЕІКΩΝ, 2016. С. 123–138.
- 53.Антоній (Махота), митр., Лозовицький В. Свідчення Священного Писання про межі (границі) Церкви. *Волинський благовісник*. Богословсько-історичний науковий журнал ВПБА УПЦ КП / ред. кол.: прот. В. Вакін [та ін.]. № 4. Луцьк: ЕІКΩΝ, 2016. С. 295 – 304.
- 54.Лозовицький В. Осягнення людиною внутрішнього спокою та зовнішнього миру через подвиг християнської смиренномудрості. *Волинський благовісник*. Богословсько-історичний науковий журнал ВПБА УПЦ КП / Ред. кол.: прот. В. Вакін [та ін.]. № 5. Луцьк: Видавництво ВПБА ЕІКΩΝ, 2017. С. 29–43.
- 55.Лозовицький В. «Господи, навчи нас молитися!» (православно-церковна основа провіденційних ідей у творах свт. Іоана (Максимовича) Тобольського). *Людина між Церквою і світом: від антагонізму до синергії*. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (31.05.2018). Орг. ком: прот. В. Вакін [та ін.]. Луцьк: Видавництво Волинської православної богословської академії ЕІКΩΝ, 2018. С. 139–153.
- 56.Лозовицький В. Святитель-українець Іоан (Максимович), митрополит Тобольський, – останній святий, канонізований Російською Православною Церквою у Синодальну епоху. *Волинський благовісник*. богословсько-історичний науковий журнал ВПБА УПЦ КП / ред. кол.: прот. Володимир Вакін (гол. ред.) [та ін.]. Луцьк: Видавництво ВПБА ЕІКΩΝ, 2018. № 6. С. 149–173.
- 57.Лозовицький В., Мартинюк А. Архімандрит Кипріан (Керн) і традиція православного вивчення духовної спадщини святителя Григорія Палами і пізньовізантійського ісихазму. *Волинський Благовісник*: богословсько-

історичний науковий журнал ВПБА ПЦУ. Ред. кол.: прот. В. Вакін [та ін.]. Луцьк: Видавництво ВПБА ΕΙΚΩΝ, 2019. № 7. С. 55-69.

58.Лозовицький В. Церковно-дипломатична діяльність митрополита Іоана (Максимовича) Тобольського (1651 – 1715). *Волинський Благовісник*: богословсько-історичний науковий журнал ВПБА ПЦУ / ред. кол.: прот. Володимир Вакін (гол. ред.) [та ін.]. Луцьк: Видавництво ВПБА ΕΙΚΩΝ, 2019. № 7. С. 243–262.

59.Лозовицький В. Душпастирська містагогія святителя Іоана (Максимовича), митрополита Тобольського, до діяльного виконання волі Божої. *Святість людського життя* / Упор. прот. В. Вакін. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2019. С. 64–73.

60.Лозовицький В., Кухарук М. Візантійський міллет в епоху Османської імперії. *Волинський Благовісник*. № 9. 2021. С. 169-181.

ВСТУП	37
Розділ I. СУЧАСНА УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА БОГОСЛОВСЬКА ДУМКА В КОНТЕКСТІ РОЗВИТКУ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ТЕОЛОГІЇ ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ	55
1.Формування сучасної православної теології	55
2.Загальні особливості сучасної української православної теології	105
3.Методологія дослідження сучасної української теології	126
Висновки до першого розділу	142
II. ТЕОРЕТИЧНА ПРАВОСЛАВНА ТЕОЛОГІЯ ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ ЯК ІДЕЙНЕ ДЖЕРЕЛО СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВ'Я	154
Висновки до другого розділу	189
III. ПОЛІТИЧНА ТЕОЛОГІЯ ПРАВОСЛАВНИХ МИСЛИТЕЛІВ ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ ЯК ВИЗНАЧАЛЬНИЙ ФАКТОР РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВ'Я	195
Висновки до третього розділу	233
IV. ПОСТ-ПОСТМОДЕРНА ТЕОЛОГІЯ ОЛЕКСАНДРА ФІЛОНЕНКА: ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ТА ГЕРМЕНЕВТИКА ДОСВІДУ БОГОСПІЛКУВАННЯ	239
Висновки до четвертого розділу	279
V. ПОСТМОДЕРНА ТЕОЛОГІЯ ОТЦЯ ВЯЧЕСЛАВА РУБСЬКОГО: ДЕКОНСТРУКЦІЯ І ТЕОПОЕТИКА	281
Висновки до п'ятого розділу	304
VI. ТЕОРЕТИЧНА І ПРАКТИЧНА ТЕОЛОГІЯ ОТЦЯ КИРИЛА ГОВОРУНА: ФЕНОМЕНОЛОГІЯ І ПОСТСТРУКТРАЛІЗМ	307

	36
Висновки до шостого розділу	379
VII. НЕОПАТРИСТИЧНЕ ТА ПОСТНЕОПАТРИСТИЧНЕ	
БОГОСЛОВ'Я ЮРІЯ ЧОРНОМОРЦЯ	381
Висновки до сьомого розділу	413
VIII. ПОШУК ШЛЯХІВ ДО ЄДНАННЯ В СУЧАСНОМУ	
УКРАЇНСЬКОМУ ПРАВОСЛАВНОМУ БОГОСЛОВ'І	418
1. Мирні ініціативи подолання кризи: світовий та український досвід	418
2. Українське православ'я в умовах війни	427
3. Публічні медіа-дискурси основних учасників української церковної кризи в період повномасштабної війни	432
4. Аналіз дискурсивних стратегій учасників церковної кризи	456
5. Конфлікт наративів в українському православ'ї: фактори, що об'єднують і роз'єднують	461
6. Сценарії примирення православних в Україні	467
Висновки до восьмого розділу	473
ВИСНОВОК	479
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	492

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Сучасна українська православна теологія є важливою складовою культурного простору України. Довгий час панував стереотип, що українська теологія – це переважно історичний феномен про який ми згадуємо, коли говоримо про Петра Могилу, полемістів, братчиків чи духовні академії. Але за останні десятиліття присутність православної теології та її роль в релігійних та суспільних процесах України значно зросли. Особливо помітною роль теології стала в дискусіях про роль релігії і церкви в суспільстві початку XXI століття, про необхідність розвитку сучасної української релігійної та національної ідентичності.

Українські теологи критично аналізують хибних релігійних ідеологем, виявляючи антихристиянський зміст російської ідеології «русского міра» та здійснюючи деконструкцію російських імперських наративів, що особливо актуально після повномасштабного вторгнення та нової радикалізації світської та релігійної ідеологій країни-агресора. Нові обставини вимагають формування самобутньої української православної теоретичної і практичної теології на основі найкращих здобутків християнського богослов'я сьогодення.

Серед релігієзнавців та теологів в Україні лише починають формуватися традиції систематичного вивчення сучасної світової та вітчизняної теології. Якщо богослови інших християнських конфесій активно вивчають досягнення власних теологів, то дослідження доробку православних теологів помітно відстає і потребує більш активних зусиль. Також і релігієзнавство лише останніми роками почало приділяти спеціальну увагу аналізу теології як теоретичного виразу релігійного світогляду. Українська теологія як феномен не є фактом, що стався, а позначенням актуального і потенціального стану і перспективи для перетворення. Лише такий погляд дозволить побачити перспективу і виявити в деталях та різночитаннях цілісну картину.

Критичний аналіз досягнень української православної теології та її перспектив може бути здійсненим комплексними засобами, які надає світова наука, теологія, релігієзнавство і філософія, пропонуючи інструменти парадигмального, дискурсивного та наративного аналізу, феноменології та герменевтики. При цьому не можливо зупинятися на усіх деталях і аспектах української богословської думки, нам важливо зафіксувати самі загальні, основні і важливі її тенденції та досягнення.

Зв'язок роботи з науковими програмами. Дисертаційна робота є складовою частиною комплексної науково-дослідної роботи кафедри богослов'я та релігієзнавства Українського державного університету імені Михайла Драгоманова за темою «Єдність православних в Україні як фактор національної безпеки» (державний реєстраційний номер U 0117U004903).

Мета дослідження визначена з урахуванням наукової проблеми, актуальності обраної теми та стану її дослідження і полягає в філософсько-релігієзнавчому і богословському аналізі основних ідей та концепцій сучасної української теоретичної і практичної православної теології у її вираженості в творах найбільш видатних православних мислителів початку ХХІ століття в контексті розвитку світової християнської думки сьогодення.

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

- визначити основні фактори формування сучасної православної теології;
- виявити загальні особливості сучасної української православної теології;
- визначити оптимальну методологію дослідження сучасної української православної теології;
- проаналізувати головні досягнення теоретичної і практичної православної теології ХХ і початку ХХІ століття з урахуванням їх впливу на українському богословську думку;
- простежити особливості розвитку богословської думки представників неопатристики і постнеопатристики;

- виявити характерні риси методології політичної православної теології та визначити її вплив на православне соціальне вчення сьогодення;
- проаналізувати особливості побудови православної теології нового типу у відповідь на виклики доби постмодерну у теоретичних пошуках Олександра Філоненка;
- визначити особливості розвитку постмодерного постліберального богослов'я отця Вячеслава Рубського;
- дослідити методологічні особливості та основні досягнення теоретичної та практичної теології отця Кирила Говоруна;
- дослідити специфіку розвитку неопатристичного і постнепатристичного богословського мислення в творчості Юрія Чорноморця;
- виявити особливості осмислення шляхів єднання православних в Україні в актуальному дискурсі через подолання конфлікту наративів і дискурсивних стратегій.

Об'єктом дослідження є сучасна українська православна теологія у контексті загальних трансформацій богослов'я початку XXI століття.

Предметом дослідження є основні здобутки видатних українських православних богословів для теоретичної та практичної складової теологічного знання в їх діалозі з українським та світовим контекстом інтелектуальних і соціальних викликів для Православної Церкви на початку XXI століття.

Теоретико-методологічна основа дослідження. Роботу виконано з дотриманням загальних принципів вітчизняного академічного релігієзнавства і академічної теології – об'єктивності, позаконфесійності, світоглядного плюралізму. У концептуальному плані принципове значення для розробки теми дослідження мають праці Ю.Чорноморця, К.Говоруна, П.Калаїцидіса, П.Гаврилюка. Специфіка православної теології потребувала систематичного застосування методології філософської герменевтики не лише для інтерпретації текстів, а і для розуміння історично змінних парадигм і традицій теологічного мислення, для виявлення специфіки сучасного етапу розвитку

православної теології та особливостей переходу до цієї парадигми в українському релігійному середовищі. Суттєвим концептуальним підґрунтям стали також роботи В. Бондаренка, Л. Филипович, А. Колодного, Г.Кюнга, О. Горкуші, Н.Т.Райта, О.Сарапіна, О.Сагана, Ю. Чорноморця, М. Черенкова, Г.Христокіна та інших. Методологічною основою цієї праці є феноменологія та герменевтика як вони представлені сьогодні в сучасному богословському, філософському і релігієзнавчому дискурсах.

Наукова новизна одержаних результатів, зумовлена сукупністю поставлених завдань і засобами їх розв'язання, полягає у в тому, що в ньому вперше у вітчизняному релігієзнавстві та богослов'ї здійснено цілісний філософсько-релігієзнавчий і богословський аналіз сучасної української православної теології у контексті загальних трансформацій богослов'я початку ХХІ століття. Новизна результатів розкривається в таких положеннях:

Уперше:

- доведено, що модернізація православної теології розпочалася з дискусій, викликаних появою софіології С.Булгакова та проєкту неопатристичного синтезу Г.Флоровського. Вперше православна богословська думка долає метафізичний платонізм та романтизм, що панували в різних формах академічної теології протягом століть. Сьогодення характеризується напруженими дискусіями про долю неопатристичного проєкту, про софіологію як можливу альтернативу, про нову парадигму богословського мислення, яка народжується і завойовує популярність на початку ХХІ століття як рефлексивний вираз теорій та практик відкритого православ'я. Доведено, що кризи академічної теології, софіології та неопатристики стали трьома етапами подолання метафізичних конструктів мислення. Софіологія модернізувала православну теологію, розвертаючи її до проблем сучасної людини, її екзистенційних пошуків, соціального активізму, пошуків синтезу богословського і філософського мислення. Неопатристика як православна форма неоортодоксії стала

- методологією звільнення від впливу західних богословських і філософських форм мислення. Неопатристика стимулювала розвиток теоретичної теології в напрямку все більшого відкриття єдності та різноманіття патристичного мислення як центральної складової нормативної православної традиції та пошуку модерної мови для виразу оновленої православної теології. Вже у теології В.Лоського такою мовою став екзистенціалізм, який поступово почав впливати на сам зміст реконструйованої патристичної системи. Ці тенденції значно посилювалися у грецькому богослов'ї покоління 1960-х років, привівши І.Зізіуласа та Х.Янараса до радикальної модернізації православної теології. При цьому модернізація теоретичного богослов'я в напрямку православного екзистенціалізму супроводжувалася побудовою консервативних утопій у дусі антизахідного комунітаризму.
- виявлено, що внутрішні суперечності неопатристики як проєкту неоконсервативної модернізації значно посилювалися з кожним десятиліттям та зумовили пошуки нової методологічної основи для православної думки у феноменології та герменевтиці в теоретичній теології, формування апології лібералізму в практичній теології. Встановлено, що на сьогодні лише постнеопатристика як новітня парадигма православного мислення заслуговує на визначення як «сучасна православна теологія». Постнеопатристика систематично критикує неопатристику за світоглядний консерватизм та викривлене збіднене бачення традиції. Критичне ставлення до неопатристики та необхідність нової парадигми (парадигм) мислення для теоретичної і практичної теології православ'я на сьогодні є загальновизнаними в православному богословському дискурсі. Постнеопатристика, однак, розвивається не завдяки критиці неопатристики, а через те, що феноменологічна та наративно-герменевтична мова постнеопатристики надає широкі можливості для розвитку православної думки в діалогічній відкритості до сьогодення, в

принципово більш широкому долученні спадщини мислителів патристики Сходу і Заходу для екуменічного діалогу та формування оновленого соціального вчення, спрямованого на захист прав і свобод особистості. Відкритість в теоретичній теології та християнський гуманізм в практичній теології суголосні традиційним рисам київського християнства та української мислительної традиції, що полегшує сприйняття і розвиток постнеопатристики в Україні початку ХХІ століття;

- встановлено, що сучасна українська православна теологія своїм життєсвітом має відкрите православ'я. Поява відкритого православ'я в якості альтернативи до фундаменталізму є явищем закономірним, зумовленим прагненням православ'я бути в діалозі з сучасним світом, виражати власний конфесійний світогляд мовою сьогодення. Відкрите православ'я, характерне для українській традиції з часів Петра Могили, набуває в історії та сьогоденні різноманітних форм, стає виразом українського християнського гуманізму. Актуалізація та інтенсифікації відкритого православ'я відбуваються завдяки становленню ПЦУ та посиленню ідейного впливу митрополита Епіфанія. Українське відкрите православ'я поступово все більше черпає ідеї та натхнення від відкритого православ'я Константинопольського патріархату, патріарха Варфоломія та представників нового покоління православних богословів Греції та США.
- виявлено, що загальною характеристикою українського богословського мислення, суголосною з ідеями та цінностями відкритого православ'я, є зростання світоглядного універсалізму. Цей універсалізм виникає внаслідок того, що богословська думка сьогодення претендує на мета-позицію стосовно всіх наук і практик, аналогічну до позиції філософії. Також важливою рисою сучасного українського православного богослов'я став поворот до

- антропологічної проблематики, яка стоїть у центрі всієї православної думки початку ХХІ століття. Відбувається інтенсивний перехід до методології постметафізичного богословського і філософського мислення, в чому вирішальну роль відіграє вплив богословського повороту в феноменології, розвиток «слабкої теології», вплив наративної герменевтики. В цілому загальні риси українського богословського мислення визначаються долученістю до загальноправославного богословського дискурсу, впливом богословських і релігійно-філософських ідей провідних християнських богословів сьогодення Ж.-Л.Марйона, Дж.Мілбанка та інших, відродженням київського християнства з його ідеалами відкритості, діалогічності, синтезу культур;
- доведено, що методологія дослідження сучасної української православної теології має враховувати особливості богословського і релігійного філософського мислення сьогодення як теоретичного виразу релігійного світогляду доби постмодерну. Ця методологія має враховувати богословське намагання подолати постмодернізм як світогляд доби, врахувати постмодерн як епоху, сформувати філософсько-богословську методологію для розвитку теології пост-постмодерну як світогляду нової епохи, здатної до духовного відродження після глобальних трансформацій сьогодення. Відповідно, богословська і релігієзнавча методологія осмислення сучасної теології має у перше чергу стати герменевтикою традиції, що трансформується. Богослови сьогодення претендують на становлення нового типу мислення після-постмодерну і особливе місце в історії християнської думки та європейського мислення. Критично-рефлексивний аналіз їх досягнень покликаний виокремити дійсні особливості нової парадигми богословського мислення постнеопатристики, відсіювши утопічні сподівання на принципово нову епоху постсекулярного духовного відродження і тріумфу православ'я. І така методологія

повинна бути герменевтичною феноменологією або феноменологічною герменевтикою для виокремлення особливостей мислення, які реально демонструє спільнота православних богословів, що претендують на формування нової парадигми православної думки, оскільки їх методологія цілком сформована різноманітними підходами феноменології та постфеноменології;

- встановлено, що саме феноменологія забезпечує реалізацію претензій на постметафізичне мислення, а результати феноменологічного аналізу дозволяють формувати нову мову богослов'я, а таке герменевтичне досягнення і дозволяє богословам здійснити формування нової парадигми богословського мислення у її цілісності. Критичний богословський та релігієзнавчий аналіз особливостей мислення православних богословів ХХІ століття з необхідністю розпочинається як іманентна критика і тому має притримуватися засад феноменологічного і герменевтичного мислення сьогодення. Це дозволяє найбільш адекватно осмислити і оцінити результати православного богослов'я в світі та Україні, а також окреслити позиції сучасного православного богослов'я стосовно загального інтелектуального ландшафту доби та всієї великої традиції православного богослов'я у його діалозі з усім християнським богослов'ям в динаміці його історичного розвитку;
- виявлено, що теоретичне православне богослов'я сьогодення перш за все переосмислює традицію православного богослов'я та ідентичність православ'я як конфесії. Головним опонентом для православного богослов'я стає сучасний постмодернізм, з яким ведеться систематична полеміка. Православне християнство реконструюється як цілісний світогляд, що протистоїть постмодерному світогляду, претендує на те, щоб надати світогляд та етос для доби «після постмодерну». Персоналістична онтологія постнеопатристики Д.Гарта і Дж.Манусакіса відмовляється від залишків метафізичного мислення,

- яке ці богослови вбачають серед іншого у антикатолицьких та неопаламітських концепціях неопатристики. Д.Гарт доводить, що уявлення про радикальні розрізнення між есенціалізмом католицизму і персоналізмом православ'я є міфами, породженими дидактичними схемами кінця XIX століття. Єдність традиції першого тисячоліття – це єдність цілісного персоналістичного світогляду, Августин був не менш персоналістичним у тріадології, ніж Григорій Ниський. Д.Гарту вдається створити цілісну феноменологічну концепцію християнського персоналізму, а Дж.Манусакіс її розвиває з урахуванням подолання спіритуалізму в розумінні особистості у філософській та богословській думці сьогодення. Критичне ставлення до дихотомій раціонального і чуттєвого, філософського і теологічного як породжених епохою модерну дозволяє віднайти нову цілісність особистості та світогляду, якої шукає радикальна ортодоксія на чолі з Дж.Мілбанком у західній теології. Постметафізична феноменологія богопізнання Д.Гарта як теоестетика, сформована на ній онтологія Бога, людини і соціального як теодраматика і теологіка дозволяють побудувати систематичну теологію, яка була б реалістичною, тоді як теорії богопізнання та онтології соціального радикальної ортодоксії все ще містять значні залишки романтичних метафізичних конструкцій про інтуїтивне пізнання та про спільнотний соціальний устрій;
- доведено, що Д.Гарт систематично заперечує постмодерністську критику християнської теології як дискурсу тотальності, показуючи, що в тріадології та вченні про творіння розрізнення є так само первинним як і тотожність. Якщо для М. Гайдеггера, «історія Буття» є історією відпадиння сущого та західної філософії у якій суще осмислювалося від первинної «істини Буття», а саме це відпадиння та «забуття Буття», у певній мірі, відповідає самій необхідності виразу Буття, що проявляє себе виключно в негативному дистанціюванні від

- будь-якого суцього, тож таке ствердження «розрізнення» стає лише негативною відмінністю суцього від Буття, постійним ствердженням недостатності суцього, то для Григорія Ниського та Д. Гарта християнська онтологія виходить з принципово інших позицій: Бог будучи нескінченним є нескінченною повнотою трансцендентальної Краси, яка вічно виражає себе у божественній експресії. Божественна Істина одвічно бажає виражати себе у власному славослов'ї (яким і є творіння), що саме по собі є одночасно і свідоцтвом Божественної Краси. Виражений як Краса в Собі та краса, присутня в іншому, Бог викликає нескінченне бажання, а нескінченна дистанція між скінченим творінням і нескінченим Богом стає насолодженням проходження цієї дистанції. Розрізнення не просто завжди вже є як первинно данні для християнської онтології, але саме вони і є умовами можливості як Краси, так і Благості. Бог вже має в собі повноту життя, повноту як розрізнення, так і єдності, повноту блаженства, але у творенні іншого та у спілкуванні з ним знову і знову дарує повноту життя і блаженства. Онтологія, де існування розуміється як надлишкова повнота життя, блаженством для якого є дарування назовні, уявляє все існуюче як прекрасну симфонію, в яку кожен може привносити власні дари, стає основою для онтології соціального, що базується на визнанні взаємного дарування як базової реальності, на якій мають засновуватися всі моделі християнської етики і політичної теології;
- виявлено, що Д.Гарт розвиває власну теорію аналогій буття, яка має своєю основою не відносини між Творцем та творінням, але саме тринітарне життя. В цій перспективі людина є образом Бога не як аналогічна за властивостями розуму, волі та творчості, а як особистість. Більше того, образом Бога є вже сам Бог – бо Логос і Дух є образами всього, чим є Отець і чим є Трійця як спілкування Особистостей. І як Бог є нескінченим прагненням до все більшої

- експресії повноти життя і спілкування, так і людські переживання буття і розумності, воля і життя, щастя і повноти спрямовані на все більший досвід нескінченного існування у нескінченному Богові. Позитивна оцінка всіх потенцій людини як спрямованих до Бога дозволяє створити антропологію, що уникає постмодерної критики християнства за його гаданий репресивний характер. Навпаки, Д.Гарт показує християнську антропологію як основу для теології звільнення від усіх спроб модерного і постмодерного маніпулювання особистостями і спільнотами. Ця теологія перманентного звільнення передбачає побудову християнами альтернативного громадянського суспільства на основі як церковної, так і світської діяльності культуротворення простору миру як присутності есхатологічного майбутнього. Християнство є есхатологічно іншою соціальною реальністю, яка служить панівному соціуму, залишаючись поза суверенітетом цього соціуму, формуючи передумови для існування посткапіталістичних соціальних відносин на основі онтології ненасильницького дарування;
- доведено, що вже у Д.Гарта постнеопатристика позбавлена недоліків як онтотеології, так і екзистенціалістських уявлень про необхідність героїчного подолання природного заради торжества особистого. Позитивна персоналістична онтологія постнеопатристики, що розвивається Дж.Манусакісом радикалізує вчення про богопізнання та антропологію, показуючи як особистісне буття виражається у зоровому спогляданні, особистому вслухуванні та тілесному дотику, що дозволяє створити на основі досягнень феноменології та постфеноменології неметафізичну мову про Бога, людину, їх відносини та соціальну дійсність;
 - встановлено, що для практичного богословського мислення сьогодення характерним є створення цілісної православної політичної теології, яка є виразно есхатологічно-ліберальною за цінностями, які

- обґрунтовуються і захищаються. Така нова політична теологія є постліберальною за своєю методологією, але з помітним впливом наративної теології і постструктуралізму. Таким чином виникає певний розрив між теоретичною і практичною теологіями постнеопатристики. Якщо Д.Гарт і Дж.Манусакіс критично налаштовані щодо ліберальної демократії, наслідуючи в цьому радикальну ортодоксію, то П.Калаїцидіс, А.Папаніколау, К.Говорун та інші православні богослови, що розвивають практичну теологію і створюють системи політичної теології захищають сучасну ліберальну демократію. Це розрізнення є важливим, але некритичним, оскільки всі ці мислителі визнають пріоритет гідності особистості та змогли разом сформулювати сучасне соціальне вчення Православної Церкви у документі «За життя світу»;
- виявлено, що в Україні першим православну теологію доби постмодерну почав розвивати харківський мислитель Олександр Філоненко. Знаходячись під визначальним впливом богослов'я спілкування І.Зізіуласа, О.Філоненко свідомо будував постметафізичну теологію після-постмодерну як повернення до суб'єкта, до реальності та до нової чуттєвості. Теологія Філоненко поєднувала християнський гуманізм богословської етики абсолютної відкритості до іншого, теоестетику нової чутливості до реальності та теодраматику побудови оновленої культури. Первинні етичні та гносеологічні очевидності для Філоненка пов'язані з досвідом міжособистого спілкування, зокрема – з досвідом богоспілкування. Теологія розвивається як феноменологічне та герменевтичне осмислення цього досвіду в етичній, естетичній та онтологічній перспективах. Загальним завданням для теології стає відновлення людського в людині після антропологічних катастроф ХХ століття. Результатом богословського осмислення відносин особистості з Богом, соціумом, світом природи, світом культури, стає євхаристійна

антропологія. В діалозі з ідеями православного богослов'я спілкування, постметафізичної теології Г.У. фон Бальтазара, теології дару Ж.-Л.Марйона, етики Е.Левінаса, філософії культури Г.Гумбрехта, Філоненко будує постнеопатристичне богослов'я, типологічно найбільш близьке до феноменології та герменевтики християнського персоналізму Дж.Манусакіса;

- встановлено, що постметафізична теологія одеського священика Вячеслава Рубського демонструє можливості розвитку богословського мислення при умові прийняття за основу постмодернізму як світоглядної рамки. Богослов'я В.Рубського виходить з тези про виправданість світоглядного релятивізму і необхідність деконструкції всіх сталих систем, які претендують на істину виходячи з домодерних чи пост-постмодерних принципів. В.Рубський вважає, що постмодерний релятивізм є єдиною можливою виправданою позицією, а богослов'я крім деконструкції всіх світоглядних систем може лише пропонувати християнство як результат теопоетики, який не претендує на істинність, але має власну ефективність. Богослов'я В.Рубського в цілому є фактично єдиним прикладом послідовного постмодерного богословського мислення в Україні, яке критикує постнеопатристику за її претензії та істину, але саме в постнеопатристиці шукає діалогічного партнера та союзника по критиці традиційних систем православної думки минулого;
- доведено, що постметафізична богословська думка К.Говоруна методологічно поєднує елементи феноменології та постструктуралізму. Ця методологія дозволяє (1) прослідкувати зміну парадигм в православній еклезіології та політичній теології, (2) виокремити незмінне та змінне у реальності церкви, (3) дослідити динаміку змін самосвідомості церкви щодо власної ідентичності, (4) проаналізувати трансформації уявлень православних богословів щодо моделей відносин церкви і суспільства, (5) сформувати систематичну

критику тих уявлень про церкву та її відносини із світським суспільством, що ставлять церкву в залежність від державних, суспільних та церковних владних інституцій, дискримінуючи спільноти, які є суттєвим невід'ємним елементом церковної ідентичності;

- встановлено, що К.Говорун створює власну постметафізичну політичну теологію, яка розвиває ідеї неоліберальної політичної теології неопатристики, контекстуалізує ідеї цієї теології до українських умов, сприяє теоретичному обґрунтуванню української моделі «відкритого православ'я». Критичний аналіз історичних форм політичної теології та політичних практик, характерних для Східної Церкви, дозволяє виокремити як головну небезпеку для православ'я схильність легітимізувати етатизм, авторитаризм і тоталітаризм. Православна політична теологія лише на початку ХХІ століття формує теорію взаємодії церкви з громадянським суспільством, яка відповідає ідентичності церкви та дозволяє розвивати продуктивні відносини з сучасною ліберальною демократією. Критика політичних теорій та практик тоталітарного типу, що розвиваються православними особливо актуальну з зв'язку з трансформаціями російського православ'я і путінізму, у зв'язку з загальною кризою демократії. В цілому, як провідний теоретик в області еклезіології та політичної теології К.Говорун створив власний варіант вчення про церковну та світську соціальність, виходячи з пріоритету свободи особистостей та спільнот;
- доведено, що Ю.Чорноморець свідомо приймає перехід православної теології до постнеопатристики, і в своїй творчості (1) показав основні засади неопатристичного синтезу в онтології Бога та антропології, (2) виявив динаміку змін парадигм в історії православної думки, синхронічне та діахронічне різноманіття православного богослов'я в його розвитку від новозавітньої доби до постнеопатристики, (3)

сформував власне бачення постнеопатристики як теорії святості кожної людини. Методологія Ю.Чорноморця у вивчення історії богословської думки є герменевтичною, у власному богословському мисленні – феноменологічною. Ю.Чорноморець за допомогою феноменології легітимізує всі види інтуїтивного пізнання, що дозволяє уникати конструктивізму в богословському мисленні;

- доведено, що сучасна українська православна теологія як теоретичний вираз «відкритого православ'я» дозволяє сформуванню ідейні засади діалогу православних у пошуках загальнонаціонального єднання. Критичний аналіз перешкод до єднання православних України стає можливим через всебічне застосування методів сучасної герменевтики, особливо – наративного аналізу. В основі міжюрисдикційного протистояння в Україні лежить складний конфлікт наративів, вирішення якого можливе через діалог, практики співпраці та оновлення ідентичності у бік все більшого теоретичного і практичного прийняття цінностей та принципів «відкритого православ'я».

Уточнено:

- твердження про суттєві недоліки неопатристики як системи поміркованого консерватизму з тенденціями до виправдання антизахідних і фундаменталістських тенденцій.

Набуло подальшого розвитку:

- вивчення специфіки розвитку християнського гуманізму українського богослов'я як провідної тенденції, що забезпечує тяглість богословсько-філософської думки та формує культурну основу ідей соборноправності.

Теоретичне значення отриманих результатів. Висновки і теоретичні твердження, які обґрунтовані в дисертаційному дослідженні, сприяють глибшому розумінню православної теології та її впливу на українську культуру в минулому і сьогодні. Виявлення особливостей динамічного

розвитку православної теології сприяє розумінню перспективи всебічного розквіту відкритого православ'я в Україні.

Практичне значення дисертації. Результати дисертаційного дослідження можуть бути методологічною основою для нових теоретичних праць у сфері богослов'я та релігієзнавства. Матеріали дослідження можуть бути використані у викладацькій діяльності при підготовці курсів лекцій та підручників з таких дисциплін як релігієзнавство і богослов'я, спецкурсу «Українська богословська традиція». Результати дисертаційного дослідження показують як саме сучасне православне богослов'я, що розвивається у світі та Україні може сприяти єдності православних і подоланню конфліктів, утвердженню культури діалогу і співпраці.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційна робота є самостійним науковим дослідженням. Ідеї, положення чи гіпотези інших авторів, які використані в дисертації для підсилення ідей здобувача, мають відповідні посилання згідно з науковими стандартами. Матеріали кандидатської дисертації у тексті докторської дисертації не використовуються.

Апробація результатів дисертаційного дослідження. Дисертація пройшла апробацію на засіданнях кафедри богослов'я та релігієзнавства УДУ імені Михайла Драгоманова та Вченої ради ВПБА. Основні ідеї та положення дисертації були викладені в доповідях на 32 наукових та науково-практичних конференціях різних рівнів, з них 24 міжнародні, зокрема: XVII Волинська обласна наукова конференція «Минуле і сучасне Волині та Полісся: Свято-Троїцький собор в історії Луцька та Волині» (Луцьк, 2005); Волинський церковно-громадський форум «За єдину Помісну Православну Церкву» (Луцьк, 2007); Богословська науково-практична конференція «Почаївська Свято-Успенська Лавра – найбільша святиня історичної Волині» (Луцьк, 2009); Богословська науково-практична конференція «Духовна освіта на Волині в XI – XX століттях» (Луцьк, 2010); Міжнародна науково-практична конференція «Інститут Дослідів Волині та Товариство «Волинь» у Вінніпезі (до 60 річчя заснування)» (Луцьк, 2010); Науково-практична конференція

«Волинська Духовна семінарія (до 20-річчя відродження)» (Луцьк, 2010); Міжнародна науково-практична конференція «Пересопницьке Євангеліє в історії Української Православної Церкви і українського народу (до 450-річчя духовно-національної святині)» (Луцьк, 2011); Міжнародна науково-практична конференція «Відродження Української Православної Церкви в XX ст.» (Луцьк, 2011); Міжнародна науково-практична конференція «Ідея Помісної Православної Церкви в Україні у XX ст.: історичний, канонічний і богословський аспект» (Рівне, 2011); Міжнародна науково-практична конференція «Митрополит Іларіон (в миру професор Іван Огієнко) – видатний ієрарх Православної Церкви і будівничий Української держави» (Луцьк, 2012); Міжнародна науково-практична конференція «Служити народу – то служити Богові!» – життєвий шлях і архіпастирське служіння митрополита Іларіона (проф. Івана Огієнка) (Рівне, 2012); Міжнародна науково-практична конференція «Волинська єпархія: минуле і сьогодення (992 – 2012 рр.)» (Луцьк, 2012); Науково-практична конференція «Апостольство Церкви Христової як необхідна умова виконання Її місії» (Луцьк, 2013); Міжнародна науково-практична конференція «Православна Церква в сучасному суспільстві: проблеми та перспективи» (Луцьк, 2014); Міжнародна науково-практична конференція «Християнська традиція Київської Русі» (Луцьк, 2015); Міжнародна науково-практична конференція «Роль особистості в Церкві» (Луцьк, 2016); Міжнародна науково-практична конференція «Людина між Церквою і світом: від антагонізму до синергії» (Луцьк, 2018); Міжнародна богословська наукова конференція «Святість людського життя: даність і перспективи» (Луцьк, 2019); IX Міжнародна наукова конференція «Православ'я в Україні» (Київ, 2019); Міжнародна богословська наукова конференція «Церква Христова: місія, діалог традицій та виклики сьогодення» (Луцьк, 2021); Міжнародна богословська наукова конференція «Шлях до Христа через служіння ближньому: нові тенденції соціального вчення Православної церкви» (Луцьк, 2022); Міжнародна богословська конференція «Православ'я і “руській мір”: загроза православній еклезіології та

ідеологічний базис російського нео-імперіалізму» (Луцьк, 2022); X International Scientific and Practical Conference «Current questions of modern science» (Tallinn, Estonia, 2023); Міжнародна богословська наукова конференція «Війна в Україні: релігійні, геополітичні та культурні виміри ціннісно-світоглядних зіткнень початку XXI ст.» (Луцьк, 2023); XI International Scientific and Practical Conference «The modern vector of the development of science» (Philadelphia, USA, 2024); VIII-th International Scientific and Practical Conference “Sustainable Development of the Agricultural Sector: Engineering and Economic Support” (Berezhany, 2024); Всеукраїнська науково-практична конференція «Сучасний стан православ'я в Україні: виклики, проблеми, прогнози» (Київ, 2024); VIII Міжнародна науково-практична конференція студентів, аспірантів та молодих вчених. «Молода наука Волині: пріоритети та перспективи досліджень» (Луцьк, 2024); Теоретичний семінар: «Політико-правові аспекти об'єднавчого процесу православних в Україні» (Київ, 2024); Міжнародна богословська наукова конференція «Місія Церкви в післявоєнній перспективі України» (Луцьк, 2024).

Публікації. Основні положення дисертаційного дослідження викладені в 6 наукових статтях у фахових виданнях категорії А, що індексуються у Scopus / Web of Science, 14 статтях у фахових виданнях категорії Б, 2 розділах у колективних монографія, 32 статтях і тезах виступів на конференціях.

Структура і обсяг дисертації, послідовність викладу матеріалу зумовлені логікою дослідження проблеми, яку визначають мета і завдання дисертації. Робота складається зі вступу, восьми розділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації становить 562 сторінки, із яких 491 сторінка основного тексту. Список використаних джерел налічує 679 позицій.

I. СУЧАСНА УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА БОГОСЛОВСЬКА ДУМКА В КОНТЕКСТІ РОЗВИТКУ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ТЕОЛОГІЇ ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ

Глобальні трансформації, які відбуваються в усій православній теології безпересередньо впливають на розвиток української богословської думки в православному середовищі. Суголосність між гуманізмом відкритого православ'я і гуманізмом київського християнства підсилює прогресивні тенденції в сучасній українській православній теології. Феноменологія та герменевтика, що активно розвиваються в українській гуманітаристиці, активно застосовуються в українській теології, а також у критичному аналізі сучасної богословської думки.

1.Формування сучасної православної теології

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 проєкти здобутків католицької та протестантської теології, сучасного філософського дискурсу та плекання відкритості до сучасного світу і його проблем [666, 74–75]. Тим не менш, подібна інтелектуальна відкритість та гнучкість не була властива православній думці завжди, вона є результатом певних трансформацій богословського мислення православних у ХХ столітті. Православна теологія ХХ століття сформувала проблематику і методології, в межах 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 ХХ 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.

Серед науковців панує консенсус, що софіологія та неопатристика були основними і досить антагоністичними богословськими напрямками, що формували сучасну православну теологію у першій половині ХХ століття. Кожен по своєму, вони виступили проти засилля ліберальної та академічної теології, що панували у ХVІІІ – ХІХ стт. В працях П. Гаврилюка [215; 40], П. Галахера [39], Р. Уільямса [544; 130; 129], С. Рогобете [120], Ю. Чорноморця [666; 584], Г. Христокіна [587; 588; 597; 586; 592; 591; 594], здійснено аналіз еволюції православної теології ХХ ст. Необхідно використати ці досягнення і продовжити аналіз сучасної православної теології як джерела розвитку української теології. Сучасний стан і розвиток української теології кін. ХХ – поч. ХХІ ст. залишаються фактично не дослідженими. Але без сумніву витoki і актуальний стан української теології пов'язані з богословським поворотом початку ХХ ст., який пов'язують з С. Булгаковим, Г. Флоровським, В. Лоським, Д. Станілоае та інш.

Для з'ясування передумов та ідейних витоків української православної теології ХХІ ст., 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 початку ХХ ст., і виявити чинники впливу на розвиток теології взагалі та зокрема української православної теології доби незалежності. Нашим завданням, серед іншого, буде виявлення тих основних богословських підходів, які сьогодні впливають на формування української теології кінця ХХ - початку ХХІ ст.

Православна теологія значний період власного розвитку розвивалася у межах ідеалістичного і метафізичного типу мислення. Разом з тим, постійно відчувалася потреба в оновленні православного світогляду. В Греції ці тенденції виявилися у русі колівалів, на наших теренах – у ісихастському відродженні, ініційованому св.Паїсієм Величковським. Намагання створити неметафізичну богословську думку помітні в творчості О.Хом'якова та його оточення. Але лише з появою софіології вперше бачимо реалізоване прагнення побудувати цілісне неметафізичну богослов'я, яке б не було схожим ні на шкільну схоластику, ні на ліберальний пієтизм. Відразу зазначимо, що для представників софіології це богослов'я було постметафізичним і багато сучасних богословів бачать в ньому творчу систему, яка могла модернізувати православний світогляд в дусі консервативного оновлення. Такою є оцінка Дж.Мілбанка і Д.Гарта. Але для мислителів неопатристики, що безпосередньо вступили в полеміку з софіологією, остання була метафізичним проектом. А власну неопатристику Г.Флоровський і В.Лоський мислили як по справжньому неметафізичну систему. Знову-таки, сьогодні панівними є спроби представити неопатристику як лише неоконсервативний метафізичний проект, що не відповідає історичній правді. Вся ситуація з виникненням і боротьбою двох богословських шкіл – софіології С.Булгакова та неопатристики Г.Флоровського і В.Лоського потребує детального аналізу, бо без цього неможливо правильно оцінити як виникнення сучасної новітньої парадигми православного богословського мислення, так і характер сучасного православного богослов'я.

Загальноприйнятою сьогодні є точка зору, що 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 велике узагальнення, можна сказати, що Софія є певною медіаційною ланкою, що робить можливою участь тварного світу та, перш за все, людства у божественному житті. Мова та поняття, якими користується російський філософ є різноманітними: 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 [39, р. 620–623]. Різноманітність визначень серед іншого зумовлена тим, що вчення про Софію виникло і розвивалося під впливом 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, еклезіології 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 софіологічний проєкт о. Сергія Булгакова найбільш активно розвивався. Якщо в кінці XIX та протягом двох перших десятиліттях XX 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, що сприяло поступовому переходу до більш відкритої форми не лише міжконфесійних відносин, але й мислення як такого, що стане особливо очевидним вже в кінці XX – на початку XXI 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 англomовному 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 XX ст. інтелектуальним

стрижнем православної теології стануть новонавернені православні з цих 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 [130, р. 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 [129, р. 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 [19, р. 119].

Одним з найбільш контрверсійних тверджень Булгакова у «Агнці Божому» є принцип іпостасі людини – нетварний сам 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.

Одним з найбільш сильних імпульсів, які рухали православну теологію ХХ ст. стала дискусія щодо софіологічного проєкту, 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 проєкт *«неопатристичного синтезу»*, представлений, переважно теологіями о. Георгія Флоровського та Володимира Лоського. Для представників неопатристики софіологія була не менш метафізичним вченням, ніж шкільна схоластика чи ліберальний пієтизм. Ідея неопатристичного синтезу протистояла софіології як ортодоксальний проєкт модернізації богослов'я, тоді як софіологія критично оцінювалася як невдала спроба такої модернізації. Тобто ідеї представників софіології про необхідність оновлення богослов'я, про потребу нової мови для богословської думки, про використання мови та ідей сучасної філософії – визнавалися правильними. Але вибір ідеї вічного створеного посередника між Богом і світом визнавався невдалим. На думку мислителів неопатристики роль посередника між Богом і створеним світом вже повністю виконується як Божественними енергіями, так і Христом. І відповідні теорії нового паламізму та нового халкідонського світогляду стали надзвичайно важливими.

Г.Флоровський акцентував увагу на халкіндонському вченні про Христа як посередника, В.Лоський – на вченні про Божественні енергії. Теорія про вічну створену Софію просто ставала зайвою. Також вчення про нестворену софійність у Богові у дусі теології Булгакова визнавалося за вплив західних метафізичних ідей Шеллінга та інших мислителів. Цей вплив спотворював православ'я, підміняв його неоортодоксальними теоріями. Також софіологія не могла дати ніяких конкретних відповідей на сучасні виклики, бо була гностичною утопією. Засновники неопатристики бачили у софіології чергову форму залежності від західної метафізики, тоді як задачею сучасного богослов'я є формування постметафізичного мислення. Таке нове богословське мислення можливе через використання неметафізичних елементів світогляду грецьких отців Церкви. Повернення до «досвіду Отців» або до «мислення Отців» повинно було вести сучасних православних богословів до теоретичного виразу практичного духовного досвіду життя в православних євхаристійних громадах, через використання відновлених патристичних концептів. Єдність досвіду та єдність ідей та концепцій мала забезпечувати звільнення від впливу західної метафізики. Цей постметафізичний імпульс був новаторським, навіть якщо зараз він видається багатом консервативним, а інноваційне мислення пов'язується з софіологією. У 1920-1930-х роках саме неоортодоксія Г.Флоровського і В.Лоського була інноваційним і проєктом, а софіологія С.Булгакова була консервативною метафізикою у дусі Шеллінга. В дискусіях 1930-х років неопатристика була богословським реалізмом, що протистояв богословському метафізичному утопізму софіології. Прагнення до постметафізичності та реалістичності богословського мислення сьогодні знаходить свій вираз вже у постнеопатристиці, і на фоні останньої вже неопатристика оцінюється як занадто консервативна, недостатньо постметафізична.

Першим «отцем» неопатристичної теології був Георгій Флоровський, якого по праву можна вважати українським мислителем. Починаючи з 20-х та початку 30-х років XX 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, православна релігійна думка XIX – початку XX ст. знаходиться в стані «псевдоморфози», точніше, з часів раннього модерну вона переживає ряд «псевдоморфоз» – потрапляє у «полон» західних філософських та теологічних форм мислення [35, р. 86–90]. Флоровський був переконаним, що від часів київської православної шкільної схоластики могилянської доби і до софіології 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 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 [587; 584].

Як зазначає Павло Гаврилюк, 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 критиком позиції німецького ліберального історика та теолога Адольфа фон Гарнака, що панувала у протестантському німецькомовному середовищі на початку XX ст. Лютеранському теологу та історику 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 культури всього греко-римського світу загальною «*lingua franca*» [45, р. 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 еліністичного 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» [40, р. 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 продемонструвати як неопатристика може ефективно відповідати на сучасні запити людства, але дійсно показав потенціал відновлення мислення у дусі Отців, чим радикально оновив православну теологію, звільнивши її від нашарувань різних метафізичних синтезів.

Слід підкреслити, що теологія С.Булгакова була для Г.Флоровського певним невдалим досвідом використання філософських концепцій. На С.Булгакова та інших софіологія Г.Флоровський дивився як на Оригена. А саме, Ориген першим свідомо поставив задачу використати мову античної філософії для виразу християнського світогляду. Але при цьому синтезі мова філософії була не трансформована необхідною мірою, і також разом з мовою додавався у богословський синтез занадто великий масив ідей, чужих для християнського світогляду. Ще більш радикальним випадком невдалої елінізації був гностицизм. І для Г.Флоровського було очевидним, що православний світогляд необхідно не лише адекватно реконструювати, але й виразити мовою сучасного світогляду, наприклад, мовою екзистенціалізму. Але ця задача почала реалізовувати не самим Г.Флоровським, але В.Лоським, який більш глибоко намагався бути «патристичним» мислителем, при цьому сприймав екзистенціалізм не лише як загальний дух часу, а саме як методологію, що дозволяє будувати бажаний неопатристичний синтез.

Теологія «неопатристичного синтезу» стала взірцем ортодоксії на довгі роки. Вона знайшла підтримку та поширення серед українських теологів. Цей концепт мав вплив на богословські ідеї більшості українських богословів, що сприйняли заклик «повернення до отців», як спосіб доповнення чи переосмислення академічної православної традиції. Варто зазначити, що такий вплив був панівним, особливо в період 90-х та в перші десятиліття XXI

ст. Цей вплив відбувався переважно через Володимира Лоського, чия книга «Нариси містичного богослов'я Східної Церкви» визначила характер думок цілого покоління богословів як у духовних академіях, так і поза ними.

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 здобутком 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, у формі, якої вона набула 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-філософських джерел, перш за все від німецького ідеалізму Шеллінга. Цей надмірний ідеалістичний вплив супроводжується недостатньою увагою до (східно)патристичної теології. Це ігнорування патристичної спадщини, на думку Лоського, викликано нечуйністю 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 софіології (богослов'я і 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 софіологічної христології загалом. Так, він підкреслює небезпечність «фізікалізму» Булгакова, який, на думку Лоського, призводить до розгляду Втілення та обожнення як детермінованого природнього процесу об'єднання людини та Бога у якійсь опосередковуючій та імперсональній «божественній есенції» – Софії [544, с. 60–63]. Такий фізікалізм 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 напередвизначеним предвласшованим 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 [544, 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 монофізичства, 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 до аполлінарізму 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.

У такій фізікалістсько-детерміністичній софіології Булгакова Лоський протиставляє повернення до первинних патристичних джерел як найбільш точного виразника православного церковного досвіду. Проте, якщо Флоровський обмежувався саме історичним та узагальнюючим аналізом патристичної теології, надаючи перевагу найбільш центральним положенням каппадокійсько-халкедонського 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 з розділів теології, але головного та навіть єдиного методу теології як такої [89, р. 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 досягнення 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 «апофатичне знання» 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 фізікалізму, 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 обожнення є проявами виключно особистісних стосунків, які не можуть бути зведеними до раціональних чи природних 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 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 особистісному існуванню Бога – Трьох Лиць, а не до єдності природи. Відповідно, за Лоським «греки» є 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 проєкту неопатристичного екзистенціалізму, який Лоським невинуватоно прирівнювався до усієї єдиної та цілісної православної Традиції, неприйнятним було плотинівське розуміння «генозису» (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 [597].

Найважливішим внеском Лоського у православну теологію XX ст., вплив якого є відчутним і у XXI ст., є створення Лоським неопаламізму – вчення про онтологічне розрізнення в Бозі двох «модусів»: «сутності» та «енергій» [586]. 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 XIV 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» [131, р. 27]. Продовжуючи лінію теологічного мислення від Псевдо-Діонісія до Григорія Палами, Лоський стверджує те, що саме в божественних «енергіях» ми осягаємо Божественні властивості – Імена: Благо, Красу, Премудрість. Виходячи з цього, Лоський стверджує, що критична помилка Булгакова в тому, що він відніс Божественні Імена, які є «енергіями», до самої Божественної сутності. «Енергії» це сам Бог у своїй діяльності, це Бог, що являє себе. Для патристики «енергії» беруть на себе функцію посередника між нескінченним Богом і обмеженим створеним світом. Нескінченна діяльність Бога є природним посередником між Богом і створеним суцям. Натомість у Булгакова і софіологів теорія про Софію першопочатково виникає як вчення про створеного посередника між Богом і створеним суцям. Це особливий посередник є нескінченним і вічним началом, яке, однак, створене. У пізнього Булгакова виникає вчення про Софію як елемент Божественного буття, який лише «потім» стає ще й створеним вічним елементом. Лоський критикує всі різновиди розуміння Софії, підкреслюючи, що божественні енергії – це достатній елемент для виконання будь-якої функції посередництва між Богом і створеним. Діяльність Бога створює світ, діяльність Бога обожнює – і при

цьому не потрібно ніякого особливого начала «софії». Також Лоський звертає увагу на те, що множина Божих енергій є також множиною думок Бога про світ (сумою логосів) та множиною волінь Бога про світ. А це означає, що немає потреби у платонівському постулюванні існування особливого світу ідей, окремого від Бога-Творця, бо світ ідей існує як множина думок і волінь Бога про світ. Віднесення ідей Бога до Його діяльності дозволяє мислити його сутність як дійсно просту, тоді як в Богові західної теології (томізм) на думку Лоського сутність вміщає сукупність ідей та волінь Бога про світ, і для Лоського незрозуміло як може зберігатися простота сутності.

Для Лоського західне схоластичне мислення, не відповідає паламітському розрізненню. 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 приникнути. «Блаженне бачення» виявляється інтелектуальним баченням Божої сутності, «заміняючи релігійну реальність інтелектуальними поняттями» [544, 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 паламізм Східної Церкви зберіг в собі розуміння теозісу як мети усього християнського життя, надінтелектуального «знання», що нерозривне з цілокупною трансформацією людської особистості у богоспількуванні, «обожненні 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 редукцію 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 XX та поч. XXI ст., але тепер викликала справедливую критику.

Для свого часу теологія Лоського стала прообразом неопатристичного синтезу. Г.Флоровський не написав повноцінного систематичного викладу неопатристичної системи теології, а ось Лоський зумів дати хоча б проєкт такої системи у вигляді книги «Нарис містичного богослов'я Східної Церкви». В цій книжці представлена саме та «вічна теологія» патристики, яку так бажав побачити Г.Флоровський. Разом з тим, ця теологія представляє себе як строго патристичну, але насправді є авторською інтерпретацією патристичного світогляду в дусі екзистенціалізму. Якщо сьогодні теологія Лоського виглядає як неоконсервативна, то для часу її появи вона була радикально новаторською. Саме неопатристичний екзистенціалізм В.Лоського легітимізував появу грецького богослов'я 1960-х, в межах якого Х.Яннарас та І.Зізіулас надали таку інтерпретацію патристичного світогляду, яка вже просто розходила з буквою і духом Отців через радикальну модернізацію всіх категорій патристичного мислення. Те, що В.Лоський приписує мислителям грецької патристики ряд ідей, які є його власними, помітили вже найбільш уважні його сучасники.

Масштабний проєкт «неопатристичного екзистенціалізму» Володимира Лоського, з одного боку, дійсно став важливим зрушенням у православній теології XX ст., проте, з іншого боку, цей проєкт 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 був інший послідовник програми «неопатристичного синтезу» – румунський православний теолог отець Думитру Станілоае. Станілоае звертає увагу на вже згадане екзистенціалістське 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 [120, 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.

Спираючись 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 [594]. 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 в розумінні Аквінатов *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 вчення про особистісне містичне знання. Як зазначає британський дослідник та теолог, таке розуміння західної містики, Іоанна Хреста зокрема, є наслідком упередженого ставлення 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 [315, с. 81-83]: «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» [413, с. 46]. Головною помилкою Лоського та його проєкту 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» [544, 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 проєкт неопаламізму, у значній мірі, є продуктами творчого перетину західного екзистенціалізму та релігійно-філософської традиції, до якої належав Лоський.

Саме в такому, достатньо суперечливому вигляді, теологія Лоського справила помітний вплив на українську православну думку кінця XX – поч. XXI ст. Особливого поширення набули неопаламізм Лоського та його православний екзистенціалізм після публікації у 1991 році в Києві «Нарисів містичної теології Східної Церкви» [413]. 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 [586].

Свої особливості має православна теологія другої половини минулого століття. Якщо для першого покоління богословів неопатристики (Г. Флоровського та В. Лоського) головним опонентом була софіологія, яка була сформована під впливом німецької пантеїстичної традиції, то для неоортодоксії, як особливого руху в межах грецької православної думки, що була ідейно спровокована бажанням «неопатристичного синтезу», головним опонентом була грецька академічна (метафізична) теологія, яка перебувала в

«західному полоні» неосхоластики. Грецька неоортодокія сформувала кістяк другого покоління прихильників неопатристики або «покоління 1960-х років». Протистояння академічній грецькій православній теології було своєрідним «бунтом покоління», що зумовлене намаганнями віднайти та реконструювати справжню ідентичність грецького православного християнства. Молоді богослови констатували що, теологічні полеміки в межах грецької академії являли собою боротьбу між запозиченими західними теологічними позиціями, ігноруючи власне православну перспективу. Відомий грецький православний філософ та теолог Хрістос Яннарас описує цю ситуацію наступним чином: «Грецькі державні теологічні факультети не були бастионами лібералізму та секуляризму. Проте, викладачі переймали розділення на консерваторів та лібералів. Консерватори, частіше за все, слідували Римо-Католицьким моделям, в той час як ліберали віддавали перевагу Протестантським схемам. Європейські моделі завжди переймалися, німецька мова була пріоритетною в університетах. Як відмічає Тімоті Вер, звертаючись до грецької академічної теології останнього століття, дуже легко здогадатися у якому з німецьких університетів навчався той чи інший автор – у протестантському чи римо-католицькому» [134, р. 194]. Яскравим прикладом такого некритичного та однобокого сприйняття західної теології у грецькому академічному просторі стала теологія Панайотіса Трембеласа – професора теологічного факультету Афінського університету. Цей представник академічної теології виражав крайню форму перейняття неосхоластичної західної теології, в якій було поєднання пієтистського моралізму та раціоналістичної апологетики, він приймав сотеріологію Ансельма Кентерберійського та вбачав у православ'ї лише моральну чистоту життя. Парадоксальним є те, що поряд з теологією П. Трембеласа постав грецький консервативний православний рух «Зої», що був створеним в 1907 році навколо архімандрита Євсевія Матфопулоса. Головною метою цього руху стало відновлення православної духовності у Греції та реформування церковного життя в країні. Виступаючи проти підвищення впливу матеріалістичних та атеїстичних тенденцій в грецькому суспільстві

початку та середини ХХ ст., спільноти «Зої» розглядали свою діяльність як спрямовану на духовне відновлення Греції, претендували не лише бути інтелектуальною, молодіжною чи власне церковною ініціативою, але й стати повноцінною політичною силою. Антикомуністична спрямованість руху у певний момент збіглася з правоконсервативними та навіть націоналістичними позиціями, що проявили себе у підтримці режиму Метаксаса (з 1936 по 1941 роки). Ситуація ще більш загострилася після Другої Світової війни, у часи громадянської війни, коли, як пише А. Логофеті: «Усі попередні форми благодійництва та місіонерської роботи відтоді були спрямовані проти комуністів. Наприклад, одне із завдань численних асоціацій “Зої” полягало у відвідуванні лікарень та наданні членами товариства допомоги хворим або пораненим під час війни. Однак, протягом громадянської війни вони робили це виключно для військових національної армії» [88, р. 297]. З часом рух дискредитував себе через підтримку рухом «Зої» військового «режиму полковників» (квітень 1967 року), після чого рух вкрай швидко втратив авторитет у грецькому суспільстві, а найбільш активні діячі руху переорієнтувалися на інші форми церковної діяльності в Греції.

Значні зміни в інтелектуальному ландшафті грецької православної теології почали відбуватися вже в другій половині ХХ ст. Важливим є те, що цим змінам передували перетин двох явищ, з якими зустрілися грецькі теологи. З одного боку, викликом стала все більша інтегрованість у західний академічний простір та прийняття пізньомодерних, неметафізичних теологічних та філософських концепцій. А з іншого боку відбулося знайомство з неопатристичною теологією «паризької школи», перш за все з проєктами о. Г. Флоровського та В. Лоського. При цьому бажання духовного відновлення грецької теології поєдналося з антизахідним сентиментом, характерним для греків, що ідейно співпали з проєктами «повернення до Отців» як до традиційної православної форми мислення. Одним з яскравих прикладів такої оновленої грецької православної теології є богослов'я Хрістоса Яннараса. З традиційною темою конфлікту Заходу та Сходу,

православ'я – католицизму, що були центральними для Г. Флоровського та В. Лоського, у думці Х. Яннараса стали пов'язані й сучасні йому філософські «генеалогії» західної філософії, що виражали себе в філософських екзистенціалістських проєктах Ж.-П. Сартра та М. Гайдеггера.

У праці Х. Яннараса «Гайдеггер та Ареопагіт», яка є наочним прикладом розвиненого «неопатристичного екзистенціалізму», що поєднує неопатристичну теологію В. Лоського з гайдеггерівською концепцією «забуття буття» як долі європейської метафізики та західної цивілізації загалом [576; 585]. Перш за все, Яннарас розглядає гайдеггерівську критику «онто-теології», в якій уся історія західної метафізики є послідовністю редукцій Буття до тих чи інших форм сущого, коли місце Буття займало аристотелівсько-схоластичне уявлення про Бога як Першопричину, тобто найбільш «велике» Сущє, яке рухає усе існуюче. З плином історії західної філософії, цей Бог-Першопричина відкидається як залишок «платонічного» уявлення про пріоритет надчуттєвого світу над чуттєвим.

На місце традиційної західної «онто-теології» приходить час ніцшеанської «смерті Бога» як виклик не лише філософії, але й теології. Сучасний британський православний дослідник та теолог Ендрю Лаут засвідчує: «Для багатьох на Заході – моїх сучасників, які читали богослов'я у шістдесятих роках, багато західного богослов'я, здавалося, пішло в пісок. Погляд Яннараса на це відрізнявся від поглядів багатьох студентів і викладачів 1960-х років на Заході; він прийняв критику Ніцше і Гайдеггера західної метафізичної традиції, їхнє переконання в культурній смерті Бога і повній неадекватності того, що Гайдеггер назвав онто-теологією, але вбачав у цьому не осуд християнського Євангелія, а радше вирок способу мислення про Бога як про сущє, або концепції, яка була частиною ментального світу західної філософії» [90, р. 255]. Визнання правоти Гайдеггера в оцінці метафізичної філософії та схоластичної теології дозволяло Яннарасу представляти власну методологію як постметафізичну, таку, що може розвиватися після смерті західної теології [597]. Головним джерелом відпадиння Заходу від ортодоксії в

онто-теологію, згідно з Яннарасом, є забуття апофатичної теології Псевдо-Діонісія Ареопагіта, що призвело до концептуалізації Бога, і в свою чергу, драматично та катастрофічно привела до «смерті Бога».

Проте, у більш близькому розгляді, позиція Яннараса щодо долі апофатики на Заході є значно складнішою. У певній мірі, апофатика діонісієвої традиції зберігалася у західній схоластичній традиції, проте у достатньо викривленій формі – як «апофатика сутності», що просто стверджувала абсолютну трансцендентність божества як такого, божественної сутності [133, р. 55]. Тобто, західна апофатика («негативна теологія») звела це вчення до суто епістемологічної установки, за якою встановлювалися межі людського розуму. Навіть у цьому вимірі, єдиним джерелом відносин з божественним, згідно з Яннарасом, на Заході залишався інтелект. Якщо до цього грецький теолог спирався саме на гайдеггеріанський наратив «забуття буття», то переходячи до позитивної сторони свого проєкту, він переймає основні тези неопатристичного екзистенціалізму Лоського – нібито західна думка сприйняла від діонісієвої традиції лише «апофатику сутності», тоді як на Сході збереглося первинне вчення Ареопагіта, яке полягає в «апофатиці особистості»: теогносія є суто динамічним шляхом особистісних відносин, які неможливо звести до раціоналістично-ессенціалістичних обмежень чи концепцій та схем [576; 585]. Усім метафізичним побудовам Заходу Яннарас протиставляє православну містику, що, на його думку, центрована на особистісному досвіді богоспівкування. Яннарас виводить з цього розрізнення те, що відпадіння від такого православного апофатичного «екзистенційного персоналізму» є джерелом майже усіх глобальних криз та катастроф Західної цивілізації [135, р. 220]. Е. Лаут наступним чином узагальнює анти-західну критику грецького теолога: «Яннарас розвиває цей аналіз, часто спираючись на самого Гайдеггера, і погоджується з таким баченням Заходу, який відмовився від первісного розуміння Євангелія і Церкви, і перейшов до раціоналістичного і легального розуміння людської особистості; цей шлях рано чи пізно мав перетворитися на попіл нігілізму, водночас зводячи цінність

до ціни і започатковуючи споживацтво, яке так помітне в сучасному західному суспільстві (і є одним з його найуспішніших і найзгубніших експортних товарів)» [90, р. 257–258].

В українській філософській думці помітна зацікавленість ідеями Х. Яннараса. Грецький теолог відвідував Київ, приймав участь в конференціях, його книги перекладалися українською. Проте зацікавленість Яннарасом не виключає його критики, що свідчить про творчу рецепцію поглядів грецького філософа. Так, Г. Христокін критикує теорію богопізнання Яннараса як таку, що «є новою в порівнянні з традиційними для православної теології концепціями» [576; 585]. На думку Христокіна «в творах Яннараса знаходимо теологію та теологію богопізнання, які не являються православними за своєю суттю. Вона може бути оцінена як історико-філософський казус із невдалого застосування екзистенціалізму в православній теології», щодо інтерпретації ідей патристики. Таке застосування екзистенціалізму призводить не лише до викривлення богослов'я мислителів патристики, але й до «саморуйнації цієї теології та її теорії богопізнання, переходу до неправославного світогляду» [576; 585]. У вітчизняній науці існують й інші приклади критичного сприйняття апофатично-екзистенціалістського підходу Яннараса як утопічного. Зокрема, А. Дідківський, називає теорію Яннараса «утопічною за своїм характером», в якій він створює своєрідну утопічну містичну спекуляцію щодо людської екзистенції, яка нібито може бути збереженою лише в досвіді життя «в євхаристійних спільнотах», за межами яких за Яннарасом панує індивідуалізм та нігілізм. Абсолютно упереджено Яннарас «гостро критикує західну цивілізацію, яка існує від середньовіччя і до сьогодення – за суперечність із самим влаштуванням людської екзистенції» [283, с. 17]. В усіх досягненнях і прорахунках західної цивілізації Яннарас бачить «торжество історичного матеріалізму в його капіталістичній формі» [283, с. 17]. Він звинувачує Захід за абсолютизацію «споживацтва під виглядом завоювання світу ідеями лібералізму», в ній «людина погоджується пожертвувати власною свободою» [283, с. 17]. А. Дідківський досить влучно

визначає суть утопізму Яннараса: «В етиці Яннараса бачимо яскраво виражене гайдеггеріанство з його утопічними надіями на те, що на зміну модерній епосі раціональності та етики прийде нова епоха відновлення гармонійних відносин людина-суспільство-природа-Бог. ...саме бачення сучасного суспільства як стану аморального падіння і можливого церковно-центричного суспільства майбутнього як морально довершеного – це типова утопія, характерна для релігійних і пост-релігійних мислителів пізнього модерну» [283, с. 17]. Насправді, Яннарас не може запропонувати ніяких реальних шляхів подолання проблем сучасного суспільства, крім наївної віри, що «модель відносин, встановлена в євхаристійних відносинах, може бути розповсюджена у постіндустріальному суспільстві та буде в ньому ефективною» [283, с. 17]. Приклад Яннараса показує, що на неопатристичній теорії особистості та спільноти можна побудувати не лише етику та соціальну теорію ліберального типу, а й комунітаристську утопію.

Найвідомішим сучасним грецьким православним теологом став митрополит Пергамський Іоанн Зізіулас. У працях цього православного теолога, значною мірою, західна інтелектуальна спільнота зустрілася з найбільш розвиненою формою неопатристичного екзистенціалізму. З одного боку, ще на етапі отримання освіти, Зізулас був прихильний до проєкту «неопатристичного синтезу» (його першим науковим керівником магістерської роботи в Гарвардському університеті був о. Г. Флоровський). З другого боку, іншим його великим вчителем був німецько-американський філософ та теолог Пауль Тілліх, який викладав у нього філософію. Теологія Зізіуласа завжди розвивалася на основі цих двох джерел: православної неопатристичної теології з використанням східнопатристичних джерел та західної екзистенціалістської думки. Окрім періоду навчання Зізулас розділяв свою приналежність Заходу і Сходу і в часи викладання: окрім читання лекцій в Афінському університеті, він також викладав в Единбурзькому університеті та в університеті Глазго. Така інтелектуально-освітня відкритість поєднується і з відкритістю митрополита Пергамського до міжрелігійного діалогу: з кінця

1970-х років він був учасником Комісій теологічного діалогу між Православною та Римо-Католицькою Церквами, а також подібної комісії Православно-Англiканського діалогу.

Центральними для теології Іоанна Зізіуласа є теми взаємності «буття», «спілкування» та «інакшості». Ці теми знаходять своє «вирішення» та вираз в православній онтології особистості, яку грецький теолог виклав вже в одній зі своїх ранніх статей «Від Маски до Персони: народження онтології Особистості», яка пізніше була включена в його відому книгу «Буття як Спілкування: Дослідження Особистості та Церкви» [137] та знайшла свій подальший розвиток в іншій правці «Спілкування та Інакшість» [138]. У своєму розгляді теології та онтології особистості, Зізіулас вказує на вади західної теології та філософії: субстантивістське розуміння людини (як людської природи) та, одночасно з цим, індивідуалістське розуміння особистості. Християнський Схід, в свою чергу, зберіг особливий реляційний погляд на особистісне існування: людські особистості не є ізольованими одиницями-індивідами, але є відкритими до інших особистостей, з якими вони, з одного боку, вступають в спілкування, а з іншого – виникають в цьому спілкуванні. Саме відносини спілкування, а не абстрактна субстанція, конституують людську особистість як найбільш «суттєве» в людині. Така онтологія особистості, за Зізіуласом, має своє джерело в тринітарному житті Бога, який сам в собі є спілкуванням Трьох Особистостей – Отця, Сина та Святого Духу. Бог як спілкування особистостей творить людину як покликану до спілкування, як особистість, що існує завдяки спілкуванню. Каппадокійська тринітарна теологія, на думку грецького теолога, є інтелектуальною революцією в історії європейської думки саме через те, що завдяки цій теології було досягнуте розуміння особистості, що було абсолютно невідомим для античного світу.

Якщо класична давньогрецька філософія та елліністична думка були центровані на «природі» як «бутті», то доктрина про Трійцю замість ще однієї метафізики «природи-усії» розгортає онтологію особистості, що виражається

в поняттях «іпостась» та «просопон». Проте, найважливішим є не просто введення нової термінології, а перенесення уваги з «субстанції» на «персону», на особистісне існування, яке відтепер є вищим за необхідність «природи». Онтологія необхідності, що панує у «сутності» або «природі» змінюється онтологією свободи особистості, яка не визначається сутністю, а визначає її. «Було відкрито не просто термін «особа», а розуміння того, що особа передує сутності; особи не є екземплярами сутності. Особи знаходять союз або єдність не у володінні спільною сутністю, а через койнонію, сопричастя. Це стосується і Трійці: Особи Трійці виявляють свою єдність не через володіння спільною сутністю, через буття *homoousios*, але в койнонії, яку вони поділяють. Трійця Осіб у Божестві дає нам картину істинної койнонії, котрої людська койнонія є, в кращому випадку, частковим відображенням» [90, р. 218]. На думку Г. Христокіна, в цій точці Зізіулас продовжує лінію неопатристичного екзистенціалізму та персоналізму В. Лоського, який так само стверджував «пріоритет» особистості над природою, природними обмеженнями [589; 593].

Окрім вже згаданих філософських та теологічних джерел, важливе значення для думки Зізіуласа має (пост)феноменологія Еммануеля Левінаса та його дослідження незводимості Інакшості до Тотальності, яка може розумітися як абстрактно-субстантивістське «буття» чи «природа». Відповідно до цього, особистість перевищує не просто свій гріховний стан, але саму свою природу в своєму спрямуванні до міжособистісного спілкування-койнонії, що віддзеркалює тринітарне особистісне життя-спілкування Отця, Сина та Святого Духа. Ця тема зв'язку особистості та спілкування знаходить свій розвиток в євхаристійній еклезіології Зізіуласа, яка, значною мірою, є продовженням еклезіології Миколая Афанасьєва. Так, реалізації «образу Божого» людина досягає в Євхаристії, що є як об'єднанням людської спільноти та тварного світу загалом, так і здійсненням бого-людського спілкування, що є первинною внутрішньою метою людини [104, р. 228].

В постаті та теології Зізіуласа, значною мірою, можна побачити досягнення грецькою неоортодоксією відкритості до Західного світу чи навіть

світу як такого. Теологічний проєкт Пергамського митрополита прямо враховує значні здобутки сучасної західної філософії, особливо думки М. Гайдеггера, Е. Левінаса чи М. Бубера. Хоча в ранній творчості грецького теолога все ще є помітним анти-західний сентимент, що був успадкований ним з думки Х. Яннараса та В. Лоського, а також посилений гайдеггерівською та левінасівською критикою класичної та середньовічної західної філософії та теології, в пізніх своїх творах Зізіулас поступово відступає від традиційного неопатристичного антизахідного спрямування.

Іншою проблемою, яку відзначають деякі дослідники, є наслідування грецьким теологом спільної для багатьох неопатристичних мислителів вади, бо ним, як і Яннарасом, допускається значна дослідницька неточність при інтерпретації патристичної спадщини. А саме, відбувається насильницьке введення патристичної думки в контекст сучасної філософії, наслідком чого стає викривлення власної «мови» та внутрішньої послідовності патристичної теології. Так, як зазначає Е. Лаут, Зізіулас, як і Лоський до нього, підміняє патристичне розуміння співвідношення «природи» та «іпостасі» сучасним екзистенціалістським розумінням протиставлення субстанції та персони, в якому особистість має долати необхідність субстанції [90].

Православний екзистенціалізм І. Зізіуласа викликав зацікавлення в українській теологічній та філософській думці. Характерний для української духовної культури персоналізм не міг не відгукнутися на екзистенціалізм православних мислителів ХХ ст. Ми можемо відмітити чимало вітчизняних дослідників, які при аналізі сучасного персоналізму та антропології, звернули увагу на ідеї І. Зізіуласа, які стали об'єктами багатьох наукових розвідок, дисертаційних досліджень, публікацій [170; 218; 283; 289; 337; 350; 576; 585; 589; 591; 672; 673].

У кінці ХХ та на поч. ХХІ ст. значна частина православних богословів усвідомили, що неопатристика вичерпала свій потенціал і вимагає суттєвої корекції. До таких висновків прийшли переважно західні теологи, що представляли православ'я в Америці та в Греції, які запропонували нові

можливості й теми, в напрямку яких працюють православні і зокрема українські мислителі XXI століття. Криза неопатристики привела до усвідомлення необхідності нової, сучасної постнеопатристичної теології.

У межах виконання завдань дисертаційного дослідження необхідно проаналізувати основні положення постнеопатристики та потенціал її впливу на українську теологію. Для з'ясування передумов та ідейних витоків української православної теології XXI ст. завжди буде актуальним здійснення богословського аналізу православної теології Заходу. Нам хотілося б провести дослідження еволюції та характерних рис постнеопатристики як потенційного джерела розвитку української теології XXI 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.

Існує не так багато критичних праць дослідників, які аналізують долю православної теології після неопатристики. Богослови Заходу П. Гаврилюк [215], Д.Б. Гарт [56], Калаїцидіс [76], українські фахівці В. Грицишин [253], Г. Христокін [591; 597], Ю. Чорноморець [666], досліджували формування православної теології кінця XX – поч. XXI 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 [588; 666].

У часи панування ідей «неопатристичного синтезу» в православній теології другої половини XX століття достатньо помітними були голоси, що критикували основні тенденції неопатристичної теології. Яскравим прикладом був о. Олександр Шмеман, що критикував неопатристичну підміну всього багатства православного християнства вчення паламізму та теоріями ісихазму.

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. Подібним чином, і теологія митрополита 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 теологію отця Олександра Шмемана та митрополита Антонія Сурозького як представників «православного євхаристійного богослов'я спілкування», що не вписувалася в парадигму неопатристики [597, 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 текстом та авторам неприродного для них контексту (екзистенціалізму). Завдяки отцю Олександру Шмеману і митрополиту Антонію Сурозькому з'явилося 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 огляд історії неопатристичної теології, П. Калаїцидіс стверджує, що незважаючи на активізацію православного теологічного мислення у першій половині та у середині XX століття і навіть інноваційність певних аспектів цієї активізації, головною тенденцією, що все більше стала себе проявляти у другій половині XX 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 [76, р. 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 проєкту 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 єкуменічного руху, 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» [76, р. 10]. 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 викристалізуватися до системи, що була б водночас і новаторською і неопатристичною. Це одна з причин того, що соціальне вчення Православних церков на певний час стало консервативним наслідуванням сучасної католицької соціальної доктрини. Позитивна та творча установка Г. Флоровського вступила у повне протиріччя 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 креативність його проєкту. «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» [76, р. 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 XX-го століття і вижити духовно та інтелектуально. Він

запропонував легко засвоюване гасло і відчуття безпеки і тепла серед розваленого християнства» [76, р. 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 католицької «Nouvelle théologie» («нова теологія») Анрі де Любака, Жана Данієлю, Іва Конгара, Г.-У. фон Бальтазара, яка подібно до неопатристичної теології була спрямована на поновлення уваги до «християнських джерел» – патристичної думки, літургії та біблійних досліджень [76, 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 тією ж мірою, 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 повернутися 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»

(1917) Сергій Булгаков розглядав паламітське вчення про божественні енергії як стрижневе для розуміння православ'я і 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» [121, р. 178]. Проте, радикальна критика проєкту о. Сергія Булгакова та спроби визнання софіології єрессю спричинили присмерк будь-яких нових спроб «пост-патристичного» мислення, яке б змогло вийти за межі багатовікових традиційних форм православної теології.

Зробивши загальний огляд негативних тенденцій теології неопатристичного синтезу, П. Калаїцидіс виділяє наступні наслідки реалізації цього проєкту для православного богослов'я: «(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» [76, р. 15].

Стосовно першого пункту автор зазначає, що у неопатристиці протестантський принцип *Sola Scriptura* був замінений на не менш фундаменталістський принцип *consensus partum*. 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 XX ст. достатньо чітко простежується лінія, що виразно підкреслювала первинну цінність Писання для православної теології. Прикладами теологів цієї лінії можуть слугувати о. Д. Станілоає, о. О. Шмеман, митр. А. Сурозький, в думці яких простежується навіть певний пріоритет Писання над патристичною спадщиною.

Більш переконливим є другий пункт, який стверджує міфологізацію патристичної думки та «аісторичний, навіть метафізичний» підхід до її вивчення та сприйняття в сучасності. Як підкреслює П. Калаїцидіс, 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», стаючи 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. Яннарас та І. Зізіулас, що використовували у своїх теологічних працях наробки філософії Ж.-П. Сартра, М. Гайдеггера та інших сучасних філософів.

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 поєднується з рядом 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, що видно на прикладі Х. Яннараса. Крім того, цей «симбіоз» екзистенціалізму та патристичної теології призвів й до певних дослідницьких хиб та редукцій: як зазначають деякі сучасні дослідники, неопатристичний екзистенціалізм, фактично, приписував каппадокійцям, Псевдо-Діонісію Ареопажіту, 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 зведена лише до запозичень з екзистенціалізму, вона містить чисельні методології – інтелектуального інтуїтивізму, містичного емпіризму, феноменології, поряд з екзистенціалізмом [597; 591].

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 із «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» [76, р. 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 цікавить сучасну думку 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)» [76, р. 21]. Очевидно, що тенденційне сприйняття Заходу і критика його уявних недоліків, православним богослов'ям кінця XX і початку XXI століття поступово долаються. І це пов'язане не з відмовою від спадщини Отців, але є наслідком більш уважного вивчення вчення Августина і Томи Аквіната, відкриття 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 слабке його місце – нездатність православ'я створити адекватні відповіді на виклики сучасності. Така неадекватність викликана тим, що парадигма «християнського еллінізму» XX 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 ізолюваність православ'я, як зазначає П. Калаїцидіс, не є просто наслідком колективної хибі 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 XVII 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 XXI ст. сучасність та пост-сучасність вже не є чимось абсолютно «зовнішнім» для православної теології, значною мірою 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 серед іншого і «мови» сучасного світу та його проблеми і виклики. Остання теза П. Калаїцидіса приводить до ствердження неможливості існування аісторичної теології, яка б могла бути повністю ізольованою від свого історичного та культурного контексту. Грецький теолог зазначає, що й представниками неопатристики 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 існував зв'язок «між текстом та контекстом», а отже це «нагадує нам, що ми не можемо займатися богослов'ям суто інтелектуальним чи академічним способом, абстрагуючись від часу, історії та соціокультурного контексту, від душпастирських потреб і від безлічі різних форм людської культури та богословського самовираження» [76, р. 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 «теології 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» [76, р. 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.

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» [76, р. 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 характерних рис «стану» сучасної православної теології: подолання установок «неопатристичного синтезу» відбувається без відмови від самого заклику до творчого перевідкриття 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 [588; 597; 253]. 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» [588, с. 66–67; 597, с. 233]. Ми також хочемо особливо наголосити, що «пост» у терміні постнеопатристика для нас виражає не лише принципову новизну богословської парадигми православної теології, яка з'явилася і розвивається на початку XXI століття, а й те, що ця парадигма слідує за неопатристикою, стала можливою внаслідок розвитку важливих інтенцій неопатристичної думки. На це не звертають уваги, але це надзвичайно важливо для розуміння феномену постнеопатристики як нової парадигми, що закономірно з'явилася внаслідок розвитку ідей неопатристики не менше, ніж внаслідок подолання кризи неопатристики. Дослідники звертали уваги саме на недоліки неопатристики і намагання їх подолати у неопатристиці. Але важливо, що постнеопатристика у творах Д.Гарта і Дж.Манусакіса з'явилася на кілька років раніше за дискусію про суттєві недоліки неопатристики як неоконсервативного проєкту.

Іншим сучасним православним дослідником, що аналізує стан сучасної православної теології та вказує на радикальні трансформації 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 визначною рисою сучасного стану православної теології є те, що «православне богослов'я перейшло від богослов'я діаспори до богослов'я новонавернених» [215]. Перш за все слід відмітити, що провідні православні богослови сьогодення є дітьми новонавернених, переважно з протестантизму або самі є новонаверненими, що захопилися богослов'ям. І якщо ще у 1920-1930ті роки новонаверненні та діти новонавернених захоплювалися православ'ям у його національних формах, навіть якщо це було навернення у громади діаспори, то зараз лідерами православного богослов'я стали новонавернені або діти новонавернених, які сприйняли універсальне православ'я без його національних особливостей. Більше того, православні богослови з числа новонавернених та їх дітей ставили на меті подолання національних обмежень. Так само вчиняли ряд богословів діаспори, з яких найвпливовішим був о.О.Шмеман. Усвідомлення універсальної місії Церкви для православних богословів з 1970-х років стало пріоритетним, і завдання подолання «локальних прихильностей і мирських турбот націй та етнічних груп» [56, р. 214] було значної мірою здійсненим у царині богослов'я. Звичайно, що богослови бажали б більшого виявлення універсального православ'я, чому заважає прагнення багатьох православних перетворити громади помісних церков та діаспори на подобу етнографічних музеїв. Богослови відмічають, що там де православні громади подолали етнічне гетто, відбувається активне місіонерське зростання, набуття громадами свого голосу в цілому суспільстві. Там де зберігається вузька етноцентрична орієнтація відбувається поступовий занепад, особливо у діаспорі, коли нові покоління все менше цікавляться культурою своїх предків. І якщо у житті релігійних громад ще не відбулося повного розкриття універсальності православ'я, то богослов'я вже є цілком універсальним. Додатковим фактором, що сприяв богословському ренесансу православ'я стало навернення видатних дослідників православної традиції. Ряд провідних православних богословів США та Європи на початку свого життя були зрілими богословами протестантського чи католицького

спрямування. Навернення таких богословів у православ'я сталося внаслідок їх пошуків універсальної ідентичності християнства першого тисячоліття. І після навернення, будучи православними, ці богослови свідомо відмовляються обмежувати православ'я національними формами, але все більше виявляються універсальний зміст православ'я та універсальний зміст християнства. П.Гаврилук відмічає: «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» [215, с. 71]. Те, що провідні православні богослови сьогодні переважно мають кафедри у різних університетах, які не є православними, спонукає богословів до свідчення про православ'я універсальною мовою, позбавленою конфесійних та етнічних сентиментів. Дійсно, це історичний зсув, що мав великі наслідки для богослов'я. Якщо ще в другій половині ХХ ст. основні осередки православної теології знаходилися в семінаріях та духовних академіях, то в ХХІ ст. православні дослідники все частіше знаходять своє місце у неправославних вищих навчальних закладах. А це, у свою чергу, сприяє 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. Як зазначає П. Гаврилук, таке включення православної теології в сучасний західний контекст сприяє тому, що «православне богослов'я просувається від панування неопатристики в бік множинності богословських парадигм, що виникають повсякчасно» [215, с. 72]. Як і П. Калаїцидіс, П. Гаврилук 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: «...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» [215, с. 72]. Такий заклик щодо звернення до сучасних проблем та викликів у американського дослідника поєднується з думкою, 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» [215, с. 72]. Відтак, сучасні православні богослови стверджують необхідність творчого подолання недоліків сучасної неопатристичної теології та пропонує перейти до відкритої, більш гнучкої і уважної до сучасних викликів православної думки.

Хотілося б підкреслити, що стаття П.Калаїцидіса значно полегшила для православних богословів перехід від неопатристики до постнеопатристики. Але разом з тим не можна забувати, що сам по собі перехід відбувся ще до цієї статті 2010 року. У 2004-му році постнеопатристична теологія у всіх її основних рисах вже була представлена у великій фундаментальній праці Д.Гарта «Краса нескінченного» [53]. У 2007-му році була видана робота

Дж.Манусакіса «Бог після метафізики» [93], і стало очевидним, що парадигмальні зміни в православній теології є явищем незворотнім. Це вже були не окремі критичні зауваження на адресу неопатристики, які зустрічалися у богословів починаючи з 1970-х у поєднанні із закликом перейти від теорій апофатичного чи ісіхастського неопаламізму до христоцентричного богословського мислення [122]. Це були книги, в яких дана нова цілісна методологія православного мислення та задані основні напрямки оновлення православного світогляду. Ця нова парадигма богословського мислення також проявилася у цілому ряді праць присвячених проблемам еклезіології, соціально-політичної теології, переосмисленню традиції. Саме це і стало головним для тектонічних змін в православній теології та для появи того, що можна назвати сьогодні сучасною православною теологією. На наших очах неопатристика стала теологією вчорашнього дня, і це лише частково заслуга критики неопатристики. Лише позитивна програма постнеопатристики як сучасної православної теології та конкретні досягнення представників постнеопатристики зумовили перемогу цієї богословської течії.

Узагальнюючи, можна сказати, що українська православна теологія кін. ХХ – поч. ХХІ ст. має своїм основним витокom неопатристику. Софіологічний проєкт не знайшов і не міг знайти достатньої підтримки і розвитку в українських теологів. Софіологія виростає з синтезу німецької класичної філософії з елементами вчень патристики та філософії Всеєдності, які не були достатньо поширеними в українській академічній традиції. Натомість, проєкт 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 проєкт, що хоча і не зміг створити цілісний «неопатристичний синтез», але вплинув на православну теологію через поширення неопаламізму, персоналізму та радикальну критику західної Традиції. Критика неопатристики як консервативного проєкту, відкрила дорогу більш сучасним постметафізичним теологіям в Україні.

Отже, у другій половині XX ст. грецька православна теологія модернізувала проєкт неопатристики, творчо адаптувала здобутки західної постметафізичної філософії, одночасно борючись з нігілізмом постмодерної філософії та з впливом православної академічної традиції. Грецька теологія покоління 1960-х років відкрила значну кількість нових тем, в межах яких до цього часу працюють православні мислителі і, зокрема, українські богослови XXI століття. Головними представниками грецької теології, впливи яких помітні в українських теологів, були Х. Яннарас і Й. Зізіулас. Х. Яннарас використовує гайдеггерівську критику «онто-теології», щоб показати занепад та інтелектуальну неспроможність західної метафізики, яка себе вичерпала до початку XX ст., забувши апофатичну теологію Псевдо-Діонісія Ареопагіта. Власну методологію Яннарас розглядає як постметафізичну, таку, що може розвиватися після «смерті західної теології». Для Яннараса західна інтелектуалістська теологія була редукована до «апофатики сутності», тоді як східна православна зберегла «апофатику особистості». Найяскравіший представник неопатристичного екзистенціалізму І. Зізіулас так само вказує на панування в західній теології субстантивістсько-індивідуалістського розуміння людини, яке протистоїть православній теології особистості. Здатність особистості вільно долати вплив своєї природи та набутти повноту буття в спілкуванні з іншими особистостями робить позицію Зізіуласа православним варіантом екзистенціалізму, що суперечить традиційному персоналізму патристики. Особливість позиції православних екзистенціалістів Х. Яннараса та І. Зізіуласа полягає в тому, що вони суперечливо синтезують гайдеггерівську критику класичної західної філософії з неадекватно проінтерпретованою позицією патристики, що породжує радикально

антизахідний проєкт вмотивований прагненням обґрунтувати православ'я як антикатолицизм.

Сучасні дослідники, такі як П. Калаїцидіс, П. Гаврилюк, Г. Христокін, Ю. Чорноморець, відзначають, що на початку ХХІ століття відбувся перехід православної теології до поліметодологічності [588, с. 64]. Православна теологія початку ХХІ ст. долає консерватизм та ізоляціонізм неопатристичної теології ХХ століття. Значна кількість сучасних православних теологів (Д. Гарт, К. Говорун, П. Калаїцидіс, Дж. 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.

2. Загальні особливості сучасної української православної теології

Православне богослов'я в Україні активно і часом достатньо оригінально розвивається, свідченням чого є існування багатьох навчальних богословських закладів, визнання теології науковою дисципліною, можливість для духовних освітніх закладів отримати ліцензії на підготовку теологів. Але ці формальні ознаки не є основними, реальним показником розвитку теології в Україні є кількість захищених дисертацій і виданих монографій, публічна та медійна

активність українських богословів, публікації відомих праць українських мислителів закордоном, присутність теології в університеті, активна співпраця богословів з представниками гуманітарних наук.

Загальними рисами сучасного українського православного богослов'я є зростання світоглядного універсалізму, поворот до «відкритого православ'я», провідна роль антропологічної проблематики та перехід до постметафізичного методологічного інструментарію теологічного мислення.

Універсалізм богословського мислення. Українська православна теологія розвивається як у власне церковно-академічному так і в публічному вимірах. Особливість сучасної ситуації в тому, що теологія загалом і православна теологія зокрема не існує як чітко визначений перелік імен, духовних шкіл, підходів, авторитетів чи пануючих напрямів і тем, які б окреслили область теології та її місце в суспільстві чи церкві. Сучасна теологія існує як формальна і неформальна активність релігійного мислення, що не може бути остаточно охоплена і класифікована хоча б тому, що на сьогодні немає тем чи проблем, які ми могли б віднести до власне православної теології, які б обговорювали лише православні, або певна група православних мислителів. Хоча такі групи насправді є і вони періодично демонструють результати своїх пошуків, але православна (як і будь-яка інша) теологія не обмежується цим. Наразі не існує чіткої межі, яка б відділила теологію від науки, філософії, мистецтва, політики тощо. Фактично ми спостерігаємо усюди присутність богословського мислення, його всеохопність, універсальність, надзвичайну відкритість і динамізм. У філософії такий феномен прийнято називати «стиранням кордонів» між світським і церковним, або ситуацією постсекулярності. Це означає, що богослов може так само фахово обговорювати суспільні теми як і політик, філософ, мистецтвознавець чи культуролог. Більш того, ситуація тут дзеркальна – зараз не існує суто богословських, закритих тем, щодо яких не міг би висловитися будь хто в публічному медіа просторі.

Теологія дуже схожа на філософію в тому сенсі, що вона осмислює загальні підстави буття людини, світу, культури. Теологія є метадискурсом, здатним давати критичну оцінку суспільним процесам та явищам, але вона не повинна бути ідеологією. В цьому особливість, загадка і неутилітарність теології – вона може мати політичний вимір, але не повинна перетворюватися на національну і політичну ідеологію. Як тільки теологія стає ідеологією, вона перестає бути собою.

Для сучасної православної теології «політика» не рівнозначна ідеології. Остання – це певна пропаганда та система приписів для керування масами, а політичне суголосне з громадянським, політична активність є громадянською активністю, спрямованою на впорядкування суспільного буття та осмислення (дискурс) про цю активність. Ідеологія має на меті спрямовувати маси на підкорення певній владі, у теології не має таких завдань. Теологія не є політикою, але вона є політичною активністю, як будь-який суспільний феномен, саме тому вона не повинна ставати політизованою пропагандистською ідеологією. В цьому сенсі національна чи імперська політична ідеологія не є власне теологіями, а є квазі-теологіями.

Ще одна особливість сучасної православної теології полягає у тому, що в ній тепер не можна провести чіткого кордону між догматичною, історичною, еклезіальною та власне політичною теологіями. Можна розглядати окремі сфери теології, але автономія цих сфер дуже відносна. Неможливо побудувати цілісну теологію, яка б обмежилася однією областю. Тому, мислення про Бога (догматична теологія) є одночасно осмисленням людини (антропологія) та спільноти віруючих (еклезіологія), які мають історичні, культурні та політичні передумови свого існування (політична теологія). Це означає, що сучасна теологія завжди є контекстуальною, синтетичною, охоплює всі напрями і питання одночасно.

Універсалізм сучасного теологічного мислення може розвиватися в межах духовних шкіл, університетів, творчих проєктів, або окремих авторів. Головним суб'єктом теології є Церква, але її можуть представляти церковні

групи, школи, окремі особи теологів. Минув той час, коли право теологізувати належало лише керівництву церкви, собору чи обраним вчителям, монахам, богословам. Вчительство Церкви на сьогодні існує, але окремий талановитий богослов-мирянин чи група авторів ентузіастів можуть часом зробити для церкви більше, ніж собор єпископів.

Для теології, щоб бути сучасною необхідно розуміти цей час і відповідати на його запити і виклики, давати оцінку його тенденціям, знайти нову мову для діалогу з сучасністю – мову, яка б відповідала сучасності і яку б розуміли сучасники. А це означає, що сучасною є теологія, що володіє багатьма культурними мовами – науки, філософії, мистецтва, медіа. Богослов'я сьогодення і виникає з такого діалогу, часом дискусії чи навіть конфлікту. Головним завданням сучасної теології є смілива задача явити Бога для людини в контексті епохи, дати нові прочитання традиційним ідеям та практикам у світлі зустрічі людини з Богом.

У пошуку типології православної теології варто враховувати діалог полярних аспектів: «духовне» та «світське», релігійне та наукове, конфесійне та надконфесійне, інституційне та неінституційне. Виходячи з цього, самою помітною є відмінність в Україні теології як *науки* від теології як *духовно-морального* богомислення. За інституційною ознакою в Україні можна виділити *інституційну* теологію – духовних шкіл, університетів та дослідницьких центрів та *неінституційну* теологію – персональних синтезів та духовних прозрінь. Крім цього, за наявними завданнями та методологічними інструментами, важливо відрізнити *конфесійну* та *надконфесійну* (*постконфесійну*) теологію. Також можна говорити про наукову, філософську, морально-поетичну, містичну теологію [600]. Сьогодні потрібно говорити про богословську стилістику як ознаку творчості українських мислителів, коли тип теології визначається не стільки приналежністю до інституції чи конфесії, скільки стилем написання текстів. Разом із тим, для сучасної православної теології характерне зближення між розрізненими нами різновидами теології.

Найбільш чітко в українському православному богословському дискурсі розрізняються взірці теологій «відкритого» та «закритого» типів. Перша – орієнтована на ідеали надконфесійності, інклюзивізму, відкритості до філософії та світової науки. Цей тип теології є насправді сучасним, він намагається подолати традиційні кордони церковного ізоляціонізму, інтегрує в собі догматичний, історичний, еклезіологічний та політичний компоненти. Він і буде основним предметом нашого аналізу. Теологія закритого типу – орієнтована на вузькоконфесійне, ексклюзивістське бачення задач теології, вона ставить завдання захисту корпоративних інтересів вище за ідеали науки. Відмітимо, що сьогодні конфесійне богослов'я намагається бути відкритим, діалогічним, і багато у чому це пов'язано з ідеалами «відкритого православ'я», які реалізують ПЦУ та ліберальні богослови з УПЦ. В університетській теології переважають вже богослови відкритого типу, а у богослов'ї духовних академій можна зустріти все менше теологій закритого типу. В цілому «відкрите православ'я» є загальним життєсвітом для богословів, що намагаються мислити «після постмодерну» та для тих богословів, що знаходяться у межах ліберального мислення доби пізнього модерну або ліберального постмодерного мислення типу «слабкої теології».

Відкрите православ'я. Українських православних богословів, які тією чи іншою мірою працюють в межах ідей «відкритого Православ'я» об'єднує прагнення глибокого оновлення української православної богословської думки для досягнення результатів не лише в теоретичній, але і практичній площині. Концепція «відкритого Православ'я» передбачає утвердження нового типу мислення, згідно з яким Православ'я бачиться та розуміється як «відкрита система, яка віднаходить переконливі аргументи для самодостатньої ідентичності, для мирного співіснування з іншими духовними традиціями і для пошуку відповідей на виклики, які постали перед Україною і людством» [362, с. 49]. Концепція «відкритого православ'я» має внутрішній ресурс для подолання розділення православних на ворогуючі табори та, як в богословському контексті, так і в практичному вимірі, формування цілісної

православної свідомості та самосвідомості, що є надзвичайно актуальним в сучасних українських реаліях.

Важливою рисою цієї концепції є її відповідність українській ментальності, характерними рисами якої, з давних давен, були глибока релігійність у поєднанні із щирою толерантністю до інших вірувань. Зокрема, Анатолій Колодний серед характерних рис релігійних процесів в Україні виділяє поліконфесіоналізацію «релігійного життя при загалом толерантному ставленні українця до різних конфесійних виявів релігійності» [369, с. 114]. Прихильники відкритого православ'я тяжіють до створення сталих горизонтальних зв'язків всередині православного середовища та до відкритості у діалозі з зовнішнім світом у його реальному різноманітті. «На думку авторів концепції «відкрите Православ'я – це неієрархічна соборноправна спільнота православних християн з відкритою громадянською позицією, які займаються освітою і просвітою та, спираючись на традиції Православ'я та сучасне знання намагаються втілювати біблійні цінності у власному житті та спільних проектах. Відкрите Православ'я – це: Православ'я, відкрите до суспільства і людей; Православ'я відкрите до знань і технологій; Православ'я відкрите до діалогу і пошуку відповідей; Православ'я, відкрите до інших конфесій і релігій; Українське православ'я, яке відкрите до Світового православ'я; Православ'я, яке відкривається; Православ'я яке відкриває себе собі; Мережа людей і проектів» [363, с. 59]. Відтак, «відкрите Православ'я» не є організацією чи окремою Церквою, певною мірою воно не є і завершеною богословською течією. «Відкрите Православ'я» є «ідея, яку кожен, хто її сприймає, може втілювати у власному житті і у власному проекті» [362, с. 55]. Абсолютно очевидним є те, що означена концепція може набути життєздатності лише за умови формування нового типу православної особистості, яка в собі буде втілювати відкритість до життя у широкій палітрі його проявів. Означена відкритість потребує внутрішньої вільної, волелюбної людини. Через це прот. Георгій Коваленко неодноразово посиляється на світоча української філософії Григорія Савича Сковороду та українського

філософа свободи Тараса Шевченка, як виразників української традиційної ментальності, зазначаючи, що «саме завдяки Шевченкові в українському народі та українській церкві не згас дух прагнення незалежності. Натомість Сковороді ми завдячуємо оригінальністю української філософської традиції» [363, с. 36]. Важливою чеснотою українського «відкритого» православного є його здатність базувати свої життєві вибори на біблійних заповідях, але з критичним аналізом суспільної та соціальної ситуації в якій він знаходиться. Це одна із важливих антропологічних чеснот, в якій закладена здатність до подолання особистісного догматизму.

Водночас, за умов постійного декларування богословами цінності свободи сучасний православний нерідко демонструє протилежні їй якості – патерналізм, догматизм та консерватизм. Людина, поєднуючи в собі духовні та соціально-біологічні якості, реалізує існуючу в ній свободу як в межах природної детермінації та соціо-культурної обумовленості, так і поза їхніми межами. В межах природної детермінації та соціо-культурної обумовленості людині властиво здійснювати свободу вибору, але поза їх межами людина здатна творити власну особистість, здатна на прояв свободи бути Іншою. Отже, вищою за свободу вибору є свобода самовизначення. Це свобода вибирати самого себе, і саме ця свобода – це істина свобода самоволодарювання. На думку митрополита Йоана Зізіуласа свобода вибору людини завжди обмежена певною доступною людині кількістю варіантів [328, с. 42]. Проявляти ж свободу волі людині властиво в межах її природного устрою та структури внутрішньої взаємодії волі та інших сфер індивідуалізованої природи людини в такий спосіб, що вона це здійснює і поза сферою віри. Свобода онтологічного самовизначення безпосередньо є релігійною свободою, оскільки людська особистість може бути недетермінованою нічим лише у своєму релігійно-містеріальному житті, лише у причетності до Бога, який весь особисто вільний. Оскільки згідно із Зізуласом Бог це три особистості, які вільні від своєї природи та її визначають, то і людина має дійсну свободу волі саме у самовизначенні.

Якісно відмінна свобода вибору та волі базується на розумінні особистісного образу буття, в якому стверджується онтологічна первинність особистості у відношенні до природи, відповідно до образу буття Тройці [328]. Означене є можливістю для людини повного вираження творчого потенціалу особистості, який найбільшою мірою розкривається у спілкуванні людини з Богом та у людському спілкуванні. Зокрема, у соціальній доктрині «За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви» наголошується: «Сказати, що ми створені для служіння Богу, означає стверджувати, що ми покликані до спілкування в любові: до сопричастя Царству Отця, і Сина, і Святого Духа; і через спілкування з Богом-Трійцею – до любовного спілкування зі своїми ближніми і з усім космосом» [313, I, 2].

Варто звернути увагу на важливу антропологічну тенденцію «відкритого Православ'я». В той час, коли християнські лідери пропонують знайти вихід із кризового стану сучасного суспільства в Любові, оскільки Любов в Православ'ї «розглядається в якості найвищої онтологічної характеристики Пресвятої Трійці» [218, с. 242] і, в такий спосіб, є онтологічним базисом для єдності та свободи, концепція «відкритого православ'я» не бере цю тенденцію на озброєння, а наголошує на інших важливих людських чеснотах, зокрема на взаємній довірі і спільних цінностях, на необхідності врахування інтересів кожної із сторін взаємодії та необхідності поваги до автономії кожної людини, структури чи проекту [363, с. 196]. Означена тенденція вказує на оригінальність концепції та утвердження власного шляху, який більшою мірою базується на соціальних засновках, а, відтак, і на антропологічних чеснотах, які притаманні широкому загалу, ніж на богословських, які потребують глибокого занурення в духовну спадщину Православ'я.

Проблема формування активної життєвої позиції, тобто відкритості до світу, на противагу «закритості» до світу, що є характерним для російського православ'я, вирішується в межах також і теологічної естетики. Сучасне мистецтво виступає однією із важливих платформ на яких можливе формування новітньої самосвідомості православного. Сучасне мистецтво,

порушуючи найболючіші теми сьогодення України здатне бути дорогою до Бога, оскільки в символах та образах його відображаються нерідко фундаментальні основи православної онтології. Зокрема, проект «Ікони на ящиках з-під набоїв» С. Атлантової та О. Клименка символізує перемогу життя над смертю, де символом смерті є ящик від зброї, а символом життя – ікона [363, с. 202].

Концепція «відкритого Православ'я» формує чітку громадянську позицію віруючого, яка відповідає богослов'ю миру, оскільки «ніщо так не суперечить волі Бога щодо істот, створених за Його образом і подобою, як насильство людини над людиною, і немає більшого блюзнірства, ніж організована практика масових убивств» [313, V, 42]. Слідуючи офіційній позиції Константинопольського патріархату щодо утвердження цінності життя, православні покликані до миробудування в широкому контексті – від особистісної позиції до суспільної думки. Приймаючи до реалізації гасло «Україна – наш спільний дім», православному рекомендується: «– молитися за мир в Україні, за зцілення по подолання суспільних розломів, відновлення справедливості, правосуддя та верховенства права; – відмовитися від уживання мови ворожнечі на адресу один одного, в тому числі на адресу представників інших конфесій, спільнот, соціальних груп, політичних партій, органів влади; – розвивати міжконфесійну співпрацю в різних царинах, спрямованих на утвердження справедливості та розбудову миру...; – творити в суспільстві культуру екуменічної та міжрелігійної співпраці на благо всіх співгромадян, заохочувати до позитивних ініціатив та відзначати позитивний досвід співпраці» [363, с. 104]. В сучасних умовах війни означена проблема є однією із найважливіших, оскільки порушує перед православним найскладнішу задачу – зберегти любов в серці в умовах зла, насильства та ненависті. Слідуючи за покликом природних пристрастей відповідати негативними емоціями на зло є абсолютно природньо, і водночас, будь-яке насильство – це «гріх *par excellence*. Воно цілковито суперечить нашій створеній природі й надприродному покликанню шукати союзу любові з

Богом і ближнім. Воно заперечує божественний порядок реальності, тобто порядок миру, спілкування й милосердя. Воно заперечує і пригнічує божественну гідність, властиву кожній душі, і зазіхає на образ Божий у кожному з нас» [313, V, 43]. В той же час, православ'я, шануючи усіх мучеників за мир «як свідків сили любові» та закликаючи кожного слідувати шляхом миротворення, усвідомлює, «що в занепадому і роздробленому світі бувають періоди, коли не існує виключно мирних засобів плекати мир для всіх. Беззастережно засуджуючи всілякого роду насильство, воно, однак, визнає трагічну необхідність того, щоб окремі особи, спільноти або держави використовували силу для захисту себе та інших від безпосередньої загрози насильства» [313, V, 45]. Визначаючи можливість спротиву злу силою, відкрите православ'я наголошує на необхідності діяти мирно і діалогічно скрізь де це можливо. Соціальна доктрина відкритого православ'я забороняє дискримінацію військових чи поліцейських, які змушені застосовувати легітимне насилля в межах здійснення своїх повноважень по захисту правопорядку чи Батьківщини.

У межах богослов'я миру розглядається і проблема взаємодії з навколишнім природним світом. Концепція «відкритого православ'я» є суголосною з позицією патріарха Варфоломія, якого, відповідно до його осьового служіння, називають «зеленим» патріархом. Георгій Коваленко акцентує увагу на тому, що релігійне життя не вичерпується чистотою та святістю духовного світу, а перебуває в тісній взаємодії з навколишнім світом. Сучасний стан залучення повсякденності людини у взаємодію з досягненнями науки і техніки, які не завжди є нейтральними щодо природи і часто є шкідливими, потребує формування нового типу мислення людини та нового способу життя [363, с. 109]. Передусім, необхідно сформувати нову екологічну свідомість в якій людина поверне творінню, яке було замислене Богом, його гідність, оскільки світ є «благим творінням Божим і благодатним даром усім Його створінням» [313, VIII, 68]. Сформована сучасним споживацьким суспільством позиція ставлення до природи, як до невичерпної комори,

повинна змінитись на раціональне та свідоме ставлення, оскільки до спасіння покликана не лише людина, але і вся космічна реальність. В такий спосіб, шлях людини до спасіння з необхідністю передбачає і її місію щодо природи, її відповідальність та «невтомну турботу про цілісність і процвітання» творіння [313, VIII, 68]. Питання формування нової екологічної свідомості, яке потужно розвивається Вселенським Патріархом Варфоломієм, виходить за межі виключно необхідності, як зауважує Григорій Коваленко, «переосмислення і змін екологічної культури в богослов'ї та богослужбових практиках», а потребує сутнісної трансформації суспільної свідомості, в якій Православ'я може відігравати одну із ключових ролей через традиції та обряди. «Відкрите Православ'я» є соціально-православною концепцією має внутрішній потужний потенціал для формування новітньої суспільної екологічної свідомості широкого загалу на ґрунті православних звичаїв, традиції та вчень.

Формування нових акцентів у самосвідомості людини неможливе поза зверненням до моральної площини, особливо коли йдеться про шляхи побудови діалогу між різними релігійними течіями та «обміну культурними надбаннями і духовними дарами як на рівні держав, так і на рівні церков» [363, с. 14]. Мораль, як загально людська цінність, найбільшою мірою є місцем зіткнення добра та зла, свободи та неволі, освіченості та невігластва. Високоморальна особистість здатна втілювати в собі моральний імператив Канта, який вимагає від суб'єкта чинити «лише відповідно такій максимі, керуючись якою ти водночас здатен побажати, щоб вона стала всезагальним законом» (Кант). Означена максима, хоча і не є офіційною християнською вимогою, між тим найбільшою мірою виражає ключову цінність «відкритого Православ'я» – людяність. Визнання загальнолюдської моралі є впливовою рисою «відкритого православ'я», що не дозволяє йому впасти у постмодерний релятивізм.

Означене походить із розуміння того, що моральна дія завжди є дією універсального характеру, тобто вона перевершує конфесійні чи культурні, чи етнічні вимоги. В такий спосіб, мораль – є фундаментом єдності людства.

Оскільки, «відкрите православ'я пропонує нову модель і новий формат єдності релігійної спільноти України, яка передбачає плюральність і багатовимірність відносин, де не знищується унікальність жодної з релігійних спільнот і вітається релігійне, конфесійне і юрисдикційне розмаїття» [363, с. 14] єдино можливим шляхом забезпечення означеної пропозиції є формування нової внутрішньої людини в основі якої є людяність. Формування людяності в собі завжди передбачає здатність побачити її в Іншому, здатність бути відкритим.

Соціокультурні та політичні умови становлення незалежності України створили передумови для появи на основі традиційної християнської антропології в межах концепції «відкритого Православ'я» унікального типу православної антропології. Її важливою характерною рисою є вкорінене в українській ментальності толерантне ставлення до інших релігійних поглядів та вчень. Властива українцю відкритість до різноманіття людського світоглядного світу виявилась на часі і збагачує своїм прикладом християнську антропологію в цілому. В той час як богослов'я Іншого та літургійне богослов'я лише в останні століття почали поступово формувати основи для відкритого сприйняття різноманіття культур та народів, українська ментальність та українське православ'я були практичним втіленням цієї відкритості.

Важливим в антропологічному аспекті є спадковість культурного та релігійного засновків. Притаманна українцю толерантність та волелюбність, які розкриті в філософській та філософсько-богословській думці України, в працях Г. Сковороди, Т. Шевченка та інших українських мислителів уможливила, попри століттями цілеспрямоване транслявання імперської російської ідеології, збереження осьового фактору національної самосвідомості, прагнення до свободи вибору та отримання Церкви, яка б втілювала найголовніші християнські чесноти – свободу, творчість та Любов. В такий спосіб, запропонована концепцією «відкритого Православ'я» модель «відкритої» православної особи не є штучною антропологічною концепцією на кшталт «радянської людини», а є продовженням вкоріненої унікальної

української самосвідомості, що розкриває перед «відкритим Православ'ям» широкі антропологічні перспективи.

Отже, сьогодні в Україні «відкрите православ'я» це перш за все реально існуюче християнське громадянське суспільство. Також відкрите православ'я в більш в універсальному контексті – це православна традиція, відкрита до діалогу із світом, що протистоїть ідеології закритого православ'я РПЦ. Відкрите православ'я суголосне гуманістичним рисам київського християнства, його відкритості до діалогу з Заходом та іншими конфесіями і релігіями. Закономірно, що саме відкрите православ'я стало ідейним контекстом для сучасного українського православного богослов'я.

Антропологізація православної теології. Загальноприйнятою в сучасній православній теології стала думка митрополита К.Уєра: у XX столітті в центрі уваги православних мислителів були проблеми еkleзіології, а XXI століття стане часом розвитку богословської антропології. Ця тенденція цілком очевидна і у сучасній українській православній теології. Але антропологія не лише стає центральною проблематикою для богословів. Всі інші складові богослов'я розглядаються з точки зору богословської антропології, і в цілому можна говорити про антропологізацію богословського мислення.

З початку XXI століття православна антропологія переживає свій ренесанс, претендуючи не лише на здатність подолати антропологічну кризу, але і здійснити, подібно сократівському, в межах богослов'я поворот до людини. Означений поворот відбувається в декількох напрямках, які, нерідко, збігаються з філософськими тенденціями та пошуками, що зумовило взаємопроникнення філософських та християнських ідей. Означені процеси Ю. Чорноморець пояснює пошуком православними богословами нових парадигм теологічного мислення. Критичне переосмислення пануючих концепцій, на його думку, «відкриває нові можливості для діалогу теології та філософії, теології та гуманітарних наук» [621].

Соціально-культурні суперечності попереднього ХХ-го століття призвели до потужного філософського руху в межах філософії Іншого, феноменології даності, антропології насильства, представлених Е. Левінасом, Ж.-Л. Маріоном, Р. Жираром та іншими мислителями. Означені тенденції не залишилися поза увагою і сучасних українських богословів, зокрема, О. Філоненка, Ю. Чорноморця, К. Говоруна, Д. Морозової, Г. Христокіна та інших.

Проблема подвійної природи людини, тілесної та духовної, спонукає до пошуків шляхів, на яких «природна людина» перетворюється на людину трансцендуючу, людину, яка долає межі своєї тілесної природи та стає подібною, згідно з православним віровченням, до Бога. На цих шляхах внутрішній запит людини щодо сенсу її буття пов'язується з досвідом інших людей, який транслюється не лише через побутове спілкування, але більшою мірою через соціально-культурне середовище в якому вона діє та розвивається.

Сформований протиріччями ХХ століття, від тотального знецінення людини в двох світових війнах до піднесення її величі в результаті потужного руху науково-технічного прогресу та утвердження гідності, модерністський, а за ним і постмодерністський соціально-культурний фон з початку ХХІ століття потребував його поглиблення, а певною мірою і подолання, через народження нової культури, в якій «епоха оптичного, озброєного зору» змінюється «епохою нової чуттєвості», епохою «чуттєвого відношення до світу» [553, с. 37]. Зрозуміло, що означені зміни, хоча більшою мірою осмислюються філософією культури, між тим спричинені і були б неможливі поза антропологічними змінами, поза змінами сутнісних запитів людини, і це сьогодні безпосередньо впливає на розвиток богослов'я взагалі та богословської антропології зокрема.

Осмислення означених процесів українськими богословами зумовило появу новітніх акцентів у розумінні ролі Іншого в антропологічному становленні, що знайшло своє відображення в межах богослов'я спілкування

та євхаристійної антропології. Зокрема, український богослов О. Філоненко, досліджуючи євхаристійну антропологію [553, с. 3], вказує на те, що наслідком повернення в проблематику сучасної культури важливої для православної антропології фігури свідка, стало усвідомлення зв'язку свідоцтва та євхаристійного гімну, що змінило розуміння статусу богословських текстів. На його думку повернення фігури свідка в лоно сучасної гуманітаристики створило умови для новітньої її взаємодії з богослов'ям. Зокрема, проблема свідка збагачує сучасне гуманітарне знання новим фокусом бачення традиційної для православ'я антропологічної проблематики, а з іншого боку, осмислення Церквою шляхів свідоцтва про Христа в сучасних умовах з необхідністю повертає її до самого феномену свідоцтва як джерела християнської культури [553].

В межах християнських антропологічних практик, наповнених свідоцтвом та вдячністю (благодарінням) з'являється нове відношення до Іншого, який в сучасних процесах перевідкриття Реальності, Суб'єкта та Священного, повною мірою постає як Дар. Аналізуючи дискусію Ж. Дерріди та Ж.-Л. Маріона «Про дар», Олександр Філоненко доходить висновку про те, що в ній проявилась нова культурна чуттєвість та відкрилась нова теоретична перспектива в якій «Третім, що долає Двоїцю А. Бадью і дозволяє помислити «Подих не-сказанного», стає Дар» [553, с. 39]. Безумовно, дар як важлива антропологічна складова християнства, є фундаментальною ознакою людини, яка долає себе в Любові, заповіданій Христом. Водночас, дар Любові є і фундаментальною ознакою християнства в цілому.

Поглиблюючи сучасні тенденції культурної антропології та філософії Іншого, в яких порушується та розвивається проблема відповіді на дар та акцентується на тому, що даруючий одночасно завжди є тим, хто приймає дар [676, с. 10], Олександр Філоненко показує, що означений зв'язок є нічим іншим як практикою «визнання – впізнавання дару присутності безумовного Іншого як події в умовній ситуації, народження нового суб'єкта через відповідь – вдячність, свідоцтва перед іншими про подію Іншого, формування спільноти

тих, які поділяють таку подію і досягають згоди в своєму судженні про неї» [45]. Означену практику український богослов називає євхаристійною антропологією.

Універсальне в Богові, Його Божественність є спілкуванням, койнонією. Аналогічно, у спілкуванні виявляється універсальна людяність. Богослов'я спілкування, представлене найбільшою мірою православними богословами Йоаном Зізіуласом та св. Софронієм Сахаровим, розкриває важливість соціальної природи людини, оскільки акцентує увагу на тому, що лише у спільноті можливе істинне спілкування. Водночас, Олександр Філоненко доповнює означену думку феноменом вдячності. Людина вдячності здатна розірвати замкнене коло егоїзму та вільно виражати себе у дарі Любові, в такий спосіб вдячність «викликає до життя євхаристійну антропологію, яка, в свою чергу, в якості свого контексту, звернена до богослов'я спілкування» [553, с. 137]. Спілкування є сутнісною рисою як існування Божественної Трійці, так і тих християн, із яких складається спільнота, що є Тілом Христовим, тобто Церквою Христовою. В сучасній еклезіології, як зауважує український богослов архім. Кирил (Говорун), спільнота розуміється як «плинна реальність, якій притаманна динамічна ідентичність» [242, с. 241]. На його думку, характерною рисою постмодерного богослов'я є те, що вираження ідентичності громади відбувається через наративи. Зокрема, він спирається на Джерарда Менніона, який наголошує на необхідності для церкви бути відкритою до сприйняття розмаїття та бути готовою до діалогу: «Ми, природно, повинні входити в діалог із ширшими суспільствами та світом загалом, отримуючи уроки та наснагу в тому, як нам просувати церкву далі» [242, с. 242].

Якщо в євхаристійній антропології, як показує Олександр Філоненко, визнання присутності Іншого відбувається у події зустрічі, в якій приймає участь кожен християнин, то в межах еклезіології не все так однозначно. Аналізуючи богослов'я визволення, архім. Кирило Говорун вказує на суперечності в богословських судженнях щодо ролі мирян у структурі церкви,

які зумовлені і особистісними позиціями богословів і соціально-культурними та політичними обставинами, в яких вони розвиваються та служать. Посилаючись на Леонардо Боффа, який спростовує панівну еклезіологічну парадигму, відповідно до якої миряни втрачають здатність творити в Церкві і лише отримують все від церкви та стверджує, що «первинною є реальність Божого Народу», український богослов показує, що для богослов'я визволення, яке, безумовно, породжене соціально-культурними та політичними обставинами, осередком життя спільноти є «солідарність і визнання соціальних потреб членів громади» [242, с. 246]. Він справедливо зауважує на тому, що в даному випадку євхаристійна еклезіологія та еклезіологія визволення розходяться.

Проведений архім. Кирилом Говоруном аналіз історичних форм існування та самосвідомості Церкви показує і наявність різноманітних антропологій, які тісно пов'язані з тією чи іншою формою еклезіології та виводяться з неї. На думку українського богослова важливим кроком у подоланні розділення було створення «спільних богословських мов». Зокрема, він зауважує: «Такими спільними транстрадиційними мовами постають євхаристійна еклезіологія та персоналізм. Кожна з основних богословських традицій – православна, католицька та протестантська – виявилася здатна говорити на цих мовах, нехай навіть зі своїм акцентом. Важливою рисою цих еклезіологічних мов є не тільки те, що на них здатні виражати себе і на них можуть розмовляти між собою різні конфесійні традиції, а й що вони підкреслюють абсолютну важливість сутності Церкви – громади і кожної людини в ній. Євхаристійна еклезіологія переорієнтувала Церкву з адміністративних структур на громаду, в якій звершується Євхаристія, а персоналізм продемонстрував важливість для Церкви кожного члена громади, незалежно від його ієрархічного або іншого рангу» [242, с. 259-260].

Наявність трансформацій в межах, на перший погляд завершеного в християнстві, вчення про людину, як показано в чисельних роботах Кирила Говоруна і які збігаються з процесам, які богослов називає «риштованням

Церкви» є наслідком варіативності релігійного світогляду, який, в свою чергу, має тісний зв'язок з історико-культурним поступом людства [238]. Якщо уважно прослідкувати процеси «риштовання Церкви», розкриті архім. Кирилом Говоруном, то в них стає очевидним відповідність її внутрішніх еволюційних процесів загальному соціо-культурному еволюційному поступу європейської культури. Як уже зауважувалось вище, поява еклезіології, в якій Церква виходить за межі «себе», тобто за межі адміністративних структур та утверджує реальну, а не декларовану в Священному Писанні та творах Святих Отців пріоритетного значення кожної особистості є явищем останнього століття, тобто є реакцією на соціально-культурні та антропологічні запити суспільства в цілому.

Дослідження українського богослова В. Рубського доводять вагому роль соціальних контактів у формуванні світоглядів [494]. Водночас, і в цьому процесі становлення особистості відбувається у двох антропологічних площинах – фізичній та духовній. Зокрема, богослов вказує на три рівні людської комунікації у сприйнятті Іншого (концепція Іншого розширена до предметів фізичного світу) – фон, перешкода, функціональність, які діють в межах біологічного. На цих рівнях людина, власне, не розглядається як особистість, а діє більшою мірою як психосоматичний організм, який має свої власні комунікативні потреби, в процесах задоволення яких «комунікація запиту і задоволення відбувається всередині однієї свідомості, тобто коректніше було б сказати, що відбувається взаємозв'язок із (наявними та відсутніми) компонентами самого себе, або інакше: самозадоволення за допомогою Іншого» [494, с. 184]. Припускаючи можливість комунікації на кшталт євхаристійної антропології В. Рубський доводить, що вона можлива лише в контексті релігійного світосприйняття. Наявність в світогляді ідеї Бога розриває ланцюг еволюційного становлення людини і виводить її природу за межі психосоматичної площини у площину кантівського практичного простору комунікації, в якому і стає можливим сприйняття Іншого як Дару та з вдячністю. Водночас, роботи В. Рубського спонукають до висновку про

наявність духовної еволюції людства, яка знаходить своє відображення як у відношенні людини до Бога, так і у відношенні людини до собі подібної. Зокрема, аналізуючи тексти Біблії богослов розкриває загальний комунікативний фон часів приходу християнства. Більшість релігійних систем відображають світоглядні уявлення народів про божество, як джерело благ, з яким можливо укласти договори тією ж мірою як і в людській комунікації. В. Рубський закономірно зауважує, що «Питання, «як же Йому Самому?» або «Хто є Він Сам, крім вигоди або загрози від Нього для нас?» майже не піднімаються в світових релігіях. Особистість Бога, як і особистість людини, виявляються принципово непотрібними ні для виживання, ні для задоволення тілесних і психічних потреб» [494, с. 186].

Можемо говорити про тісний взаємозв'язок процесів розвитку інтелектуально-духовних складових індивіда в соціальному просторі з трансформаціями в межах православної антропології. Подолання споживацької схеми взаємовідносин із надприродним (ставлення до Бога як до джерела благ) можливе або ж на індивідуальному рівні (швидше як виключення, тобто в межах аскези), або ж у суспільстві, яке трансформувало цю схему в межах його соціо-культурних зв'язків. Зародки цих процесів спостерігаються, як це не дивно, в сучасному споживацькому суспільстві, яке досягло максимуму занурення в матеріальну культуру та потребує нових відповідей на питання про сенс буття. За таких обставин можливий «кантівський шлях постулювання Бога» [494, с. 185], тобто практичне втілення категоричного імперативу, згідно якого міжособистісне спілкування можливе поза рівнем психосоматичних якостей. Заклик до такого рівня комунікації надзвичайно активно лунає як в межах філософії Іншого, так і в межах богослов'я спілкування та євхаристійної антропології.

З самого початку неопатристики панувало уявлення, що літургія як нормативний життєсвіт забезпечує крізь віки єдність світогляду віруючих. Ю. Чорноморець слушно акцентує увагу на тому, що «літургія по різному переживається віруючими різних культур, що сприйняття богослужіння та

ставлення до євхаристії змінюються із часом» [621]. І Г. Христокін наголошує на тому, що «християнський світогляд мінливий, і святоотцівське розуміння – лише одне із низки тлумачень, що виникли в історії християнства. Не можна очікувати, що Василь Великий буде висловлювати християнський світогляд К'єркегора або Бультмана. Василь Великий висловлював середньовічний, християнський світогляд» [597, с. 256]. Соціокультурні обставини формують нові соціальні зв'язки та нові духовні виклики. Зокрема, як слушно вказує Д. Морозова «деякі дослідники досі зводять усю проблематику святості виключно до питання про роль сексуальності у християнському житті. Однак шлюб – не єдине, що відрізняє життя у миру від життя в монастирі, – особливо у ХХІ ст., коли дедалі більше мирян з тих чи інших причин ведуть самотнє життя» [442, с. 159]. Відтак, в нових соціокультурних обставинах змінюються і ціннісно-антропологічні акценти.

І не дивно, що саме в цей період відбуваються і процеси десекуляризації, які свідчать не лише про соціально-культурні чи політичні, чи економічні зміни, але, в першу чергу, про антропологічні зміни. Повернення до Бога вказує на наявність запиту щодо надприродного світу, на бажання за межами повсякденності, безмежного споживацтва, розгледіти те, що будь-які матеріальні здобутки забезпечити нездатні – зустріч з Іншим, який є сенсом людської особистості, яка лише і здатна відбутися в спілкуванні, у сприйнятті та транслюванні, у здатності сказати і почути.

Олександр Філоненко слушно вказує на те, що «досвід спілкування походить не з практики Богопізнання, але з практики Богоспілкування» [557], в якій «вихідною точкою є подія зустрічі людини з Богом, яка постає основою будь-якої зустрічі та спілкування людей один з одним та з творінням. Але подія зустрічі з Богом можлива лише милістю Божою та передбачає дві умови: відкритість їй з боку людини як єдино можлива відповідь на Божу дію» [557]. Власне, здатність до такої відповіді і є Любов до якої закликав засновник християнства Ісус Христос. Сутність християнина проявляється в Любові, де «стосунки породжують інакшість, а не загрожують їй» [218, с. 247]. В такий

спосіб в межах богослов'я Іншого та євхаристійної антропології мовиться про нову онтологію – онтологію Любові в якій «унікальність стверджується не через відділення від інших істот, а через включення їх у власну ідентичність» [218, с. 247]. Саме в стані такої Любові здійснюється подія зустрічі Творця із його творінням.

Таким чином, сучасні українські богослови розширюють межі богословської методології, залучаючи до своїх досліджень філософські методи, що, з одного боку вказує на залучення українських богословів до західних тенденції розвитку сучасної теології, а з іншого боку, на високу культуру мислення, яка є запорукою протистояння фундаменталізму та гарантією розвитку богослов'я, відтак, його життєздатності в умовах швидко змінюваного світу.

В роботах українських богословів набули поглиблення та розвитку ідеї богослов'я Іншого та євхаристійної антропології. Зокрема, проблема Іншого, феномен Дару, вдячності, відповіді, Любові. Залучення основних ідей євхаристійної антропології в широку палітру богословських досліджень, від феномену релігійного світогляду до проблем еклезіології, спонукає до висновку, що означена антропологія стає домінуючим напрямом відповідно до основних соціально-культурних запитів та тенденцій. В межах розвитку євхаристійної антропології та богослов'я Іншого наявні дві основні тенденції. Зокрема, можна говорити 1) про історико-типологічний підхід, в межах якого розкривається проблема сталого (незмінного) та плінного (підвласного історичним обставинам) в людській природі. Зокрема, означене спостерігається в роботах Д. Морозової, Ю. Чорноморця, В. Рубського та ін.; 2) парадигмальний (К. Говорун, О. Філоненко, Г.Христокін та ін.), в межах якого традиційні уявлення про людину як образ та подобу Бога доповнюються та поглиблюються її сутнісними характеристиками (комунікативність, дар, вдячність, Любов тощо), що вказує на наявність в межах православної антропології можливостей для розвитку та подальших трансформацій.

Відкрите православ'я як контекст розвитку сучасного українського богослов'я, як життєсвіт для богословів, спонукає до постметафізичної методології у богослов'ї, до всього можливого різноманіття методологічних новацій.

3.Методологія дослідження сучасної української теології

Сучасна православна теологія використовує сукупність найрізноманітніших методологій як метафізичного, так і постметафізичного характеру, що намагаються віднайти нові й часто абсолютно різні шляхи розвитку для православної думки в епоху постсекулярності. Як зазначав відомий католицький теолог Б. Лонерган, дослідження методології концентрується не на дослідженні змісту богословської віри, а на тому, «що робить богослов, які операції він виконує, коли богословствує. Ці операції задають той системний каркас, обумовлений даною конкретною культурою, всередині якого можлива творча богословська думка» [412, с. 16]. Аналіз і розгортання богословської методології є ознакою високого інтелектуального рівня саморефлексії теологічної думки. В сучасному українському богослов'ї не так багато авторів, що свідомо використовують певні богословські методології. Особливості еволюції сучасної української православної теології та її методології предметно проаналізовані в роботах Н. Іщук, В. Лозовицького, Ю. Подорожнього, Ю. Чорноморця, Г. Христокіна. Зокрема, варто звернути увагу на дослідження Н. Іщук «Сучасна православна теологія діалогу: філософсько-релігієзнавчий аналіз» (2019) в якому вона аналізує православну теологію діалогу і пропонує власну інтерпретацію і класифікацію релігійного діалогу, а також методів його дослідження [339]. Окремо цікавою є розвідка Ю. Подорожнього в якій він аналізує політичну теологію Г. Коваленка та Р. Огульчанського [467]. Не можна не згадати капітальне дослідження В. Грицишина «Православна думка доби постмодерну: філософсько-релігієзнавчий аналіз», в якому він загалом вхопив головні риси

і представників постнеопатристики, але згадав і про окремих українських богословів цього напрямку [253].

Особливої і окремої уваги та наукового аналізу потребують українські автори, що пропонують власну богословську методологію. Тут варто відмітити К. Говоруна, В. Рубського, О. Філоненка, Ю. Чорноморця та Г. Христокіна. Ми маємо досить помітні напрацювання українських богословів, які запропонували власні методології для вирішення певних проблем і завдань, проте проблема дослідження методології української теології ще не стала об'єктом спеціального аналізу.

Помітний внесок у розробку і дослідження української православної методології здійснили Ю. Чорноморець та Г. Христокін. Вони констатували, що сучасні православні автори повертаються до логіки патристичної системи трьох теологій з їх трьома теоріями богознання. Зокрема, Христокін пише, що «у патристиці можна віднайти три теології, кожна з яких мала свою методологію богопізнання. Предметом пізнання виступає один й той самий Бог, але він пізнавався на шляху все більшої конкретизації – від загального знання про Бога, отриманого розумом, до загального теологічного знання, виведеного з одкровення, і до особистого, надприродного містичного знання Бога. У патристиці існувало взаємне підтвердження теологій, результат кожної теології узгоджувався з результатом іншої теології й складався в єдину систему взаємно узгоджених теологічних знань. Відповідно, треба розрізняти методології трьох теологій: природної – гіпотези про Бога, вироблені розумом; догматичної – сприйняте вірою віровчення, що дане в Писанні, переданні та вчительстві церкви; містичної – екстатичні переживання, з яких не можна виводити віровчення чи філософію» [587, с. 65]. Здається, що реконструйована тут методологія насправді є неосхоластичною, вона передбачає чіткий поділ між трьома одкровеннями та відповідними їм теологіями, але насправді такого дистанціювання сучасна православна теологія уникає, вона схиляється до постмодерного висновку про стирання меж між релігійним та секулярним, сакральним та профанним, раціональним та фідейстичним тощо. Сьогодні

містична теологія впливає не лише на догматичну теологію, як це було на початку XX століття, а у на природну теологію. Загальна феноменологізація богословського мислення сприяє зближенню трьох типів класичного богослов'я. Якщо на початку XX століття у православному богослов'ї посилення на містичний досвід було покликане утвердити віровчення та догматичне богослов'я, то сьогодні спостерігаємо систематичне виявлення містичних елементів у всякому богословському і навіть філософському мисленні.

Ю. Чорноморець запропонував розглядати методологію православної теології в контексті класифікації теологічних парадигм. Він виділяє наступні богословські парадигми в історії православ'я: 1) східно-християнський платонізм (Климент Олександрійський, Ориген, Афанасій Олександрійський, каппадокійці тощо); 2) візантійський неоплатонізм (Псевдо-Діонісій Ареопагіт, Максим Сповідник тощо); 3) пізньосередньовічний християнський аристотелізм (Григорій Палама); 4) академічне богослов'я (теологія Духовних Академій); 5) софіологію; 6) неопатристику (Г. Флоровський, В. Лоський та ін.) [615]. Відповідно до цієї класифікації в сучасній українській теології можна виявити академічну та неопатристику лінії. Насправді, на нашу думку, парадигмальна палітра сучасної української теології більш багатоманітна.

Ю. Чорноморець також здійснив власну інтерпретацію богословської методології в межах аналізу візантійського неоплатонізму в багатоманітності його історичних форм [662]. Його гіпотеза полягає в тому, що візантійська ортодоксальна теологія, починаючи з Максима Сповідника, є християнським неоплатонізмом з усіма характерними для нього ознаками.

Помітний доробок в осмислення історичних форм та парадигмальної специфіки методології православної теології здійснив Г. Христокін. Він виходив з припущення про те, що можливий «плідний діалог між теологічною та філософською формами раціональності, який передбачає прийняття богословами поширених у філософії понять, підходів та методів» [591, с. 58]. В своїй дисертації «Релігієзнавчий аналіз вчень про богопізнання в сучасній

православній теології» (2010) він систематично дослідив методології теорій теогносії представників неопатристики [591]. Звідси він зробив припущення щодо православних теорій теогносії: «вони можуть бути аналогом у сфері релігійно-теологічній тих теорій пізнання, які характерні для філософської думки» [591, с. 58]. Це означає, що для автора у філософії класичні (раціоналізм, емпіризм, трансценденталізм) та некласичні (діалектика, інтуїтивізм, екзистенціалізм, герменевтика) гносеологічні теорії «були відтворені в сучасній православній теології» [591, с. 58]. Автор наголошує, що сучасна православна теологія «перебуває під впливом філософських вчень ХХ ст.: інтуїтивізму, феноменології, екзистенціалізму та герменевтики, а також повертається до гносеології емпіризму» [591, с. 60]. Відповідно, на думку Г. Христокіна, для сучасної православної теології характерні такі типи вчень про богопізнання: «неопатристичний містичний емпіризм, неопатристичні інтелектуальний та містичний інтуїтивізм, неопатристичний екзистенціалізм та неопатристична герменевтика» [591, с. 59]. При цьому Христокін вважав, що раціоналізм, аналітика, трансцендеталізм, фідейзм та діалектика не були характерними для сучасної православної теології, але насправді це не так. Сучасна теологія використовує фактично всі як метафізичні так і постметафізичні теології.

У монографії «Методологія православної теології в її парадигмальних трансформаціях» (2019) Г. Христокін продовжив пошук методологічного інструментарію для аналізу православних богословських концептів. Він запропонував застосувати одразу декілька «класифікацій методологій християнської теології: неметафізичні, метафізичні та постметафізичні; домодерні, модерні та постмодерні; докласичні, класичні, некласичні та постнекласичні методології» [597, с. 66]. На його позицію вплинули праці П. Калаїцидіса, Г. Кюнга, Т. Куна. Відповідно до наробок сучасних методологів науки, православну думку Христокін поділяє на: 1) домодерну патристичну та візантійську думку (на формування якої суттєво вплинули християнський платонізм та неоплатонізм); 2) модерні методології православної теології

XIX–XX ст. (які включають академічну теологію кін. XIX – поч. XX ст. та київську православну ліберальну теологію); 3) пізньомодерні методології XX ст. (що включають метафізичну софіологію С. Булгакова, неопатристичну феноменологію Г. Флоровського та православний екзистенціалізм В. Лоського, постметафізичну феноменологію Х. Яннараса, герменевтика Д. Станілоає); 4) постмодерні методології XX–XXI ст. (постмодерні методології постнеопатристики О. Нестерука, К. Говоруна, О. Давидова, постмодерно-постметафізичні методології постнеопатристики Д. Гарта, Дж. Манусакіса, А. Папаніколау); 5) православна аналітична теологія Р. Свінберна [597]. Таким чином, Г. Христокін обґрунтовує тезу, що в історії православ'я періодично змінювалися богословські парадигми, які в свою чергу залежали від первинних філософських концептів. Відповідно, до цієї класифікації в українській теології сьогодні розвиваються пізньомодерні та постмодерні методології, які Христокін відносить до неопатристики та постнеопатристики.

Окремо варто проаналізувати доробок українських православних богословів, які запропонували власні інтерпретації постмодерної теології. Зокрема, К. Говорун пропонує методологію для дослідження християнської еклезіології, яка поєднує досягнення феноменології та постструктуралізму. Застосування феноменології дозволяє вирізнити суттєве, і для церкви це суттєве – це євхаристійні громади. Саме вони існують завжди, так само як завжди де наявна церква – є богослужіння і таїнства. Сучасна ситуація відрізняється тим, що церковні структури, які початково служили для єдності громад як умовна надбудова, стали претендувати на те, що вони і є церква. Вивчення історії структур за допомогою методології постструктуралізму підтверджує феноменологічний висновок, що ці структури не належать до сутності церкви. К. Говорун доводить тезу про те, що церковні структури не є невід'ємною частиною природи церкви, вони «з'явилися із плином історії як інструменти досягнення церквою її цілей», але з часом вони можуть ламатися і періодично вимагають ремонту [238, с. 214]. В роботі «Риштовання Церкви» (2019) український богослов представляє підхід за яким структури церкви не

є частиною її природи, а є результатом умовних домовленостей ієрархів заради зручностей управління церквою [238, с. 215]. Говорун здійснює «критичну оцінку механізмів еволюції та взаємодії церковних структур» [238, с. 14]. Він застосовує «прийоми критичної теорії, так як їх використовували структуралізм і постструктуралізм» [238, с. 13]. Критика структур церкви у Говоруна «суголосна методам соціального аналізу, застосованим у сучасній критичній теорії» [238, с. 217]. До аналізу природи і структур церкви Говорун застосовує запропоновані Вальцером моделі соціальної критики: відкриття, винайдення, тлумачення. Коли він говорить про «можливість сконструювати поняття природи церкви», то використовує засади конструктивізму та елементи реконструкції. До того ж ми знаходимо у Говоруна елементи генеалогічної критики [238, с. 218]. Але разом з тим, феноменологія дозволяє виявити, що в дійсності є суттєвим для Церкви. Що стосується самих церковних структур, то Говорун зазначає, що «структури церкви не є універсальними, вони змінюють і не встановлені Богом», який допускає що навіть «базові соціальні структури змінюються з часом» [238, с. 218]. У книзі «Мета-еклезіологія» (2018), аналіз природи церкви К. Говорун здійснює двома способами: через феноменологічний аналіз самосвідомості церкви та через аналітичний аналіз елементів її природи [597, с. 246]. Це означає, що в працях Говоруна ми знаходимо поліметодологічну позицію, яка підкорена прагматичній меті – всіма наявними класичними, некласичними та постнекласичними інструментами довести головну тезу про неможливість ототожнювати «риштовання церкви» – її вертикально-організаційний рівень з її «природою» – спільнотним рівнем. Цей простий висновок спирається у Говоруна на достатньо складну систему аргументації. Поєднання двох рівнів методології – інтуїтивного (феноменологія) та рефлексивного (постструктуралізм) є характерним для багатьох сучасної православної теології. Але відмітимо, що цілком можлива відмова від одного з рівнів методології: наприклад Д.Гарт і Дж.Манусакіс використовують лише інтуїтивну методологію, а саме – феноменологію; натомість В.Рубський

вважає інтуїтивний досвід занадто суб'єктивним, не визнає феноменологію, все богослов'я редукує до рефлексивного мислення. І проблема в тому, що рефлексивне знання має обмежені результати, оскільки всі поняття не відповідають реальності Бога. Богослови обов'язково виходять за межі рефлексивного мислення, якщо вони справжні богослови, а не сухі теоретики, але богослов'я при такому виході або є фідейзмом або теопоетикою. Власне фідейзм відлякує В.Рубського через догматизм, і тому богослов пропонує розвивати теопоетику, усвідомлюючи її обмеженість та суб'єктивність, зберігаючи критичність богословського мислення.

Яскравим представником критичного підходу в українській православній теології є В'ячеслав Рубський. Він один з небагатьох в Україні православних богословів, що активно застосовує інструментарій сучасної філософії та теології для аналізу релігійних проблем. Його основним інструментарієм є здобутки представників сучасної постмодерної традиції, постметафізичної теології, що дозволяє йому здійснити радикальну переінтерпретацію православ'я. Він симпатизує постметафізичній теоестетиці Г.У.фон Бальтазара, Д. Гарта, Дж. Манусакіса та О. Філоненка; прихильний теології дара Ж. Деріди й Ж. Маріона; йому близька позиція слабкої теології Дж. Капуто і Дж. Керні.

В. Рубський виділяє три різновиди сучасної православної теології: ортодоксальну, ліберальну та надпозицію. Для Рубського ортодокси і ліберали є редукціоністами, а його позиція фіксує та описує реальну ситуацію. Рубський виступає проти практик редукції та монополізації істини певним підходом, він проти об'єднання віровчення навколо єдиного принципу. Для Рубського православ'я дуже багатоманітне і не має єдиної вірної форми. В кожен історичний період православ'я змінювалося і продовжує змінюватися [489]. Він сприймає різні історичні форми і богословські концепти православ'я як рівноправні варіанти прочитання Звістки Христа, як різні тексти, що мають власні цілісну світоглядну картину. Рубський не заперечує право на існування різних форм православ'я, він визнає правомірність кожної з них, але їх

прихильники мають навчитися визнавати один одного, прийняти факт багатоманітності християнства, навчитися з цим жити без спроб осуду іншого. Рубський усвідомлює обмеженість можливостей теології яка розвиває інтенції теопоетики, адже її результати завжди є обмеженими, і це виправдовує його іронію, дозволяє уникати визначення чіткої позиції.

Недоліки зазначеного підходу намагається подолати український філософ та богослов О. Філоненко. Він виступає яскравим представником постметафізичної традиції в православній теології, репрезентує в Україні теологію діалогу та євхаристійного спілкування. В своїй докторській дисертації «Присутність іншого і вдячність: контури євхаристійної антропології» (2018) [560], він аналізує і критикує конструктивізм як сучасний підхід, який позбавляє реальність присутності і робить її лише конструктом [394].

На формування постметафізичної теології О. Філоненка вплинула філософія Е. Левінаса з його радикальною етикою прийняття іншого. Можна також простежити вплив постмодерністської філософії Ж. Деріди, який вперше озвучив заклик про необхідність почути голос іншого, який приходить до нас з поза меж наших уявлень. Не менш важливим тут є вплив теології Дж. Капуто, який сказав, що Бог є радикально іншим і ми маємо відкинути усі наші уявлення про нього як химерні. А також важливий вплив Ж.-Л. Маріона, який застосував феноменологію до осмислення події радикальної зустрічі з іншим. Проте, ключовим автором, який допоміг О. Філоненку переосмислити протиріччя культури ХХ ст. і запропонував вихід з парадоксу включеності в мову, і тим самим здійснив поворот до світу, був німецький літературознавець і філософ Г.У. Гумбрехт. На його думку уся соціальна дійсність розпадається на «культуру значень» і «культуру присутності», які постійно ведуть діалог між собою і утворюють дві парадигми сприйняття і відношення до дійсності [260].

О. Філоненко ставить під сумнів використання соціального конструктивізму як універсальної соціально-гуманітарної методології та

методології теології. Богослов має значні сумніви щодо однозначності соціальних наслідків конструктивізму, вказує на проблемність застосування такої методології, звертає увагу на загрозу абсолютизації такого підходу. Адже якби в нас була лише одна можливість: «бачити лише те, що ми накидаємо на світ, до чого нас схиляє майже вся сучасна когнітивістика, тоді богослов'я було б неможливим. Не лише богослов'я, але й спілкування з іншою людиною як з Іншим також виключено» [560, с. 207].

Філоненко приходить до висновку, що методологія конструктивізму слідує шляхом спрощення, вона відкидає парадоксальність світу, фіксує неможливість його охопити та пояснити єдиною системою понять та уявлень. Вона є результатом перебільшення значущості мови, за межами якої ми ніколи не можемо вийти. Бо якщо це так, тоді усі наші уявлення є мовними конструктами, або текстами і у нас немає можливості зустрітися з реальністю.

Формування нового осмислення православного богослов'я після розчарування у модерних та постмодерних концепціях є загальною тенденцією, яка захопила українських мислителів у межах появи нової парадигми православної думки. В цьому контексті є цілком зрозумілим інтерес сучасних українських богословів до праці архімандрита Джона Пантелеймона Мануссакіса «Бог після метафізики. Теологічна естетика». На думку українських богословів та релігієзнавців Ю. Чорноморця та Г. Христокіна західна богословська думка очікувала від православних богословів подібної праці, оскільки на часі було запропонувати «висловити традиційні православні вчення мовою філософії та теології доби постмодерну» [660, с. 93]. Варто відзначити, що теорія чуттєво-естетичного сприйняття реальності Бога, яка пропонується у роботі Дж. Мануссакіса відповідає православному світогляду і є суголосною до сучасної західної думки. Г. Христокін показує вплив ідей Ж.-Л. Маріона, Е. Левінаса, Е. Гуссерля, Ж. Дерріди, М. Мерло-Понті на постановку основних питань теологічної естетики та подальше обґрунтування її методами найголовнішої онтологічної події – події Втілення [596]. Саме теологічна теорія чуттєвого пізнання Бога дозволяє вийти за межі

постструктуралізму. Оскільки людина, мислячи Бога, з необхідністю створює Його «образи», які є не що інше, згідно теологічної естетики, як «ідоли», тоді «феномен Бога, не створюваний уявою чи мисленням, повинен бути саме чуттєвим» [660, с. 94]. В межах чуттєвості особливого сенсу набувають слухання та дотик. В умовах «мовчання» людина стає здатною «відмовитися від накидання тексту смислів, створених власною свідомістю» і у своєму молитовному зверненні до Бога хоче бути почутою «вся сукупно – як особистість» [660, с. 95]. А в дотику «людина впевнюється в істинності пізнаного спогляданням і слухом. Суть пізнання дотиком у тому, що Бог торкається людини, а людина – Бога» [660, с. 95]. Ю. Чорноморець та Г. Христокін справедливо зауважують на переростанні, в межах теології Мануссакіса, теологічного емпіризму у теологічний сенсуалізм.

Ще один наш сучасник – український філософ, богослов Олександр Філоненко не випадково названий «свідком первозданної радості», бо для нього «тема краси суттєво пов'язана з темою богослов'я спілкування або євхаристичного богослов'я» [556, с. 21]. Щоб бути християнином сьогодні недостатньо теоретично знати про те, що Бог нас любить, недостатньо про це чути, необхідно дізнатися про Його дію в своєму житті. Тут проявляється розрізнення знання та визнання, знання та впізнавання. Сама проблема впізнавання Божої дії в житті – це проблема теоестетики [556, с. 61]. Присутність Бога проявляється як Краса у зустрічі, а сама зустріч має значення як початок спілкування. Богоспілкування передує богопізнанню, а богослов'я, уважне до такого розрізнення О. Філоненко називає богослов'ям спілкування [556, с. 83]. О. Філоненко акцентує на тому, що «богослов'я не може починатися роботою з уявленням – воно має починатися думкою про те, наскільки є можливою зустріч» [556, с. 117]. Розуміння цієї зустрічі допомагає досягнути не що інше як вразливість, можливість бути відкритим для того, щоб почути звернений до тебе заклик. Це «здатність усередині бурі, серед викликів почути поклик, пізнати його та піти за ним. Саме таке розуміння культури виростає із богослов'я краси» [556, с. 40]. Причому важливо не лише

стати реципієнтом цієї краси, а й стати її свідком, щоб розділити її з іншим [556, с. 247].

Християнин – це не той, хто акцентує особливо видатні події, а той, хто навіть звичайне, природне і те сприймає та розкриває як надзвичайний дар. Робота впізнавання дару в даному та природному називається подякою [556, с. 66]. Тому й концептуалізує свою сферу дослідження О. Філоненко як «євхаристійна антропологія».

Форма живого творчого богослов'я така, що якщо богослов'я як щось визначальне, творче і може повернутись до сучасного гуманітарного академічного простору – серед того форуму наук, мистецтв і практик, які представляє сучасна культура, – то насамперед як «захисник» краси [556, с. 31–32].

Затамувавши подих немов перед сокровенною сакральною таїною «зупиняємося перед цією захоплюючою можливістю помислити життя, що збирає людей через відповідь на заклик Краси, але не повинні зупинятися у своєму бажанні розкрити святковість власного життя. Саме естетичний ключ відкриває наше серце і запрошує до царського бенкету живого спілкування з Богом» [556, с. 253]. Це дозволяє зрозуміти, що «цей світ не просто хаос і нагромадження, а завжди звернена до нас посмішка, виявивши яку, упізнавши яку – ми зможемо відповісти. Тоді досвід віри народжується з досвіду пізнання у зустрічі» [556, с. 88-89].

Розвиток ідей теологічної естетики неможливий без багаточисельних повернень до праць Святих Отців, в яких вона відмежувалась від грецької філософії і знайшла свій остаточний вияв. Важливою особливістю християнської теоестетики, окрім естетичності буття, є вчення про можливість естетичного споглядання Богом самого себе. Внутрішнє життя Трійці, як зауважує Є. Чорноморець, «має принципово естетичний характер, адже описується як іпостасне динамічне взаємовідображення абсолютної божественної краси» [610]. І абсолютно закономірно, що корелятивною до категорії краси буде категорія любові. В межах внутрішнього життя Трійці

любов «є понадлюбов'ю, самою абсолютною любов'ю і джерелом любові» [610]. В тому, що любов є не лише причиною самої себе, але умовою єдності Іпостасей, що існують одна для одної, і виражається зразок довершеної гармонії та повноти, що, безумовно, має естетичний характер. Євгенія Чорноморець доходить висновку, що основні онтологічні категорії християнства – «сутність», «іпостась», «енергія» – мають «власний естетичний зміст» [610].

Трагічні події сьогодення, з його загостреним пошуком вирішення проблеми добра і зла, проблеми теодицеї приводять сучасних українських дослідників до усвідомлення сутності Любові-Бога, не як почуття, але як стану. Богослов'я спілкування як пошук-відкриття Іншого стає тим теоестетичним шляхом, на який скеровує євхаристійна антропологія. Тоді у повсякденній реальності крізь шкаралупу буденщини з її оглушливими викликами стає зримою дорога до досягнення святості і краси життя у євхаристійному заклик до зустрічі з їх Дарувателем.

Здійснений огляд еволюції теоестетики в працях українських богословів, безумовно, не є вичерпним. Водночас, він показує актуальність цього напряму богословської думки для України та світу, оскільки він є не лише теоретичною формою богословського міркування, а може бути інструментом вирішення чисельних теологічних проблем сучасності. Зокрема, в контексті розвитку сучасного українського богослов'я, яке наразі повинне, нарешті, стати виразником українського духу, надзвичайно корисним буде поєднання традиційно притаманного українському народу чуттєвого виразу віри, який відображений в художніх творах видатних українських письменників Т. Шевченка, Л. Українки, Г. Сковороди тощо із богослов'ям в межах теоестетики, що буде корисним не лише для православ'я, але і для гуманітарної думки в цілому.

Те що в Україні відроджується власне український тип богослов'я, з відкритістю до діалогу, з християнським гуманізмом, з інтересом до теологічної естетики, з єдністю містичного і раціонального, естетичного і

етичного є закономірним явищем. Загальною тенденцією стали спроби почати створення богослов'я «з самого початку», що включає пошук найочевидніших основ, які знаходять у безпосередньому досвіді Бога, у події зустрічі особистості та спільноти з Богом. Все це зумовлює переосмислення традиції та сучасного стану православ'я, намагання користуватися такою методологією, яка була б відродженням найважливіших елементів саме православного світогляду в його практичних, теоретичних і містичних виявах.

Теоестетика стає провідною методологією для сучасної православної теології оскільки вона є: 1) теорією чуттєвого досвідного переживання зустрічі з Богом, що долає метафізичні концепції богопізнання, побудовані на спіритуалізмі, раціоналізмі та фідеїзмі; 2) теорією самоочевидного Бога, який являє себе як Краса самореферентної любові; 3) теорією відносин особистості та Бога в усьому драматизмі цих відносин.

Гарт і Манусакіс поєднують феноменологію та герменевтику, оскільки їх теоестетика це теологія чуттєвого богоспілкування і теологічна герменевтика культури. І саме це поєднання розвивається українськими богословами. Скептичними щодо можливостей чуттєвого богоспілкування є К.Говорун і В.Рубський, але перший в цілому визнає феноменологію, а другий – теопоетику. І тому їх богослов'я не слід розуміти як конструктивізм, бо воно є пост-конструктивістським.

Класична богословська герменевтика чи релігійна метафізика недостатні для адекватного вивчення православної теології. Тут необхідна критична методологія, яку дає нам філософія XX-XXI ст. Вона стала можливою лише після лінгвістичного повороту XX ст., який переорієнтував осмислення проблем релігії і теології на аналіз релігійної мови (дискурсу) [582]. Тобто, догматичні, герменевтичні, історичні, еклізіологічні теми можливо розкрити через специфіку їхньої мови. Так само, методологічно важливим для аналізу релігійних процесів є «нарративний поворот» в культурі кінця XX ст. Наратив побудований за структурою історії, події в ньому розгортаються як історична драма, яка має структуру і логіку, містить чіткі оцінки. Наративи нав'язують

прості пояснення, підштовхують до швидких рішень, вимагають віри та твердих переконань й уникають критики та аналізу [261]. Аналіз наративної свідомості показує, що її пояснення є самоочевидними, для її носія його переконання відповідають дійсності, яку він ніби глибинно знає і адекватно розуміє [82]. Події сучасності носій наративу сприймає як продовження певної уявлюваної історії, він оцінює ситуацію через *наративну рамку* – комплекс переконань, що визначають його ідентичність. Все це в рівній мірі стосується релігії, яка глибинно вкорінена в історію через власний наратив – повідомлення, що реальність є частиною священної історії чи священного міфу. Глобальні політичні чи локальні події для релігійної свідомості є частиною її сакральної традиції, церковної доктрини та самоповіді.

Загальноприйнятим є твердження, що в основі гуманітарного знання лежать базові наративи, які зумовлюють основні сюжетні лінії, внутрішню логіку розвитку різних дискурсів, визначають їхні інтуїції, аксіоми, часто зумовлюючи їхню семантичну значущість та основні категорії. Критичний розгляд Р. Гейзом, Д. Лінбеком і Н.Т Райтом наративів сучасної постмодерністської християнської теології уможливорює концептуальне осмислення їхніх принципів.

Для наукового дослідження сучасної православної теології необхідно акцентувати на розрізненні аналітичного (критичного) та наративного (ідеологічного, догматичного) типів дискурсів, як двох альтернативних репрезентацій реальності. Аналітичний дискурс організований по типу «осягнення реальності», націлений на її розуміння та опис. Наративний дискурс – спрямований на «інтерпретацію реальності», формує світоглядну картину дійсності відповідно інтересів соціальних груп (структур), що мають певну дискурсивну владу. Теологічний дискурс є наративним по своїй природі, він ґрунтується на певних священних історіях і пояснює взаємини людини і Бога, міжцерковні та державно-церковні процеси через релігійні наративи. Але теологія може бути критичною, якщо виробить в собі додатковий аналітичний дискурс, який зможе розмежуватися з наративним і

здійснювати щодо нього критичну функцію. Аналіз релігійних та квазірелігійних наративів і складає основне завдання критичної теології. Тому, ми розрізняємо наративний і критичний модуси буття теології. Останній має своїм завданням знайти інтелектуальні інструменти для аналізу релігійних наративів і дискурсів.

Українських теологів умовно можна поділити на носіїв наративних, наративно-аналітичних та аналітично-рефлексивних дискурсів. Носії наративного підходу використовують бінарний дискурс в якому діє логіка – «або, або». В мас-медіа можна без зусиль знайти чисельні публікації експертів та церковних коментаторів, які використовують бінарний дискурс для оцінки історичних та сучасних подій. Представники наукової спільноти, що схилиються до наративно-аналітичного підходу, в популярних і фахових виданнях та виступах користуються більш складними аналітичними інструментами, хоча в основі їх аналітика містить чітку наративну основу. Цей важливий підхід, на нашу думку, вимагає суттєвого доповнення методологією, що має запропонувати небінарні інструменти для аналізу теологічних текстів, має запропонувати рефлексивно-аналітичну методологію дослідження релігійних конфліктів. В цьому сенсі цікавою видається спроба застосування п'ятиактну наративну методологію Н. Т. Райта для аналізу християнських наративів [272]. Методологічно важливими для нас є прийоми наративного аналізу дискурсів, які ми будемо застосовувати спираючись на роботи Й. Брокмейєра, Р. Харре [174].

На нашу думку, наративні типи дискурсу (політичний, богословський) не здатні адекватно проаналізувати церковні конфлікти. Наративно-аналітичний інструментарій, що застосовують дослідники є важливим, але недостатнім. На нашу думку, нам необхідна *аналітично-рефлексивна методологія*, що дозволяє зробити предметом дослідження не лише основні наративи учасників церковного конфлікту, але й інструменти, якими їх досліджують. При цьому ми усвідомлюємо, що послідовно аналітичної позиції не існує. В основі аналітики так само можна виявити певні цінності, і в цьому сенсі усі дискурси,

і аналітичні, є ідеологічними конструктами. Проте, аналітичний дискурс усвідомлює власну аксіоматику та наратологію, він її розуміє і може зробити предметом аналізу. Тоді як наративне мислення є наївно ідеологічним, воно не здатне побачити підстави власного існування [82].

У своїй роботі ми також будемо послуговуватися онтологією постмодерної філософії, яка розрізняє реальне, символічне та уявне. Реальне (фізичне, фактичне) – це безпосередні життєві функції і відправлення. Уявне (індивідуальне) – це ті уявлення, які людина створює сама про себе і які грають важливу роль її психічного захисту, вірніше самозахисту. Символічне (суспільне) – це область надіндивідуальних, загальних смислів, що задаються індивіду суспільством. Символічним є простір в якому існують спільні значення – наративи, смисли, цінності. Факти, оцінки, події ми вписуємо в певні символічні форми і інтерпретуємо світ через них. Уявне невіддільне від символічного. З одного боку, уявне конструює символічне, проявляється в соціально-політичних феноменах і втілюється в соціально-політичних інституціях, ритуалах, обрядах, національних святинях, але з іншого боку символічні структури обумовлюють зміст уявного, визначають його характер і активність [82].

Запропонована методологія дозволить застосувати в нашому дослідженні елементи конструктивізму – методу за яким релігійна реальність є витвором колективної церковної уяви та результатом символічної діяльності церкви. Згідно конструктивізму ми можемо знати фактичну реальність, так само як і реальність самих себе та суспільства, лише через самопрезентацію уявного та символічного, які дають нам можливість побачити і зрозуміти лише те, що сконструйоване колективною уявою, суспільством, культурою. Тобто, ми знаємо себе як витвір власної фантазії та засвоєну нами проєктивну уяву соціуму, а зовнішній нам світ ми сприймаємо через засвоєння соціальних конструктів, що є витворами колективної уяви, що моделює реальність. Такий підхід не заперечує вагу реального, воно продовжує відігравати важливу роль

як основа уявного і символічного, але ми позбавляємося наївного реалізму та описовості як недостатніх наукових позицій [394; 82].

Отже, ми проаналізували не лише праці українських дослідників, які звернули увагу на особливості методології української теології, але й виявили ряд достатньо оригінальних богословських та філософських підходів серед українських авторів, які в переважній більшості належать до університетської теології і плідно користуються модерними і постмодерними парадигмами мислення. З свого боку ми запропонували власний підхід до аналізу української думки, який полягає у використанні досягнень дискурсивно-лінгвістичної та наративної методологій. Ми вважаємо, що наративний та дискурсивний аналіз теології є перспективним кроком в осмисленні української теології. Зрештою ми розмежували три типи дискурсів, якими можна аналізувати теологію – наративний, наративно-критичний та аналітично-рефлексивний. Всі вони мають власну сферу застосування, завдання та обмеження. Ми будемо застосовувати різні методології в нашій роботі, зокрема важливою для нас є постмодерні методології трьох видів буття, які ми застосуємо для вирішення завдань дисертації.

Висновки до першого розділу

Доведено що православна теологія поч. ХХІ ст. виникає і розвивається у полеміці з головними ідеями неопатристики. Ідеї «неопатристичного синтезу» та «повернення до Отців», висловлені Г. Флоровським та В. Лоським, як альтернативний новаторський ортодоксальний проєкт модернізації православного богослов'я, протистояв консервативній неоортодоксії софіології, яка вочевидь залежала від метафізики німецького ідеалізму Шеллінга. «Християнський еллінізм» стає для Флоровського ідеалом та найбільш адекватною формою православного мислення, який має позбавити «псевдоморфози» православ'я в яке воно потрапило в результаті знайомства із Заходом і привело до небезпечних викривлень візантійського християнства.

Внутрішньо суперечливий концепт «неопатристичного екзистенціалізму» Лоського увібрав в себе впливи західної філософії екзистенціалізму, антизахідний сентимент, здійснив редукцію усього Передання до лінії Псевдо-Діонісія та Григорія Палами. За Лоським, теогносія та теозіс є одним і тим самим містичним актом, що можливе завдяки «апофатичному знанню», яке є «повним незнанням» Бога у його власній сутності. Помітний вплив на українських богословів справила теологія особистості Лоського в якій теогносія та обожнення є проявами виключно особистісних стосунків, які не можуть бути зведеними до раціональних чи природних передумов. В своєму проєкті Лоський невинуватно прирівнює неопатристичний екзистенціалізм до усієї єдиної та цілісної православної Традиції. Лоський також розбудовує неопаламізм, в якому застосовує екзистенціалістське розрізнення між «особистістю» та «сутністю», «апофатичним знанням» та «раціональним знанням», «благодаттю» та «природою» на основі вчення Григорія Палами. Уся полеміка Лоського проти Заходу є хибною абсолютизацією спрощених і схематичних узагальнень внутрішніх розрізень західного та східного християнства. Інший представник неопатристики Д. 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. Усе природне є 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. Х. Яннарас використовує гайдеггерівську критику «онто-теології», щоб показати занепад та інтелектуальну неспроможність західної метафізики, яка себе вичерпала до початку XX ст., забувши апофатичну теологію Псевдо-Діонісія Ареопагіта. Власну методологію Яннарас розглядає як постметафізичну, таку, що може розвиватися після «смерті західної теології». Для Яннараса західна інтелектуалістська теологія була редукована до «апофатики сутності», тоді як східна православна зберегла «апофатику особистості». І. Зізіулас так само

вказує на панування в західній теології субстантивістсько-індивідуалістського розуміння людини, яке протистоїть православній теології особистості. Здатність особистості вільно долати вплив своєї природи та набутти повноту буття в спілкуванні з іншими особистостями робить позицію Зізіуласа православним варіантом екзистенціалізму, що суперечить традиційному персоналізму патристики. Суперечливість позиції Х. Яннараса та І. Зізіуласа полягає в тому, що вони синтезують гайдеггерівську критику класичної та середньовічної західної філософії з неадекватно проінтерпретованою позицією патристики, що породжує радикально антизахідний проєкт вмотивований прагненням обґрунтувати православ'я як антикатолицизм. Проєкт неопатристики був детально проаналізованим та піддавався обґрунтованій критиці. Зокрема, П. Калаїцидіс він схильний породжує: «(1) нехтування та знецінення біблійних досліджень; (2) аісторичний підхід до святоотцівського богослов'я та подальше звеличення традиціоналізму; (3) тенденцію до інтроверсії та майже повну відсутність православного богослов'я в основних богословських подіях та тенденціях 20-го століття; (4) поляризацію Сходу і Заходу, культивування і зміцнення антизахідного і антиєкуменічного духу; і (5) слабку богословську відповідь на виклики сучасного світу і, в більш широкому сенсі, невирішені богословські питання, які все ще залишаються у відносинах між православ'ям і сучасністю. Грецький теолог вказує на необхідність переходу до «пост-патристичної теології», яка б була вільною від «фундаменталізму Отців» та ярма історичного минулого. Для нової парадигми властива внутрішня відкритість до нових проблем та підходів, яка не суперечить Переданню, сприйняття сучасного світу як контексту своєї теології. Постнеопатристика на ґрунті традиційної патристичної теології Втілення, бого-людського спілкування та есхатології обґрунтовує внутрішню необхідність православної теології відкритися сучасності та інноваціям. П. Калаїцидіс, П. Гаврилюк підкреслюють, що парадигма неопатристичного синтезу встановила вузькі рамки «повернення до Отців» і тому має бути подоланою. Представники постнеопатристики

демонструють екуменічну відкритість до інших християнських традицій; зближаються з наробками сучасних західних теологів; виходять за вузькі межі досліджень «апофатичної теології» чи (нео)паламітського розрізнення між «сутністю» та енергіями; звертаються до інших горизонтів патристичної думки; активно залучають здобутки сучасної філософії.

В цілому, доведено, що модернізація православної теології розпочалася з дискусій, викликаних появою софіології С.Булгакова та проєкту неопатристичного синтезу Г.Флоровського. Вперше православна богословська думка долає метафізичний платонізм та романтизм, що панували в різних формах академічної теології протягом століть. Сьогодення характеризується напруженими дискусіями про долю неопатристичного проєкту, про софіологію як можливу альтернативу, про нову парадигму богословського мислення, яка народжується і завойовує популярність на початку ХХІ століття як рефлексивний вираз теорій та практик відкритого православ'я. Доведено, що кризи академічної теології, софіології та неопатристики стали трьома етапами подолання метафізичних конструктів мислення. Софіологія модернізувала православну теологію, розвертаючи її до проблем сучасної людини, її екзистенційних пошуків, соціального активізму, пошуків синтезу богословського і філософського мислення. Неопатристика як православна форма неоортодоксії стала методологією звільнення від залежності у західних богословських і філософських форм мислення. Неопатристика стимулювала розвиток теоретичної теології в напрямку все більшого відкриття єдності та різноманіття патристичного мислення і духу як центральної складової нормативної православної традиції з одного боку та пошуку модерної мови для виразу оновленої православної теології. Вже у теології В.Лоського такою мовою став екзистенціалізм, який поступово почав впливати на сам зміст реконструйованої патристичної системи. Ці тенденції значно посилювалися у грецькому богослов'ї покоління 1960-х років, привівши І.Зізіулеса та Х.Янараса до радикальної модернізації православної теології. При цьому модернізація теоретичного богослов'я в напрямку православного

екзистенціалізму супроводжувалася побудовою консервативних утопій у дусі антизахідного комунітаризму.

Виявлено, що внутрішні суперечності неопатристики як проєкту неоконсервативної модернізації значно посилювалися з кожним десятиліттям та зумовили пошуки нової методологічної основи для православної думки у феноменології та герменевтиці в теоретичній теології, формування апології лібералізму в практичній теології. Встановлено, що на сьогодні лише постнеопатристика як новітня парадигма православного мислення заслуговує на визначення як «сучасна православна теологія». Постнеопатристика систематично критикує неопатристику за світоглядний консерватизм та викривлене збіднене бачення традиції. Критичне ставлення до неопатристики та необхідність нової парадигми (парадигм) мислення для теоретичної і практичної теології православ'я на сьогодні є загальновизнаними в православному богословському дискурсі. Постнеопатристика, однак, розвивається не завдяки критиці неопатристики, а через те, що феноменологічна та наративно-герменевтична мова постнеопатристики надає широкі можливості для розвитку православної думки в діалогічній відкритості до сьогодення, в принципово більш широкому долученні спадщини мислителів патристики Сходу і Заходу, для екуменічного діалогу та формування оновленого соціального вчення, спрямованого на захист прав і свобод особистості. Відкритість в теоретичній теології та християнський гуманізм в практичній теології суголосні традиційним рисам київського християнства та української мислительної традиції, що полегшує сприйняття і розвиток постнеопатристики в Україні початку XXI століття.

Доведено, що загальними рисами сучасного українського православного богослов'я є зростання світоглядного універсалізму, поворот до «відкритого православ'я», провідна роль антропологічної проблематики та перехід до постметафізичного методологічного інструментарію теологічного мислення. Сучасні українські богослови розширюють межі богословської методології, залучаючи до своїх досліджень філософські методи, що, з одного боку вказує

на залучення українських богословів до західних тенденції розвитку сучасної теології, а з іншого боку, на високу культуру мислення, яка є запорукою протистояння фундаменталізму та гарантією розвитку богослов'я. За інституційною ознакою в Україні можна виділити інституційну теологію – духовних шкіл, університетів та дослідницьких центрів та неінституційну теологію – персональних синтезів та духовних прозрінь. За наявними завданнями та методологічними інструментами, важливо відрізняти конфесійну та надконфесійну (постконфесійну) теологію. Також можна говорити про наукову, філософську, морально-поетичну, містичну теологію. В українському православному богословському дискурсі розрізняються теології «відкритого» та «закритого» типів. Перша – орієнтована на ідеали надконфесійності, інклюзивізму, відкритості до філософії та світової науки. А друга – орієнтована на вузькоконфесійне, ексклюзивістське бачення задач теології, вона ставить завдання захисту корпоративних інтересів вище за ідеали науки. Глибокий аналіз ідей відкритого православ'я здійснив о. Г. Коваленко, який встановив, що прихильники відкритого православ'я тяжіють до створення сталих горизонтальних зв'язків всередині православного середовища та до відкритості у діалозі з зовнішнім світом у його реальному різноманітті. Відкритим є Православ'я, що відкрите до людей, до знань і технологій, до діалогу і пошуку відповідей, до інших конфесій і релігій, до світового православ'я, до громадянського суспільства і держави. Відкрите православ'я суголосне гуманістичним рисам київського християнства та стало ідейним контекстом для сучасного українського православного богослов'я. Такий тип православ'я протистоїть ідеології закритого православ'я представленого РПЦ. Антропологічний поворот української теології став можливим завдяки поверненню до праць Святих Отців та зверненню до сучасних постметафізичних філософій. Проведений архім. К. Говоруном аналіз історичних форм існування та самосвідомості Церкви показує і наявність різноманітних антропологій, які тісно пов'язані з формами еклезіології та слугують засадами «спільних богословських мов».

Дослідження В. Рубського доводять вагому роль соціальних контактів у формуванні світоглядів. О. Філоненко слушно вказує на те, що «досвід спілкування походить не з практики Богопізнання, але з практики Богоспілкування». В роботах українських богословів набули осмислення ідеї богослов'я Іншого, феномен Дару, вдячності, відповіді, Любові та євхаристійної антропології. В межах євхаристійної антропології та богослов'я Іншого наявні дві основні тенденції: 1) про історико-типологічний підхід, в межах якого розкривається проблема сталого (незмінного) та плинного (підвласного історичним обставинам) в людській природі (Д. Морозової, Ю. Чорноморця, В. Рубського); 2) парадигмальний (К. Говорун, О. Філоненко, Г.Христокін та ін.), в межах якого традиційні уявлення про людину як образ та подобу Бога доповнюються та поглиблюються її сутнісними характеристиками (комунікативність, дар, вдячність, Любов тощо). Важливою особливістю християнської теоестетики є вчення про можливість естетичного споглядання Богом самого себе. В межах внутрішнього життя Трійці любов є понадлюбов'ю, яка є не лише причиною самої себе, але умовою єдності Іпостасей, що існують одна для одної і має естетичний характер. Богослов'я спілкування як пошуку-відкриття Іншого стає тим теоестетичним шляхом, на який скеровує євхаристійна антропологія. В умовах війни теологічна естетика стає провідним напрямом в українському богослов'ї, оскільки є дієвим методом протистояння злу та насиллю ідеями любові та краси.

В цілому встановлено, що сучасна українська православна теологія своїм життєсвітом має відкрите православ'я. Поява відкритого православ'я в якості альтернативи до фундаменталізму є явищем закономірним, зумовленим прагненням православ'я бути в діалозі з сучасним світом, виражати власний конфесійний світогляд мовою сьогодення. Відкрите православ'я, характерне для українській традиції з часів Петра Могили, набуває в історії та сьогоденні різноманітних форм, стає виразом українського християнського гуманізму. Актуалізація та інтенсифікації відкритого православ'я відбуваються завдяки становленню ПЦУ та формуванню ідейного впливу митрополита Епіфанія.

Українське відкрите православ'я поступово все більше черпає ідеї та натхнення від відкритого православ'я Константинопольського патріархату, патріарха Варфоломія та представників нового покоління православних богословів Греції та США.

Виявлено, що загальною характеристикою українського богословського мислення, суголосною з ідеями та цінностями відкритого православ'я, є зростання світоглядного універсалізму. Цей універсалізм виникає внаслідок того, що богословська думка сьогодення претендує на мета-позицію стосовно всіх наук і практик, аналогічну до позиції філософії. Також важливою рисою сучасного українського православного богослов'я став поворот до антропологічної проблематики, яка стоїть у центрі всієї православної думки початку ХХІ століття. Відбувається інтенсивний перехід до методології постметафізичного богословського і філософського мислення, в чому вирішальну роль відіграє вплив богословського повороту в феноменології, розвиток «слабкої теології», вплив наративної герменевтики. В цілому загальні риси українського богословського мислення визначаються долученістю до загальноправославного богословського дискурсу, впливом богословських і релігійно-філософських ідей провідних християнських богословів сьогодення Ж.-Л.Марйона, Дж.Мілбанка та інших, відродженням київського християнства з його ідеалами відкритості, діалогічності, синтезу культур.

Встановлено, що сучасна православна теологія використовує сукупність найрізноманітніших методологій як метафізичного, так і постметафізичного характеру, що намагаються віднайти нові й часто абсолютно різні шляхи розвитку для православної думки в епоху постсекулярності. Сучасні українські богослови розширюють межі богословської методології, залучаючи до своїх досліджень філософські методи, що, з одного боку вказує на залучення українських богословів до західних тенденції розвитку сучасної теології, а з іншого боку, на високу культуру мислення, яка є запорукою протистояння фундаменталізму та гарантією розвитку богослов'я.

Ми проаналізували не лише праці українських дослідників, які звернули увагу на особливості методології української теології, але й виявили ряд достатньо оригінальних богословських та філософських підходів серед українських авторів, які в переважній більшості належать до університетської теології і плідно користуються модерними і постмодерними парадигмами мислення. Помітний внесок у розробку і дослідження української православної методології здійснили Ю. Чорноморець та Г. Христокін, які констатували, що сучасні православні автори повертаються до логіки патристичної системи трьох теологій з їх трьома теоріями богознання: природної – гіпотези про Бога, вироблені розумом; догматичної – сприйняте вірою віровчення, що дане в Писанні, переданні та вчительстві церкви; містичної – екстатичні переживання, з яких не можна виводити віровчення чи філософію. Насправді такого дистанціювання сучасна православна теологія уникає, вона схиляється до постмодерного висновку про стирання меж між релігійним та секулярним, сакральним та профанним, раціональним та фідейстичним тощо. Загальна феноменологізація богословського мислення сприяє зближенню трьох типів класичного богослов'я. Крім цього, Ю. Чорноморець не лише запропонував розглядати методологію православної теології в контексті класифікації теологічних парадигм, але й здійснив власну інтерпретацію богословської методології в межах аналізу візантійського неоплатонізму в багатоманітності його історичних форм. Помітний доробок в осмислення історичних форм та парадигмальної специфіки методології православної теології здійснив Г. Христокін, який виявив методології теорій теогносії представників неопатристики: інтуїтивізму, феноменології, екзистенціалізму та герменевтики, а також повертається до гносеології емпіризму. Христокін також запропонував застосувати одразу декілька «класифікацій методологій християнської теології: неметафізичні, метафізичні та постметафізичні; домодерні, модерні та постмодерні; докласичні, класичні, некласичні та постнекласичні методології. Окремо, К. Говорун запропонував методологію для дослідження християнської

еклезіології, яка поєднує досягнення феноменології та постструктуралізму. Богослов представляє підхід за яким структури церкви не є частиною її природи, а є результатом умовних домовленостей ієрархів заради зручностей управління церквою. Аналіз природи церкви К. Говорун здійснює двома способами: через феноменологічний аналіз самосвідомості церкви та через аналітичний аналіз елементів її природи. Якщо Говорун використовує комплексний підхід в якому представлені як феноменологія так і елементи структуралізму, то В.Рубський вважає інтуїтивний досвід занадто суб'єктивним, не визнає феноменологію, а все богослов'я редукує до рефлексивного мислення. Рубський усвідомлює обмеженість можливостей теології яка розвиває інтенції теопоетики, адже її результати завжди є обмеженими, і це виправдовує його іронію, дозволяє уникати визначення чіткої позиції. О. Філоненко виступає яскравим представником постметафізичної традиції в православній теології, репрезентує в Україні теологію діалогу та євхаристійного спілкування. Богослов ставить під сумнів використання соціального конструктивізму як універсальної соціально-гуманітарної методології та методології теології.

З свого боку ми запропонували власний підхід до аналізу української думки, який полягає у використанні досягнень дискурсивно-лінгвістичної та наративної методологій. Ми вважаємо, що наративний та дискурсивний аналіз теології є перспективним кроком в осмисленні української теології. Зрештою пропонуємо розмежувати три типи дискурсів, якими можна аналізувати теологію – наративний, наративно-критичний та аналітично-рефлексивний. Всі вони мають власну сферу застосування, завдання та обмеження. Важливою для нас є постмодерні методології трьох видів буття (реального, символічного, уявного), які дають змогу аналізувати конфлікти між теологічними дискурсами.

В цілому доведено, що методологія дослідження сучасної української православної теології має враховувати особливості богословського і релігійного філософського мислення сьогодення як теоретичного виразу

релігійного світогляду доби постмодерну. Ця методологія має враховувати богословське намагання подати постмодернізм як світогляд доби, врахувати постмодерн як епоху, сформувати філософсько-богословську методологію для розвитку теології пост-постмодерну як світогляду нової епохи, здатної до духовного відродження після глобальних трансформацій сьогодення. Відповідно, богословська і релігієзнавча методологія осмислення сучасної теології має у перше чергу стати герменевтикою традиції, що трансформується. Богослови сьогодення, що претендують на становлення нового типу мислення після-постмодерну і особливе місце в історії християнської думки та європейського мислення. Критично-рефлексивний аналіз їх досягнень покликаний виокремити дійсні особливості нової парадигми богословського мислення постнеопатристики, відсіявши утопічні сподівання на принципово нову епоху постсекулярного духовного відродження і тріумфу православ'я. І така методологія повинна бути герменевтичною феноменологією або феноменологічною герменевтикою для виокремлення особливостей мислення, які реально демонструє спільнота православних богословів, що претендують на формування нової парадигми православної думки, оскільки їх методологія цілком сформована різноманітними підходами феноменології та постфеноменології.

Виявлено, що саме феноменологія забезпечує реалізацію претензій на постметафізичне мислення, а результати феноменологічного аналізу дозволяють формувати нову мову богослов'я, а таке герменевтичне досягнення і дозволяє богословам здійснити формування нової парадигми богословського мислення у її цілісності. Критичний богословський та релігієзнавчий аналіз особливостей мислення православних богословів ХХІ століття з необхідністю розпочинається як іманентна критика і тому має притримуватися засад феноменологічного і герменевтичного мислення сьогодення. Це дозволяє найбільш адекватно осмислити і оцінити результати православного богослов'я в світі та Україні, а також окреслити позиції сучасного православного богослов'я стосовно загального інтелектуального

ланшафту доби та всієї великої традиції православного богослов'я у його діалозі з усім християнським богослов'ям в динаміці його історичного розвитку;

РОЗДІЛ II

ТЕОРЕТИЧНА ПРАВОСЛАВНА ТЕОЛОГІЯ ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ ЯК ІДЕЙНЕ ДЖЕРЕЛО СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВ'Я

Православна теологія поч. ХХІ ст. 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.

Сучасна православна теологія завоювала великий авторитет в загальному християнському дискурсі перш за все завдяки вдалося застосуванню феноменології в книгах геніальних богословів ХХІ століття Д.Б.Гарта і Дж.П.Манусакіса. Становлення новітнього сучасного православного богослов'я відбулося завдяки тому, що у 2003 році вийшла велика книга «Краса нескінченного» Д.Гарта і у 2007 році була видана монографія «Бог після метафізики» Дж.Манусакіса. Ці книги сформували нову мову для православного богослов'я, відкрили нову проблематику, дозволили показати плідність застосування в православній думці методології феноменології та герменевтики. В цілому було здійснене нове начало для

богословського мислення, яке можна порівняти з виникненням неопатристики. Особливо помітним є оновлення саме в теоретичній православній теології, яка плідно розвиває феноменологічні теорії богопізнання, по-новому тлумачить православний персоналізм в онтології Бога і людини, формує нові засади для розуміння соціуму та історії. Разом з тим, ця нова парадигма реалізувала основні прагнення представників неопатристики як першого покоління богословів 1930-х, так і другого покоління видатних богословів 1960-х.

Відмітимо, що Д.Гарт не лише запропонував оновлену православну теологію як проєкт для свого покоління теологів, а відразу реалізував її як готову систему, що знайшла свій вираз в його книзі «Краса нескінченного. Естетика християнської істини». Це *opus magnum* не лише для самого Д.Гарта, а й для всіх православних богословів сьогодення, які розвивають власні системи, враховуючи досвід здійснення Д.Гартом вдалого світоглядного синтезу, адже в книзі дійсно представлено православне богослов'я нового типу, яке має переконливу теоретичну легітимізацію в сучасному загальнохристиянському богословському дискурсі.

Для з'ясування передумов та ідейних витоків української православної теології ХХІ ст., найважливішим завданням є критичне осмислення актуального стану та найновіших тенденцій розвитку постнеопатристики, яка залишається малодослідженою. Ми переконані, що українська богословська думка, що орієнтується на сучасну феноменологію, філософію спілкування та діалогу, постмодерну філософію буде зазнавати все більшого впливу богослов'я Д. Гарта, адже цей геніальний мислитель здійснив у православ'ї інтелектуальну революцію, задавши нові стандарти мислення. Його вплив на сучасну православну теологію можна порівняти з впливом Томи Аквіната на розвиток західної теології, з впливом кападокійців на формування патристичної ортодоксії. Цілий ряд ідей Д.Гарта дозволяють більш глибоко зрозуміти зміст православного та загальнохристиянського світогляду.

Намагання віднайти все більш нову мову богослов'я та оновити православ'я у діалозі з екзистенційними запитами людини сьогодення приводить Д.Гарта до ряду дискусійних ідей, що виходять за межі ортодоксії, у цьому провідний сучасний православний богослов найбільш схожий на Григорія Ниського, якого аналогічне єднання богослов'я та філософії, сміливе мислення теж привели до деяких неортодоксальних концепцій. Найбільш скандальним стало намагання Д.Гарта в останні часи реабілітувати концепцію апокатастасису.

Навіть після висловлення неортодоксальних концепцій, Д.Гарт залишається найвпливовішим православним богословом сьогодення. Саме тому, важливо детальніше дослідити еволюцію теології Д.Б. Гарта, здійснити критичний аналіз її основних ідей, виявити ймовірні лінії впливу на українську теологію.

Початковий імпульс богословського мислення для Д.Гарта був полемічним, а саме свою дисертацію «Краса, насильство та нескінченність: питання про християнську риторику», захищену в Університеті Вірджинії в 1997му, Д.Гарт присвятив запереченню тези постмодернізму про обов'язкову присутність елементів насилля в будь-якій риторичі. Ця дисертація стала основою для книги Д.Гарта «Краса нескінченного» 2003го року, значення якої для сучасної православної теології можна порівняти із значенням «Критики чистого розуму» для історії модерної філософії.

На момент видання головної книги Д.Гарта панівним у православній теології був наратив, що його пропонували праці І.Зізіулеса і Х.Янараса: персоналістичне православ'я протистоїть есенціалістичній західній цивілізації, чия онтотеологія закономірно впала у кризу нігілізму. Історія в цьому наративі тлумачилася наступним чином. В античності панує есенціалізм, особистість не вирізняє себе, окрема людина є індивідом, нумеричним представником загальної людської природи і функцією соціального. Християнство привносить персоналістичну онтологію. Католицизм повертається до есенціалістичного світогляду. Ця онтотеологія не

може протистояти секуляризму модерну і постмодерну і навіть є таємним джерелом для появи цих нігілістичних світоглядів. Вихід із кризи бачиться у прийнятті Заходом православного персоналізму, з відповідним комунітаризмом: західний індивід знову має стати особистістю, отримавши повноту життя в церковних і світських спільнотах, поєднаних горизонтальними зв'язками між собою та вертикальним зв'язком з Трійцею. Д.Гарт звертає увагу на те, що цей наратив принципово недіалогічний: Захід сьогодення в такому наративі є стороною, що мовчить і має лише прийняти православний етос у його цілісності.

Д.Гарт звертає увагу на зміст постмодерної критики християнства не просто як онтотеології, а як дискурсу насилля. Постмодернізм критикує намагання християн пропонувати певний світогляд і діяти як проповідники ненасилля та миру, адже всяка риторика в суспільному дискурсі є певним риторичним насиллям. Для Д.Гарта важливо довести, що християнство в цілому, а не лише православ'я, може бути цілісною риторикою миру, що уникає будь-якого насилля, пропонує персоналістичну онтологію, яка позбавлена недоліків онтотеології. Зміна центрального наративу православного богослов'я стає передумовою для інтелектуальної революції, що її спричиняє книга Д.Гарта.

За Д.Гартом викликом для православ'я і християнства в цілому є постмодернізм як певний світогляд і суспільний настрій, що породжує глобальну кризу сьогодення. Головний наратив богослов'я Д.Гарта характеризується універсальним поглядом на протистояння християнства та постмодернізму сьогодні. За Д.Гартом постмодернізм виникає із нігілізму Ніцше і є гностичною онтологією, що спрямована на оспівування деструкції особистості та виправдання маніпуляцій з особистістю, що характерні для сучасного суспільства. Протистояти постмодернізму можна лише адекватно реконструювавши православ'я і християнство, протиставивши позитивну онтологію християнства нігілістичній онтології постмодернізму.

Д.Гарт пропонує визнати як факт, що всяке богослов'я за своєю методологією є феноменологічним і наративним. Навіть метафізичні богословські системи завжди спираються на певні феноменологічні очевидності та визнають певні наративи. Постметафізичне богослов'я вільне від необхідності ховати суть богословського мислення за створенням видимості філософічності чи науковості. Всяке богослов'я і філософія – це завжди певна феноменологія та завжди певна герменевтика.

У використанні конкретних засобів феноменологічного мислення Д.Гарт, як і Дж.Манусакіс, слідує за прикладом Ж.-Л.Марйона. При цьому Д.Гарт і Дж.Манусакіс наголошують на оригінальності своєї феноменології, намагаються закріпити свій пріоритет щодо ряду конкретних ідей. Однак об'єктивний історико-богословських аналіз змушує нас відразу визнати залежність Ж.-Л.Марйона перш за все у головній ідеї першої теології як теології хвали, що є «третім шляхом», від якого походять катафатична і апофатична теології, що мають обмежене значення.

Також у герменевтичній оцінці сучасного моменту для богослов'я Д.Гарт залежить від грант-наративу, що його запропонували засновники Радикальної ортодоксії у 1990-ті роки. Згідно з цим наративом, головні проблеми сучасності у втраті цілісного богословського мислення та цілісного етосу, а криза постмодернізму стає шансом для свідомого повернення до цілісності – перш за все у теології, а потім і у світогляді та етосі людини сьогодні в цілому. Реконструкція цілісності в цій картині світу включає в себе повернення православного богослов'я до традиції першого тисячоліття у свій її повноті, що передбачає нову герменевтику традиції, коли феноменологічне і герменевтичне віднайдення онтології Бога, людини і соціуму у представників патристики не підганятиметься у рамки антикатолицьких штампів. Для Д.Гарта першим завданням богослов'я стає виділення головного у персоналістичній онтології патристики з прихованою задачею відкинути другорядне, яким дорожили богослови неопатристики, але можуть пожертвувати богослови сьогодні через те, що це останні

метафізичні схеми, а сама дійсність як вона відкривається феноменології вільна від метафізичних конструктів, і традиція визнає пріоритет віднайденого феноменологією. Найважливіше риса феноменології Д.Гарта – це деконструкція вчення про «енергії» за рахунок торжества христології та тріадології, про що мріяв ще О.Шмеман. Звичайно, що герменевтика традиції у Д.Гарта легітимізує необхідність відмови від неопаламізму та інших антикатолицьких теорій.

Однією з важливих рис думки сучасного православного теолога Девіда Бентлі Гарта, яка простежується вже з перших його статей «The Bright Morning Of The Soul: John of the Cross on Theosis» [55, р. 324–328], «The Mirror of the Infinite: Gregory of Nyssa on the Vestigia Trinitatis» [54, р. 541–542], «The hidden and the manifest: metaphysics after Nicaea» [50, р. 137–138] та інших, є критика неопатристичної теології В. Лоського, перш за все, за упереджене розуміння значної кількості західнохристиянських авторів та створення некритичних образів «єретичного Заходу», в протиположності якому ніби і має формуватися православна ідентичність. «Антизахідна пристрасть (або, відверто кажучи, параноя) Лоського та його послідовників іноді призводила до досить серйозних викривлень східного богослов'я. Але важливіше те, що це зробило розумну інтерпретацію західнохристиянського богослов'я (яка є вкрай необхідною), очевидно, майже неможливою для православних мислителів. Звертаючись до сучасних православних текстів, майже напевно можна натрапити на дику неправдиву характеристику того чи іншого західного автора; і чотири постаті користуються особливим авторитетом у православній полеміці: Августин, Ансельм, Тома Аквінський та Іван від Хреста» [55, р. 325–326]. На протиположності цьому, Д. Гарт вказує на, значною мірою, вигадані розрізнення та межі між західною та східною християнськими теологіями. Наприклад, одним з найвідоміших його положень є критика «шкільного» розділення східної та західної тринітарних теологій, яке було окреслено о. Теодором де Реньоном та палко підтримувалося В. Лоським. За цим розділенням, західний тринітаризм тяжіє до есенціалізму, а східний – до

персоналізму. Проте, порівнюючи одного з найяскравіших представників східної тринітарної теології – Григорія Ніського з найважливішим тринітарним мислителем Заходу – Августином, Девід Гарт вказує на те, як для Григорія важливим залишався акцент на єдності Трійці, так і для Августина інтегроване розрізнення іпостасей було ключовим. Більш того, за Д. Гартом, таке різноманіття підходів до розгляду життя Трійці пов'язано з тим, що вже в часи формулювання тринітарної доктрини не було єдиного вірного метафізично-теологічного підходу до Трійці чи єдиної «мови» тріадології. Це зумовлено, в тому числі, різноманіттям розуміння самого образу Божого в людині, через який ми і наближаємося до тринітарної таємниці Нікейської ортодоксії. Не обмежуючись лише цим прикладом, в усіх працях Д. Гарта східні Отці Церкви такі як Григорій Ніський, Максим Сповідник, Симеон Новий Богослов знаходяться рівноправно на одній сторінці з західнохристиянськими теологами, такими як Августин, Ансельм, Бонавентура чи Миколай Кузанський. Слід сказати, що дійсно тріадологія Августина може бути представлена як цілком тотожна з вченням Григорія Ніського про Трійцю.

Крім того, Д. Гарт відкрито закликає до подолання «неопаламітського синтезу», який панував в православній теології XX ст. та інтелектуально обмежував творчі можливості православної думки: «Деякі східні богослови могли б частково підбадьоритися, відмовившись від неопаламітського богослов'я, яке стало домінуючим у їхній Церкві з середини минулого століття, і відверто визнати його непослідовність, а також прийти до визнання того, що багато в чому Августин чи Тома були ближчими до грецьких Отців у своєму розумінні божественної трансцендентності, ніж Палама (принаймні, Палама, як його стали розуміти); ці богослови могли б навіть почуватися вільніше, користуючись багатьма багатствами власної традиції, які були забуті внаслідок тріумфу неопаламітського синтезу» [32, р. 14]. Критика неопаламізму як досить сумнівного тренду теології XX ст., стало нагальним завданням не лише світової, але й української богословської думки в XXI ст.

Так, Г. Христокін зазначає: «поступово приходить все глибше усвідомлення того, що неможливо ототожнювати сучасну теологію з неопаламізмом. Хоча й повільно, але минає мода на св. Григорія Паламу, паламізм та ісіхазм, починається їх серйозне і критичне вивчення. Виникає усвідомлення, що православне богослов'я не обмежується вченням св. Григорія Палами, і що це вчення не виявляє всієї глибини святоотцівської думки» [586, с. 24].

Прийняття єдності християнської традиції Заходу та Сходу в теології Д. Гарта зумовлено й відкритістю до сучасних теологічних рухів, серед яких необхідно виокремити «Радикальну ортодоксію». Дж. Мілбанк, К. Піксток та Г. Вард у вступній статті до збірки «Radical Orthodoxy: New Theology» дають наступне роз'яснення назви свого руху та, одночасно, його джерела та цілі: Ортодоксія постає «у найпростішому сенсі відданості догматичному християнству та взірцевості його патристичної матриці. Але ортодоксія також у більш конкретному розумінні, коли йдеться про відновлення багатшого і ціліснішого християнства, яке поступово втрачалося з поля зору після пізнього Середньовіччя. Таким чином, визначення «ортодоксії» тут виходить за конфесійні межі, оскільки і протестантський біблеїзм, і посттридентський католицький позитивістський авторитаризм, розглядаються як аберантні результати богословських викривлень, що домінували ще до ранньомодерного періоду. Багато в чому ця перспектива є глибоко спадкоємною з французькою *nouvelle théologie*, яка частково лежала в основі реформ II Ватиканського собору, але де радикальна ортодоксія прагне досягти більшого, так це у відновленні та поширенні повністю християнізованої онтології та практичної філософії, суголосної автентичній християнській доктрині» [107, р. 2]. Таким чином, визначення «ортодоксальності» Радикальної ортодоксії, з одного боку, підкреслює слідування дискурсу традиційної християнської теології (патристичної та середньовічної), але, з іншого боку, рух залишається конфесійно відкритим, що підтверджується тим, що представниками руху є як англіканські, так і католицькі та православні теологи. Крім «ортодоксальності», представники Радикальної ортодоксії підкреслюють

важливість першої частини своєї назви: «І наскільки це радикально? Радикально, по-перше, в сенсі повернення до патристичного і середньовічного коріння, а особливо до августинівського бачення всього знання як божественного осяяння – поняття, яке виходить за межі сучасного байстрюцького дуалізму віри і розуму, благодаті і природи. Радикально, по-друге, в тому сенсі, що прагне систематично застосовувати це відновлене бачення для критики сучасного суспільства, культури, політики, мистецтва, науки і філософії з безпрецедентною сміливістю. Але радикальним у третьому сенсі, оскільки ми усвідомлюємо, що через таку діяльність ми також маємо переосмислити традицію» [107, р. 2].

Самі представники руху виражають симпатію до православної теології та східного християнства загалом, чому присвячені спільні публікації представників «Радикальної Ортодоксії» та сучасних православних теологів, зокрема з Д. Гартом. Так, у своїй передмові до збірки статей «Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy: Transfiguring the World Through the Word», Д. Гарт окреслює точки, у яких православна теологія є вкрай близькою до програми радикальної ортодоксії: «Але обидві (православ'я та Радикальна Ортодоксія) вони існують в елементі того, що можна чесно і гордо назвати християнською платонічною традицією. (Дехто з православних заперечує проти цього визначення, головним чином тому, що воно є очевидно правильним, але факт залишається фактом: православ'я ніколи не є більш платонічним, ніж тоді, коли засуджує «платонізм»). Все, що православні цінують у східній патристичній традиції – її акцент на метафізиці участі, обожнення творіння у Христі, сходження душі до бачення Бога, духовна реальність божественного образу в душі, містична співпричетність Тіла Христового і справжня воля Божа спасти всіх людей, а також рятівне незнання будь-якого реального поділу, концептуального чи онтологічного, між природою і благодаттю – становить рідну атмосферу, в якій розвинулась Радикальна Ортодоксія» [32, р. 12]. Більш того, навіть найбільші теологічні «хиби» Заходу, серед яких Д. Гарт виділяє «катастрофічне неправильне

прочитання» теології Святого Павла пізнім Августином, оминаються радикальною ортодоксією. Так, наприклад, Джон Мілбанк, Кетрін Піксток, Грехем Вард та інші мислителі радикальної ортодоксії поділяють з Д. Гартом прихильність до раннього Августина, у якому найбільш повно були проявлені (нео)платонічні впливи та стратегії мислення.

Про християнсько-платонічну методологію Д. Гарта пише Г. Христокін: на думку Гарта «християнство радикально змінює мову платонізму, яку воно вимушено було використовувати в теології. Він розділяє між собою неоплатонічну морфологію буття та його базовий наратив, який протилежний християнському». Якщо в платонізмі «панував наратив субстанціальної еманациї, що викликав субстанційну аналогію між світом та Богом, яка виставляла буття як тотальну ієрархію відпадиння від Єдиного, то в християнстві, натомість, є наратив трансцендентної аналогії, коли Бог як трансцендентна і абсолютно безпосередня актуальність існування будь-якого буття ставав Трійцею, вічним колоподібним виступом осіб у їх тотожності [595, с. 74].

Проте, теологія Д. Гарта поділяє єдиний інтелектуальний простір з радикальною ортодоксією не лише в питанні історичних джерел чи розуміння Традиції як такої, але слідує й головній інтенції руху, якою є «своєрідне ухиляння від сучасності або бунт проти неї». Не дивлячись на те, що православна теологія Д. Гарта та теологія радикальної ортодоксії є відкритими до питань та викликів сучасної західної думки, але ця відкритість постає в образі глибокої та «освіченої» критики сучасності та, що виразно підкреслюється Джоном Мілбанком й іншими радикальними ортодоксами, «теологічних хиб та викривлень, які є дійсною основою кризи сучасного західного світу: «Але в обох випадках ми стикаємося з етосом, природно антагоністичним постхристиянському розумінню людини, свободи і суспільства, а також з дегуманізуючими і, зрештою, нігілістичними наслідками, до яких вони ведуть. І в обох випадках ми зустрічаємося з усвідомленням того, що найбільш деструктивні сили сучасності були певним

чином інкубовані в богослов'ї (хоча, знову ж таки, у випадку деяких східних християн, це усвідомлення іноді розсіюється в більш загальну і дещо порожню недовіру до “латинського” богослов'я в цілому)» [32, р. 13]. Одним з головних прикладів такого викривлення, а, відтак, одним з теологічних ворогів православного мислителя та близького до нього сучасного теологічного руху є сформований на Заході у часи пізнього Середньовіччя монструозний волюнтаристський образ Бога, що є лише найбільш «великим» та всесильним сущим в «ланцюгу сущого». За цим образом слідкує й ряд витікаючих з нього теологічних «химер», таких як кальвіністське вчення про «перед-визначення» кількості спасених і, навпаки, незворотність пекла й вічних мук для «перед-визначено» проклятих душ. Така «джерельна» єдність та єдність мети, на думку Д. Гарта, може об'єднати православну теологію та радикальну ортодоксію. І, більш того, така єдність може сприяти інтелектуальному ренесансу православної теології та, наприклад, відкриттю до ХХІ ст. майже невідомого для себе простору – політичної теології, яка, в свою чергу, є одним з найважливіших та найбільш продуктивних вимірів теології Радикальної Ортодоксії.

Найбільш повно та яскраво зустріч переосмислених християнських джерел, прийняття закликів Радикальної Ортодоксії та критика сучасного пост-християнського Заходу проявляє себе в фундаментальній та навіть епохальній для православної теології початку ХХІ ст. праці Д. Гарта – «Краса нескінченного: Естетика християнської істини» («The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth»). Сам Д. Гарт наступним чином визначає головне питання, задля вирішення якого і була написана ця книга, наступним чином: «чи можливо теологічно захистити ту красу, до чієї переконливої сили апелює і від якої залежить християнська риторика Євангелія?» [53, р. 1]. Більш повно це питання можна роз'яснити так: за своєю суттю християнство є благою звісткою про найбільш первинний трансцендентний мир (реальне, «шалом»), який дарується творінню у творенні *ex nihilo* та відновляється у хресній жертві Христа. Цей мир являється у Красі, яка одночасно стає головним риторичним

засобом, головною переконливою силою. Тому, християнська риторика та ствердження істини є нерозривно пов'язаними з християнською естетикою, яка є і формою і самим змістом християнського вчення і, перш за все, самої події Христа, що Д. Гарт у своєму проєкті переймає з «теологічної естетики» видатного швейцарського теолога Ганса Урса фон Бальтазара [7–9].

Головним викликом для естетики християнської істини у сучасності стає лінія думки, що своїм корінням уходить в антихристиянську доктрину Фрідріха Ніцше про волю до влади та знаходить своє продовження у тій континентальній філософії, що частіше за все визначається як «постмодернізм». Відповідно до цього напрямку сучасної думки, християнство з його «онтологією миру» є обманом чи, в кращому випадку, само-обманом: «З цього погляду риторика миру є, за визначенням, двоїстістю; піддана всеосяжній критиці, з'ясуванню генеалогії або деконструкції, євангельська риторика, безсумнівно, може бути показана як така, що приховує в собі найбільш ненаситний апетит до контролю; жест, за допомогою якого церква пропонує Христа світу і свідчить про любов Бога до творіння, насправді є агресією, запобігливою амбасадю з якоїсь всепожираючої імперії» [53, р. 2].

Крім того, проєкт Д. Гарта відштовхується від думки французького мислителя Емануеля Левінаса, для якого будь-які форми риторики та переконання є імпліцитним (чи навіть експліцитним) насильством, що дискредитує істину будь-якої риторики. Відповідаючи на ці виклики Д. Гарт формулює проблему своєї роботи та окреслює шлях до її вирішення: «Христос – це переконаність, форма, що викликає бажання, і вся сила Євангелія залежить від прийняття того, що ця переконаність є також мир (peace)... У такому разі християнська риторика – це вже питання, яке вона має поставити сама собі; адже якщо богослов'я не бажає здатися насильству, внутрішньо притаманному риторичі як такій, воно не може ухилитися від завдання звітувати, – яким конкретно чином його власну риторику можна зрозуміти як мирну пропозицію мирного благовіщення, а не як – за потребою – практику

переконання заради самого переконання, насильство й примус в усій їхній зачаровувальній силі. Подібний звіт неминуче повинен апелювати до краси» [53, р. 3]. І головним інтелектуальним «ходом», який пропонує Д. Гарт, є звернення до світу (і постмодерної думки зокрема) зі своїм теологічним наративом про Бога та творіння, Христову жертву та красу християнського милосердя.

Проте, перш ніж перейти до власне викладу свого бачення християнського наративу, Д. Гарт розлого аналізує та критикує сучасні напрямки континентальної філософії, що ґрунтуються на визнанні насильства як первинної дійсності, що рухаються в межах «онтології насильства». У цьому напрямку своєї критики Д. Гарт є вкрай залежним від теології Джона Мілбанка та його визначної праці «Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason». Д.Гарт звертається до цитати з цієї праці при визначенні постмодернізму: «Постмодернізм (...) виражає себе, з одного боку, як абсолютний історизм, з іншого – як онтологія розрізнення, з третьої – як етичний нігілізм (...) його історицистський або генеалогічний аспекти викликають фантом людського світу, неминуче керованого насильством, при тому що вони не в змозі підкріпити цей фантом одними лише історицистськими термінами. Щоб заповнити цей недолік, вони повинні обґрунтувати насильство в новій трансцендентальній філософії або фундаментальній онтології. Вони уявляють це знання як щось більше, ніж залежне від точки зору, більш ніж двозначне, більш ніж міфічне. Але постає запитання: чи можна реально підтримати подібне домагання, не впадаючи знову в ту метафізику, від якої, як припускається, відреклися?» [106, р. 278–279]. Тобто, в основі всіх форм постмодерної думки лежить деконструктивістське бажання подолання різноманітних форм метафізики (наскільки б це поняття не було широким та, у випадку деяких постмодерних мислителів, беззмістовним) як насильницьких мета-наративів. Проте, як відзначають Дж. Мілбанк та Д. Гарт, у спробі такої деконструкції, постмодерна думка потрапляє у пастку: критикуючи усі форми раціональних

побудов в історії західної філософії та визначаючи будь-яку інтенцію як приховане бажання до насильства та насадження власної волі, постмодерністи вдаються до побудови власної метафізики як «онтології насильства», де кожний індивід, кожна система мислення та кожна культура включені у нескінченну економію насадження волі та бажання влади. Крім того, таке уявлення про насильницьку природу буття, за Дж. Мілбанком та Д. Гартом, є відродженою формою язичницького наративу буття, яке є необмеженим хаосом, який може стримуватися лише різноманітними «режимами порядку», такими як закон, розум, держава тощо. Для Д. Гарта, ця одвічна боротьба хаосу та порядку, ніцшеанського Діонісу та Аполлону міститься у античному баченні протистояння полісу як «простору порядку» та оточуючого безформного хаосу: «Космос і місто, місто і душа: ось аналогія, що проходить червоною ниткою крізь усю давньогрецьку метафізику; безтурботні риси раціональної форми завжди втягнуті в боротьбу з тими трагічними глибинами, що в них сховані, і з тим сум'яттям, що оточує їх як доля і як нескінченність» [53, р. 125–126]. Відмінність сучасної постмодерної думки від античного наративу буття полягає в тому, що перша, приймаючи окреслену вище онтологію, позиціонує себе по той бік полісу як «фортеці порядку» та виступає за розширення цього примордіального насильницького хаосу. Відтак, класичному метафізичному дискурсу тотальності протиставляється постметафізична історія про неконтрольоване розрізнення, що, однак, у боротьбі з «репресивними системами» лише оголює та відкрито проголошує істину насильства, яка в традиційній метафізичній філософії приховувалася за дискурсами «істини».

Д. Гарт намагається дати відповідь на постмодерну «онтологію насильства», значною мірою спираючись на філософію Мартіна Гайдеггера. Православний теолог приймає гайдеггеріанську «історію буття» у її увазі до генеалогії нігілізму, що викликаний «забуттям Буття» та перенесенням на його місце різноманітних форм суцього. Однак, якщо для М. Гайдеггера християнська теологія у глобальній історії західної метафізики є лише одним

з катастрофічних етапів відпадиння від онтологічного в онтичне [57, р. 19], то для Д. Гарта все навпаки: «Християнська думка – з усією довгою історією своєї спекулятивної метафізики – зовсім не була просто ще одним епізодом у генеалогії нігілізму; насправді вона була настільки глибоким підривом багатьох найфундаментальніших передумов філософії та настільки відважним вивільненням багатьох філософських істин з безпомічних обіймів простої метафізичної амбіції, що навряд чи філософія розуміє, що з нею трапилося чи чому вона тепер не може бути чимось, окрім як дедалі боліснішим для неї самої запереченням згаданої трохи вище перерви» [53, р. 130]. Для Д. Гарта, як і раніше для Дж. Мілбанка, християнська теологія вперше в історії західної метафізики з повною впевненістю ствердила онтологічне розрізнення Буття та сущого, що відтепер мислиться не як катастрофічний розрив та відпадиння від вищої досконалої єдності, але як любовна експресія, онтологічне поширення трансцендентної Краси, кенотичний творчий акт, що віддзеркалює тринітарне життя, що саме в собі є вільним дарообміном радості та любові. «Бог, буття якого саме по собі є любов, радість яскравого сяйва Його нескінченного Образу, видимого в нескінченно прекрасному світлі Його Духа, і чиї справи, отже, не є необхідними, а виявляються цілком експліцитними знаками цієї радості, мета яких – насолоджуватися Йому самому й благодатно ділитися цією радістю з творіннями, в яких Він не мав жодної потреби (та все-таки полюбив їх, коли їх іще й не було), – це Бог краси в гранично уявляемому сенсі» [53, р. 130]. Відтак, на противагу постмодерній критиці Д. Гарт протиставляє християнську «онтологію миру», виклад християнського наративу, який сам у відповідь критикує основи постмодерної філософії, що стверджує глибинну онтологічну істину насильства.

Одним з головних патристичних джерел, якими користується Д. Гарт у побудові своєї риторичної онтології та теологічної естетики є вчення Григорія Ніського про нескінченність Бога та нескінченне проходження творінням дистанції між ним та Богом – те, що сам Григорій визначав поняттям епектасіс [23, р. 290]. Для Григорія Ніського, Бог є трансцендентною повнотою Буття чи

«істинно Сущим», що виражає себе та свою Славу в скінченній динамічній змінності творіння, яке, в свою чергу, нескінченно бажає проходити ці прояви Слави у русі до єдності з Богом. Д. Гарт наступним чином оцінює григорієву метафізику нескінченності: «Йому вдалося уявити нескінченне, яке, хоча воно і безмежне, є все ж таки найвищою мірою естетичним: не як безформне піднесене, що перевершує і знищує красу, а як нескінченний прояв прекрасного, що перевершує себе як дедалі прекрасніше прекрасне, яке надає сущому красу, черпаючи її зі своїх глибин; і йому вдалося також із надзвичайною адекватністю описати силу бажання тварі, як вона наважується йти назустріч онтологічній нескінченності (за якою вона сумує), сприймаючи її не як якісне діалектичне заперечення і не як відсутність естетичного, а як божественний “надлишок”, який схоплюється у самій своїй трансцендентності під виглядом власної надрясної радості та жаги душі» [53, р. 188–189].

Порівнюючи уявлення Григорія Ніського про нескінченність Бога та його дистанцію з творінням з «онтико-онтологічним розрізненням» М. Гайдеггера, сучасний православний теолог підкреслює фундаментальну відмінність християнського нарративу буття від «нігілістичної» філософії: для М. Гайдеггера, «історія Буття» є історією відпадиння сущого та західної філософії у якій суще осмислювалося від первинної «істини Буття», а саме це відпадиння та «забуття Буття», у певній мірі, відповідає самій необхідності виразу Буття, що проявляє себе виключно в негативному дистанціюванні від будь-якого сущого, тож таке ствердження «розрізнення» стає лише негативною відмінністю сущого від Буття, постійним ствердженням недостатності сущого. Для Григорія та Д. Гарта християнська онтологія виходить з принципово інших позицій: Бог будучи нескінченним є нескінченною повнотою трансцендентальної Краси, яка вічно виражає себе у божественній експресії, одним з промінів якої і є творіння, що у своїй кінченності не зводиться виключно до дистанціювання від свого трансцендентного джерела, але вказує на більш примордіальну єдність божественної Краси. Відповідно до цього, сама християнська онтологія є за

своєю природою «риторичною» та «естетичною» – Божественна Істина одвічно бажає виражати себе у власному славослов'ї (яким і є творіння), що саме по собі є одночасно і свідоцтвом Божественної Краси. Звертаючись до Григорія Ніського, Д. Гарт, з одного боку, чітко та однозначно стверджує нескінченну дистанцію між Буттям та скінченням творінням, але, з іншого боку, ця нескінченна дистанція є насолодженням проходження цієї дистанції, нескінченною насолодою, що навіть у визнанні своєї нестачі виражає надлишковість Бога. Творіння ніколи не може задовольнити своє бажання саме через те, що Бог є нескінченність, що завжди та нескінченно перевершує усі наші можливості та уявлення. Саме тому, якщо для М. Гайдеггера суще завжди провалюється у непроходиму дистанцію, то для Григорія Ніського та Д. Гарта творіння має здатність до нескінченного піднесення до Бога, постійної участі у збільшенні прийняття благоді Богa. Григорій Ніський у «Житті Мойсея» наступним чином описував цей стан нескінченного наближення людини та творіння до нескінченного Бога: «І справжнє споглядання Бога і полягає в тому, щоб ніколи не насичуватися у своєму прагненні, але постійно дивлячись на Нього, за того, що вже вдалося побачити, все ж горіти бажанням побачити ще більше. І тому немає такої межі, яка могла б перервати сходження людини до Бога, тому що не знайдеться межі у блага, і ніяке насичення не припинить жадання до нього» [43, р. 115]. Таке нескінченне піднесення, однак, розуміється не як трагічна приреченість до неповноти та онтологічної бідності, але як все зростаюча насолода та радість участі в нескінченній повноті Буття, яке дарує свою Благість кінцевому сущому.

Відповідаючи на виклик «онтології розрізнення», яка була представлена, вслід за М. Гайдеггером, постмодерною думкою, Д. Гарт вбачає позитивну відповідь християнського наративу у тринітарній доктрині, яка у світлі метафізики нескінченності «спасає» розрізнення від діонісійського насильства хаосу, де це саме розрізнення є свідоцтвом трагічного розриву як первинної істини Буття. Класичне патристичне розуміння Трійці, на яке Д. Гарт вказує в текстах Григорія Ніського та Августина, полягає в ствердженні нескінченної

всередині-божественної комунікації чи, точніше, «божественної експресії»: Бог як нескінченне джерело та неосяжна глибина виражає сам себе в своєму досконалому Слові, в якому Отець осягає себе, та в єднанні насолоди Святого Духу, який сходить від Отця через Слово. Догмат про єдиносутність Трійці, як це зазначає Д. Гарт у багатьох своїх працях, є визначним моментом не лише догматичної історії християнської Церкви, але й дійсною «метафізичною революцією». «Нікейська онтологія», у розуміння Д. Гарта, є, з одного боку, розривом з пізньоантичною метафізикою Єдиного, яке є по той бік будь-якого розрізнення та, з іншого боку, переглядає значення та місце метафізичного розрізнення взагалі. За Гартом, постмодерна критика християнства спирається на твердження про те, що теологія виражає ще один «дискурс тотальності» чи «тотожності», тобто такої метафізики, у якій усе різноманіття має бути зведеним до більш примордіальної єдності. Проте, подібна критика є викривленням власне християнського наративу: християнська теологія має своїм метафізичним ґрунтом ствердження того, що в самому Бозі найбільш повно та досконало виражена істина розрізнення, яка, тим не менш, не є розривом, але є нескінченною експресією в межах самої нескінченності Бога, в якій божественна усія прямо пов'язана з тринітарною перихорезою Отця, Сина та Святого Духу. Тринітарне життя є самою божественною риторикою, що здійснюється Отцем, досягається у Його Слові та починає в насолоді Духа. Відповідно до цього, творіння є лише ще одним віддзеркаленням цієї повноти трансцендентної Краси та досконалої риторики, яке не є в жодному випадку необхідним для самого Бога, що сам в собі вже має усю повноту розрізнення та єдності, бо він сам є самим Буттям усіх речей. Екстатична істина існування творіння є лише сотвореним обмеженим віддзеркаленням всередині-тринітарного екстатичного перихоретичного життя.

Наступним важливим джерелом теології Д. Гарта є теорія «аналогії буття» — вчення, що найбільш повно було сформульоване в схоластичній думці, але, на думку самого православного теолога, за своїм змістом є постійно присутнім в християнській теології з часів Нового Завіту та патристичної

думки. Однак, найзначнішим виразником цього вчення в ХХ ст. був німецький католицький філософ та теолог Еріх Пшивара, автор знаменитої праці «*Analogia entis*» [119]. Протестантська теологія першої половини ХХ ст. дуже часто вкрай критично оцінювала значення цього вчення, а Карл Барт взагалі вважав «аналогію буття» Е. Пшивари «винаходом антихриста». За Д. Гартом, таке хибне прочитання аналогічної онтології вказує лише на те, що сама сучасна протестантська теологія не змогла досягти всієї важливості та навіть невідворотності цього вчення для християнської теології як такої: «...відкидання цієї аналогії, за якої втрачається трансцендентність Бога, фактично слугує лише ідолопоклонницькій об'єктивації Бога як піднесеної відсутності або суперечності: ми тоді залишаємося з дуальністю, що неминуче перетворює Бога і творіння на діалектичну опозицію, тим самим підпорядковуючи Бога буттю (втім, цей аргумент ми вже висловлювали). Крім того, поза *analogia entis*, саме поняття одкровення було б протиріччям: лише тією мірою, якою сотворене буття аналогічне божественному буттю і притаманне природі Бога, Він може являти себе як Бог, а не у відчуженні від себе самого; інакше не було б жодного одкровення, а лише законодавство, яке походить від якогось онтичного бога, відокремленого від нас немислимою дистанцією, або, можливо, примарний заклик чужорідного гностичного бога» [53, р. 242]. Це ствердження необхідності аналогії буття є нерозривно пов'язаним з вже окресленими джерелами та позиціями теології Д. Гарта: якщо ми приймаємо те, що Бог є нескінченною повнотою, яка виражає себе в творінні, то сама «логіка експресії» вимагає стверджувати нерозривність Бога та творіння, яка, однак, постійно «підвішена» на аналогічному інтервалі, що виражає багатство божественного розрізнення, яке виражає себе у всіх нових формах. Така аналогічна онтологія має своєю основою не відносини між Творцем та творінням, але саме тринітарне життя, в якому Отець виражає себе в Сині, досягаючи себе в іншому для себе, у своїй власній божественній аналогії. Саме у такій тринітарній онтології розрізнення в теології Д. Гарта долається постмодерна «трагедія розрізнення» як непроходимої дистанції

відсутності, непроникливості насильства. Це подолання відбувається у сприйнятті розрізнення та дистанції між Буттям та сущим як божественної експресії та онтологічного дару: «Зрештою, якщо зв'язок між буттям і сущим є не однозначним, а воістину аналогічним, то буття слід розуміти не на онтичний манер – як, скажімо, величезний резервуар можливостей, що їх має розподілятися “нікчемністю” ніщо, – а як трансцендентний акт, досконалий у своїй відкритості; це безпосередній акт буття, що підтримує все коло прояву у сфері онтичного, наділяючи дійсністю як видиме, так і невидиме, як присутність, так і відсутність, і даючи їм змогу брати участь у своїй сяйній, виявляючій, пізнавальній, люблячій себе апатеї і щедрості» [53, р. 247–248]. Такий нескінченний аналогічний інтервал робить неможливою будь-яку «онтичну конкуренцію», в якій би довершену повноту Буття можна було уявити одним з «об'єктів», що поділяє певний «простір» з іншими. Навпаки, нескінченне Буття є абсолютно відмінним від онтичного, являючись джерелом останнього, що дарує кожному сущому своє буття, участь в трансцендентальних характеристиках Буття, таких як Благо, Істина та Краса. «Буття не може бути заперечувано негативним, бо вся ікономія прояву є його добрий дар; між буттям і сущим не може бути жодної боротьби, жодного споконвічного насильства, бо, як каже Максим, для нескінченного немислимо бути на тому самому рівні, що й кінцеве, яке в ньому бере участь, тому що сущим відомо неіснування як протилежність свого існування (причасного до буття), тоді як саме буття – цілком поза межами протиставлень» [53, р. 248]. Більш того, усе «існування» контингентного сущого не має жодного ґрунту, окрім щедрого та не-необхідного дару розширення власної Краси та Блага Триєдиним Богом: «За допомогою аналогії кожна річ виникає як чиста подія, що не має ніякої власної сутності, звільнена від ніщойності-неречевості незаслуженою благодаттю буття, іншого, ніж Бог, беручи участь у таємниці Божої влади приймати все, все віддаючи, – тобто в таємниці тієї істини, що Бог є любов» [53, р. 249]. Можна сказати, що Бог є відносинами Любові, і

аналогічно, створене все існує у відношенні до особистостей, які знаходяться у відносинах любові між собою, з Богом і відносно світу.

Отже, у своїй теології Д. Гарт, фактично, подолав усі труднощі, з якими, на думку П. Калаїцидіса, зіштовхнулася неопатристична теологія. Д. Гарт повністю відкидає антизахідний сентимент минулих поколінь православних теологів та широко використовує як східнохристиянські, так і західнохристиянські джерела як складові єдиної християнської традиції; у своєму розвитку «теологічної естетики» Г. У. фон Бальтазара та значної кількості ідей, що складають стрижень «Радикальної Ортодоксії» (теології Дж. Мілбанка, перш за все) американський православний теолог виходить за тематичні межі православної теології та працює у більш широкому загальнохристиянському контексті, долаючи, значною мірою, вузькоконфесіональні кордони теології. Більш того, в проєкті Д. Гарта, який наслідує установки «Радикальної Ортодоксії», теологія вступає в сучасний філософський ландшафт як самостійний суб'єкт, який не просто сприймає «мови світу», але послідовно та безкомпромісно висуває свій власний наратив, що центрований на любовній жертві Христа, любовних тринітарних відносинах, які задають горизонт історії про відносини Творця та творіння, дарообміну, свідочтва тощо. У відкритості, яка, тим не менш, є полемічною, а не такою, що сприяє «розчиненню» теології в філософських мета-наративах, теологія Д. Гарта виводить православну думку на інший рівень, на якому долаються обмеження та катастрофічні хиби неопатристичного синтезу, що стає яскравим свідочтвом переходу православної теології в стан «постнеопатристики».

Одним з яскравих представників сучасної постнеопатристичної теології є американський богослов Джон Пантелеймон Мануссакіс. Він автор оригінальної версії православної теоестетики, яка увібрала в себе вагомі здобутки теоестетики Г.У. фон Бальтазара, Д. Гарта та веде активний діалог з постмодерною філософією.

Важливим досягненням «теологічної естетики» в православній теології початку XXI ст. стала система постметафізичної теології Джона Пантелеймона Мануссакіса, яка представлена його працею «*God after Metaphysics: A Theological Aesthetics*» [93]. Якщо Д. Гарт, розробляючи власну теологічну естетику, створює особливу тринітарну метафізику як «онтологію миру», то Дж. Мануссакіс звертається до «естетики» у її первинному кантіанському розумінні, як дисципліни, що досліджує сприйняття, а не красу як таку (чи, принаймні, не починає з краси як такої). Такий «зсув» викликаний особливим інтелектуальним контекстом, виходячи з якого Дж. Мануссакіс розвиває свою теологію: сама назва праці – «Бог після метафізики» – вводить нас в інтелектуальну атмосферу сучасної постгайдеггеріанської континентальної філософії.

Основною тезою гайдеггеріанського дискурсу «подолання метафізики» є вихід за межі онто-теології як особливого стану західної метафізики, у якому мислення є спрямованим виключно на суще, яке займає місце трансцендентного Буття. Яскравим прикладом такої онто-теології, для німецького філософа, є християнська думка. Говорячи про «природу» християнської філософії, яка зародилася в пізній античності та «розквітла» в середні віки, Гайдеггер відзначає, що, з одного боку, історичне християнство сприйняло платонівське розуміння Божественного як над-чуттєву та ідеальну реальність: «Після тлумачення буття як ідеї мислення навколо буття сущого метафізичне, а метафізика теологічна. Теологія означає тут тлумачення «причини» сущого як Бога і перенесення буття на цю причину, яка містить буття в собі і випускає його з себе, будучи найістотнішим із сущого» [58, р. 143]. З іншого боку, принцип первинності релігійного Одкровення унеможливорює здатність такого мислення до філософії як такої: «Той, наприклад, для кого Біблія є Божественне Одкровення та Істина, той уже перед усяким запитанням, на питання «Чому взагалі є суще, а не навпаки – ніщо?» знає відповідь: суще, оскільки воно не сам Бог, створене Ним. Бог сам, як нестворений Творець, є. Хто стоїть на ґрунті такої віри, той хоч і може слідом

за нами та з нами разом ставити наше запитання, але насправді він не сміє питати, не відмовившись від себе як від віруючого та прийнявши всі наслідки цього кроку» [58, р. 143-144]. Однак, «християнська філософія» як одна з форм західної метафізики не лише унеможлиблює філософію, але й не дозволяє людині відчувати досвід релігійної віри: «Ні молитися, ні приносити жертви цьому богові людина не може. Перед *causa sui* не можна впасти на коліна у священному трепеті, перед цим богом людина не може співати та танцювати» [58, р. 178]. На схоластичному Заході Бог був зведений до понятійного рівня, редукований до людського інтелекту, що означало як «полон» філософії в межах теологічного мислення, так і унеможливлення «чистого» релігійного досвіду Одкровення.

Тим не менш, вже в середині та другій половині ХХ століття цей постметафізичний спосіб та спрямування мислення все більше інтегрував в себе релігійну тематику та, більш того, відбулося поступове «розмивання» кордонів між власне філософським та теологічним. Виходячи з цього, загальним фактом або, краще сказати, загальним «станом» у якому знаходиться значна кількість представників континентальної філософії є «релігійний поворот». Говорячи про «генеалогію» цього «повороту», можна виділити багато основ, на яких він міг «зростати». Так, наприклад, ще в онтологічному проєкті Мартіна Гайдеггера зустрічаються релігійно-містичні тенденції (особливо на пізньому етапі творчості «німецького майстра»), які особливо яскраві в образі «останнього Бога»; французький феноменолог єврейського походження Емануель Левінас, через свою філософію Іншого, звертається до неосяжного та Нескінченного Бога – Абсолютно Іншого; Жан-Люк Марйон (та інші представники «теологічного повороту в французькій феноменології»), відштовхуючись від «феноменології даності», «третьої редукції» та «оберненої інтенціональності», намагалися побудувати сучасну постметафізичну католицьку теологію та релігійну філософію; американські філософи Джон Капуто та Річард Керні, на основі наробку Жака Дерріда, Поля Рікера та інших сучасних європейських мислителів, оформили такі

«концептуальні простори» як «слабка теологія», «слабка герменевтика», «анатеїзм» тощо [93, р. 17]. Цей перелік можна збільшувати дуже довго, але вже наведені імена демонструють те, наскільки плідним є це «поле». Деякі із зазначених авторів будують свої філософські «мови» на фундаменті певної конфесіональної традиції (як Левінас чи Марйон), але інші – навпаки: особливі «релігійні» положення у багатьох авторів виникають з власне філософського контексту. Особливий вплив мала поява християнських концептів у філософії пізнього Ж.Дерріда: тут постмодерна філософія, що раніше деконструювала всю традицію тепер раптом поверталася до християнських тем, аналізуючи феномени дару, сповіді, гостинності тощо.

Саме виходячи з такої постметафізичної установки американський православний теолог Дж. Мануссакіс і розкриває головну задачу свого проєкту: «...виходячи з позицій (пост)феноменології та герменевтики, побудувати теологію Втілення, тобто таке теологічне мислення, що своїм горизонтом має чуттєвість, у якій Бог як «феномен» дає себе. Іншими словами, наша справа полягає у спробі звільнити Бога від нав'язаної Йому метафізикою трансцендентності (епекіна), навчаючись розпізнавати образи Його дотику до нашої іманентності (ентафта) – тобто концентруючись на Втіленні» [93, р. 5]. Але, така постметафізична теологія вимагає особливої уваги до того, щоб не ставати просто «мисленням про Бога», що, на думку Дж. Мануссакіса, є тотожним «моїй думці про Бога»: зводячи Бога в концептуальні межі, теологія знову впаде в онто-теологію, що призведе до об'єктивізації Бога, до створення «концептуального ідола». Тому Мануссакіс слідує думці Ж.-Л. Марйона, який стверджує можливість не-метафізичної філософської та теологічної мови про Бога, яку відкриває феноменологія [96, р. 573].

Головним методом, який використовує у своїй теології Дж. Мануссакіс є феноменологія, точне слідування якій, на думку автора, має привести до встановлення таких засад, що допоможуть подолати наше «мислення про Бога» та дозволити перейти до стану, де Бог зможе являти себе в усій своїй даності. Такою «засадою» феноменологічної філософії є відомий фрагмент з

«Ідей до чистої феноменології» засновника феноменологічного руху Едмунда Гуссерля: «Кожне споглядання, що дає себе від самого початку, має бути нормативним джерелом пізнання, і все, що від самого початку пропонується нам в інтуїції (так би мовити, в живій дійсності), належить просто сприймати так, як воно себе дає, але й тільки в тих рамках, у яких воно себе тут дає» [73, р. 167]. Відповідно до цієї тези, саме пізнання має бути співвіднесеним зі своїм джерелом, що має первинне епістемологічне значення.

Однак, окресливши цей «заклик», Е. Гуссерль та в цілому вся феноменологічна філософія зіштовхнулася з важливою проблемою: головною умовою будь-якої явленості є наша самість, наша свідомість як місце, «у якому» феномен може про-явити себе. Відповідно, первинний пріоритет інтуїції, власне того, що нам дано в досвіді, перенісся на наше Я як конститутивний принцип з яким мають бути співвіднесені усі феномени. Головною складністю, яку підкреслює Дж. Мануссакіс є наступна: «У зрозумілій у такий спосіб самототожності Я, де царює само-ідентичне й аутичне Я, немає місця для Іншого. Інший зазнає несправедливості та насильства; а якщо Інший виявляється, в даному випадку, зовсім Іншим, Іншим *par excellencies*, все стає ще складніше. Обґрунтувати безпідставне й обмежити необмежене, звести нескінченне до скінченних вимірів, – як іще може бути описаний цей парадокс? Щоб Бог залишався Богом (зовсім Іншим, *tout autre*, як це позначає Дерріда), а не зводився до ідола, спорудженого моїм сприйняттям та уявою, Він змушений ухилятися від явища взагалі, змушений оберігати Свою відчуженість, так би мовити, висоту висот, що її так часто приписує Йому Левінас, чи, як інші описують це, Своє «право відмовитися від явища, право зберігати трансцендентність, стверджуючи Свою ідентичність». Отже, можливість релігійного феномена, можливість явлення Бога, стає неможливою, і Сам Бог виявляється цією неможливістю. Все інше означало б зусилля звести інакшість Іншого до тотожності того ж самого» [93, р. 15]. Послідовно проведена гуссерлівська трансцендентальна феноменологія приводить до констатації того, що сам Бог є одним з феноменів, що у самій

своїй можливості явленості є залежним від Я, а відтак – будь-яке розуміння Бога в таких межах є ідолопоклонством, що заміняє Бога на наш «образ Бога».

Для того, щоб підійти до вирішення цієї проблеми ідолопоклонства, американський православний теолог звертається до короткої історії феноменології, яка має продемонструвати рух до поступового подолання цього обмеження феноменальності Бога та, загалом, будь-якої феноменальності. Якщо Е. Гуссерль створив теорію про першу «феноменологічну редукцію», що полягає у зведенні усього дослідження до даності свідомості, «чистого Я», то його найвідоміший учень – М. Гайдеггер звів усю проблему явленості до онтологічної проблематики, до співвіднесення сущого з Буттям. Особливою течією феноменологічного руху в середині та другій половині ХХ ст. стала французька (пост)феноменологія. Головним напрямком досліджень мислителів цієї традиції стало розширення меж феноменології, подолання різноманітних звужень даності. Крім того, як зазначав Домінік Жаніко, хоч і в критичному ключі, на певній стадії свого розвитку французька (пост)феноменологія пережила «теологічний поворот», в якому первинно феноменологічні теми, зокрема тема первинності інтуїції по відношенню до інтенції, нерозривно переплелися з теологією чи, більш того, досягалася точка нерозрізнення феноменології та теології [75, р. 31–32]. Серед мислителів, яких Д. Жаніко відносить до «теологічного повороту», найважливішим для теології Дж. Мануссакіса є французький (пост)феноменолог та католицький теолог Жан-Люк Марйон, який пропонує «третю редукцію» як, з одного боку, повернення до первинного заклику «Ідей чистої феноменології», але, з іншого боку, це така редукція, що долає звуження даності як в гуссерлівській, так і в гайдеггерівській редукції: «...третьою редукцією з необхідністю має бути редукція до обдарованості, в якій людина могла б отримати саму себе (*l'adonné*)... Ця редукція, що виводить на сцену «обдарованого» (*l'adonné*), відбувається за допомогою того, що ми в попередньому розділі назвали зворотною інтенціональністю. Зворотна інтенціональність, виражена як поклик, закликає мене до мене. Вона

не закликає мене ні до безкровної суб'єктивності, в якій абсолютно не відчувається смак конкретності, ні до онтологічної одноманітності, – вона закликає мене до мене, до незвідної, незамінної специфічності моєї таковості. «Цей перехід від номінативу [суб'єкта] до об'єктних відмінків (аккузативу-дативу), – каже Марйон, – перевертає ієрархію метафізичних категорій» [93, р. 40]. Відповідно до марйонівської «третьої редукції» та феноменології «насиченого феномену», найбільш первинним стає даність, що перевищує можливості досягнення інтенціональною свідомістю та, більш того, даність стає «призовом», який конститує саму свідомість, Я. Таким чином, розглядаючи історію «феноменологічних редукцій», Дж. Мануссакіс вказує на важливий «зсув», який долає значну кількість метафізичних узагальнень: третя редукція відкидає усі метафізичні засновки, за якими особистість чи «самість» може бути зведена до субстанції (Боецій), свідомості (від Локка до Гуссерля), буття (Гайдеггер), існування (Сартр) та відкриває дорогу до встановлення первинності «відносин» з будь-якими сталими метафізичними формами. Однак, на думку американського православного теолога, розроблена Марйоном «феноменологія даності», даючи можливість для цього «кроку» до радикалізації значення «відносин», зупиняється на даності як такій та, відтак, ще не є закінченим проектом.

В свою чергу, Дж. Мануссакіс та його вчитель відомий ірландсько-американський філософ Річард Керні, пропонують особливий проект «четвертої редукції», який більш повно представлений у вступній статті Дж. Мануссакіса до відомої збірки провідних західних теологів «After God». Відправною проблемою, яку має на меті вирішити «четверта редукція» є наступне: «як ми можемо думати і говорити про Іншого, не зводячи інакшість до відображення Тотожності – і, водночас, вміти думати і говорити про Іншого, не впадаючи при цьому в якусь апофатичну містику невимовного?» [1, р. 19]. Таким чином, (пост)феноменологічний проєкт Дж. Мануссакіса та Р. Керні, значною мірою, розбудовується в межах пост-левінасівської думки, що є центрованою на асиметричній етиці по відношенню до постаті Іншого.

Вкрай важливим є те, що американський філософ та теолог продовжує вже закладені в французькій феноменології ідеї «слабкої суб'єктивності» та виражає й доповнює їх у новому для феноменології понятті, вираженому в грецькому слові «просопон», що використовувалося грецькою патристикою для позначення особистості. Звертаючись до складнощів перекладу цього терміну, Манусакіс тлумачить його таким чином: «просопон» – це «буття-у-спрямованості-до-лиця» чи «предстояння перед лицем». Під цим «лицем», як зазначає автор, має розумітися лице Іншого. Цікавим є те, що більш лаконічним та розповсюдженим перекладом цього слова є «особистість». Таким чином, в самих джерелах давньогрецької мови Манусакіс знаходить розуміння суб'єктивності як того, що «виникає» у «зустрічі» з Іншим, як того, що конститується Іншим. Переведення уваги з нашого особистого погляду на погляд іншого, який дивиться на нас, може не лише надати свободу інакшості Іншого, але й виразити найглибшу істину про нашу «самість». Виходячи з цього, головним «принципом» феноменологічного дослідження (чи, ширше, філософського дослідження як такого) стає особистість, яка, в той самий час, стає єдиним можливим «місцем» прояву відносин «Я» не лише з іншими людьми чи світом як таким, але з Богом як Абсолютно Іншим, який не може бути зведений ні до чого іншого, окрім особистості, що сама по собі не є зводимою до будь-чого.

Ідучи далі, Дж. Манусакіс та Р. Керні ще більш радикалізують свою «четверту» чи «просопічну редукцію» та переводять її в есхатологічний вимір: саме есхатологія є простором, у якому весь досвід максимально повно розкривається як досвід особистої зустрічі. «Повернутися до есхатологічного бачення повсякденності означає змішати тимчасове з вічним, змити межу між світським і сакральним, зруйнувати перепону між священним і профанним... Адже для просопічної редукції – саме завдяки її здатності перевершувати такий маніхейський погляд на світ – це не більш як псевдодилема; особа Іншого – завжди і те, і те: інша особа й особа Божа» [93, р. 32–33]. Радикальність «четвертої редукції» полягає в зведенні будь-якого досвіду до

досвіду зустрічі з Іншим, де кожен феномен – частина особистісних відносин, які і складають основу будь-якої феноменальності загалом. Досягнення вимоги цієї «редукції», фактично, є есхатологічним станом, де усе суще стає свідомством Слави Втілення Другої Іпостасі – Ісуса Христа, особистість якого відображається в усіх особистісних зустрічах. В цій точці теологія Дж. Мануссакіса об'єднує в собі, з одного боку, традицію континентальної філософії (як герменевтики та (пост)феноменології), а з іншого – персоналізм православної теології XX століття.

Особливо важливим православним теологом, думку якого продовжує Дж. Мануссакіс, є Зізіулас. Визнаючи фундаментальне значення для свого проєкту, американський православний теолог вказує й на виразні вади персоналізму Зізіуласа: «Як неодноразово вказував Мирослав Вольф, теологія Зізіуласа не обґрунтовує конкретність особистості (спроба обґрунтувати її відношенням Сина до Отця ризикує перетворити кожную особистість на «людського клона» Христа). Хоча тут не місце для глибокого аналізу цієї цікавої дискусії, як відповідь на цю критику я б запропонував богословський аналіз інакшості святих, які, будучи *alter Christus*, водночас не позбавлені і власної конкретності; вони стали святими не всупереч їй, а саме завдяки їй; вони зовсім не духовні «клони» Христа. Отже, можна припустити, що синівське ставлення Слова до Отця, одноманітне *sub species aeternitatis* [з погляду вічності], постає різноманітним *sub species temporis* [з погляду тимчасовості], як один промінь сонця, заломлюючись у призмі, дробиться на безліч унікальних і різноманітних кольорів. Історія – і є ця призма, що відображає весь спектр шляхів, якими людина на свій лад стає христородібною» [93, р. 37-38]. Метою «просопічної редукції» Дж. Мануссакіса та Р. Керні є збалансування «співвіднесеності» та унікальності чи «індивідуації», яка не була досягнута персоналізмом Зізіуласа. Тим не менш, критика Дж. Мануссакіса є такою, що в цілому його богослов'я продовжує найбільш фундаментальні інтенції його попередника в православній теології XX століття.

Роблячи крок назад, до власне «сенсуалістської» спрямованості проєкту постметафізичної теологічної естетики, Дж. Мануссакіс застосовує метод «третьої» та «четвертої редукції» у відношенні до «зору» як першого типу чуттєвого досвіду. У феноменологічному аналізі відчуття «зору» Дж. Мануссакіс звертається до теми перетину позицій «того, хто бачить» та «того, кого бачать», як найбільш конститутивного досвіду для появи «Я» у відносинах. Таке ствердження «зворотної інтенціональності», де «Я» виявляється об'єктом погляду Іншого, а не репресивним суб'єктом, за Дж. Мануссакісом, є найбільш відповідним положенням по відношенню до «досвіду Бога», який є трансцендентним до «настанов» нашої свідомості та проявляє себе як джерело погляду Абсолютної Інакшості. В християнській традиції такий досвід «зворотної інтенціональності» представлений іконою, що стає простором для проявлення погляду Бога: «З художнього погляду, як ми зазначили, ікона в унікальний спосіб втілює цей поворот від позиції того, хто бачить, до позиції видимого. Цей поворот чітко виражається в особливостях перспективи, технічна назва якої, *umgekehrte Perspektive*, вказує саме на це: зворотна або звернена перспектива. Зверненню класичної феноменологічної моделі (інтенціональність) відповідає звернення класичної перспективи репрезентації. Модель, стосовно якої техніку іконопису можна назвати оберненою, – це схема, розроблена Ренесансом: тло полотна прокреслено горизонтальною лінією, в якій зникає будь-яка крапка – так втілюється живописний ефект глибини» [93, р. 23]. Така візуально-художня зміна впливає на глибинну феноменологічну зміну та звернення: ікона перестає бути просто об'єктом спостереження та споглядання, але сама стає тим, що (або хто) споглядає свого глядача: «Усе, що наближається до спостерігача, набуває «реалістичних» вимірів, але в міру віддалення від цієї привілейованої точки зору воно засмоктується ненаситною відстанню, що з'яє між глядачем і віддаленим горизонтом. В іконі, навпаки, горизонт спроектований назовні, він знаходиться позаду глядача, до якого він завжди простягається... Але, переміщення перспективи, її екстеріоризація, втілює

вимогу ікони не бути видимою, – це ікона бачить нас. Отже, ікона, строго кажучи, відмовляється бути об'єктом спостереження (невипадково, що ікона завжди зображає тільки суб'єкта – особу), вона відкидає наші домагання перетворити її на об'єкт зору; це ми – в аккузативній формі нас – постаємо перед іконою, а не навпаки» [93, р. 23]. Відтак, ікона стає «місцем» розгортання зворотної перспективи, в якій ми «отримуємо» досвід божественного звернення та навернення нас до себе.

Другим відчуттям, яке досліджує Мануссакіс є слух. Визначним для феноменологічного розуміння слуху є те, що це є найбільш контр-інтенціональне почуття. Слух постійно переживає зовнішнє вторгнення звуків, які не можуть бути контрольовані нашим «Его». Слух робить вкрай наочним те, що наше «Я» постійно переживає афекти, більш того, ці «вторгнення» є конститутивними для нас. Тому, у вступі до розділу, присвяченому цьому почуттю, Мануссакіс наводить приклад з картини Яна Брейгеля «Алегорія на слух», де вказує на образ оленя, який дуже пильно прислуховується до звуків природи, сам же не видаючи жодного звуку. Пов'язаною зі слухом є тема мови та говоріння. За Мануссакісом, говорячи про феноменологію «досвіду» Бога необхідно зберегти напруження між цими пов'язаними явищами. Мова, як те, що формує окреслені слова-поняття, може створити певні межі для «тримання» безмежного. У цьому місці Мануссакіс звертається до теології Псевдо-Діонісія Ареопагіта. Якщо звичайно говориться лише про два «шляхи» теології («катафатичний» та «апофатичний»), то тепер вкрай важливо згадати іншу ключову деталь ареопагітської думки. Як зазначає Джон Пантелеймон Мануссакіс, Ареопагіт бачив ще один «шлях», який має задавати горизонт для як катафатичної, так і для апофатичної теології. Цим «шляхом» є гімн, як єдина можлива мова про Бога. Згідно з Ареопагітом теологічні висловлювання про Бога в гімнах вищі за твердження щодо певних властивостей в Богові (катафатична теологія) та за твердження про трансцендетність Бога над певними властивостями (апофатична теологія). Хвала Богові у гімнах передбачає певні найменування

Бога, у яких набувають свого істинного значення як катафатична, так і апофатична теологія – оскільки це не просто висловлювання, що відображають досвід переживання Бога, а висловлювання щодо Бога адресовані Богові прямо під час цього містичного досвіду. Мануссакіс усвідомлює, що за Ареопагітом Бог не схоплюється ні у судженнях катафатичної теології, ні у висловлюваннях апофатичної теології, але виключно у найменуваннях, які пропонують гімни – залишаючись при цьому таємницею. Богословське осмислення «гімну» як особливого стану мови та говоріння, Мануссакіс також пов'язує з контр-інтенціональною феноменологією. Особливістю гімну чи славослов'я є те, що його головною метою є не просто «говоріння» чи передача інформації, а «надання слова» тому, кого оспівують, переживання того, кому присвячений гімн. Так, з цієї позиції Мануссакіс тлумачить й християнську Літургію, яка є скоріш надання слова Богу, який відкрив Себе в Одкровенні, ніж утвердження власного слова та говоріння: «Про що неможливо говорити, – каже Марйон, – про те слід не мовчати» [93, р. 185], – а співати літургійні гімни. Таким чином, гімн стає методологічним *via tertia* Ареопагіта, середнім шляхом між крайнощами катафатичної мови й апофатичного мовчання. Досліджуючи класичні зразки гімнографії іудейської та християнської традицій, ми не можемо не помітити, що в гімні суб'єкт перестає висловлюватися як авторитетне, впевнене або гордове Я. Він продовжує говорити, але тут ми чуємо вже зовсім інший голос – голос, який благає, просить, жадає, обіцяє, сподівається і навіть вимагає» [93, р. 106]. Тож, гімн, як і ікона, не є просто «інструментом» пізнання чи визначення Бога, але введенням самого себе в стан «буття пізнаним», в якому вірянин хоче сам стати місцем, в яке може «прийти» Бог.

Третім відчуттям, яке розглядає православний теолог та феноменолог, є дотик. Першим образом, з якого автор починає входити в тему тактильних почуттів є рука, яка намагається щось схопити. Цей образ є такою формою відношення зі світом, де дотик виражає себе як насильство по відношенню до Іншого. Тактильне почуття може перетворитися в удар чи «захоплення», яке

зруйнує відношення з Іншим та зробить «дотик» головним знаряддям війни. Протилежним образом є «ласка», як дотик який так само спрямований на Іншого, але очищений від насильства. Цей образ Манусакіс запозичує у Емануеля Левінаса – французького (пост)феноменолога, який є одним з найвизначніших теоретиків філософії Іншого в XX столітті. «Ласка» є таким модусом тактильних почуттів, у якому відбувається зближення з Іншим. У такому типі відносин, ласка стає свідомством визнання інакшості Іншого, глибини цієї інакшості, її трансцендентності. У акті зближення підкреслюється неосяжність особистості Іншого. Яскравим прикладом зближення «Я» з Іншим є поцілунок, який долає будь-які суб'єкт-об'єктні розрізнення. Проте, найбільш значною «обіцянкою» такого подолання є Євхаристія, в якій відбувається преломлення тіла Христа, що дарується вірним для досягнення єдності у цьому самому Тілі Христовому: «Нам видається, що євхаристійний поділ – або ж преломлення – Його тіла прямо впливає з Його віддалення у Вознесінні. Справді, літургійне переломлення дарів безпосередньо звертається до мови й образності Вознесіння... Фізичне тіло Христа і раніше виношувало в собі Його містичне тіло – Його Церкву; і теперішня Церква, своєю чергою, є єдиною посудиною Його тіла і крові. Плоть Христа (її тілесність та історичність) без сакраментального «скасування» в Церкві приречена на ідолопоклонство, так само як Його крест (моральне вчення Євангелія), коли вона не вкорінена в Його євхаристійній присутності, є порожньою ідеологією» [93, р. 152]. Саме чуттєвий чи фізичний вимір присутності Христа, згідно з Дж. Мануссакісом, стає основою як для досвіду духовного піднесення, так і зібрання вірян в єдиному Тілі Христовому через Літургію, в якій присутня кров та плоть Христа.

Загалом, постметафізична теологічна естетика Дж. Мануссакіса, як і проєкт Д. Гарта, є унікальною для православної теології через її відкритість до сучасного філософського та теологічного дискурсів, вихід за вузькі тематичні межі неопатристичної теології. При цьому у випадку риторичної онтології та теологічної естетики Д. Гарта православна теологія вступає в діалог (чи

скоріше, у полеміку) з філософською думкою доби постмодерну, стверджуючи те, що теологія є самостійним дискурсом, справжньою філософією, що може цілком аргументовано надати власні відповіді на всі світоглядні питання філософії. Проєкт Дж. Мануссакіса має іншу спрямованість, оскільки постметафізична теологічна естетика американського теолога є, скоріше, «постмодерною православною теологією», а не «православною теологією в добу постмодерну», як у випадку теології Д. Гарта. Мова теології Дж. Мануссакіса близька до мови М. Гайдеггера, а зміст цієї теології є частиною філософського і богословського дискурсу, породженого богословським поворотом у французькій (пост)феноменології. Тим самим Дж. Мануссакіс показує як можна бути цілком ортодоксальним богословом, вірним догматиці та традиції Східної Церкви, але при цьому цілком постнеопатристичним і постмодерністичним у стилі та змісті своєї теології. (Пост)феноменологія та сучасна філософська герменевтика стають невід'ємною частиною методології Дж. Мануссакіса, а теми, в межах яких розгортається його проєкт (зустріч з Іншим, контр-інтенціональна феноменологія, постметафізика тощо) є частиною спадку сучасної континентальної філософії, переважно – французької (пост)феноменології. Таке постметафізично-постмодерне спрямування теології Дж. Мануссакіса поєднується з продовження персоналізму Зізіуласа та залучення патристичних джерел (перш за все, Ареопাগіта, Григорія Ніського та Максима Сповідника), які відтепер стають рівноправними співбесідниками сучасних філософів, таких як М. Гайдеггер, М. Мерло-Понті, Ж.-Л. Марйон, Р. Керні. Означені особливості теоестетики Мануссакіса роблять актуальною проблему визначення методології його теології. Як зазначає сучасний український дослідник Геннадій Христокін: «спираючись на ідеї Ж.-Л. Маріона, Ж. Дерріди та М. Мерло-Понті, православний богослов розвиває постметафізичну теологію і теогносію та утверджує можливість теології за доби постмодерну. Богопізнання, згідно з Мануссакісом, можливе через містико-сенсуалістичне споглядання Христа, тому теорія богопізнання

грецького теолога є постмодерним містеріальним містико-сенсуалістичним емпіризмом» [589, с. 107].

Отже, у своєму проєкті постметафізичної теології Джон Пантелеймон Мануссакіс прямо продовжує лінію досліджень сучасної постфеноменології, представленої проєктами Е. Левінаса, М. Мерло-Понті, М. Анрі, Ж.-Л. Марйона, Р. Керні та інших. У випадку теології Дж. Мануссакіса ця залученість постметафізичної філософії стає не просто впливом, але сутнісною основою його постметафізичної «теологічної естетики», у якій межа між суто теологічною складовою та філософською повністю зникає. В теоестетиці Мануссакіса утверджується можливість не-метафізичної філософської та теологічної мови про Бога. Створення такої думки на основі постфеноменології вимагає подолання самоті суб'єкта, який має бути відритий до зустрічі з радикально Іншим. Дж. Манусакіс просуває проєкт «четвертої редукції», що значною мірою, розбудовується в межах пост-левінасівської думки, що не лише центрована на асиметричній етиці по відношенню до постаті Іншого, але й переводить «просопічну редукцію» в есхатологічний вимір. Метод «четвертої редукції» Дж. Мануссакіс застосовує у відношенні до «зору» як першого типу чуттєвого досвіду, і цим самим робить крок до «сенсуалістської» спрямованості проєкту постметафізичної теологічної естетики. Тут ікона стає «місцем» розгортання зворотної перспективи, в якій можна «отримати» досвід божественного звернення та навернення нас до себе. Крім цього, Дж. Мануссакіс визначним для феноменологічного розуміння робить слух, який є найбільш контр-інтенціональним відчуттям. Осереддям контр-інтенціональної феноменології стає «гімн» як особливий стан в якому головною метою є не просто «говоріння» чи передача інформації, а «надання слова» тому, кого оспівують, переживання того, кому присвячений гімн – Богу. Гімн, як і ікона, не є просто «інструментом» пізнання чи визначення Бога, але введенням самого себе в стан «буття пізнаним», в якому вірянин бажає сам стати місцем, в яке може «прийти» Бог. Третім відчуттям у якому відбувається зближення з Іншим є

дотик, і насамперед ласка стає свідоцтвом визнання інакшості Іншого, глибини цієї інакшості, її трансцендентності. Саме чуттєвий чи фізичний вимір присутності Христа, стає основою як для досвіду духовного піднесення, так і зібрання вірян в єдиному Тілі Христовому через Літургію, в якій присутня кров та плоть Христа. Описаний метод теології Дж. Мануссакіса можна позначити як постмодерний містеріальний містико-сенсуалістичний емпіризм.

Висновки до другого розділу

В результаті критичного аналізу головних досягнень представників теоретичної православної теології початку XXI століття встановлено, що теоретичне православне богослов'я сьогодення перш за все переосмислює традицію православного богослов'я та ідентичність православ'я як конфесії. Головним опонентом для православного богослов'я стає сучасний постмодернізм, з яким ведеться систематична полеміка. Православне християнство реконструюється як цілісний світогляд, що протистоїть постмодерному світогляду, претендує на те, щоб надати світогляд та етос для доби «після постмодерну». Персоналістична онтологія постнеопатристики Д.Гарта і Дж.Манусакіса відмовляється від залишків метафізичного мислення, яке ці богослови вбачають у антикатолицьких та неопаламітських концепціях неопатристики. Д.Гарт доводить, що уявлення про радикальні розрізнення між есенціалізмом католицизму і персоналізмом православ'я є міфами, породженими дидактичними схемами кінця XIX століття. Єдність традиції першого тисячоліття – це єдність цілісного персоналістичного світогляду, Августин є не менш персоналістичним у тріадології, ніж Григорій Ниський. Д.Гарту вдається створити цілісну феноменологічну концепцію християнського персоналізму, а Дж.Манусакіс її розвиває з урахуванням подолання спіритуалізму в розумінні особистості у філософській та богословській думці сьогодення. Критичне ставлення до дихотомій раціонального і чуттєвого, філософського і теологічного як породжених епохою модерну дозволяє віднайти нову цілісність особистості та світогляду,

якої шукає радикальна ортодоксія на чолі з Дж.Мілбанком у західній теології. Постметафізична феноменологія богопізнання Д.Гарта як теоестетика, сформована на ній онтологія Бога, людини і соціального як теодраматика і теологія дозволяють побудувати систематичну теологію, яка була б реалістичною, тоді як теорії богопізнання та онтології соціального радикальної ортодоксії все ще містять значні залишки романтичних метафізичних конструкцій про інтуїтивне пізнання та спільнотний соціальний устрій.

Д.Гарт систематично заперечує постмодерністську критику християнської теології як дискурсу тотальності, показуючи, що в тріадології та вченні про творіння розрізнення є так само первинним як і тотожність. Якщо для М. Гайдеггера, «історія Буття» є історією відпадиння сущого та західної філософії у якій суще осмислювалося від первинної «істини Буття», а саме це відпадиння та «забуття Буття», у певній мірі, відповідає самій необхідності виразу Буття, що проявляє себе виключно в негативному дистанціюванні від будь-якого сущого, тож таке ствердження «розрізнення» стає лише негативною відмінністю сущого від Буття, постійним ствердженням недостатності сущого, то для Григорія та Д. Гарта християнська онтологія виходить з принципово інших позицій: Бог будучи нескінченним є нескінченною повнотою трансцендентальної Краси, яка вічно виражає себе у божественній експресії. Божественна Істина одвічно бажає виражати себе у власному славослов'ї (яким і є творіння), що саме по собі є одночасно і свідоцтвом Божественної Краси. Виражений як Краса в Собі та краса, присутня в іншому, Бог викликає нескінченне бажання, а нескінченна дистанція між скінченим творінням і нескінченим Богом стає насолодженням проходження цієї дистанції. Розрізнення не просто завжди вже є як первинно данні для християнської онтології, але саме вони і є умовами можливості як Краси, так і Благості. Бог вже має в собі повноту життя, повноту як розрізнення, так і єдності, повноту блаженства, але у творенні іншого та у спілкуванні з ним знову і знову дарує повноту життя і блаженства. Онтологія,

де існування розуміється як надлишкова повнота життя, блаженством для якого є дарування назовні, уявляє все існуюче як прекрасну симфонію, в яку кожен може привносити власні дари, стає основою для онтології соціального, що базується на визнанні взаємного дарування як базової реальності, на якій мають засновуватися всі моделі християнської етики і політичної теології.

Д.Гарт розвиває власну теорію аналогій буття, яка має своєю основою не відносини між Творцем та творінням, але саме тринітарне життя. В цій перспективі людина є образом Бога не як аналогічна за властивостями розуму, волі та творчості, а як особистість. Більше того, образом Бога є вже сам Бог – бо Логос і Дух є «іконою» всього, що чим є Отець і чим є Трійця як спілкування Особистостей. І як Бог є нескінченим прагненням до все більшої експресії повноти життя і спілкування, так і людські переживання буття і розумності, воля і життя, щастя і повноти спрямовані на все більший досвід нескінченного існування у нескінченному Богові. Позитивна оцінка всіх потенцій людини як спрямованих до Бога дозволяє створити антропологію, що уникає постмодерної критики християнства за його гаданий репресивний характер. Навпаки, Д.Гарт показує християнську антропологію як основу для теології звільнення від усіх спроб модерного і постмодерного маніпулювання особистостями і спільнотами. Ця теологія перманентного звільнення передбачає побудову християнами альтернативного громадянського суспільства на основі як церковної, так і світської діяльності культуротворення простору миру як присутності есхатологічного майбутнього. Християнство є есхатологічно іншою соціальною реальністю, яка служить панівному соціуму, залишаючись поза суверенітетом цього соціуму, формуючи передумови для існування посткапіталістичних соціальних відносин на основі онтології ненасильницького дарування.

Доведено, що вже у Д.Гарта постнеопатристика позбавлена недоліків як онтотеології, так і екзистенціалістських уявлень про необхідність героїчного подолання природного заради торжества особистого. Позитивна персоналістична онтологія постнеопатристики розвивається Дж.Манусакісом

радикалізує вчення про богопізнання та антропологію, показуючи як особистісне буття виражається у зоровому спогляданні, особистому вслухуванні та тілесному дотику, що дозволяє створити на основі досягнень феноменології та постфеноменології неметафізичну мову про Бога, людину, їх відносини та соціальну дійсність.

Православна теологія поч. ХХІ ст. 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) відмовилися від засад неопатристичної теології і почали працювати як представники постнеопатристики. Вони демонструють екуменічну відкритість до інших християнських традицій, зближуються з наробками сучасних західних теологів. Визначним для них є 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.

Постметафізична теологічна естетика Дж. Мануссакіса, як і проєкт Д. Гарта, є унікальною для православної теології через її відкритість до сучасного філософського та теологічного дискурсів, вихід за вузькі тематичні межі неопатристичної теології. Зокрема, Д. Гарт повністю відкидає антизахідний сентимент минулих поколінь православних теологів та широко використовує як східнохристиянські, так і західнохристиянські джерела як складові єдиної християнської традиції; у своєму розвитку «теологічної естетики» Г. У. фон Бальтазара та значної кількості ідей, що складають стрижень «Радикальної Ортодоксії» Дж. Мілбанка, американський православний теолог виходить за тематичні межі православної теології та працює у більш широкому

загальнохристиянському контексті, долаючи, значною мірою, вузькоконфесіональні кордони теології. Більш того, в проєкті Д. Гарта, який наслідуює установки «Радикальної Ортодоксії», теологія вступає в сучасний філософський ландшафт як самостійний суб'єкт, який не просто сприймає «мови світу», але послідовно та безкомпромісно висуває свій власний наратив, що центрований на любовній жертві Христа, любовних тринітарних відносинах, які задають горизонт історії про відносини Творця та творіння, дарообміну, свідочтва тощо. У відкритості, яка, тим не менш, є полемічною, а не такою, що сприяє «розчиненню» теології в філософських мета-наративах, теологія Д. Гарта виводить православну думку на інший рівень, на якому долаються обмеження та катастрофічні хиби неопатристичного синтезу, що стає яскравим свідочтвом переходу православної теології в стан «постнеопатристики».

У своєму проєкті постметафізичної теології Джон Пантелеймон Мануссакіс прямо продовжує лінію досліджень сучасної постфеноменології, представленої проєктами Е. Левінаса, М. Мерло-Понті, М. Анрі, Ж.-Л. Марйона, Р. Керні та інших. У випадку теології Дж. Мануссакіса ця залученість постметафізичної філософії стає не просто впливом, але сутнісною основою його постметафізичної «теологічної естетики», у якій межа між суто теологічною складовою та філософською повністю зникає. В теоестетиці Мануссакіса утверджується можливість не-метафізичної філософської та теологічної мови про Бога. Створення такої думки на основі постфеноменології вимагає подолання самоті суб'єкта, який має бути відритий до зустрічі з радикально Іншим. Дж. Манусакіс просуває проєкт «четвертої редукції», що значною мірою, розбудовується в межах пост-левінасівської думки, що не лише центрована на асиметричній етиці по відношенню до постаті Іншого, але й переводить «просопічну редукцію» в есхатологічний вимір. Метод «четвертої редукції» Дж. Мануссакіс застосовує у відношенні до «зору» як першого типу чуттєвого досвіду, і цим самим робить крок до «сенсуалістської» спрямованості проєкту постметафізичної

теологічної естетики. Тут ікона стає «місцем» розгортання зворотної перспективи, в якій можна «отримати» досвід божественного звернення та навернення нас до себе. Крім цього, Дж. Мануссакіс визначним для феноменологічного розуміння робить слух, який є найбільш контр-інтенціональним відчуттям. Осереддя контр-інтенціональної феноменології стає «гімн» як особливий стан в якому головною метою є не просто «говоріння» чи передача інформації, а «надання слова» тому, кого оспівують, переживання того, кому присвячений гімн – Богу. Гімн, як і ікона, не є просто «інструментом» пізнання чи визначення Бога, але введенням самого себе в стан «буття пізнаним», в якому вірянин бажає самим стати місцем, в яке може «прийти» Бог. Третім відчуттям у якому відбувається зближення з Іншим є дотик, і насамперед ласка стає свідомством визнання інакшості Іншого, глибини цієї інакшості, її трансцендентності. Саме чуттєвий чи фізичний вимір присутності Христа, стає основою як для досвіду духовного піднесення, так і зібрання вірян в єдиному Тілі Христовому через Літургію, в якій присутня кров та плоть Христа. Описаний метод теології Дж. Мануссакіса можна позначити як постмодерний містеріальний містико-сенсуалістичний емпіризм.

Розділ III

ПОЛІТИЧНА ТЕОЛОГІЯ ПРАВОСЛАВНИХ МИСЛИТЕЛІВ ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ ЯК ВИЗНАЧАЛЬНИЙ ФАКТОР РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВ'Я

Сучасна православна політична теологія представлена у працях Д.Гарта як проєкт неоконсервативного оновлення соціальної дійсності на основах переосмисленого у ліберальному дусі солідаризму, а у працях П.Каліїцидіса, А.Папаніколау та інших богословів, що розвивають політичну теологію як окрему науку розвинута систематична апологія сучасної ліберальної демократії. Обидва варіанти політичної теології у православних мислителів початку ХХІ століття розглядають церкву як конкретну євхаристійну спільноту, що об'єднує всіх християн певної місцевості незалежно від раси, національності, статі та інших особливостей, а отже як знак майбутнього есхатологічного Царства Божого, Царства миру. Вселенська церква розглядається як мережева спільнота спільнот, що впливає на соціум (апостольство) та служить йому (дияконія). Вся православна політична теологія початку ХХІ століття відмовляється від теорії симфонії з кількох причин. По-перше, сучасні православні теологи стверджують, що церква є спільнотою, подібною до громадянського суспільства, а не інституцією, подібною до держави. По-друге, богослови сьогодення підкреслюють, що історичною помилкою православ'я була претензія на владу на соціумом, паралельну до державної влади: церква покликана не здійснювати владу, нехай і духовну, а покликана служити суспільству у його критичних потребах. По-третє, всі православні богослови початку ХХІ століття наголошують на тому, що церква повинна формувати власну політичну теологію та соціальне вчення виходячи з вчення про абсолютну цінність кожної особистості. Саме особистість створена Богом як образ і подоба Бога, саме особистість

покликана до святості, до обожнення, цінується Богом безмежно високо, саме особистість вступає у всі різновиди спілкування з Богом як Трійцею – і тому цінність особистості абсолютна. Цей радикальний персоніцентризм сучасної православної теології також дозволяє переосмислити православне вчення про спільноти. А саме, в ХІХ столітті православні богослови вважали, що справжня особистість може існувати лише завдяки спільнотам, у ХХ столітті підкреслювали однакову важливість і первинність як особистості, так і спільноти. І лише на початку ХХІ століття православна теологія визнає: особистість та її унікальні відносини з особистим Богом є джерелом для виникнення і розвитку спільнот.

По-перше, Д.Гарт розвиває сучасне православне політичне богослов'я у тісному зв'язку із своєю онтологією нескінченної щедрості Бога та нескінченного дарування існування і повноти існування, розвиваючи ідеї Ж.-Л.Марйона про Бога як надлишковий феномен та всі елементи реальності як ікони Бога, що теж можуть бути надлишковими феноменами. Якщо саме існування всього є дарунком нескінченного буття, то як природні для людей оцінюються відносини взаємного дарування, посткапіталістичного обміну без елементів розрахунку чи експлуатації. По-друге, Д.Гарт солідаризується з теорією радикальної ортодоксії про необхідність систематичної критики ідей «вільного ринку» як маніпулятивних. Християнська ікономія взаємного дарування, жертвовного служіння, сповідництва і мучеництва протистоїть сучасному порядку «вільного ринку», що маніпулює особистістю, перетворюючи її на товар та нескінчене бажання все більшого споживання. По-третє, Д.Гарт підтримує діагноз Р.Жирана про сучасний соціальний порядок як сакралізований політичний простір, який вимагає періодичних жертвоприношень, з віднаходженням тих осіб чи груп, яких можна звинувати у соціальних негараздах і чиє покарання принесе тимчасове умиротворення. Християнство протистоїть цьому релігійно-політичному порядку, оскільки засновник цієї віри не лише став на бік жертв, а й Сам став Жертвою. Вплив Ж.-Л.Марйона, Дж.Мілбанка, Р.Жирана дозволяє перейти до такого аналізу

соціального, що пориває із старими схемами, характерними для православної теології ХХІ століття. В творчості Д.Гарта православна теологія вперше дає постметафізичне розуміння відносин особистості і соціуму, церковної спільноти і соціуму, вперше надає теоретичні основи для православної теорії громадянського суспільства у її консервативному, комунітаристському варіанті. Д.Гарт підкреслює, що Христос був розп'ятий за межами міста, і це для його теологічного мислення означає, що церква повинна бути поза світським соціумом, що християни сьогодні повинні усвідомлювати свою «інакшість» відносно пануючого світського соціального порядку. Дійсно, сьогодні християн оточує переважно «постхристиянський світ», і те відділення від світського соціального порядку, яке мали б здійснювати усі християни завжди, сьогодні реалізувати легше, ніж раніше, в традиційному суспільстві, коли була ілюзія впливу християнства на соціум. Д.Гарт підкреслює, що християнство пропонує таку надприродну соціальність і таке ставлення до Бога, іншого і світу, що робить справжнього християнина «блаженным», громадянином майбутнього Царства Божого, в цій соціальній дійсно присутнім мінімально – лише для служіння потребам соціуму, тих, хто є упослідженим в сьогоднішній дійсності, зазнає утисків та травм. Християнські церковні спільноти є іншою соціальністю відносно пануючого соціуму, але для дияконії в соціумі християни стихійно чи цілеспрямовано творять особливе громадянське суспільство, що створює нову культуру, і ця посткапіталістична культура служіння і дарування особливо актуальна сьогодні. На думку Д.Гарта ця нова культура посткапіталістичних відносин має з часом замінити пануючу соціальність в усьому соціумі. Ця претензія живиться тими самим надіями на пост-постмодерний світ, що і утопії радикальної ортодоксії Дж.Мілбанка з ідеями християнського соціалізму або нового комунітаризму. Інші православні мислителі власну позицію формулюють як «нерадикальну політичну ортодоксію», оскільки визнають нормативним існування ліберальної демократії та капіталістичної ринкової економіки, а роль християнського громадянського суспільства бачать лише як

допоміжну, як дияконію у соціумі, позбавлену будь яких претензій на владу чи визначальний вплив.

Сучасна православна політична теологія розвивається перш за все через критичне переосмислення досягнень представників неопатристики. Однією з головних проблем «неопатристичного синтезу» визнається відсутність розвинених політичних чи соціальних теоретичних проєктів. На думку богословів сьогодення, неопатристика мала «приховану» політичну теологію, яка проявляється в формуванні неопатристичною теологією особливої консервативної ідеології православної ідентичності. Як зазначає Кирило Говорун, певною мірою, неопатристична «теологія 1930-х» виступила проти «теології 1920-х» не лише на основі власне теологічних положень «повернення до Отців», але це протистояння мало й імпліцитний політичний вимір: якщо теологія «релігійно-філософського ренесансу», яку уособлювали о. С. Булгаков чи Миколай Бердяєв, мала умовно «ліберальну» теологічну та політичну спрямованість, то проєкт о. Георгія Флоровського вирізняється своєю реакційністю та консервативним спрямуванням на побудову православної ідентичності, що зорієнтована на історичне минуле й анти-західну риторику [240; 235; 66]. Основа такого консерватизму Флоровського, на думку о. К. Говоруна та інших сучасних дослідників, уходить своїм корінням в євразійський рух, до якого у свої ранні роки православний теолог належав. Так, не дивлячись на те, що Флоровський достатньо швидко вийшов з цього руху та навіть почав його систематично критикувати, певні засадничі положення євразійства залишили важливий вплив і на «неопатристичному синтезі». К. Говорун наступним чином описує вплив євразійців на проєкт неопатристичного синтезу о. Г. Флоровського: «Хоча цей синтез не слід ототожнювати з євразійством, між ними є певна схожість, наприклад, міркування про унікальну цивілізацію, відмінну від Заходу. У «неопатристичному синтезі» о. Георгій фактично підмінив євразійську цивілізацію еллінською і переартикулював євразійський антизахідний підхід. Уявна західна схоластика стала головним приводом для його нападок на Захід.

Цей прихований антизахідний і цивілізаційний порядок денний «неопатристичного синтезу» Флоровського наводить на думку про ще один парадокс у його богословському проекті» [66]. Як зазначає К. Говорун, при фактичному відході Флоровського від євразійства, він зберіг загальну «схему», яку він і переклав на свою неопатристичну теологію: «Хоча після відмови від євразійства і заглиблення в богослов'я Флоровський декларативно дистанціювався від ідеологічних і політичних програм, він продовжував ідеологізувати і політизувати, тепер уже під прикриттям свого нового проекту «неопатристичного синтезу». Утримуючись від прямого формулювання своєї політичної теології, як це робив його опонент о. Сергій Булгаков, о. Георгій Флоровський мав на увазі політичну теологію у своїх, здавалося б, аполітичних працях. Не дивно, що його богослов'я багато в чому було протилежним до булгаковського. На відміну від о. Сергія, о. Георгій пропагував консерватизм і антизахідництво. Ці ідеологічні програми також лягли в основу розвитку богослов'я і церковного життя в багатьох православних церквах протягом XX століття» [66].

Таку ж позицію щодо євразійського компоненту в неопатристичній теології займає й П. Гаврилюк, який зазначає, що окрім традиційного антизахідного спрямування певних інтелектуальних кіл російської імперії (починаючи зі слов'янофілів), важливою умовою становлення неопатристичного проекту стала загроза асиміляції православної етнічної ідентичності в умовах еміграції після більшовицького заколоту 1917 року [40, р. 79]. Хоча Флоровського не можна звинуватити в «компенсаторному націоналізмі», євразійська орієнтація на Схід знайшла свій оригінальний вираз в його пізній творчості, особливо в критиці західних впливів у «Шляхах російського богослов'я». Історіографія Флоровського, особливо його спроба використати грецьку патристику для того, щоб прокласти прямі шляхи російського богослов'я, була значною мірою зобов'язана євразійській культурній морфології, а в деяких аспектах намагалася її подолати. Флоровський осмислював зустріч православного християнського Сходу і

гетеродоксального Заходу майже повністю у східних богословських термінах. Звернення до грецького патристичного богослов'я мало стати основою для цієї зустрічі. Концепція «західного полону» була підказана Флоровському не лише євразійцями та слов'янофілами, але й повсякденними реаліями російської діаспори, які диктували асиміляцію із Заходом як питання виживання. З часом Флоровський став менш турбуватися щодо порятунку «душі російської нації» (євразійський фокус), а був більш зацікавленим у звільненні російського православного богослов'я XX століття від західного полону через звернення до грецьких Отців Церкви. А саме, Флоровський вирішив відмовитися від вестернізації православного богослов'я і натомість шукати відновлення того, що він вважав справжньою ідентичністю цього богослов'я, через повторне віднайдення християнського еллінізму. Намагаючись компенсувати «західне псування» православного богослов'я, Флоровський трансформував «компенсаторний націоналізм» євразійства в християнський еллінізм Отців Церкви. Відповідно до цього, у своїх джерелах проєкт «неопатристичного синтезу» включав в себе стійкі консервативні анти-західні тенденції, які закладали основу того, як теологи «неопатристичного синтезу» бачили православну ідентичність.

Однак, вже на початку XXI століття низка сучасних православних теологів, визнаючи непродуктивність парадигми неопатристичної теології для побудови сучасної православної політичної теології, почали розробляти власні сучасні проєкти «політичної теології», які б могли подолати теологічні та політичні вади систем мислителів «неопатристичного синтезу». Так, у 2012 році були опубліковані дві визначні для сучасної православної теології книги: «Orthodoxy and Political Theology» грецького теолога П. Калаїцидіса [77] та «The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy» американського теолога грецького походження А. Папаніколау [117].

Починаючи своє дослідження з аналізу думки німецького мислителя-правника Карла Шмітта, який є творцем поняття та самого напрямку думки «політична теологія», П. Калаїцидіс підкреслює наступні особливості проєкту

німецького католицького мислителя: ствердження К. Шміттом зв'язку авторитарного правління з «суверенною волею» Бога вступає у пряме протиріччя з доктриною про Трійцю та жертовну кенотичну любов Бога до свого творіння. Визнаючи, що політична теологія К. Шмітта не може вважатися ні в якому сенсі інтелектуальною причиною політичного стану сучасної православної теології, П. Калаїцидіс вважає продуктивним та історично справедливим перенесення критики політичного проєкту К. Шмітта на дослідження візантійської політичної спадщини. Так, наприклад, грецький теолог звертається до праці Еріка Пітерсона «Монотеїзм як політична проблема», у якій автор критикує політичну теологію К. Шмітта з позицій тринітарної теології, за якою саме божественне життя у собі не є само-замкнутим «єдиноособним» вираженням суверенної волі, але Бог є Трійцею, де Три Лиця у своїй перихорезі рівних особистостей і конституують єдність Божественної сутності [41, р. 8]. Такий відхід німецького мислителя від тринітарної доктрини, на думку П. Калаїцидіса, є свідомством про-аріанської орієнтації К. Шмітта, яка, звичайно, могла бути виключно імпліцитною. Порівнюючи такий аріанізм шміттової політичної теології з традицією візантійської «симфонії» між церквою та владою імператора, грецький православний теолог зазначає, що ствердження особливого релігійного значення влади візантійського базилевса так само пов'язане з певними аріанськими тенденціями, що знаходить своє підтвердження в теології одного з перших значних захисників інтеграції церковних структур в поле політичної влади імператора, а саме у Євсевія Кесарійського, який відомий своєю прихильністю до певних форм субординацизму [77, р. 19]. Крім того, П. Калаїцидіс особливо підкреслює той факт, що східно-римська імперія розглядалася Євсевієм та іншими теоретиками «симфонії» як, у певному сенсі, «здійснений есхатологічний стан» християнської спільноти. «У випадку Візантії, якщо згадати екзегези Карла Шмітта, ми маємо релігійну форму есхатології, образ кінцевої форми історії, яка ототожнюється з історичним політичним утворенням – Візантійською імперією. Євсевій Кесарійський

вважається засновником цього своєрідного політичного богослов'я, але йому, здається, передували такі християнські письменники, як Юстин, Татіан, Феофіл Антіохійський, Афінагор, Мелетій Сардиський, Оріген, Тертуліан, Лактанцій, Феодорит Кірський, а пізніше літописці Георгій Преподобний (також відомий як Георгій Грішник), Лев Граматик, Феодосій Мелітен, Георгій Кедрен та Іоанн Скилица» [77, р. 29–30]. Ця теологічна хиба, що вплинула на становлення візантійського цезарепапізму, однак, залишається теоретичною основою і для значної кількості теорій сучасних православних мислителів та цінностей громадських церковних рухів. П. Калаїцидіс вказує на історію руху «Зої» в Греції, який виступав з позицій грецького етатизму, що привело, в кінцевому підсумку, до підтримки авторитарних та фашистських режимів в Греції у XX столітті. Головною лінією критики, яку проводить П. Калаїцидіс проти такого консервативного та авторитарного погляду на природу політичної влади на православному Сході (але також і на католицькому Заході!), є те, що така «політична теологія» вступає в пряме протиріччя з засадничими принципами та доктринами православної теології: «У християнській, інкарнаційній перспективі, однак, Бог не нав'язує себе як зовнішній авторитет або через юридичний примус. Натомість Бог приходить в особі Ісуса Христа – втіленого, розіп'ятого і воскреслого Сина і Слова Божого – як внутрішня присутність, як кенозис і самопожертва еросу, як любов і свобода, даруючи людині примирення з Богом через усиновлення, вічне життя і союз з Богом, закликаючи її до спілкування і стосунків з Ним і пропонуючи їй можливість брати участь у способі життя (τρόπος ζωής) Пресвятої Трійці. Цей тринітарний спосіб життя є, як відкрив нам Ісус Христос, любов'ю і сопричастям Божественних Осіб, рівних за честю, які взаємопроникають одна в одну у взаємній любові» [77, р. 36]. Відтак, така теологія тринітарного любовного життя має прокласти шлях до формування особливого розуміння вільних міжособистісних стосунків: «Тут ми маємо перспективу, визначену новою реальністю у Христі, реальністю синівства через усиновлення, а також закликом до стосунків і сопричастя з Триєдиним Богом, який є

конститутивним для людини, Богом, який є водночас і «Іншим» (Allos) *par excellence*, і інтимно близьким до людини через Христа Ісуса. І в цій перспективі вимога автономії не обмежується посиленням на себе і егоїстичною, нарцистичною впевненістю в собі, але, запозичуючи у Таноса Ліповатца, стосується автономії кінцевого суб'єкта» [77, р. 37]. Більше того, навіть сучасні православні теологи, такі як Зізіулас чи Яннарас, які відстоюють окреслені вище теологічні позиції, засновані на визнанні значення особистості та міжособистісних відносин, як віддзеркалення любові тринітарного життя, зберігають, в кращому випадку, мовчання щодо наведених вище проблем політичного православ'я чи, як у прикладі з Х. Яннарасом, поєднують таку теологію з прославленням візантійського політичного ладу як найбільш природного стану православної спільноти.

Іншою проблемою політичної теології Східної Церкви є те, що православна теологія ХХ ст. розвивалася поза межами інтелектуального контексту західного християнства, що позначилося і на відсутності внутрішньої критичної рефлексії щодо авторитарних політично-теологічних тенденцій, які на Заході були представлені католицькою «теологією суверену» Карла Шмітта, а на Сході – багатовіковою традицією «симфонії». Так, вже в 1960-х роках серед західних теологів почався процес переосмислення сутності «політичного», виходячи з власне теологічних позицій, які виразно відрізняються від вихідних положень теології К. Шмітта. На чолі цього «руху» стояли німецький католицький теолог Йоганн Баптист Метц, німецькі протестантські теологи Юрген Мольтман, Доротея Зелле та інші. Крім того, як зазначає П. Калаїцидіс, при дослідженні сучасної політичної теології неможливо ігнорувати «теологію визволення», що була заснована та розвивалася перуанським домініканським католицьким мислителем Густаво Гуттьєресом, який стверджував єдність духовного та політичного/соціального визволення кожної окремої людини та кожної соціальної групи. Ці та багато інших «політичних теологій», що центровані на різних сторонах загальної емансипації людини, є наслідком поступового переосмислення та подолання

теологічних та політичних вад релігійного обґрунтування авторитарних чи ультраправих політичних ладів.

Повертаючись до християнського Сходу, П. Калаїцидіс висуває цілу низку питань та претензій до православної теології ХХ століття: «Чому, за рідкісними винятками, православ'я не розвинуло «політичного богослов'я», в цьому другому, визвольному і радикальному значенні цього терміну? Чому видатні православні богослови недооцінювали або навіть не розуміли значення і змісту політичного богослов'я? Чому ідея «богословської або християнської лівиці» не розвинулася в Православ'ї, як це сталося майже у всіх країнах Західної Європи та Америки? І, крім того, оскільки ми часто розглядаємо елементи політичного богослов'я *avant la lettre*, чи можемо ми екстраполювати їх з текстів, написаних Отцями Церкви?» [77, р. 53]. Перша відповідь, значною мірою, вже була надана вище: у православних країнах чи, вужче, у православній теології ХХ ст. ще живою залишалася політична спадщина Візантії, яка спиралася на особливі теократичні/цезарепапістські традиції. Ця спадщина зберігала свій вплив і у часи османського правління в православних громадах Малої Азії та на Балканах: «З цієї причини, незважаючи на кінець Візантії та панування Османської імперії, всі православні народи (крім Росії) все ще поділяли спільну долю. Для православних народів Балкан і Близького Сходу ця спільна доля була позначена (а) системою мілетів (етнічних груп), яка служила релігійною основою і яка заохочувала (хоча і не завжди) гармонійне співіснування і культурне та релігійне розмаїття в османському світі, що призвело до створення османської ойкумени; (б) етнархічна роль Церкви – тобто взяття на себе, насамперед з боку Вселенського Константинопольського Патріархату, політичної відповідальності та ролі представника всіх православних колишньої Римської імперії (а не тільки греків) перед султаном-іновірцем» [77, р. 66–67]. Узагальнюючи, православні церковні інституції потрапили в «пастку» етноцентризму та стали «повністю занурені в історію», ставши просто одним з гравців на полі поступово зростаючого націоналізму в

православних країнах. Православна ідентичність, так само, стала редукованою до етно-культурної спільноти, в якій православне церковне життя стало лише однією з рис цієї спільноти. Саме в таких історичних умовах Православна Церква втратила розуміння своєї первинної місії: космічна трансформація усього творіння та зібрання його в єдине Тіло, як свідоцтво спільноти, що має досвід Царства Небесного та усі свої дії спрямовує на створення основи для настання цього Царства на землі, в просторі історії.

Говорячи про сучасний стан православних інституцій, П. Калаїцидіс вказує на хибу достатньо розповсюдженої форми православного «анти-глобалізму», яку можна узагальнити наступним положенням: «Церква погоджується з економічною глобалізацією і не погоджується з культурною глобалізацією» [77, р. 71]. На думку грецького теолога, ця теза вказує на дуже глибоку ваду сучасної православної ідентичності, у якій значення культурної автономії є вищою за захист фундаментальних для євангельського наративу дій, таких як захист бідних, пригноблених як у соціальному, політичному, так і економічному смислах: «Те, що сталося тут, є повним перевертанням євангельських критеріїв: захист слабких і нужденних, який був абсолютним пріоритетом у проповіді Христа, до такої міри, що був іконою самого Бога, відійшов на другий план і був поставлений на друге місце за захистом зникаючої етнічної та культурної ідентичності, тобто за апріорними зв'язками, які в очах Христа мали другорядне значення і фактично перешкоджали приходу Христа і принижували зміст і значення його проповіді, апріорними зв'язками, які в очах Христа були справами другорядними або які фактично перешкоджали приходу і принижували зміст Царства Божого, як ми бачимо на прикладі національно-релігійного руху зелотів, до якого належав Юда Іскаріот, що врешті-решт зрадив Христа» [77, р. 72]. Тож, горизонт християнського благовістя був зведений до вузьких меж етно-теології та націоналізму народів, що прагнуть до визволення (що було актуальним для багатьох балканських православних народів у XIX ст.) чи народів, що центровані на ідеалі міцної авторитарної державної влади (наприклад,

ідеалізація російського царизму чи балканських монархій). Захист цих культурних особливостей, що були обумовлені історичними змінами, які дуже часто суперечили первинним положенням християнської теології Нового Завіту, стали головною рисою православної ідентичності на початку XX століття. Теологія «неопатристичного синтезу», хоча й наголошувала на необхідності творчої рецепції традиції, але у самій своїй суті була так само проєктом захисту певної «православної ідентичності», що у своєму «поверненні до Отців» підкріплювала консерватизм православної теології.

Після свого критичного огляду «політичної спадщини» православної теології XX століття та проблем сучасної православної ідентичності, П. Калаїцидіс переходить до «позитивної» сторони свого проєкту сучасної політичної теології. Перш за все, грецький теолог акцентує увагу читача на тому, що у сучасному розділенні життя суспільства на «державу», «громадянське суспільство» та «приватне життя», Церква, на відміну від традиційного «симфонічного» розуміння, належить не до держави, але до сфери громадянського суспільства. Те, що церква діє в межах громадянського суспільства не має означати те, що вона має залишатися на позиціях захисту окреслених вище ідеологічних позицій етнічного націоналізму, спроб суспільної реставрації візантійських політичних форм чи, ширше, відновлення середньовічного «християнського світу». Крім того, залучення церкви в публічне життя не може бути таким, що претендує на особливий авторитет чи навіть «силу»: «У публічній сфері, до якої залучені й інші релігійні спільноти, а також особи з іншими релігійними поглядами чи навіть без релігійної приналежності, Церква і кожна релігія не може втручатися силою чи оголошенням нових релігійних війн, але повинна поважати невід'ємну свободу кожного іншого, кожного, хто відрізняється від інших, але не перестає бути образом Іншого *par excellence*» [77, р. 82].

Це положення посилюється й загальним станом, у якому знаходиться сучасне західне суспільство – з секуляризацією. «Секулярна доба» встановлює дуже чіткі та суворі межі впливу Церкви чи будь-якої іншої релігійної

інституції на різні галузі суспільного життя, від економіки до політики. Тим не менш, таке обмеження, на думку П. Калаїцидіса, не має суттєво впливати на те, яку Церква має установку по відношенню до суспільного життя: на думку грецького теолога, християнська громада спрямована на служіння («дияконію») та трансформацію як суспільства, так і усього космосу, а не на утвердження політичної сили в межах певного історичного та культурного контексту. Зasadниче значення цього «поклику» християн у світі вказує на необхідність переосмислення того, як православні християни бачать своє місце у сучасному чи пост-сучасному світі: «Можливо, синтезом, якого ми шукаємо в сьогоднішній період пізнього модерну, з його тенденцією до втечі в постмодерн і його десекуляризації, міг би стати церковний і богословський дискурс, який стосується спільноти громадян, цього нового елементу і нового досягнення нашого часу – дискурс, який повинен говорити з суспільством і публічним простором, які все менше і менше ототожнюються з державою і громадянською владою; дискурс, який поважатиме всі позитивні досягнення сучасності та секуляризації, який не забуватиме про природу релігійних об'єднань, природу глибоко добровільну і засновану на свободі волі, не пов'язану з державою чи сильними світу цього» [77, р. 83].

Водночас, таке включення православної Церкви має пройти шлях осмислення та визнання неадекватності перекладання минулих історичних форм мислення і тим паче суспільного та політичного ладу на сучасні умови та проблеми: «Цей публічний дискурс про Церкву і богослов'я не може, однак, відтворювати форми і прототипи середньовічного «християнства» чи візантійської теократії. Він також не може мати тенденцій до домінування чи амбіцій у світі, не може бути одержимим неоромантичними мріями про повернення до якогось домодерного «християнського» суспільства чи «християнської» імперії (чи то візантійської/римської, чи царської Росії, чи навіть модерних балканських монархій)» [77, р. 84]. Окрім цього, П. Калаїцидіс пропонує й можливу позитивну програму такого включення православних християн в західний світ, оновлений «дискурс», який має свій ґрунт в

традиційній православній думці: «Церковний публічний дискурс, безумовно, повинен мати чітке і вичерпне посилання на ідею тіла і сопричастя, з якими ототожнюється сутність і буття Церкви, але за чіткої умови, що це служіння має характер харизматичного служіння, а не авторитету чи присутності, нав'язаної ззовні чи згори... Публічна церковна роль повинна втілювати етос Христа. Вона має бути свідченням нової реальності, в якій живе Церква, і протестом проти соціального та інституційного зла, а також проти порушення людської гідності та свободи; вона має бути голосом на захист «іншого», «чужинця», найменшого з наших братів, нужденних, слабких, жертв історії, які є іконами «іншого» *par excellence*, «чужинця» *par excellence*» [77, р. 84]. Тож, традиційна православна теологія може надати міцну основу для побудови чи, точніше, відтворення розуміння християнства як сили, що спрямована на емансипацію та захист «інших», «нужденних», «слабких» тощо.

Окреслена вище зміна саморозуміння Церкви в суспільному житті, для П. Калаїцидіса, знаходить свій ґрунт в есхатології як в одному з головних розділів православної теології, що походить з теології Нового Завіту, яка центрована на свідочстві наближення Царства Небесного, віку прийдешнього, у якому буде досягнуто повне визволення людства від усіх обмежень «рабства», як у духовному, так і в соціальному, культурному чи політичному вимірах, які в есхатологічному горизонті стануть єдиними. Першою важливою рисою ранньої Церкви грецький теолог визначає її долання традиційних для елліністичного суспільства культурних, етнічних, класових чи гендерних обмежень: «Церква – це новий Ізраїль, новий вибраний народ Божий, «Ізраїль Божий» (Гал. 6:16), «рід вибраний, царське священство, народ святий, Божий власний народ» (1 Петр. 2:9), «залишок, вибраний за благодаттю» (Рим. 11:5), тобто святий Божий народ в останні часи, для якого залишаються дійсними всі обітниці Старого Завіту. Церква є есхатологічною спільнотою, есхатологічним Ізраїлем, якому, однак, чужі будь-які претензії на винятковість, дух ізоляціонізму, провінціалізму і трайбалізму. Вона заснована не на

біологічному походженні «по плоті» від Авраама, а на нових стосунках у Христі благодаті та праведності між Богом і людиною» [77, р. 95]. Головним «змістом» життя Церкви як есхатологічної спільноти було «активне очікування» Царства та трансформація оточуючого світу відповідно до цього, з одного боку, пережитого досвіду Царства, але, з іншого боку, розуміння більш повного розкриття цієї таємниці в майбутньому.

Крім того, важливим елементом Церкви як есхатологічної спільноти є й те, що «досвід Царства» як стрижня, довкола якого збираються вірні, виражається та здійснюється в Євхаристії: «Божественна Євхаристія – це таїнство єдності та сопричастя в Тілі Христовому, яким є Церква. Це таїнство рівності та участі, універсального спілкування між Богом, нашими ближніми та творінням, оскільки в Божественній Євхаристії, а точніше з Божественною Євхаристією як відправною точкою, будь-який фізичний зв'язок та ієрархія, будь-який створений і тлінний поділ на стать, расу, національність, мову, культуру, соціальний клас, ієрархію та походження релятивізуються і долаються» [77, р. 101]. Включення євхаристичної теології в політичний проєкт П. Калаїцидіса вказує на близькість думки грецького теолога до думки Зізіуласа (особливо його статті «Ранньохристиянська спільнота») та Дж. Мануссакіса, які стверджують «анархічний принцип євхаристичної теології», яка долає розділення між майбутнім та теперішнім, між універсальним та партикулярним, долає будь-які ієрархічні обмеження. Ці ідеї про критичний «анархізм» не випадкові для сучасної православної політичної теології та активно розвиваються, особливо таким теологом як Давор Джалто.

Розглядаючи те, як така есхатологічна перспектива може трансформувати сучасну православну ідентичність чи, точніше, як вона може повернути православних теологів та вірян загалом до первинного сприйняття себе ранніми християнами, П. Калаїцидіс зазначає, що Церква як есхатологічна спільнота заснована на ідентичності, що не є замкнутою на минулому, але є фундаментально спрямованою на майбутнє як «місце», з якого християни очікують Царство Небесне. Однак, важливим зауваженням з

боку грецького теолога є те, що Церква сама по собі ще не є здійсненим Царством, не є інституцією, що виражає собою здійснену есхатологію, але є лише «шляхом до» цього Царства, динамічною спільнотою, що відкрита до сприйняття віку прийдешнього: «Життя Церкви позначене динамічним процесом становлення, безперервним перетворенням, і таким чином вона поступово стає Царством Божим. Повне ототожнення Церкви з Царством Божим не тільки об'єктивує останнє і спотворює життя першого, але й перетворює Церкву на авторитарну інституцію і традиціоналістську секту, скам'янілий організм, застиглий у формах цього світу, який абсолютизує значення минулого на шкоду майбутньому, а також на шкоду діяльності і присутності Святого Духа» [77, р. 107–108].

Отже, підкреслення дистанції між актуальним станом церковного життя та внутрішньою метою цього життя – есхатоном, має вберегти християн від 1) авторитарних тенденцій, що можуть зростати на ствердженні досягнення есхатологічної перспективи конкретною історичною спільнотою та 2) від традиціоналізму, який розглядає Традицію «археологічно», а не в перспективі «есхатологічної інверсії», за якою Традиція вказує не на подію минулого, але на перед-знання про подію майбутню: «Церква, таким чином, не є Царством, але вона стає Царством; Церква є прообразом та іконою Царства, «прообразом та іконою Бога», за словами св. Максима Сповідника, оскільки вона виконує, наслідуючи Бога, ту ж саму об'єднуючу роботу. Але ця робота зводиться нанівець, а очікування Царства Божого відкидається в небуття, коли Церква заграє з ідеями мирської влади і мріями про теократію, коли життям Церкви – як і суспільства в цілому – керує дух авторитаризму, який є нічим іншим, як підпорядкуванням тиранічному пануванню егоїзму, ірраціональності пристрастей, силі і владі смерті. Церква, таким чином, все ще перебуває в статусі *viae* (в дорозі), а християни живуть між двома вирішальними точками – Воскресінням і есхатоном, опиняючись «між», і це визначає їхній вибір і цінності» [77, р. 109]. Есхатологічний горизонт буття Церкви, за П. Калаїцидісом, має «визволяти» її від включення в тиранічні та насильницькі

дії цього світу, бо дійсна «батьківщина» християн знаходиться в «віці майбутньому».

Важливим джерелом для політичної теології П. Калаїцидіса є ідеї Вселенського патріарха Варфоломія, якому він і присвятив свою книгу «Православ'я та політична теологія». У своїй книзі «У світі, але не від світу» патріарх Варфоломій підкреслює нерозривний зв'язок християнського свідoctва реальності Воскресіння як есхатологічного горизонту Церкви та відкритість до глобальних політичних, соціальних та економічних викликів. «Коли православні християни згадують про Воскресіння, вони не переймаються насамперед інтелектуально тим, як насправді відбулося це чудо. Насправді, вони думають не стільки про порожню могилу, скільки про відкритий гріб, який залишається відкритим запрошенням для тих, хто вірить. Чудо воскресіння закликає до відкритості, щоб визнати реальність темряви всередині нас і навколо нас, визнати нашу роль і відповідальність за відмову викоринити страждання в нашому світі» [29, р. 125]. Лише таке визнання та сповідування «темряви всередині нас» перед лицем Воскресіння може стати основою для реального залучення в справи та проблеми самого світу: «Тоді, коли ми чесно стаємо перед реальністю нашого зла – щиро визнаємо і молитовно сповідуємо кривду, яку завдаємо ближньому в суспільстві і в глобальній спільноті, а також зловживання, з яким ставимося до ресурсів землі, – в той самий момент усвідомлення ми також здатні сприйняти надію і світло Воскресіння. Тільки тоді ми зможемо зрозуміти зв'язок між Воскресінням і наявністю війни, расизму, глобального потепління і тероризму в нашому світі. Бо тоді ми також зможемо розгледіти світло Воскресіння в наших серцях і в нашому світі» [29, р. 125]. Наведена перспектива Вселенського патріарха стає джерелом звернення православної церкви до таких сучасних глобальних питань та проблем, як, наприклад, екологічні загрози, висвітленню яких присвячена інша книга патріарха Варфоломія «На землі, як і на Небі» [30].

Орієнтація на есхатологічний горизонт, за П. Калаїцидісом, робить відносини кенотичної любові та служіння головними виразниками Життя Церкви як есхатологічної спільноти, що, з одного боку, відповідно до Втілення є включеним в «історичну плоть» світу, але, з іншого боку, «не від світу», що виражається в незводимості церковного життя та його Істини до якогось окремого історичного контексту чи форми, що дуже часто супроводжується включенням церковних структур в «гру» панування та нав'язування сил, яка є характерною для простору історії. Скоріше, християнська громада має нести в світ, що розривається насильством та владою, свідоцтво нового світу та нового життя Царства Небесного, що долає усі форми пригноблення: «У цьому новому світі немає місця страху і покаранню, владі і гнобленню, оскільки вони є наслідками гріха і проявами занепаłego світу, який долається в есхатоні» [77, р. 128]. Більш того, П. Калаїцидіс прямо стверджує анархічність християнської етики: «Християнська етика є анархічною, тому що вона есхатологічна і христоцентрична, і тому що вона – за прикладом Ісуса Христа – є аскетичною етикою добровільної відмови від Его та індивідуальної самодостатності, сили і влади. Отже, кожне втручання Церкви у владу, кожна її спроба створити християнську державу, кожна її мрія про повернення до ідеального теократичного «християнського» суспільства чи імперії є аберацією, викривленням і суперечністю» [77, р. 130–131]. Тобто, сприйняття жорстких авторитарних рис та силового впливу на суспільство призводить до втрати найбільш суттєвого в церковному служінні – аскетичної практики емансипації усіх особистостей та побудови вільних любовних міжособистісних відносин.

Цю лінію ствердження анархічності як прямого наслідку християнської есхатології продовжує й інший сучасний православний теолог з Боснії та Герцеговини – Давор Джалто, який розвиває цю тезу у своїй книзі «Анархія та Царство Боже Від есхатології до православної політичної теології і назад» («Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back») [28]. Головною тезою цієї книги є ствердження того, що православна теологія, виходячи зі своєї есхатологічної спрямованості, ніколи

не може виступати захисницею жодного конкретного політичного ладу, який завжди є в більшій чи меншій формі «режимом насильства та панування». За Джалто, перенесення Церквою свого центру в есхатон, тобто за межі історії, є фактичним осудженням кожної окремої історичної політичної форми, що визнається недосконалою та відпавшою від цього «есхатологічного початку». Більш того, автор загалом засуджує побудову будь-яких конкретних історичних «форм влади», що можуть бути представлені не лише політичними режимами, але й, наприклад, теоретичною системою пропозицій, самозамнутим дискурсом, що робить неможливою есхатологічну відкритість до майбутнього, з якого має прийти повнота істини. Однак, повертаючись до саме політичного виміру цієї проблеми, Д. Джалто зазначає, що: «Розглядаючи різноманітні виклики, які ставлять перед нами сучасні владні структури, християнські мислителі повинні бути дуже обережними, щоб не повторити помилок минулого. Вони ніколи не повинні будувати богословські наративи, які прославляють чи виправдовують будь-який суспільний лад чи ідеологію як ідеальні чи «християнські». Ідеальним суспільством, з християнської точки зору, може бути лише Царство Боже. Тільки там міжлюдські стосунки і саме існування кожної людини ґрунтується на свободі та любові. У такому «суспільстві» зовнішнє і авторитетне здійснення влади не є ні можливим, ні потрібним» [28, р. 234]. На противагу тенденціям до створення будь-яких «владних структур», християнська спільнота має бути центрована не на «системах необхідності» (які можуть бути як політичними, культурними, так і метафізичними), але на особливій практиці певної форми життя – міжособистісної вільної любові, де відносини, окрема особистість і її свобода стають головною і єдиною цінністю в суспільному житті, виходячи з християнської перспективи. Тому, на думку Д. Джалто, Церква в сучасному суспільстві має займати (в більшій чи меншій мірі) критичну позицію, що судить усі історичні, культурні, політичні чи соціальні форми та контексти існування: «З цієї перспективи християнство постає як таке, що протистоїть усім системам та ідеологічним конструкціям (включно з формально

«християнськими»), які розуміються як цінніші за саму людину в її конкретності та унікальності, за її особисту ідентичність. Християнство повинно бути проти всіх систем, правил чи порядків, які нав'язуються (внутрішньо чи ззовні) як необхідність. Автентичне християнство виступає – і навіть бере участь у творенні світу, який є результатом нашої свободи, а не незалежним від неї. З точки зору християнської віри, якщо щось є «необхідним», або якщо існують переконливі «докази» цього, це не є (онтично) істинним» [28, р. 249–250]. Виходячи з цього, Д. Джалто зазначає, що будь-які проєкти побудови «християнського суспільства» чи «християнської держави» є протиріччям, яке вступає в конфлікт з одвічною «соціальною критикою» Царства, яке єдине є «простором», у якому досягається досконалість і єдність людської спільноти, відлуння та переоцінювання якої сповіщає літургійна спільнота в таїнстві Євхаристії.

Найбільші досягнення практичного богослов'я пов'язані з особливо важливим осередком розвитку сучасної православної політичної теології, яким є Центр Православних досліджень в Фордхемському університеті, який був сформований довкола провідних американських православних теологів та дослідників, таких як Арістотель Папаніколау та Джордж Демаскопулос. Значний акцент дослідники цього Центру роблять на переосмислення відносин Традиції, традиціоналізму та сучасної теології, що представлено збіркою «Fundamentalism or Tradition: Christianity after Secularism» [38]. Але найзначнішим внеском цього інтелектуального осередку став розвиток сучасної православної теології, відкритої до ліберальної демократії та дискурсу прав людини, що, в свою чергу, представлено збіркою «Christianity, Democracy, and the Shadow of Constantine» [21]. Найбільш яскравим та визначним політичним теологом з цього кола є А. Папаніколау, праця якого «The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy» має особливе значення для сьогодення [117]. Якщо інший православний богослов П. Калаїцидіс лише виражав потребу у залученні сучасного ліберального політичного дискурсу в православну теологію, а Д. Джалто взагалі висував

виключно критичну есхатологічну політичну програму, то А. Папаніколау напряду поєднує традиційний дискурс православної теології та сучасну модель ліберальної демократії. Більш того, на думку американського теолога, послідовне осмислення соціальних та політичних наслідків православної теології має привести вірян до необхідності усвідомлення теоретичної невідворотності ліберальної демократії, що центрована на правах людини як її основі. Однак слід відмітити контр-інтуїтивність такого твердження для значної кількості вірян та навіть православних теологів. Це зумовлено складною історією східнохристиянської теологічної думки, що дуже часто вдавалася до апології імператорської влади та її «спадщини», яку дуже часто намагалися реставрувати в різноманітних правих авторитарних режимах. Як і П. Калаїцидіс, А. Папаніколау вважає головним теоретичним підґрунтям такого консервативного «бачення» теологію Євсевія Кесарійського, яка була сформована в умовах поступової інкорпорації християнства в римський політичний лад.

Синтез «ромейськості» та християнства в пізній античності має значний вплив і на сучасну православну ідентичність. Це об'єднання стало можливим, оскільки «християни відкидали лише язичницьке минуле імперії, але не її громадянські та політичні способи буття» [464, с. 44]. Приклад Євсевія є вкрай виразним у тому відношенні, що в його «Церковній історії» досягається вершина цього синтезу римської ідентичності та християнства: для цього пізньоантичного християнського автора історія є процесом розгортання божественного промислу, що досягає найбільшого виразу в Римській імперії, на чолі якої стоїть імператор-християнин. Визнаючи римську державність одним з джерел добра (поруч з «вченням благочестя»), Євсевій фактично робить імператорську владу сакраментальною та навіть стверджує, що суверенні імперські структури напряду маніфестують суверенну владу Бога в його Царстві. Патристична традиція, в цілому, або підтримувала таке зближення християнства та Церкви з імперськими структурами, чи зберігала багатозначне мовчання в цих питаннях. Однак, найбільш повний класичний

вираз східнохристиянської політичної теології зближення державних інститутів та Церкви залишив імператор Юстиніан I, який остаточно створив та обґрунтував «симфонію» між імператорською та єпископською владами. Фактично, за Юстиніановим правлінням та в межах його спадщини в формі теології симфонії, імператор став головним медіатором між Божою волею та «народом Божим», який єдиноосібно ніс відповідальність за життя суспільства, переймаючи значну кількість церковних функцій та, крім того, підкоривши церковну владу політичній. Звичайно, в особливі кризові часи, політична влада Східноримської імперії, автономія та авторитет Церкви та патріархів зростали, але сама ідея сакраментальності імператорської влади та сакрального значення римської державності як такої ніколи не зникали з ландшафту середньовічної східнохристиянської думки.

Далі, двома імперіями, що увібрали та виразили в собі православну політичну ідентичність були Османська та російська імперії: 1) в Османській імперії, з одного боку, як вже було описано П. Калаїцидісом, османські державні структури повністю підпорядковували собі православні церковні інститути, які, однак, мали право виражати інтереси православного населення перед державою; але, з іншого боку, в період османського панування, фактично була знищена православна політична традиція. 2) Значно складнішою вибудовувалася ситуація в російській імперії, яка, з одного боку, дійсно продовжувала традицію візантійської симфонії політичної та церковної влад, але, з іншого боку, в цій країні не відбулося наслідування візантійських політичних інститутів. Крім того, якщо у Візантії все ж спостерігався певний, хоч і мінімальний, рівень автономії Церкви від держави, то в росії ця межа була вкрай хиткою: починаючи з періоду Никонівських реформ, а особливо в часи правління Петра I церковні структури були не просто підпорядковані політичній владі, але були перетворені в звичайне бюрократичне відомство в межах імперських структур. В інших частинах православного світу та й в інші періоди його існування так само православні церковні структури ставали чи насильно підпорядкованими державній владі чи добровільно виступали

апологетами етатизму чи націоналізму (особливо в другій половині XIX ст. та на початку XX ст. на Балканах).

На противагу цим дійсним історичним реаліям та багатовіковому політичному контексту православних країн, А. Папаніколау звертається до найбільш фундаментальних тем православної теології, що мають змінити політичну перспективу православ'я як такого. Так, американський теолог у своєму проєкті сучасної православної політичної теології виходить з наступної основоположної тези: «Православна теологія без коливання стверджує, що людина створена для бого-людського спілкування – обоження (theosis)» [464, с. 15]. Значною мірою, власне теоретично-теологічна основа політичного проєкту А. Папаніколау була викладена в його більш ранній праці «Буття з Богом: Трійця, апофатика та Бого-людське спілкування», яка центрована на темі «бого-людського спілкування» в теології В. Лоського та І. Зізіуласа. Головною тезою праці стає ствердження персоналістського характеру єдності людини з Богом у обоженні першої, що відбувається через причетність людини та всього творіння до особистісної трипостасної божественної періхорези, в якій сам Бог постає як спілкування, що стає онтологічною основою для спілкування творіння та Творця. Якщо тринітарна та апофатична теологія В. Лоського в цій праці оцінюється критично, то теологія І. Зізіуласа стає основою для теології «реалізму бого-людського спілкування» А. Папаніколау. Згідно з американським теологом, особливо важливою для зізіуласівської «теології спілкування» стає євхаристична теологія, що є центральною для думки митрополита: «Для Зізіуласа євхаристійна подія є спілкуванням з іманентним життям Бога і відкриває Боже буття як особисте і релятивне. Євхаристія – це не апофатичний досвід Бога поза буттям, а досвід іманентного, тринітарного життя Бога. Як така, вона є джерелом для тринітарного богослов'я, яке є «революційним» за своїми онтологічними наслідками. Вчення про Трійцю – це не заперечення зв'язку між Богом і буттям, а християнський вислів про те, яким є Бог як Трійця. «Революційний» аспект тринітарного богослов'я полягає в тому, що онтологія надає пріоритет

категоріям, які в метафізиці субстанції вважалися такими, що не мають онтологічного значення. У вченні про Трійцю закладена реляційна онтологія тринітарної особистості, де буття найкраще розуміється через такі поняття, як «відмінність», «інакшість», «реляційність» і «особистість» [116, р. 18]. За А. Папаніколау, пізнання Бога відбувається через досвід особистого спілкування. А на основі цього досвіду формується і онтологія і гносеологія, етика і аксіологія, що і задає основи політичної православної теології.

Виходячи з цих тез, американський теолог в праці «Містичне як політичне» вказує на те, що така православна персоналістська тринітарна онтологія богоспілкування, що виражає себе в східнохристиянському вченні про обоження не може розглядатися як основа чернечого індивідуального прагнення до власного благочестя та індивідуального спілкування з Богом. На противагу цьому, А. Папаніколау стверджує, що на основі православної аскетичної традиції дійсно можливо побудувати сучасну православну ліберальну політичну теологію, яка б природньо виходила з традиційних православних теологічних положень та релігійних практик: «Якщо християнське покликання полягає в тому, щоб навчитися любити, то подвижництво боголюдського спілкування не може обмежуватися ні монастирем, ні церквою – весь світ є полем, на якому це подвижництво повинно здійснюватися. І якщо це навчання любові виходить за межі сім'ї чи інших християн, а включає в себе ближнього, який може бути і чужинцем, то політика не може бути байдужою для подвижника боголюдського спілкування» [464, с. 16]. Таким чином, політична сфера має розумітися як особливе поле цієї аскетичної «вправи», в яку християни з необхідністю є залученими: «Насправді, якщо політику можна розглядати як взаємодію з ближнім/чужим, то вона має бути однією з багатьох практик у подвижництві боголюдського спілкування. Політична спільнота – це не десятина пустелі, а одна з багатьох пустель, в якій християнин повинен боротися з демонами, що намагаються перешкодити навчання любові. У жодній іншій сфері спокуса демонізувати ближнього не є більш переконливою чи більш виправданою, ніж

у сфері політики; у жодному іншому просторі, окрім політичного, християнин не відчуває більшого виклику у виконанні заповіді любові» [464, с. 16].

Перш за все, така аскетична практика любові до ближнього, яка є конститутивною для християнської політики, ні в якому разі не має ставати спробою затвердження християнської Церкви як однієї з політичних сил, що посягає на встановлення свого особливого авторитету. Натомість, відправною точкою християнської політики має стати усвідомлення того, що її єдино можливий засіб існування в суспільстві – переконання, а не силові репресивні засоби. «Місія Церкви полягає в тому, щоб закликати світ до спасіння, запропонованого в Ісусі Христі, не через християнізацію держави, а через переконання інших вільно приєднатися до її євхаристійного спілкування, тобто до спільного прославлення, поклоніння і жертвоприношення Богові; за самим визначенням, євхаристійна спільнота – це спільнота без примусу. Таке переконання є єдиним легітимним способом розширити межі Церкви в усьому світі» [464, с. 26].

Спираючись на таке радикальне заперечення церковного прийняття насильства, згідно з А. Папаніколау, стає очевидним те, що християнська спільнота має бути відкритою до різноманітних суспільних форм, що є відмінними від неї самої. Таке прийняття інакшості чи навіть радикальної інакшості є головною складовою аскетичної політичної практики. Євхаристична еклезіологія, за А. Папаніколау, спрямована на те, щоб християнська Церква в таїнстві Євхаристії збрала в собі усе різноманіття форм суспільного життя та різноманіття усього творіння загалом. Таке «зібрання», однак має бути виключно вільним актом, у якому любов Церкви має бути прийнята вільно, а не через натиск авторитету чи політичну силу. Виходячи з цього, американський теолог зазначає, що сучасним політичним ладом, який відповідає такій євхаристичній еклезіології є ліберальна демократія. «Якщо Церква ставиться до світу через переконання, то для того, щоб відповідати самій собі, вона повинна прийняти відмінну від неї спільноту, яка складається з релігійного, політичного та культурного розмаїття, а також

державу, яка утверджує і захищає таке розмаїття. Форми політичної спільноти і держави, які найкраще виражають і утверджують таке розмаїття, є ліберально-демократичними, бо таке розмаїття – це те, що частково означає бути демократією. Логіка євхаристійної еклезіології вимагає існування ліберально-демократичної держави, яка за визначенням є інституцією, відмінною від Церкви, в якій символізується спільнота релігійного та політичного розмаїття, що є необхідним через те, що не всі люди світу є членами церковної спільноти» [117, р. 77]. Більш того, ліберально-демократичний лад може навіть «рятувати» Церкву при її фактичному «провалі» здійснення своєї мети служіння в суспільстві: «Якщо Церква не виконала своєї місії переконати інших стати частиною її євхаристійного поклоніння Богові, то вона повинна змиритися з існуванням політичного та релігійного розмаїття. Держава як політично різноманітна спільнота не суперечить, а, навпаки, є невід’ємною частиною самого поняття Церкви як есхатологічної спільноти» [464, с. 139].

Тим не менш, вказуючи на таку глибоку внутрішню відповідність православної євхаристичної еклезіології з ліберальною демократією, А. Папаніколау зазначає, що це не означає те, що ліберальна демократія є єдиною можливою умовою для бого-людського спілкування, але лише те, що якщо бого-людське спілкування як спілкування засноване на свободі людської відповіді, то і християнська політика має максимально сприяти такій державі, що створює максимально можливі умови для такої свободи вибору та свободи відповіді.

Іншим аспектом проєкту політичної теології А. Папаніколау, яка має своєю метою зближення православної теології та ліберальної демократії, є права людини як засадничий елемент цього політичного ладу. Тема прав людини є вкрай дискусійною не лише в межах сучасної православної теології, але й сучасної християнської теології загалом. За визначенням американського православного теолога, противники прав людини висувають наступні заперечення: 1) поняття та мова прав людини має своїм ґрунтом атеїстичний

гуманізм; 2) затвердження прав людини нерозривно пов'язане зі ствердженням секулярного суспільного ладу, що є неприйнятним для традиційних православних країн; 3) права людини спираються на індивідуалістичну антропологію, що вступає в пряме протиріччя з православною теологічною антропологією, яка стверджує реляційність людського особистісного буття. Подібну лінію критики розвивали деякі сучасні православні теологи, такі як Христос Яннарас. Цей грецький теолог напряду пов'язував формування дискурсу прав людини з описаним вище історичним процесом становлення західного нігілізму, який викликаний відмовою від східнохристиянського вчення про обоження. На Заході, як вказує Х. Яннарас, відчуження від православної онтології особистісного бого-людського спілкування призвело до такої парадигми людини, що може бути описана як атомістична, в якій особа – це нереляційна егоїстична суспільна одиниця [134].

На інституційному рівні найбільш радикально проти мови прав людини виступає РПЦ, яка в своєму документі «Основи вчення російської Православної Церкви про гідність, свободу та права людини» закидає правам людини атеїстично-нігілістичний ґрунт. Крім того, в цьому документі висувається наступна теза: гідність людини не є первинною даністю, але є наслідком здійснення мети людини – слідування Божій волі в моральному житті. Виходячи з цього, РПЦ відверто відкидає уявлення про необмежену негативну свободу людини, але вважає цінність християнської моральності вище особистої свободи особистості. Більш стриману позицію відносно співвіднесення православної теології та прав людини, як зазначає А. Папаніколау, займає предстоятель Албанської Православної Церкви архієпископ Анастасій Яннулатос. З одного боку, предстоятель албанської Церкви продовжує лінію критики мови прав людини за її обмеженість в розумінні людської особистості. Проте, з іншого боку, він визнає, що: «Мова прав – це «відправний пункт», який дозволяє прикладати зусилля, щоб протистояти реальним загрозам людській гідності, серед яких – надмірний

«егоїзм» та комплексні фактори, пов'язані з різноманітними та безособистими структурами нашого сучасного технологічного суспільства» [464, с. 171]. Відповідно, при усіх обмеженнях, згідно з А. Яннулатосом, православна Церква має бути відкритою до прийняття мови прав людини як фундаменту міжлюдського спілкування, а Церква, в свою чергу, має стати місцем відкриття бого-людського виміру та основи цього спілкування: «Що стосується християнських церков, то якщо вони хочуть зробити свій особливий внесок у справу захисту прав людини, вони не повинні обмежуватися тонким аналізом і настановами, але повинні стати в дійсності тим, чим вони були покликані бути – центрами морального і духовного натхнення, лабораторіями любові, де проявляється Царство Боже на землі: місцем, де рівень людського життя підноситься від сукупності індивідів, які просто співіснують біологічно, до «сопричастя особистостей», яке бере за взірць найвищу реальність: Пресвяту Трійцю, яку церкви безперестанку прославляють» [136, р. 76]. Таким чином, А. Папаніколау, слідуючи за А. Яннулатосом, вказує на те, що Церква покликана до реального здійснення захисту та поваги прав людини, які знаходять свій ґрунт в тринітарній перихорезі Отця, Сина та Святого Духа.

Головним джерелом православного обґрунтування мови прав людини А. Папаніколау обирає сучасну православну теологію особистості, яка, однак, так само виступає фундаментом для відкидання її грецьким теологом Х. Яннарасом. Сучасний православний персоналізм, заснований на співвіднесенні тринітарного особистісного буття в перихоретичному спілкуванні з тварним існуванням людських особистостей, що так само покликані до участі в спілкуванні як з Богом, так і з іншими людьми та творінням загалом. Узагальнюючи, американський теолог виділяє дві головні риси православної теології особистості ХХ ст., які поділяли між собою різноманітні православні мислителі: 1) вчення про тринітарне та людське особистісне існування ґрунтується на ствердженні єдності іпостасі (власне особистості) з екстатичним характером її існування, що виражає себе в спрямованості до спілкування з Іншим; 2) таке екстатичне іпостасне

спілкування і є найбільш точним виразом православного вчення про боголюдське спілкування (обоження). Однак, як і у випадку з євхаристійною теологією, А. Папаніколау віддає першість серед сучасних православних теологів І. Зізіуласу, який, на думку американського теолога, найбільш детально та глибоко опрацював православний персоналізм. Центральним положенням для православного засвоєння мови прав людини, на думку американського теолога, є те, що це дійсне іпостане екстатичне існування має вступати в любовне спілкування з Богом та усім творінням лише за умови «вільної необхідності», тобто, коли сама любов стає єдиним засновком такого спілкування, а не будь-які зовнішні причини. «Якщо поклоніння є формою любові до Бога, то розуміння поклоніння як любові в термінах боголюдського спілкування означає, що немає сенсу говорити про права Бога по відношенню до нас. Бог творить не-Бога з любові заради любові; говорити, що Бог має право на нашу любов, має силу зобов'язання, а це не є любов'ю до Бога заради Бога. Також важко уявити, що означає послух любові: як можна змусити себе любити? Бог справді дав заповідь любити Бога і ближнього, але аскетична традиція розгледіла, що виконання такої заповіді не можна бажати» [464, с. 212]. Саме тому заклик до любовних відносин з Богом вимагає вільного прийняття необхідності та невідворотності реальності Божої любові до нас, що і має стати основою руху до обоження: «Послух набуває форми вільної необхідності, коли людина не може чинити інакше, ніж любити Бога заради Бога, а отже, і свого ближнього. Існує необхідність у цій формі любові, яка парадоксальним чином є свободою від есенціалізації. Розуміння любові з точки зору обоження розглядає її як спосіб буття, просування до точки, де людина любить Бога і ближнього без жодної причини. Бог хоче, щоб ми любили Бога не тому, що Бог любить нас, і навіть не тому, що Бог нас створив, а просто за те, ким Бог є – Істиною, Добром і, можливо, найважливіше, незрівнянною Красою» [464, с. 213].

Крім того, цей первинний онтологічний покликання до вільного любовного спілкування є одночасним з даруванням людині унікальної та невідвортної

гідності в очах Бога, яка має свою основу в самому любовному спрямуванні Бога до свого творіння. Гріх, в свою чергу, є індивідуальною та/чи соціальною формою приниження чи навіть знищення цієї гідності, що є неприйнятним в дійсно персоналістській онтології, яка оснований на первинному дарі любові Бога. Виходячи з такої теології, підсумовує А. Папаніколау: «...оскільки мова прав людини покликана забезпечити нормативні структури людських стосунків, в яких людська особистість розглядається як унікальна і неповторна людська істота, то православні християни можуть судити про політичні спільноти, структуровані навколо нормативності прав людини, як про віддзеркалення сакраментальних спільнот, в яких людина конституюється як унікальна і неповторна істота» [464, с. 221]. Реальне підтвердження цього положення американський теолог знаходить в Зізіуласа та цитує наступний фрагмент з його статті «Law and Personhood in Orthodox Theology»: «Відповідно до ідеї особистості як чогось релятивного ... всі люди мають однакову цінність і однакові права, тому що вони самі представляють унікальну і неповторну ідентичність для тих, з ким вони перебувають в особистих відносинах. Тому закон зобов'язаний поважати і захищати кожного, незалежно від його характеристик, оскільки кожна людина є носієм реляційної ідентичності, а разом з тим – унікальною і неповторною особистістю» [464, с. 222]. Крім того, виходячи з стрижневої тези політичної теології А. Папаніколау, що християнська політика є однією з «аскетичних пустель», в яких християни мають практикувати любов до Іншого, який дуже часто виступає пригнобленим, приниженим, зубожілим, такі права людини можуть розглядатися як затвердження такої християнської практики на рівні спільного блага для всього суспільства, в якому держава має захищати унікальність кожної особистості.

Іншою важливою особливістю праці «Містичне як політичне» А. Папаніколау є полеміка з політичною теологією засновника руху Радикальна Ортодоксія Джона Мілбанка. Вихідним положенням відомої праці Дж. Мілбанка «Theology and Social Theory» є теологічна критика розрізнення

секулярного та сакрального, яка свій політичний вираз знаходить в модерній ліберальній демократії [106]. Таке несприйняття секулярного лібералізму пов'язане з тим, що в своєму теологічному проєкті Дж. Мілбанк використовує «особливе розуміння церкви, а також співвідношення природи та благодаті, яке спирається на концептуалізацію тринітарного буття Бога як дару» [464, с. 240]. Так, еклезіологія засновника Радикальної Ортодоксії є ствердженням максимально широкого розуміння Церкви як усього творіння, що покликане до сакраментального освячення. Відповідно до цього, Євхаристія як таїнство фімає виходити за вузько обрядові межі та виражати собою загальне відношення християнського життя до усього творіння, виражати собою уся сукупність християнських практик, що спрямовані на трансформування екології, політичного, соціального чи культурного життя людства. Тобто, Церква стає ідентичною до усіх форм християнської чи, ширше, людської діяльності. Онтологічною основою такої еклезіології стала теологія нероздільності природи та благодаті, яку Дж. Мілбанк переймає від Анрі де Любака. Мілбанк відкидає будь-яке уявлення про зв'язок між природою і благодаттю, в якому вони є відмінними, але не окремими. Він слідом за А. де Любаком відкидає цю відмінність і стверджує, що природа завжди – вже від самого створення – існує як причетна до Божої благодаті. І оскільки люди були створені для спілкування з Богом, то вони мають існувати у такому спілкуванні, хоча б мінімальному, кожен момент свого життя. Обоження є повнотою причетності і повнотою богоспілкування. Природного порядку як стану безблагодатного, як стану без богоспілкування – не існує і не може існувати при такі онтології. І Бог не може бути представлений як абсолютно Інший, бо все, що існує завжди існує у Богові, у його благодаті, у причетності до Нього. Для Дж. Мілбанка не існує такого поняття, як природний порядок, відмінний від надприродного; логіка боголюдського спілкування вимагає, щоб таке спілкування вже існувало з моменту створення. Якби надприродне існування було цілком іншим відносно природного існування світу та людини, обоження було б насильницьким нав'язуванням неприродного порядку з

боку могутнього іншого Бога. Саме тому Мілбанк стверджує, що онтологія участі є онтологією миру, оскільки вона є спілкуванням, яке здійснюється через любов як свободу. Навіть якщо сам Мілбанк може бути, як це не парадоксально, риторично жорстоким, в основі його занепокоєння лежить християнське бачення сопричастя з Богом, бачення, якому можна, принаймні, поспівчувати» [464, с. 242]. Виходячи з цього, будь-які політичні теорії та лади, що не визнають свій власний фундамент в відкритості до надприродного порядку, є неприйнятним для Дж. Мілбанка. Більш того, за британським англіканським теологом, лише при здобутті адекватного теологічного обґрунтування демократія може досягти свої внутрішні цілі та цінності, такі як гідність та рівність усіх особистостей. Тому, Дж. Мілбанк пропонує проєкт «обожненої демократії» (deified democracy), в якій демократія знайде своє обґрунтування в християнській доктрині обоження. Тим не менш, таке зближення, на думку британського теолога, є неможливим за умов прийняття секулярних «понять договору, терпимості, діалогу та прав людини» [464, с. 245]. Відповідно до цього, теологічно адекватними мають стати антидемократичні дії, які, однак, можуть сприяти формуванню цієї самої «обожненої демократії».

Критика політичної теології Дж. Мілбанка з боку А. Папаніколау та його політичного проєкту є особливо визначною в тому відношенні, що американський теолог розділяє з засновником Радикальної Ортодоксії єдиний теологічно-онтологічний ґрунт. Так, А. Папаніколау стверджує: «Логіка Мілбанка не є єдиною можливою логікою, яка впливає з принципу боголюдського сопричастя, оскільки не обов'язково, що онтологія участі, яка стверджує реалізм боголюдського сопричастя, призводить до відкидання окремого політичного порядку з внутрішнім добром у собі» [464, с. 248]. Більш того, головною вадою мілбанкового проєкту є те, що політична реалізація такої теологічної онтології, яка заснована на вільному боголюдському спілкуванні, призводить до зворотного – насильницького насадження цього самого спілкування, чим, власне, і порушується головний

стрижень його думки – ствердження християнства як «онтології миру». Таке насадження викликано тим, що Дж. Мілбанк, в дійсності, відкидає будь-які можливості реальної присутності Інакшості в суспільному житті та, більш того, свободи Іншого до відмови від бого-людського спілкування: «...якщо Бог бажає сопричастя як події любові як свободи, то Бог створює умови для можливості відмови від цього сопричастя. Парадоксально, але хоча християни повинні прагнути до сопричастя з Богом, християни також повинні максимізувати умови для можливості вільної відмови від Бога. Божий суверенітет, Боже панування над створінням, за іронією долі, стає більш очевидним у контексті, який розкриває вразливість Бога перед створінням у формі відкидання» [464, с. 249]. Відповідно до цього, секулярність стає внутрішньою вимогою самого бого-людського спілкування, яке може відбуватися лише вільно за умовою поваги до гідності людини: «Стверджувати необхідність відмінної від Церкви спільноти, що складається з політичної, економічної та культурної сфер, не означає відновлювати поділ на природу і благодать, а також не є запереченням суверенітету Бога. Форма політичної спільноти, яка максимізує умови для можливості відкидання Бога, логічно впливає з християнського утвердження реалізму боголюдського спілкування. Така спільнота повинна бути світською в тому сенсі, що вона не нав'язує учасникам спільноти спільної богословської перспективи» [464, с. 212]. Так, на противагу Дж. Мілбанку, А. Папаніколау вважає, що світське суспільство, загалом, не є чимось антитетичним по відношенню до релігійного розуміння основ суспільства. Більш того, сама відмова від формального закріплення панування певної релігійної чи теологічної позиції не є чимось дійсно антирелігійним. Ось як американський теолог пише про такий стан світської спільноти: «Вона не є світською в сенсі антирелігійності, ані в сенсі повної приватизації релігії; вона є світською лише в тому сенсі, що спільна богословська перспектива не виправдовує форму і рух політичної, культурної чи економічної сфер політичної спільноти. Відмова від спільної богословської перспективи також не означає, що релігія не має права голосу в суспільних

дискусіях; релігія просто не може бути домінуючим голосом» [464, с. 251]. Тож, таку вільну кенотичну «відмову від спільної богословської перспективи» можна вважати внутрішньою вимогою для досягнення вільного любовного стану обоженого міжособистісного спілкування в суспільстві, що було б тварним віддзеркаленням тринітарної перихорези.

Остання глава праці А. Папаніколау, що називається «Говоріння правди, політичне прощення і свобода слова», присвячена тому, що сповідь як практика прощення може мати важливий вплив на створення максимально вільного любовного простору спілкування та сприяти поширенню свободи слова за умови визнання благості розрізнення в суспільстві.

Так, наприклад, співвіднесення практики сповіді та політичного прощення А. Папаніколау проводить на основі «феноменології говоріння правди», в якій він звертається до (пост)феноменології французького католицького філософа та теолога Ж.-Л. Марйона. Так, ситуація в якій знаходяться той, хто говорить правду та той, хто її сприймає, аналізується американським теологом з перспективи розгляду співвідношення суб'єкту з іконою. Так, ікона розглядається Ж.-Л. Марйоном як «насичений феномен», який є не просто пасивним реципієнтом інтенцій вірянина, але, більш того, ікона сама є джерелом «зворотної інтенціональності», при якій вірянин сам опиняється «під» поглядом ікони [100, р. 249]. Відповідно до цього, в політичному просторі християни так само покликані ставати «іконами», до яких можуть звертатися ті, хто прагне говорити правду та сповідувати свій гріх. Таке іконічне сприйняття політичної сповіді сприяє, з одного боку, причетності суб'єкту «говоріння правди» до бого-людського спілкування та, з іншого боку, робить християн «місцем» проявлення Божественної дії. Усе це має плекати примирення розділених особистостей та соціальних груп. Американський теолог вказує на те, що прощення, однак, не є простим забуттям гріху, але особливою пам'яттю про цей гріх: «Хоча наслідки гріха можна подолати, і гріх не має останнього слова, подія гріха є вічною в тому сенсі, що вона назавжди залишається частиною унікальної історії та наративу

людини... Навіть якщо жертва і кривдник поведуться так, ніби гріха не було, це означає лише те, що сам гріх запам'ятовується по-іншому. Прощення – це новий вид пам'яті про минулу подію, яка не функціонує як перешкода для спілкування між двома особами. Хоча я розумію аргумент, що забуття може бути необхідним для того, щоб рухатися далі, психоаналітична теорія нагадує нам, що цей рух, ймовірно, є результатом придушення, а не отримання. Пригнічена пам'ять не є основою для прощення як сопричастя» [464, с. 309].

Особливо продуктивними та яскравими прикладами «політики прощення», на думку американського теолога, є публічні «сповіді» представників певних етнічних чи релігійних груп, внаслідок яких можлива трансформація пам'яті якихось трагічних подій та створення умов для поновлення спілкування: «У сфері етнічних конфліктів вражає, наскільки ефективним для примирення і миру може бути вибачення від того, хто однозначно представляє певну етнічну чи релігійну групу» [464, р. 315]. Для демонстрації дії такого твердження А. Папаніколау звертається до прикладу візиту Папи Івана Павла II в Грецію, де він публічно вибачився перед Архієпископом Афін і всієї Греції Христодулом й усіма грецькими православними християнами за Четвертий хрестовий похід та роль Католицької Церкви в ньому. На думку американського православного теолога подібні жести мають вкрай важливе миротворче та символічне значення: «Я б сказав, що цей момент мав сильний вплив завдяки символічним ролям, які взяли на себе Христодул та Іван Павло II, що сприяло руху до сопричастя між двома Церквами. Це сопричастя має відчутні ознаки як у візиті архієпископа Христодула до Риму, так і у співпраці, хоча й формальній, між Грецькою та Римською Церквами, спрямованій на протистояння європейській секуляризації. Після візиту Івана Павла II на офіційному сайті Грецької Церкви з'явилися папські заяви про ставлення християнства до Європи, які визнають спільну справу між двома Церквами, але також мовчазно визнають вплив папського голосу на питання, пов'язані з відносинами між християнством і Європою» [464, р. 315–316]. Крім того, християнська

«політика прощення» та створення простору спілкування мають культивувати цінність будь-яких розрізень в суспільстві та, що важливо, цінність вільного слова представника кожної з меншин, кожного Іншого, наскільки б «Інакшим» він не був для православних християн.

Представники як неоконсервативної, так і неоліберальної течій сучасної православної політичної теології разом написали у відповідь на запит Синоду Константинопольської церкви проєкт соціального вчення православної церкви початку XXI століття. Ця декларація «За життя світу. Назустріч соціальному етосу Православної Церкви» була прийнята Синодом для Константинопольської Церкви і запропонована всім помісним православним церквам для обговорення. Таким чином було сформоване зріле спільне соціальне вчення відкритого православ'я, що стало значним досягненням. Тепер сучасна православна політична теологія може розвиватися далі, спираючись на це соціальне вчення, що частково вже і відбувається, особливо в Україні.

Патріарх Варфоломій доручив найкращим богословам Вселенського патріархату розробити офіційний документ із сучасним соціальним вченням церкви в 2017му році, проєкт був готовий у 2019му, а в 2020му він був схвалений. Важливо відмітити, що провідну роль в комісії з підготовки соціальної доктрини відіграв Д.Гарт, який навіть був одним з двох редакторів документу, поруч з секретарем патріарха отцем Іоанном Хриссавгісом. А.Папаніколау та Дж.Демакопулос із Фордгамського університету стали провідними представниками (пост)ліберальної православної теології, і весь документ став спільною пропозицією для церкви і світу з боку неоконсервативних і неоліберальних постнеопатристичних мислителів. Це надзвичайно важливо, бо у західному християнстві неоконсерватори сьогодні надихають неорейганізм, а постлібералізм вплинув на появу трампізму, і при всій близькості очевидні розходження. У православному ж богословському середовищі відразу вдалося створити спільне соціальне вчення, яке стало ідейною платформою для відкритого православ'я сьогодні. Намагання критикувати декларацію «За життя світу. Назустріч соціальному етосу

Православної Церкви» як занадто прихильну до ідеології Демократичної партії США не знайшли широкої підтримки, оскільки документ цілком суголосний із неорейганізмом, з класичною ідеологією республіканців. Звичайно, що документ несумісний лише з трампізмом, але це можна сказати про будь яке сучасне християнське соціальне вчення.

У передмові до документу робляться запевнення, що весь він прямо інспірований Євангелієм та суголосним із сучасним прочитанням патристичної спадщини, і це відповідає дійсності. Також цей документ враховує всі досягнення саме постнеопатристичного теоретичного і практичного богослов'я. Від богослов'я ХХІ століття запозичується принцип абсолютної цінності людської особистості. У основу соціального вчення вперше покладено теорію про гідність людської особистості. Це різко контрастує з попередніми соціальними доктринами, для яких початковим пунктом розвитку було вчення про симфонію світської та духовної влад. При цьому соціальне вчення церкви формулюється представниками постнеопатристики при свідомому використанні мови та ідей богослов'я спілкування І.Зізіуласа та Х.Яннараса. Це значно полегшує рецепцію соціальної доктрини, оскільки мова богословського персоналізму І.Зізіуласа та Х.Яннараса сприймається в церковному середовищі як нормативна. Тема, через яку відбувається введення у соціальну доктрину – абсолютної гідності особистості та її покликання до богоспілкування і обожнення – теж вже була в центрі уваги православних богословів. Але І.Зізіулас та Х.Яннарас робили акцент на подоланні особистістю обмеженостей власної людської природи. Постнеопатристика і сформоване на її основі соціальне вчення «За життя світу» виходять з концепції благості людської природи, а тому особистість має не долати свою природу, а розкрити її позитивний потенціал. Також ця соціальна доктрина звертає увагу на необхідність подолання не стільки особистої гріховності, скільки на протистоянні соціальним гріхам, пов'язаним з різними формами дискримінації.

Абсолютизація людської гідності як постійний відправний пункт для соціальної доктрини формує не лише позитивну антропологію, а особливу етику прийняття іншого таким як він є. Це передбачає відкритість до різноманіття форм особистого життя, економічної активності, соціальної діяльності, взаємодії з природою. Так, визнається нормальним не лише бути одруженим чи ченцем, а й бути самотнім. Підкреслюється, що християнство як виправдовує некапіталістичну взаємодію дарування, так і всі форми економічної діяльності, що сприяють подоланню бідності та зникненню пов'язаних з бідністю соціальних пороків. Повне прийняття іншого передбачає відмову від апології війни та пацифізм. Разом з тим визнається моральність військового захисту проти агресії та засуджуються всі форми дискримінації військових. Загальне примирення включає в себе як ідеал всеохопний релігійний діалог і подолання всіх форм нетерпимості.

Таким чином, неоконсервативна політична теологія Д.Гарта і ліберальна політична теологія А.Папаніколау, П.Калаїцидіса та інших богословів початку ХХІ століття знаходять збалансований синтез у соціальному вченні, оскільки це вчення ґрунтується на визнанні абсолютної гідності людини. Це визначається ідейною спрямованістю богословів, а не їх методологічною позицією. Адже на цій самій методології можна заснувати системи, що заперечували б абсолютну цінність особистості та не захищали її свободу. Дійсно, на Заході бачимо такі неоконсервативні теології та пост-ліберальні богословські системи, що виводять обмеження прав людини на користь влади над людиною спільнот, об'єднаних нормативними цінностями, наративами і досвідом. Сучасні автори, що працюють в області політичного богослов'я Східної Церкви початку ХХІ століття – це перше покоління православних богословів, що долають вчення про історичну приреченість мати певну ідентичність та створюють справжнє богослов'я свободи.

Висновки до третього розділу

Сучасна православна політична теологія спирається на теоретичне вчення постнеопатристики, особливо на антропологію з її позитивною оцінкою людини як істоти, що покликана до богоспівкування. Д.Гарт надає неоконсервативну політичну теологію, яка критикує соціальну дійсність постмодерного капіталістичного ладу як таку, що маніпулює кожною особистістю та перетворює її на товар. Політична активність християн має розгортатися у побудові власних релігійних та громадянських спільнот як альтернативної соціальної реальності, в якій би існували відносини взаємного дарування.

П.Калаїцидіс розпочинає свої дослідження з політичної теології К. Шмідта, висновки критики якої він переносить на дослідження візантійської політичної спадщини. Порівнюючи аріанізм шміттової політичної теології з традицією візантійської «симфонії» між церквою та владою імператора, Калаїцидіс зазначає, що ствердження особливого релігійного значення влади візантійського базилевса пов'язане з певними аріанськими тенденціями Євсевія Кесарійського. Ця теологічна хиба, що вплинула на становлення візантійського цезарепапізму, однак, залишається теоретичною основою і для значної кількості теорій сучасних православних мислителів та цінностей громадських церковних рухів. Політична теологія цезарепапізму вступає в пряме протиріччя з засадничими принципами та доктринами православної теології. Калаїцидіс зазначає відстороненість православної теології від процесів переосмислення ролі політичного та зокрема природи сильної влади, які характерні для західної традиції з 60-х рр. Причинами відсутності власної політичної теології в православ'ї для Калаїцидіса є традиції візантинізму та потрапляння православних церковних інституцій в «пастку» етноцентризму та філетизму. Зрештою горизонт християнського благовістя був зведений до вузьких меж етно-теології та націоналізму народів, що прагнуть до визволення чи народів, що центровані на ідеалі міцної авторитарної державної влади. Навіть теологія «неопатристичного синтезу» у самій своїй суті була так само

проектом захисту певної «православної ідентичності», що у своєму «поверненні до Отців» підкріплювала консерватизм православної теології і вступала в конфлікт з положенням християнської теології Нового Завіту. В сучасному контексті Церква належить не до держави, а до сфери громадянського суспільства. Це не означає, що вона має залишатися на позиціях захисту окреслених вище ідеологічних позицій етнічного націоналізму, спроб суспільної реставрації візантійських політичних форм чи, ширше, відновлення середньовічного «християнського світу». На думку грецького теолога, християнська громада спрямована на служіння («дияконію») та трансформацію як суспільства, так і усього космосу, а не на утвердження політичної сили в межах певного історичного та культурного контексту. Традиційна православна теологія може надати міцну основу для християнства як сили, що спрямована на емансипацію та захист прав і свобод «інших», «нужденних», «слабких». Церква як есхатологічна спільнота полягає в очікуванні та перетворенні світу. «Досвід Царства» як стрижня, довкола якого збираються вірні, виражається та здійснюється в Євхаристії, яка долає ієрархії, мову, національність. Церква як есхатологічна і одночасно динамічна спільнота, що не є замкнутою на минулому, але є фундаментально спрямованою на майбутнє як «місце», з якого християни очікують Царство Небесне. Етика християнства анархічна та есхатологічна, тому втручання Церкви в владу та державу є її викривленням. Лінію ствердження анархічності як прямого наслідку християнської есхатології продовжує сучасний православний теолог Давор Джалто. Для нього, православна теологія, виходячи зі своєї есхатологічної спрямованості, ніколи не може виступати захисницею жодного конкретного політичного ладу, бо перенесення свого центру в за межі історії. Ідеальним суспільством, з християнської точки зору, може бути лише Царство Боже, тому не можна будувати богословські наративи, які прославляють чи виправдовують будь-який суспільний лад чи ідеологію як ідеальні чи «християнські». Християнська спільнота має бути центрована на міжособистісній вільній любові, а не на засадах необхідності.

А. Папаніколау напрядує поєднує традиційний дискурс православної теології та сучасну модель ліберальної демократії. Теоретично-теологічною основою політичного проєкту А. Папаніколау стала теза про те, що людина створена для бого-людського спілкування – обоження (theosis). Євхаристична теологія І. Зізіуласа стає основою для теології «реалізму бого-людського спілкування» А. Папаніколау. Євхаристія є джерелом для тринітарного богослов'я, яке є «революційним» за своїми онтологічними наслідками. У вченні про Трійцю закладена реляційна онтологія тринітарної особистості, де буття найкраще розуміється через такі поняття, як «відмінність», «інакшість», «реляційність» і «особистість». Як на рівні онтології, так і на рівні гносеології, за А. Папаніколау, пізнання Бога відбувається через досвід особистого спілкування, яке стає головною мірою як ствердження буття людської іпостасі, так і інтелігібельності загалом. Але богослов стверджує, що на основі православної аскетичної традиції теж можливо побудувати сучасну православну ліберальну політичну теологію. Політична сфера має розумітися як особливе поле цієї аскетичної «вправи», в яку християни з необхідністю є залученими. Політику можна розглядати як взаємодію з ближнім/чужим, вона є однією з багатьох практик у подвижництві боголюдського спілкування. Аскетична практика любові до ближнього, яка є конститутивною для християнської політики, ні в якому разі не має ставати спробою затвердження християнської Церкви як однієї з політичних сил, що посягає на встановлення свого особливого авторитету. Відправною точкою християнської політики має стати усвідомлення того, що її єдино можливий засіб існування в суспільстві – переконання, а не силові репресивні засоби. Прийняття інакшості чи навіть радикальної інакшості є головною складовою аскетичної політичної практики. На думку папаніколау, християнська Церква в таїнстві Євхаристії має вільно зібрати в собі усе різноманіття форм суспільного життя та різноманіття усього творіння загалом, уникаючи примусу. Сучасним політичним ладом, який відповідає такій євхаристичній еклезіології є ліберальна демократія. Сама логіка євхаристійної еклезіології вимагає існування ліберально-демократичної

держави, яка за визначенням є інституцією, відмінною від Церкви, в якій символізується спільнота релігійного та політичного розмаїття, що є необхідним через те, що не всі люди світу є членами церковної спільноти. Більш того, ліберально-демократичний лад може навіть «рятувати» Церкву при її фактичному «провалі» здійснення своєї мети служіння в суспільстві. Це не означає те, що ліберальна демократія є єдиною можливою умовою для бого-людського спілкування, але лише те, що якщо бого-людське спілкування як спілкування засноване на свободі людської відповіді, то і християнська політика має максимально сприяти такій державі, що створює максимально можливі умови для такої свободи вибору та свободи відповіді. Папаніколау критикує позицію радикальної ортодоксії Дж. Мілбанка і доводить право світського суспільства бути інакшим щодо Церкви. Церква покликана до реального здійснення захисту та поваги прав людини, які знаходять свій ґрунт в тринітарній перихорезі Отця, Сина та Святого Духа.

Сучасна православна теологія П. Каліїцидіса критикує та відкидає певні консервативні елементи спадщини неопатристичної теології. Вона спрямована на радикальне переосмислення місця політичного в православній теології та сприяє зміні відношення до політики як в межах думки православних теологів ХХ ст., так і багатовікової традиції «симфонії» політичної влади та церковних структур загалом. Головним чином, представники сучасної політичної теології долають обмеження «етнотеології», синтезу націоналізму поневолених народів з Церквою, апологію Церквою авторитарних режимів, тотальне неприйняття ліберальної демократії та прав людини, відкидання будь-яких західних секулярних форм суспільного ладу та політичної думки. Позитивною стороною таких теолого-політичних проєктів є ствердження внутрішньої суголосності традиційних фундаментальних положень православної теології, таких як есхатологія, «реалізм бого-людського спілкування», тринітарна теологія, христологія тощо, з модерними політичними проєктами ліберальної демократії, теорією прав людини та свободи слова як найбільш близьких до ідеалів християнської практики та церковного життя сучасних соціально-

політичних форм. Відтак, наведені ідеї сучасних православних теологів закликають вірян Православної Церкви до активного залучення в сучасні демократичні процеси, до визнання себе силою, що прагне до вільного залучення всього світу до бого-людського спілкування.

Д.Джалто розвиває критику соціальної реальності постмодерного світу, підкреслюючи значення євхаристії. А саме, євхаристія задає розуміння реальності як дарованої та формує уявлення про дарування як норму життя. На фоні такого спільного ідеалу, що вповні може реалізуватися лише в есхатології, православ'я не повинно підтримувати жодну соціальну систему чи ідеологію. З цієї точки зору пріоритету Царства майбутнього віку та ідеалу відносин взаємного дарування вся реальна соціальна дійсність має отримувати критичну оцінку з боку богослов'я.

Сучасна православна теологія А. Папаніколау спрямована на критичне переосмислення місця політичного в православній теології та відношення до політики як в межах думки православних теологів ХХ ст., так і багатовікової традиції «симфонії» політичної влади та церковних структур загалом. Представники сучасної політичної теології долають обмеження «етнотеології», синтезу націоналізму поневолених народів з Церквою, апологію Церквою авторитарних режимів та тотальне неприйняття ліберальної демократії та прав людини, відкидання будь-яких західних секулярних форм суспільного ладу та політичної думки. Позитивною стороною їх політичних проєктів є ствердження внутрішньої суголосності традиційних фундаментальних положень православної теології, таких як есхатологія, «реалізм бого-людського спілкування», тринітарна теологія, христологія тощо, з модерними політичними проєктами ліберальної демократії, прав людини та свободи слова як найбільш близьких до ідеалів християнської практики та церковного життя сучасних соціально-політичних форм. Відтак, згадані православні теологи закликають вірян Православної Церкви до активного залучення в сучасні західні (і не тільки західні!)

демократичні процеси, до визнання себе силою, що прагне до вільного залучення всього світу до бого-людського спілкування.

РОЗДІЛ IV

ПОСТ-ПОСТМОДЕРНА ТЕОЛОГІЯ ОЛЕКСАНДРА ФІЛОНЕНКА: ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ТА ГЕРМЕНЕВТИКА ДОСВІДУ БОГОСПІЛКУВАННЯ

Одним з найбільш яскравих представників української теологічної думки є філософ та теолог Олександр Філоненко. Характерною рисою цього українського мислителя є його звернення до широкого кола проблем та використання великої кількості сучасних філософських, культурологічних та теологічних підходів. Тим не менш, таке різноманіття проблем та методів об'єднується під загальною «темою» чи навіть «напрямком», який описує О. Філоненко, надаючи йому єдину назву «євхаристійна антропологія». Перш за все, головним контекстом думки українського філософа та теолога є стан культури після тоталітарних практик розлюднення в XX ст. і, як наслідок, необхідність пере-відкриття та загального повернення людської гідності в центр культури. Тож, європейська культурна ситуація, значною мірою, характеризується й досвідом «розставання» з двома такими тоталітарними проєктами: комуністичним та націонал-соціалістичним. І тому, подолання впливу цих проєктів є загальною метою як європейських культур кінця XX ст. – початку XXI ст., так і філософсько-теологічного проєкту О. Філоненка. Окрім цього, іншим центральним викликом є актуальний стан інтелектуальної культури другої половини XX ст. – дискусія-протистояння між модерном та постмодерном. Визначною рисою «постмодерного звороту» в континентальній думці минулого століття є ціла низка «кінців» та «смертей»: кінець метафізики чи філософії взагалі, смерть Бога, Суб'єкта, Автора, Тексту, Читача тощо. Проте вже в кінці XX і на початку XXI століття все більш явною стає тенденція до усвідомлення безплідності такої «(пост)філософії смерті», і, відтак, все більш нагальними стають спроби «повернення» та пере-відкриття відкинутих постмодерном форм та фігур. Саме в цих напрямках і розвивається

євхаристійна антропологія О. Філоненка, яку він сам визначає наступним чином: «Євхаристійна антропологія, представлена як спосіб помислити людську ситуацію в контексті нової чутливості культури присутності, виходить із присутності Іншого як дару, впізнаваного і визнаваного через практики вдячності (євхаристійні практики), які породжують респонсивного – відповідального – вдячного суб'єкта» [553, с. 22]. Роз'яснення цього особливого способу мислення про людину відбувається на багатьох рівнях і в межах багатьох дискусій та напрямків, які всі, тим не менш, відштовхуються від єдиної центральної теми – досвіду зустрічі з Іншим, і особливо з Абсолютним Божественним Іншим, з якого виростає не лише «нова людина», але й нова культура.

Одним з головних авторів-співрозмовників О. Філоненка є французький мислитель Емануель Левінас, який розвивав свою філософію Іншого в контексті Голокосту – однієї з найстрашніших антропологічних катастроф ХХ ст. Не лише теоретичним, але й культурно-політичним контекстом думки цього мислителя було те, що в своїх найбільш радикальних формах модерністські проекти перетворювалися чи навіть вироджувалися в людиноненависницькі тоталітарні ідеології та режими, центральною рисою яких була відмова Іншому в усій його незводимій Інакшості, яка своєю чергою має бути вписана в уніфікований наратив, норму чи просто знищена. В противагу цьому, Е. Левінас вказує на більш фундаментальну метафізичну жагу Іншого, бажання зустрічі з незводимою Інакшістю, нескінченністю, що не просто не вписується, але руйнує всі спроби включення її в різноманітні системи тотальності [87, р. 54]. Найважливішою та найсильнішою основою для таких роздумів про Інакшість для Е. Левінаса стає не просто «теоретичний інтерес», а власний досвід Голокосту та перебування в концентраційному таборі, в якому Іншими стали самі його наглядачі: «Голокост, який став неможливою межею нелюдської логіки війни, оголив для Е. Левінаса основи людяності, які кожен раз виявляють себе в здатності зробити крок назустріч Іншому всупереч тому страшному холоду нелюдського буття, що

розкривається всередині спалаху небувалого насильства» [553, с. 102–103]. Саме з цього страшного досвіду він і говорить не просто про нову етичну систему, але про особливий «метафізичний простір» Інакшості, який є поза межами будь-яких систем та інших форм тотальності, але є цілковитим есхатологічним «зламом» історії, в якому цей Інший і зустріч з ним отримують не просто філософський, але релігійний вимір.

З цієї філософії Іншого народжуються й різні як філософські, так і теологічні спроби її рецепції та усвідомлення цього досвіду в світі більш безпосереднього зв'язку Інакшості з первинною Абсолютною Інакшістю Бога. В такій перспективі народжується філософсько-теологічний діалог двох визначних французьких мислителів – Жака Дерріди та Жан-Люка Марйона довкола проблеми філософії дару, як точки, в якій теологія та філософія стають нероздільними перед явищем дару та вдячності, яка народжує нового суб'єкта, що конститується такою євхаристійною практикою. Тож, для думки О. Філоненка, введення проблеми Іншого в контекст філософії дару стає «наступним кроком» після «етичної асиметрії» Е. Левінаса – ствердження мужнього етичного не-очікування не лише відносин, але й будь-якої відповіді з боку Іншого, що відтепер доповнюється й «євхаристійною герменевтикою» як відповіддю-вдячністю на цей дар-поклик Іншого. Крім того, перспектива філософії Іншого розвивається і в сучасній православній теології, найвідомішим прикладом такої інтеграції ідей Е. Левінаса в контекст східнохристиянської теології є проєкт митрополита Іоанна Зізіуласа, який доповнює окреслене вище розуміння Інакшості загальною перспективою «теології спілкування». Однак, найвагомішою для євхаристійної антропології О. Філоненка в її «православному аспекті» є постать та думка митрополита Антонія Сурозького, який, незалежно від лінії мислення французького філософа-(пост)феноменолога, звернув свою увагу на подію зустрічі з Іншим, в якій він бачив дійсну зустріч з Богом, явленням в обличчі будь-якої людини. Тож, питання та підходи філософії та теології Іншого закладають ґрунт для всього мислення українського філософа та теолога, відштовхуючись від якого

він заходить в різноманітні сучасні культурні, філософські та теологічні проблеми та напрямки.

Важливий вплив на саму «граматику», з якою О. Філоненко підходить до визначення «нової культурної чутливості» чи оновленого мислення як після модерну, так і після постмодерну, справив німецький культуролог Ганс Ульріх Гумбрехт. Цей дослідник, говорячи як про сучасні напрямки гуманітаристики, так і культури загалом, відстоював важливість переорієнтації з «культури значення», яка й характеризувала модерні конструктивістські проекти, центровані на «системах» та активності з боку суб'єкту, його задумів чи ідей, до «культури присутності» – уваги до активності реальності, її «присутності», вільної від «перспективи суб'єкту», і яка себе розкриває через метафору «рани»: «Простір нової культури присутності, вільний від влади проекту і звернений до естетики вразливості, розгортається з рани реальності. Якщо модерн підпорядковував зриме конституюючому слову, а постмодерн став культурою візуального, то нова культура зводить себе навколо тактильної метафорики рани» [553, с. 78]. Загалом, звернення уваги до реальності та її «поклику» є, разом з філософією Іншого і в тісному зв'язку з нею, другим важливим аспектом думки О. Філоненка, який він розширює від власне культурологічної теми до центральної проблеми філософії та теології кінця ХХ – початку ХХІ ст. Значною мірою, це питання є важливим складником аналізу дару-даності французького (пост)феноменолога та католицького теолога Ж.-Л. Марйона, але найбільш фундаментально такий «поворот» в сучасній теології присутній вже у його вчителя – швейцарського католицького теолога Ганса Урса фон Бальтазара в його масштабному проекті теологічної естетики, який й український філософ та теолог залучає в свою євхаристійну антропологію. Центральною тезою теологічної естетики Г. У. фон Бальтазара та О. Філоненка є те, що «перша теологія» має починатися не з догматичних роздумів, але з усвідомлення первинної зустрічі людини з Красою, з подією Божого Одкровення, зі Славою Божою, в відповідь на яку й може «з'явитися» суб'єкт з його дією (як теодраматика) та мисленням (як теологіка). Тому,

подібно до «культури присутності» Г. У. Гумбрехта, теологічна естетика є сучасним проєктом, який в просторі теології намагається розгледіти активність реальності та усвідомити її як первинне джерело, з якого з'являється як культура, так і сам суб'єкт. І головним здобутком саме теоестетичної перспективи стає те, що ця активність реальності, яка в багатьох випадках розуміється в поняттях загроз чи природних катастроф, які руйнують людську культуру, Г. У. фон Бальтазар, а за ним і О. Філоненко, акцентують увагу на тому, що реальність має розумітися через її «поклик» та, перш за все, привабливість Краси, яка тільки й може наситити всі фундаментальні прагнення людини та культури, які своєю чергою постають як різні модальності вдячності перед цією присутністю.

Інший, Дар та Вдячність. Відправною точкою проєкту євхаристійної антропології О. Філоненка є спроба окреслення «нової культурної чутливості», яка б виходила за межі пануючих у другій половині ХХ ст. дискусій щодо «модерну» та «постмодерну». Однією з головних інтелектуальних подій, яка, значною мірою, визначила таку «чутливість» стала «дискусія про дар» між французькими мислителями Жаком Дерріда та Жан-Люком Марйоном, яка відбулася в 1997 році в католицькому університеті Вілланова в США, і була організована американським філософом Джоном Капуто в межах конференції «Релігія і постмодернізм» [110]. Втім, як зазначає О. Філоненко, первинним філософським ґрунтом чи «горизонтом», в якому відбулася ця «дискусія», є філософська думка французького мислителя Е. Левінаса, зокрема його «етична вимога» асиметричного відношення з Іншим. Так, особливе значення ця вимога має для Ж. Дерріда, який приймає цей заклик до особливого відношення до Інакшості: «...не схопити, не володіти і не пізнати Іншого, адже «володіти, схопити, пізнати – все це синоніми влади», при якій немає Іншого, але помислити відношення з нередукованим Іншим, що дає Іншому існувати поза насиллям Тотальності, коли «поклавши іншість іншого як таємницю ... я не припускаю її як свободу, що тотожна моїй і перебуває в боротьбі з нею; я припускаю не іншого існуючого, що протистоїть

мені, але іншість» [25, р. 98]. Крім того, з такого погляду на Іншого, за Е. Левінасом, народжується «радикальна мужність асиметричної відповідальності за Іншого», яка ніколи не є зумовленою відношенням самого Іншого до «Я». Така асиметричність етичної вимоги народилася в полеміці французького філософа-феноменолога з філософом-діалогістом Мартином Бубером, який навпаки, підкреслював важливість діалогічного, тобто взаємного, а отже й симетричного відношення між Я і Ти. Своєю чергою позиція Е. Левінаса щодо а-симетричної етики як відповідь на таку діалогічну перспективу виникла в контексті трагедії Голокосту, в якому сам Е. Левінас і мільйони євреїв зустрілися з неможливістю діалогу, наприклад, з наглядачами концтабору: «Голокост, який став неможливою межею нелюдської логіки війни, оголив для Е. Левінаса основи людяності, які кожен раз виявляють себе в здатності зробити крок назустріч Іншому всупереч тому страшному холоду нелюдського буття, що розкривається всередині спалаху небувалого насильства» [553, с. 102–103]. Тож, свідомство досвіду незводимої Іншості, яка має залишатися неосязною в своїй трансцендентності і має оберігатися асиметричною етичною вимогою, стає однією з найважливіших філософських основ «дискусії про дар».

Окреслену вище етичну асиметричність Е. Левінаса, яка не очікує відповіді і взаємності, інший французький філософ Ж. Дерріда вводить в новий контекст – в проблематику «дару» та «дарообміну», яка первинно виникла в царині антропології, але в другій половині ХХ ст. була сприйнята й континентальною філософською думкою. Тож, в своїй медитаціях довкола «дару» чи «можливості дару як такого», Ж. Дерріда обґрунтовував свою позицію в протигагу усталених в антропології концепцій про взаємні відносини дарообміну як необхідність в архаїчних культурах, головним захисником якою був французький антрополог Марсель Мосс. Для Дерріда: «Дар» Марселя Мосса має справу з усім що завгодно, але не даром: він має справу з економією, обміном, контрактом, він розповідає про підвищення ставок, заклання, дар та відповідний дар («counter-gift») – одним словом, з усім, що вимушує дар та

анулює дар» [26, р. 24]. Отже, говорячи про «дар як такий» чи «чистий дар», ми маємо відкинути всі моссівські «риси» дару: за Ж. Дерріда дар може бути даром лише за умови відсутності взаємності, повернення, обміну, зворотного дару чи обов'язку. Єдиним можливим даром є лише такий дар, що незацікавлений в відповіді, не прагне відплати, дар, що завжди буде абсолютним жестом щедрості, який не буде примушувати обдарованого, що не буде усвідомлений ні обдарованим, ні, навіть, самим дарувальником; «чистий дар» можливий лише поза межами його «усвідомлення»; «чистий дар» можливий лише поза межами своєї «явленності», поза межами «можливості». «Чистий дар» можливий лише як «неможливий дар».

Перш ніж перейти до роз'яснення цих парадоксальних тез французького мислителя, варто звернути увагу на те, з яких положень Дерріда критикує «теорію дарообміну» Мосса. Проблема для Дерріда полягає в тому, що дарообмін може бути лише «обміном», а не «даром» через те, що сам дар невідворотно включається в «економію», у якій «дар» зводиться до метафізично обумовленого «кола», порядок руху якого є суворо регламентованим. Узагальнюючи, можна сказати, що для Дерріда *οικονομία* – не що інше, як «закон кругообігу» («circulation»), «закон» (*νομος*), який встановлює коло повернення «додому» (*οικος*): кожна річ, власність, яка привноситься в дар, має бути поверненою як дар, таким є закон «економії дару» [26, р. 6-7]. Тому, можна, вслід за Ж.Дерріда, сказати, що економічний наратив має Одисейську структуру: необхідність контр-дару є дуже схожою на «тугу за домом», як шлях повернення. Теза «батька деконструкції» наступна: «якщо фігура кола є суттєвою для економії, тоді дар має бути не-економічним» [26, р. 7]. Відтак, можливість дару лежить поза межами моссівського ланцюга дарообміну – поза межами єдності «дарувальника – дару – обдарованого» та необхідності взаємності «дарування-дару-відповідного дару». Очевидною складністю, яку може викликати такий стислий та поверхневий виклад «теорії дару» Ж. Дерріда, є те, чи залишиться хоч щось від дару без дарувальника, самого дару-речі (або просто жесту,

символу тощо) та обдарованого. Саме такі питання наближають читача до головної думки Ж. Дерріда: дар не має бути явлений, бо будь-яка його явленість анулює цей самий дар. З цього виходить відома «апорія дару»: дар є можливим лише за умови його неявищеності. Більш того, саме усвідомлення дару призводить до невідворотного включення його в економію, а отже і сприйняття дару анулює його. Тож, можна сказати, що дар є неможливий, але більш точним буде те, що можливим є лише «неможливий дар». І таким даром є «дар часу».

Виходячи з того, що дар має бути не просто неявищеним, але й не усвідомленим, однією з умов дарування є «забуття» цього самого дару. Звертаючись до теми забуття, головним співрозмовником Дерріда стає Мартін Гайдеггер, з його «забуттям буття». Відоме гайдеггерівське розрізнення між Буттям (Sein) та сущим (seiendes) може вказати нам шлях до розуміння «забуття»: даючи «збутися» сущому, ввести суще у його буття, тим не менш, саме Буття залишається неявищеним, тим, що не має буття у сенсі реально наявного сущого; Буття залишається поза межами існування (як ми його знаємо через існування сущого). Так само і час: даючи нам можливість темпорального існування, сам час як такий залишається «забутий», він є «відсутнім», не даним нам як такий. Сама мова може нам допомогти трохи просунутися у розумінні: Ж. Дерріда, вслід за М. Гайдеггером, уважно «вчитується» у сутність німецького виразу «es gibt» та його французького еквіваленту «il y a»: загалом, це можна перекласти як «мається» або, можливо більш точно – «дається» (англійською мовою можна виразити як «there is» та «it gives»). Говорячи «Es gibt Sein» (мається/дається Буття) або «Es gibt Zeit» (мається/дається час), ми зіштовхуємося з вже окресленою вище проблемою: те, що дається (мається) насправді не є «існуючим», Буття не існує як суще, а час не є темпоральним у нашому сенсі. У наведених парадоксальних медитаціях Ж. Дерріда, загалом, повторює «жест» спільний для багатьох «постметафізичних» континентальних мислителів минулого століття: мова йде про певну «онтологію відсутності», філософські роздуми щодо неявищених

для нас феноменів, не даних нам безпосередньо. Вже згаданий М. Гайдеггер (особливо в пізній період своєї творчості) звертається до Буття як того, що неможливо «схопити» через його постійне «забуття», чи, інший приклад, – той самий Е. Левінас, який намагається вивести Іншого за межі Буття, зрозуміти Іншого як Абсолютно Іншого, що не може бути повноцінно явлений та осягнений нами. Тож, «місце» дару Ж. Дерріда так само знаходить у цьому «царстві відсутності», яке єдине може врятувати «чистий дар», рятуючи його від включена у «тотальність» дарообміну.

Жан-Люк Марйон пропонує інший шлях – шлях феноменології даності: «Щоб описати такі явища конкретно і точно, нам потрібно бачити їх по-іншому. Мій здогад полягає в тому, що кінцева суть, визначеність (детермінація) феномена полягає не в тому, щоб бути, а в тому, щоб являтися як дане» [97, р. 147]. Крім того, феноменологія дару-даності Ж.-Л. Марйона (яка визначає себе саме з філософських позицій) відкриває можливості наближення до релігійних феноменів чи, навіть, певного «перетину меж» між теологією та філософією. «І, звичайно, відштовхуючись від цієї феноменологічної детермінації, ми отримуємо можливість повернутися до деяких типів феноменів, що виражаються, пояснюються, використовувані, якщо вони і не виробляються, то задіяні, тим, що ми називаємо релігійним досвідом. Ці феномени надаються даними переважно. Євхаристія, наприклад, Слово, яке дано, прощення, життя в Дусі, що дається в обрядах, тощо – все це вимагає опису як даного» [97, р. 148]. Отже, рухаючись від феноменології даності, ми можемо прийти до опису релігійних феноменів; більш того, від розгляду дару в межах феноменології даності, вслід за Ж.-Л. Марйоном, ми можемо прийти до релігійного, християнського розуміння дару, яке особливо виражається в феномені Євхаристії, якому французький теолог приділяє значну увагу.

Відправним пунктом для усіх представників французької (пост)феноменології є критика та «подолання» основних позицій класичної феноменології Едмунда Гуссерля та трансцендентальної суб'єктивності як її

основи. Феноменологія Е. Гуссерля бачить своїм стрижнем трансцендентальну суб'єктивність, яка своїми інтенціональними актами конститує феноменальний світ, зводячи всі об'єкти цього самого світу (серед яких і Інший або Alter Ego) до іманентності свідомості. Однак, М. Гайдеггер, видатний німецький філософ та учень Е. Гуссерля, слідуючи головному гаслу класичної феноменології «До самих речей» переходить від трансцендентальної феноменології свідомості до герменевтичної феноменології Dasein, яка починає наполягати на тому, що саме поняття «феномен» (φαινόμενον – «саме-по-собі-себе-являюче») відсилає нас до того, як ми маємо підходити до його розуміння. Тобто, тепер «мова дається» не свідомості, а самим феноменам. Ця гайдеггерівська теза була сприйнята Ж.-Л. Марйоном, який з неї і починає переосмислювати головні риси суб'єктивності. Французький мислитель радикалізує вже зазначене гасло «До самих речей» та, продовжуючи лінію М. Гайдеггера, намагається розширити межі феноменологічних досліджень. Так, його «редукція до даності» постулює те, що тепер феноменологія відмовляється від будь-яких «редукцій» та звертається до самої «даності» феноменів. Тепер головним методом феноменології стає «контр-метод» – витіснення «власних» установок по відношенню до феноменів чи феноменальності загалом.

Виходячи з цього, Ж.-Л. Марйон вводить поняття «насичений феномен», яке вказує на феномени, що надають настільки багато інтуїції чи «споглядання» (у феноменологічному розумінні), що жодна інтенція не здатна вмістити її та «концептуалізувати». Відтепер «Я» не просто позбавляється панівного місця, а й саме Ego стає залежним від «насичених феноменів», які від модальності того, «що споглядають» перетворюється у «того, хто споглядає», що перевертає всю філософію Е. Гуссерля та перетворює її з інтенціональної у контр-інтенціональну феноменологію. «Погляд» насиченого феномена, таким чином, конститує та «насичує» нашу самість. Більш теологічно навантаженим моментом у Ж.-Л. Марйона є те, що цей погляд

пов'язується зі «зворотною перспективною» християнських ікон, які не потребують погляду нашого Ego, а самі дивляться на нас

Тож, окреслена вище «феноменологія даності», за задумом Ж.-Л. Майрона, має відкрити «новий горизонт» для опису та осмислення феномену дару. Перш за все, як вже було зазначено вище, Ж.-Л. Майрон приймає деррідіанську критику «економічного дару», який включає в себе «прихований контракт», користь та обмін. Відтак, для «визволення» дару ми маємо вийти за межі економіки та розглянути можливість «чистого дарування» без обміну та взаємності. Більш того, економічний ланцюг «дарувальник-дар-обдарований» розглядається автором як вираз давнього метафізичного аристотеліанського вчення про причини. Задля такого «визволення» та знаходження більш фундаментальних рис дарування, Ж.-Л. Марйон пропонує провести «потрійне епохе», яке має продемонструвати, що можливо «виносити за дужки» одного (або, навіть, двох) учасника дарообміну: можна уявити ситуації, де відсутній а) дарувальник (приклад – спадок від невідомого родича), б) обдарований (приклад – благодійна гуманітарна допомога, яка посиляється певній групі населення, а не окремій особі), в) сам дар як «матеріальний дар» або «власність» (даром-об'єктом дуже часто являється не матеріальний об'єкт, а, наприклад, жест, надання слова, влади тощо). Після наведених прикладів усунення по черзі кожного з членів дарообміну, як вказує Марйон, має стати зрозуміло, що феномен «дарування» як такий не залежить від взаємності (як економічної взаємності), яка для Мосса конституївала сам феномен дару. Таким чином, поза межами економіки має залишитися саме дарування, а точніше – даність, як вільний жест дарування, який не обмежений та не обумовлений жодною метафізичною «достатньою підставою». Феноменологія даності, що має визволити феномени та дати їм можливість «давати себе» без наших обмежень, для французького феноменолога, являє можливий вихід як з економічного дарообміну М. Мосса, так і з апорій «неможливого дару» Ж. Дерріда: дарування є можливим, дарування є «чистим», необмеженим та таким, що можливо феноменологічно описати.

Важливим «вступом» до викладення марйонівської теології чи теології дару, є зазначення єдиного «ґрунту» як для вже описаної феноменології, так і теології французького мислителя. Значною мірою, ми це вже окреслили в описаних вище роздумах, але спробуємо сформулювати більш чітко: вірним «підходом» до феноменів є відмова від «власних» дискурсів щодо їх сутності та перехід до «дискурсу гімну», який має передати ініціативу від нашого «Я» самим феноменам, даність яких є конститутивною для нашої суб'єктивності. Саме цим і обумовлена позиція Ж.-Л. Марйона щодо дару: вирішальною є даність, «само-дарування» феноменів, в той час як наше Его може сприйматися як «простір афектів», як той, хто сприймає дар, реципієнт дарування. У свою чергу, перехід до «активістського Его», діяльності якого надається конституююче значення, може привести лише до створення концептуальних «ідолів».

Ці положення, яке пізніше ляже в основу вже описаної феноменології даності, є й початком теології Ж.-Л. Марйона. Ця теологія відштовхується від гайдеггеріанського ствердження «кінця метафізики», яка структурно являла себе в історії як онто-теологія: ще з часів Аристотеля метафізика «мислила» себе як вчення про а) суще загалом та б) Вище Сущє, яке обумовлює існування усього іншого сущого, тобто – про «Бога». Гайдеггер вбачає в такій «структурі» прояв важливого для його «історії» Буття (Geschichte) явище – «забуття Буття»: «закривання» Буття одним, хоч і Вищим, сущим. Відтак, для «визволення Буття» мислення має відмовитися від «Бога» метафізики, який як і інше суще, виявляється лише одним з сущих, яким «керує» Лад Буття [96, р. 578]. Відтак, можна сказати про те, що М. Гайдеггер «скидає» метафізичний ідол «Бога», який не давав західній думки пробратися до самого Буття. Такий шлях критики онто-теології сприймається й французьким (пост)феноменологом. «Смерть Бога» (яка для Ж.-Л. Марйона, вслід за М. Гайдеггером, є головним «знаком» кінця метафізики) має стати смертю певного метафізичного «ідола» хибного «Бога», «Бога філософів», які

намагалися «розмістити» християнського Бога в межі певної метафізичної «достатньої підстави» – як «Вище Сущє» чи *causa sui*.

Однак, поборовши один «ідол», М. Гайдеггер впадає в нове «ідолопоклонство»: для нього (особливо виразно це артикулюється в «*Phänomenologie und Theologie*») теологія має зайняти місце виключно онтичної науки, яка б (як і усі інші) підпорядковувалася головному питанню мислення – питанню Буття. Так само і «Бог» не може явитися нам ні як інакше, ніж у межах горизонту Буття, яке дає проявитися усьому. Для Ж.-Л. Марйона, гайдеггерівська онтологія представляє з себе нову (хоча й більш витончену) форму метафізичної тотальності, яка не дає «свободу» явлення Бога у його «насиченій даності», яка не може бути редукована до зазначеного «горизонту Буття». В цьому місці Ж.-Л. Марйон продовжує лінію критики гайдеггеріанського проекту, яку «відкрив» Е. Левінас. Визначним моментом для Е. Левінаса та його феноменології Іншого є подолання «онтології», яка зводить Інакшість до Самототожності: якщо для М. Гайдеггера розуміння сущого можливе лише за умови дійсного розуміння Буття, то сущє у своїй Інакшості стає підпорядкованим «істині» Буття. Наведена «онтологія», на думку Е. Левінаса, анулює первинне «метафізичне бажання Іншого», нескінченну та неосяжну спрагу по абсолютній екстеріорності, яка не вписується в Тотальність. Ж.-Л. Марйон сприймає цей рух думки Е. Левінаса так само намагається визволити Інакшість (як Інакшість Бога) від будь-яких концептуальних спроб «тоталізації». «Ідоларії» нашого мислення має бути протиставлене «іконічне» «бачення» Бога, яке б могло зберегти неосяжну трансцендентність Бога [100, р. 143]. Найбільш повним виразом іконічності є втілений Син Божий – Ісус Христос. «Ідолу протистоїть ікона. Чий образ відкриває нам ікона? «Образ Бога невидимого» (Кол 1, 15), — говорить про Христа св. Павло. Образ не Бога, який у цьому образі втратив би свою невидимість, щоб стати для нас своїм [«фамільним»] аж до фамільярності, а Отця, у Його безповоротній і непорушній трансцендентності, випромінювання якої сильніше, чим щедріше вона дає побачити себе в образі Сина. Глибина

зримого лику Сина відкриває погляду саму незримість Отця» [100, р. 154]. Тож, іконічне визволення Бога вимагає визволення Його від Буття.

Особливо важливим для думки О. Філоненка аспектом внеску Ж.-Л. Марйона в сучасну «постметафізичну теологію» і філософію дару є й те, що з нього народжується новий реєстр «мови», через який може виражатися досвід Іншого і дару. Як зазначає український філософ і теолог, Ж.-Л. Марйон вводить тему «вдячності», яка значно доповнює всі попередні медитації та дискусії про дар, асиметричну етику Іншого і подолання «ізолюваної суб'єктивності»: «Його [Ж.-Л. Марйона] «теологічний суб'єкт» не автономний, але народжується через відповідь-подяку на заклик-дарунок безумовної божої милості, через впізнання цього неможливого дару і введення його через подяку у світ... Так, через феноменологію даності й теорію суб'єктивності Марйон вводить у європейську філософію тему подяки, яка там парадоксальним чином (якщо пам'ятати про євхаристію-подяку як серце християнської культури) була відсутня» [34, р. 230]. Такий «теологічний суб'єкт», однак, на відміну від модерністських форм «егології», не є автономним чи, тим більше, «трансцендентальним», але є таким, що народжується як відповідь на первинний поклик Іншого, який і конститує цю «Самість». Відтак, саме «ім'я» чи, ширше, ідентичність суб'єкту стає «даром»: «Саме завдяки даності мови, людина може відкрити своє покликання до богоспілкування одночасно з виявленням власної суб'єктивності як людини, що дякує, а в межі – людини євхаристійної. Вихідним даром мови для народження суб'єктивності є дар власного імені, яким людина вперше окликнута іншими і яке вона приймає пізніше для позначення власної ідентичності» [34, р. 234]. Відповідно, як стверджує О. Філоненко, марйонівський «теологічний суб'єкт» являє себе й як «вдячний суб'єкт», такий, що конститується «євхаристійно». Крім того, спираючись на інтерпретацію Ж.-Л. Марйоном «теології гімну» Псевдо-Діонісія Ареопагіта, О. Філоненко переходить від ствердження такої «євхаристійної теорії суб'єкту» до «євхаристійної герменевтики», яка в оновленій перспективі

постає не просто як певна теорія, але «дискурс хвали» чи «гімну» – особливого регістру мови, в якій і розкривається можливість зустрічі з Іншим і вдячності, що народжується в такій зустрічі. Особливість гімну чи хвали полягає, головним чином, в контр-інтенційності такої «мови», тобто, «активне» місце в гімні займає не «суб'єкт мовлення», а той, до кого спрямований цей гімн. Так, «об'єкт» та «суб'єкт» гімну міняються місцями в такій євхаристійній герменевтиці. І саме завдяки творчому опрацюванню досягнень постметафізичної теології Ж.-Л. Марйона, О. Філоненко стверджує одне з великих «повернень» після епохи постмодерних «смертей» – «повернення суб'єкту»: «...розставань недостатньо для нової культури, що потрібен «інший початок» і що його не можна звести до активного, автономного суб'єкта з його утопічним конструктивізмом або гетеротопічною іронією, що має статися поворот до практик вдячності як виробництва відповідної, респонсивної суб'єктності, в яких людина знаходить себе через визнання-впізнавання Іншого і діє як відповідальний суб'єкт, який шукає не перемир'я на руїнах, а примирення у причетності до реальності та священного» [553, с. 22]. Відповідно до цього, якщо ХХ ст. в континентальній філософії закінчувалося розумінням «неможливого дару», на який неможливо ані відповісти, ані навіть отримати його, то початок ХХІ ст., час «нової культурної чутливості» приніс з собою розуміння «вдячного суб'єкту», який, з одного боку, не впадає в модерністські проекти автономного та ізольованого суб'єкту, а з іншого – долає постмодерну прірву неосязності, неможливості та без-відповідальності.

Теологія Спілкування та євхаристійна антропологія. Окрім філософсько-теологічних діалогічних партнерів з дискусій кінця ХХ ст. в континентальній філософії, важливим контекстом думки О. Філоненка є сучасна православна теологія. Одним з головних авторів цієї традиції для українського теолога є митрополит Антоній Сурозький з його «теологією зустрічі». Перш за все, ця теологія потребує своєї ідентифікації на «мапі» православної теології ХХ ст.: першим визначним теологічним напрямом православної думки початку минулого століття була софіологія – масштабний

проект переосмислення традиційної православної теології через ключове для нього поняття – Софію Премудрість Божу, яке розвивали такі мислителі як В. Соловйов, о. П. Флоренський та о. С. Булгаков; в протигагу софіології формувалася теологія «неопатристичного синтезу» – напрям, центрований на відновленні спадщини патристичної думки в сучасних культурних та інтелектуальних умовах, що розвивався о. Г. Флоровським, В. Лоським, о. І. Мейендорфом та іншими. Втім, на думку О. Філоненка, можливо виокремити й іншу «лінію» православної теології, яку будуть представляти наступні мислителі: «Ця богословська лінія пов'язана з життям і думкою матері Марії Скобцової та з її інтуїцією позахрамової літургії, євхаристійною еклезіологією отця Миколи Афанасьєва, з богослов'ям зустрічі митрополита Антонія Сурозького, з літургійним богослов'ям отця Олександра Шмемана, богослов'ям Слави Божої Сергія Аверинцева, з біблеїстикою та місіонерським служінням отця Олександра Меня, з гімнографічними дослідженнями і харитативним служінням отця Георгія Чистякова, з філософією присутності та миру Володимира Бібіхіна» [553, с. 141–142]. Всі вказані вище представники цієї лінії, за О. Філоненком, тією чи іншою мірою відстоювали тезу, що первинною реальністю зустрічі з Богом є не досвід Богопізнання, але досвід Богоспівкування.

Більш того, радикалізовану форму цієї тези являє саме Антоній Сурозький, який розширював реальність цієї зустрічі на всі зустрічі взагалі: «Зустріч – це завжди радість, «тому що будь-яка зустріч від Бога, тому що будь-яка зустріч – це мить, коли люди опиняються віч-на-віч іноді на дуже коротку мить, а водночас і назавжди, адже, раз зустрівшись серцем, вірою, любов'ю, загальною надією, під покровом загального хреста, під сяйвом загального майбутнього переможного воскресіння, вже розлучитися не можна, відстані землі людей не розлучають»» [553, с. 185]. В цьому відношенні, звернення О. Філоненка до думки Антонія Сурозького є ще одним аспектом філософії та теології Іншого, яка постала після трагічного досвіду світових війн та антропологічних катастроф ХХ ст. Крім того, ця православна теологія

зустрічі висвітлює ті аспекти, які були відсутні в неопатристичній теології: перш за все, це особлива увага до Євангелія, яке є первинним «місцем» зустрічі людини з Богом: «все Євангеліє – суцільна зустріч [...] Кожне євангельське слово сказане комусь, кожна подія євангельська – це зустріч Христа з якоюсь людською потребою, зі скорботою, з радістю, з горем, із хворобою, з гріхом»» [553, с. 283]; крім того, разом з о. Олександром Шмеманом і іншими православними теологами минулого століття, Антоній Сурозький підкреслює важливість літургійного і власне євхаристійного «простору» безпосередньої зустрічі з Богом. Так, через надмірну увагу до «синтетичного» та «систематичного» реставрування патристичної спадщини, центральні мислителі неопатристичної теології часто відходили від розуміння центральності досвіду зустрічі з Богом в євангельських та літургійних практиках, в той час як така «теологія зустрічі» «повертала «будь-яке богословське запитування до літургійного витoku і здійснювало такий поворот не стільки через патристичну археологію, скільки через євхаристійну причетність» [553, с. 153–154]. Тож, окреслення та застосування «теології зустрічі» чи «теології спілкування» в думці О. Філоненка стає відповіддю на кризу теології неопатристичного синтезу та відкриває нові шляхи теологічного мислення.

Повертаючись до «резонансу» теології зустрічі Антонія Сурозького та Е. Левінаса в думці О. Філоненка, необхідно зазначити, що Христо-центрична перспектива зустрічі з Живим Богом стає вкрай важливим доповненням до левінасівської а-симетричної етичної вимоги: а-симетрія по відношенню до Іншого стає не просто «мужністю», яку має прийняти на себе людина, але більш первинним визнанням а-симетричного відношення Христа по відношенню до всього людства. І, відповідно, етична настанова по відношенню до Іншого, з цієї оновленої перспективи, стає саме слідуванням і вдячністю, які виростають з більш первинної жертвовності Бога: «Для християнина сама можливість етичного ставлення до світу закорінена в тому, наскільки він здатний прийняти і розпізнати передуючу асиметрію

відношення Христа до нього. До мого етичного зусилля вже існує завжди асиметричне відношення Христа до мене» [553, с. 147]. Крім того, зближення контексту філософії Іншого з православною теологією в проєкті євхаристійної теології О. Філоненка відбувається і через залучення думки митрополита Іоанна Зізіуласа – одного з найвизначніших православних теологів кінця XX ст. та найяскравішого представника теології спілкування. Теологія І. Зізіуласа являє собою спробу поєднання закликів «неопатристичного синтезу» щодо повернення до патристичних джерел з західною постметафізичною філософською думкою, перш за все з (пост)феноменологічним проєктом Е. Левінаса і його філософією Іншого. Грецький православний теолог бачить проблеми Іншості та спілкування в самих витоках християнської теології, в «онтології», яка лежить в основі християнського світогляду. За І. Зізіуласом, в основі «християнської онтології» лежить фундаментальне розуміння особистісного існування, яке є протилежним звичайним уявленням про атомарно-індивідуальні одиниці суспільства: особистість чи «особистісність», перш за все, є не виключно і не первинно людським «явищем», а радше виразом більш фундаментального Божого буття, яке здійснюється у «кінонії» – «спілкуванні» божественних іпостасей Отця, Сина та Святого [138, р. 73]. Тому, людина як «образ Божий» покликана до віддзеркалення і відтворення в тварному контексті такого тринітарного особистісного життя, в якому сам «центр» особистості буде знаходитися не в само собі, а в Іншому (як скінченному, так і нескінченному), в зустрічі і спілкуванні з Ним. І саме в відкритті «особистості» й полягає, за І. Зізіуласом, новизна християнської звістки в західній інтелектуальній культурі: до християнської доби чи точніше до часів «каппадокійського синтезу» в IV ст. грецька філософська думка не знала «особистісності» як такої, а користувалася метафізикою «сутності» чи «природи». Християнська теологія навпаки, на думку І. Зізіуласа, здійснила справжній «злам» в історії західної метафізики тим, що повністю відійшла від онтології, заснованій на безособистісних «сутностях» та звернулася до цілком «особистісної онтології». Більш того, така «особистісна онтологія» заснована

на тому, що спілкування особистостей є саме актом «розділеної любові», як в її досконалому та нескінченному вимірі, в Святій Трійці, так і в тварному, скінченному і недосконалому вимірі в людській спільноті. І тому, обожнений образ життя людства являє собою євхаристійна спільнота, як спільнота «розділеної любові»: «Богослов'я зустрічі, яке шукає повноти ликування, знаходить її в розділеності любові... повнота Церкви проявляється в кожній спільноті вірних, що здійснює Євхаристію» [553, с. 150]. Відтак, узагальнити євхаристійну теологію спілкування І. Зізіуласа можна наступним чином: «а) Істинне буття поза спілкуванням неможливе. Ніщо не існує як «індивідуальність», дана сама по собі... б) Спілкування, що виходить не від «іпостасі», тобто конкретної вільної особистості, і не спрямоване до «іпостасей» – конкретних вільних особистостей, не є образом Божого буття. Особистість не здатна існувати без спілкування; при цьому неприйнятна ніяка форма спілкування, якщо в ній особистість ігнорується або пригнічується» [553, с.67–68]. Саме в цій увазі до Іншого і спілкування з Ним й знаходяться головні точки перетину теології зустрічі митрополита Антонія Сурозького та митрополита Іоанна Зізіуласа.

За О. Філоненком, контекстом та задачею окресленої вище теології зустрічі і спілкування є пошук та відновлення первинної гідності людини, що стало особливо гостро необхідним для західного мислення в післявоєнний час дегуманізації та індивідуалізації. Вирішення цієї задачі, як зазначає український філософ і теолог, полягає в наступних пропозиціях: 1) «Вразливість перед Іншим як умова зустрічі» [553, с. 186]. Як вже вказувалося вище в випадку думки Е. Левінаса, антропологічні катастрофи ХХ ст. часто призводять до неможливості взаємності, етичної взаємності зокрема, між Я та Іншим. В таких умовах, ствердження абсолютної відкритості до Іншого стає не лише «мужністю», але й «вразливістю» – травматичним досвідом, який може стати реальною «ціною» такої відкритості [558, с. 17]. Проте, справжнім джерелом такої готовності до «вразливості» має бути не просто мужність людини в її прийнятті асиметричної етичної вимоги, але визнання первинно асиметричних

відносин між Богом і людством. І саме (пере)відкриття такої первинної асиметрії, за О. Філоненком та Антонієм Сурозьким, і є головною метою молитовної практики, яка водночас має стати й практикою сприйняття такої «вразливості» перед Іншим; 2) «Вдячність за дар Іншого як умова зустрічі» [553, с. 187]. Можливість такої «вразливої зустрічі» з Іншим завжди народжується з вдячності за нескінченний дар Божої Любові і з досвіду зустрічі з Нею, і лише потім дії християн в світі стають передачею того, що було їм даровано з самого початку; 3) «Розділеність дару Іншого з третім як умова зустрічі» [553, с. 187]. Ця «розділеність» проявляє себе в тому, що сприймаючи жертвний дар Розіп'ятого Бога, людина сама може стати «руками Бога» і проявити солідарність зі світом, стражданнями людей в ньому, а також стати відповідальним за нього.

З цих пропозицій народжують й інші напрямки, в яких може бути застосована теологія спілкування. Наприклад, О. Філоненко говорить про особливу «педагогіку благоговіння» – особливий виховний підхід, який народжується зі зрозумілого в такий спосіб досвіду зустрічі з Богом. Парадоксальним чином, така педагогіка заснована на первинному, навіть «методологічному» визнанні «безсилля» вихователя перед реальністю величі Божої присутності та Божої дії: «Фігура вихователя пов'язана з увагою до присутності й здатністю до культивування безсилля перед нею. Вихователь, який не панує, але служить, – у центрі такої педагогіки благоговіння перед Присутністю, а його справа – в зміні масштабів досвіду учня, що пов'язано зі сприйняттям піднесеного, прекрасного і священного» [553, с. 190]. Така сама виховна модель лежить в основі справжнього християнського пасторства, яке має бути центрованим не на діях чи навіть житті пастора як такого, але на тій присутності Бога та вдячності за цей Дар, які й збирають християн як євхаристійну спільноту: «Апостольське «іди й дивися» було його виховною вимогою, зверненою до досвіду співрозмовника-супутника. Спільнота народжується через розділену вдячність – визнання Присутності як місце причетності таємниці Іншого, але сама спільнота визнається як втілення

таємниці Церкви як єдиного тіла Христового» [553, с. 191]. З цієї ж перспективи, український філософ і теолог розглядає те, як мають будуватися відносини як між Церквами, так і між Церквою та світом. В основі всіх цих відносин має бути подія Христа та його дія, що має займати первинне місце в християнській спільноті: «Перш ніж діяти, треба побачити, як діє сам Господь. Тому у всіх пошуках єдності в екуменічних діалогах він виходив з того, що «ми не будуємо єдність, ми зростаємо в ній через дедалі повнішу і досконалішу вірність Євангелію, надаючи всьому тимчасовому, етнічному, культурному, національному важливе і законне, але другорядне значення» [553, с. 191]». Тому, справжнє християнське свідectво має своїм ґрунтом не церковні структури і навіть не давні традиції, а живі відносини зі Христом, християнами та всім світом загалом, і які своєю чергою мають завжди бути «втіленими» в конкретних ситуаціях та контекстах. Вхідження в таку «конкретність» з її актуальними викликами є невід'ємною складовою справжньої зустрічі з Іншим, в якій тільки і може проявляти себе церковне осягнення та віддзеркалення Божої а-симетричної любові до свого творіння.

Повернення Краси і Теологічна Естетика. Однією з найважливіших рис окресленої О. Філоненком «нової культурної чутливості» є ствердження активності реальності в протизагу модерно-постмодерної настанови щодо її пасивності, яка поступається першістю чи то конструктивістським проєктам доби модерну, чи то ствердженню першості інтерпретації в добу постмодерну. Такий зсув український філософ та теолог описує через «аналітику присутності» Г. У. Гумбрехта: «У своїй аналітиці присутності він прагне показати, що культура значення визначалася допущенням про активність виділеного з реальності суб'єкта, у відношенні до якого сама реальність об'єктивна й пасивна, але культура присутності народжується не з автономної активності суб'єкта, а як відповідь на активність реальності» [553, с. 200]. Крім того, така активність реальності часто могла розумітися саме в переживанні катастроф чи проявів насильства, реальність яких пробивалася крізь уявні конструкції чи інтерпретації, що особливо унаочнило себе для західного

інтелектуального і культурного простору загалом після подій 11 вересня 2001 року. Відповідно до цього, історичний «зсув» у розумінні реальності відбувся, проте саме в світлі її насильницької природи. Цю перспективу поділяє й згаданий вище німецький культуролог: «Сам Г. У. Гумбрехт, пов'язуючи себе в аналізі естетичного переживання з насильством, що розуміється надмірно абстрактно як «заняття і блокування простору тілами», обмежує себе лише однією формою активності реальності як насильства» [553, с. 201]. Намагаючись описати такий досвід зустрічі з реальністю, О. Філоненко, вслід за сучасними теоретиками культури, звертається до давнього кантівського розуміння «піднесеного», як такого естетичного переживання, яке долає «екзистенційний обрій» і не вміщується в будь-які межі мови. Вводячи «граматику піднесеного» в категорії Г. У. Гумбрехта, виводиться те, що природні катаклізми чи соціальні катастрофи проявляють себе саме як досвід присутності, що виводить нас зі схем «культури присутності», чим і повертає до безпосередньої зустрічі з «активною реальністю», яка не редукується до наших конструкцій чи уявлень.

На думку О. Філоненка, однак, опис реальності виключно в поняттях «піднесеного» не може вичерпати все багатство «епіфанії дійсного»: окрім кантівського «піднесеного», залишається можливість творчого переосмислення досвіду «прекрасного», яке є вільним від природного чи соціального насильства [555, с. 112]. Крім того, з такої перспективи, може бути змінено й розуміння «культури присутності»: відштовхуючись від «піднесеного» досвіду, культура стає системою захисту від насильства «зовнішнього», водночас «прекрасне» може доповнити цю візію тим, що з реальності походить й «мирний поклик» як первинний дар, на який людина має відповісти. Як зазначає О. Філоненко: «Культура, яка розуміється як захист від виклику, неповна, і це повною мірою проявляється в постмодерністських концептуалізаціях культури. Безумовно цінно, коли людина здатна захистити себе і свою «ідентичність» від катастрофічних викликів, які стоять перед нею, але проблема полягає в тому, що, захистивши

себе від викликів, людина може виявитися нездатною розчутти поклик» [553, с. 203]. Такі культури так само відрізняються й тим, яке місце в них займає цей Інший: «культура захисту» завжди буде прагнути до введення Інакшості в умосяжні межі культурних норм, в той час як «культура поклику» буде прагнути до якомога більш повного прояву Іншого в усій його неосяжній трансцендентності, яка постає як дар, а не загроза. Друга культура, на думку українського філософа та теолога, має визначатися через фундаментальну цінність «слухання Іншого» і всеосяжну гостинність, яка й зробить можливим явлення Іншого. Але «першою точкою», яка відкриває саму можливість такої культури та уваги до Іншого є досвід Краси, осмисленню якої О. Філоненко приділяє значну увагу в процесі розвитку свого проєкту євхаристійної антропології. Український філософ та теолог вказує на те, що «повернення краси» в західній культурі кінця XX – поч. XXI ст. є загальним масштабним явищем, яке охоплює як теорію культури, естетику, мистецтво, так і теологію. Так, наприклад, О. Філоненко посилається на визначну роботу С. Зонтаг «Теза про Красу», в якій дослідниця так само стверджує, що оновлена центрованість на Красі нерозривно пов'язана з усвідомленням розриву між реальним і людським, який, однак, з перспективи «піднесеного» стає саме травмою, а з перспективи Краси – можливістю її зцілення. Таке «повернення краси», за С.Зонтаг, відбувається після її довгого модерністського усунення: «Найбільш потужна й успішна протидія красі склалася в мистецтві: краса і турбота про красу отримали статус заборон або, як зараз висловлюються, були оголошені елітистськими. Здавалося б, ми зможемо гідно оцінити більшу кількість речей, якщо будемо характеризувати їх не як красиві, а як «цікаві» [124, р. 210–211]. Тож, Краса повертається з забуття «цікавого» після закінчення чи, принаймні, де-актуалізації модерністсько-постмодерністських дискусій і проєктів.

Від загальнокультурних вимірів цього «повернення», О. Філоненко звертається до спроб і форм осмислення краси в сучасній теології. Першим показником ре-актуалізації теми Краси чи теологічної естетики як напрямку, є поява на початку XXI ст. двох визначних робіт в православній академічній

теології: «Краси Нескінченного: Естетики християнської Істини» Девіда Бентлі Гарта – праці, написаної в дусі теологічного напрямку Радикальна Ортодоксія; «Бог після Метафізики. Теологічна Естетика» Джона Пантелеймона Мануссакіса, написаної своєю чергою під значним впливом французької (пост)феноменології Ж.-Л. Марйона. Проте, навіть для більш ранніх православних авторів минулого століття тема Краси займає вкрай визначне місце. Наприклад, важливий для думки О. Філоненка Антоній Сурозький розумів центральність досвіду Краси для опису та розуміння справжньої зустрічі з Іншим: «Активність осмисленої реальності є першою умовою Краси. Іншою умовою є наше відношення з реальністю, що визначає нашу здатність відповідати Красі, виражаючи її як смисл реальності. Богослов'я зустрічі митрополита Антонія, побудоване як школа сприйняття реального Іншого на його євангельській глибині у зустрічі, розкриває відношення з Красою як прилучення до реальності Іншого через виховання уваги до його присутньої інакшості й здатності до свідoctва про його Красу» [553, с. 228]. І саме з цього досвіду Краси, за О. Філоненком та Антонієм Сурозьким, і має народжуватися вдячність, яка своєю чергою стає джерелом «мови гімну».

Найбільш фундаментальний крок до теологічного осмислення Краси та визнання її першості для теології як такої, зробив видатний католицький теолог ХХ ст. Ганс Урс фон Бальтазар. Особлива значущість проєкту швейцарського теолога полягає в тому, що він не просто здійснив спробу переосмислення Краси в теологічних поняттях, але ствердив те, що Краса, «Слава Божа» є самим початком теології, є «першою теологією», яка й має бути джерелом всього християнського мислення: «Його богословствування потребує відмови від саморуху думки. Для того, щоб продовжувати, необхідно було відступити до Начала, замовчати перед Красою, що втілюється, завмерти в присутності Слави. Заніміти від захоплення і заговорити-заспівати, відгукуючись на хвилювання всього світу перед надмірністю і милістю Джерела» [553, с. 233]. Першою точкою, яка зближує О. Філоненка з

теоестетикою Г.У. фон Бальтазара, є ствердження того, що сама природа людини полягає в її «респонсивності», здатності давати відповідь на дар чи, ширше, первинну реальність-даність. Виходячи з цього, саме з цієї реальності-даності, яку швейцарський теолог і розуміє як божественну милість-Славу Божу, і має починатися теологія: «Якщо людина – респонсивна істота, то богословствування має починатися з того, у відповідь на що людина пробуджується... Більш того, благо й істина втрачають без Краси свою «привабливість» і не здатні розгорнутися самі по собі, тому що «Свідोцтво Буття стає ненадійним для особистості, яка не може більше читати мову краси» [553, 6, с. 235, с. 19]». Загалом, починаючи з Краси, Г. У. фон Бальтазар і вибудовує свій проєкт, який являє собою послідовний розгляд традиційних для середньовічної метафізики «транценденталій»: першою йде Краса, яка і є об'єктом дослідження в «теоестетиці»; далі – Благо, те, як воно «дає себе» людині, чим займається «теодрама»; і Істина – те, як «Бог висловлює себе, і як людина розуміє Його» [553, с. 235], чим, відповідно, займається «теологіка». Сама ж теологічна естетика розглядається Г.У. фон Бальтазаром в двох вимірах як: 1) теорія бачення (фундаментальне богослов'я): «естетика» в кантіанському розумінні як теорія про сприйняття форми Божого само-одкровення; 2) теорія благоговіння (догматичне богослов'я): «естетика» як теорія втілення Божої слави і впливаюче з неї вознесіння людини до участі в цій славі» [553, с. 236]. Відповідно до цього, весь подальший план семитомної праці, присвяченої теологічній естетиці, являє собою розгляд найрізноманітніших форм, систем та виразів цієї інтуїції від античних авторів та Нового Заповіту до модерних теологів. Однак, головним досягненням, яке приносить весь проєкт теологічної естетики Г.У. фон Бальтазара в сучасному культурному контексті, як зазначає О. Філоненко, полягає в тому, що він успішно захищає активну реальність чи «активність реальності» від одностороннього ототожнення її з небезпекою і висвітлює її як активний «поклик». І саме тому теоестетика і стає головною «теологічною пропозицією», якою можна доповнити «нову культурну чутливість» чи «культуру присутності».

Втім, розуміння всього потенціалу теологічного проєкту Г. У. фон Бальтазара і навіть самої теологічної естетики не буде повним, якщо обмежитися виключно «естетичною» складовою. Цю вузькість бачили й ранні критики теоестетики, коли вийшла семитомна «Слава Божа»: «його критики коментували його так, що це була квієтистська праця, яка приймає Христового учня як пасивного спостерігача Христа, редукованого до ікони» [109, р. 3]. Тим не менш, саме в наступній серії праць, Г. У. фон Бальтазар запропонував «Теодраму» як смислове продовження теологічної естетики, яка, відповідно, розглядала дієвий аспект зустрічі з Красою, ті особливості відносин і дій, які відбувається після Зустрічі людини зі Славою Божою. Тобто, якщо теоестетика зосереджувалася на «статичній» стороні естетичного (в усій різноманітності цього поняття) «зустрічі» з Божим Одкровенням, то теодраматика акцентує увагу на динамічній стороні події Одкровення. Крім того, якщо теоестетика центрована на виразі трансценденталії Краса, то теодраматика розглядає Благо: «в теодраматичі мова йде про благо. Божественний образ дій – це скоєне благо, примирення світу в Христі з Собою (2 Кор. 5:19) в любовній ініціативі чистого дарування. Добро не міститься в центрі ні споглядання, ні висловлювання; перше може бути прекрасним, друге може бути істинним – благим може бути тільки вчинок, в якому здійснюється дія дарування: від особистої свободи дарувальника до особистої екзистенції обдаровуваного» [2, р. 18]. Більш того, зв'язок Блага і дієвості вводиться швейцарським католицьким теологом в контекст «драматичного мислення», через яке він говорить про подію Одкровення як про «драму спасіння», а головні теологічні і філософські проєкти минулого і сучасності бачить саме як різні «драматичні течії». В центрі теодрами опиняється «роль», зрозуміла в особливий спосіб: «більше не накинута на безбарвне «я» випадкове вбрання, яке в будь-який момент можна змінити на якесь інше. Тепер вона – незмінне «я», місія, довірена Богом Своєму співтоваришеві з драматичної дії. Це лише якесь передбачення, суть і конкретні деталі якого можуть бути з'ясовані лише в світлі христології» [553, с. 265]. Таке зближення «ролі» з «місією»

дистанціює першу від євангельської критики «маски» та «лицемірства» і, таким чином, стає новим інструментом для розуміння відносин між творінням та Творцем, які розгортаються через «гру» скінченної та нескінченної свободи. Крім того, наприклад, в третьому томі теодрами «*Dramatis personae: особистості у Христі*», Г.У. фон Бальтазар розглядає Христа як «посередника між Богом і людиною» та всіх інших євангельських персонажів саме в їхніх «місіях», що сходяться в постаті Боголюдини. Швейцарським теолог також вводить дві тріади «драматург – режисер – актор» та «уявлення – аудиторія – горизонт», через які й розглядає «місця» та «ролі» всіх персонажів драми. Проте, остаточне значення ці тріади отримують саме з перспективи участі Бога-Трійці в цій драмі: «перша тріада, наповнюючись внутрішнім сяйвом, відкриває внутрішнє домобудівництво Трійці; друга є просто шляхом, на якому ця Трійця, керуючи і оформляючи світову драму, вбирає її в себе» [4, р. 535]. Найбільш напруженим і, певною мірою, вирішальним моментом цієї Божої дії в світі стає занурення Христа в царство смерті, Його розп'яття, яке стало найвищою точкою прояву Божої Любові, яке виражає свою силу навіть через найнижчу точку слабкості.

Для проєкту євхаристійної антропології О. Філоненка теодрама є вкрай важливим підходом для осмислення постаті «свідка» як фігури, що здійснює відповідь на первинний дар-зустріч. Сам український філософ та теолог наступним чином описує цей перехід від теоестетики до теодрами і теології в межах євхаристійної антропології: «...можна помітити, що їх зв'язність задається динамікою розгортання євхаристійної антропології від впізнавання події Іншого в теоестетиці через свідчення іншим про цю подію в теодрамі до узгодження свідчень через судження в теології» [553, с. 270]. Тож, з теодраматичної перспективи «свідцтво» є одночасно прямим виразом вдячності за зустріч з Іншим і самим зверненням до нього. З власне теологічної перспективи, значущість постаті-свідка в минулому столітті особливо підкреслював Антоній Сурозький, який з досвідом антропологічний катастроф ХХ ст. вказував на те, що християни в такому світі покликані до повернення

та переосмислення «мучеництва»-«свідочтва» про реальну присутність Бога в світі: «У культурі присутності важливо, що сенс існування мученика полягає не стільки в стражданні, скільки в свідочстві. Собор тисяч святих мучеників, які стали свідками того, що «сили пекельні» не здолають Церкву, є тим свідченням Божої присутності, яке покликане визначати ставлення Церкви мучеників до постатейістичної культури» [553, с. 282]. Відтак, місце християн у світі, за Антонієм Сурозьким та О. Філоненком, полягає в тому, щоб метафорично бути не «світлом», але «димом», яке свідчить про реальний вогонь, але який сам ним не є. І саме таким «димом свідочтва» й має бути кожна проповідь і, ширше, кожне християнське слово. Важливо, що окрім простору теології, постать свідка стає вагомою в контексті сучасної літературної теорії, яка, подібно до філософії, пережила низку «смертей»: Автора, Читача та Тексту. Так, «повернення» Автора, Читача та Тексту, за О. Філоненком, відбувається саме через євхаристійну вдячність і свідочтво, в яких всі ці три «складові» літератури повертаються через свідочтво якоїсь більш первинної «присутності», яка своєю чергою перевищує їх і є такою, що неможливо звести як до «сильної» фігури автора, так і до інтерпретації. Подібний погляд українським теолог знаходить в проєкті Кевіна Ванхузера, який саме в термінах «свідочтва» описує «воскресіння» Автора, Тексту та Читача: 1) «Воскресіння Автора як свідка», який не просто пропонує свій проєкт чи задум, але запрошує до спілкування, заснованому на «присутності»; 2) «Набуття Тексту», який, відповідно до цієї перспективи, є свідочтвом «про щось, відмінне від самого тексту або його автора»; 3) «Преображення Читача», яке передбачає особливу етичну настанову «відповідального читання», «що відкриває позицію не користувача або критика, але учасника, вдячного і гостинного послідовника, який перевіряє авторську обіцянку через слідування – застосування в своєму актуальному досвіді» [553, с. 291]. Головною особливістю цих пропозицій є те, що вони розповсюджуються не лише на читання Біблії чи релігійних Писань взагалі, але на будь-яку літературу як таку, чим і стає реальною можливістю «повернення» Автора, Тексту та Читача

в літературній теорії загалом. Відтак, довкола осмислення досвіду зустрічі з Красою як Божим Одкровенням і розгортається як проєкт Г.У. фон Бальтазара, так і О. Філоненка. Залучивши у свою євхаристійну антропологію здобутки теологічної естетики, теодраматики та, меншою мірою, теологіки, український філософ та теолог вивів на найбільш масштабний та систематичний рівень ті центральні положення, які він сприйняв з плідного діалогу з філософією Іншого Е. Левінаса, феноменологією дару Ж. Дерріда та Ж.-Л. Марйона, значної кількості сучасних православних теологів.

Євхаристійна теологія спілкування О. Філоненка в контексті сучасної філософії та теології. В Україні найбільш євристичною для значних кіл вітчизняних інтелектуалів стала теологія О. Філоненка. Він один з тих небагатьох православних мислителів, який свідомо використовує і послідовно розробляє постметафізичне богослов'я, аналізує його представників, шукає нових шляхів розвитку православної теології, враховуючи досягнення філософії і теології XX–XXI ст.

О. Філоненко захистив докторську дисертацію, в якій прослідкував витоки і обґрунтував принципи постметафізичної християнської теології. Йому властива відкрита позиція прийняття цілого спектру різноманітних постметафізичних методів і підходів, інтеграція в свою думку здобутків феноменології, герменевтики та постмодерністських філософських концепцій, а також переосмислення християнської метафізики в контексті сучасних філософії діалогу, богослов'я спілкування, етики іншого та теоестетики. На основі всіх цих концептів О. Філоненко створює православну євхаристійну теологію спілкування та євхаристійну антропологію, які виступають альтернативою до пануючих в православ'ї XX ст. парадигм академічної теології, неопатристики та софіології. Євхаристійна антропологія, продовжує осьову лінію євхаристійної еклезіології ставлячи перед собою задачу дати відповідь на фундаментальні виклики сучасні, вказуючи на спільне у різноманітті, виокремлюючи вічне та сутнісне в людині із привнесеного та тлінного.

Важливо прослідкувати засадничі положення теології Філоненка, присутність її в контексті трендів сучасної культури та філософії. Особливим завданням та інтересом є виявлення парадигмальної специфіки постметафізичної теології О. Філоненка в порівнянні з неопатристикою; встановлення її джерел та ідейних впливів.

Щоб з'ясувати особливості євхаристійної теології спілкування О. Філоненка, нам необхідно простежити філософські витoki постметафізичної теології спілкування, яка піддає критиці класичну теологічну метафізику. В останній людина постає суб'єктом розумної волі, наділений творчою здатністю мислення, як базовими властивостями духовної природи. Бог в метафізичній парадигмі є абсолютним буттям, єдністю усіх позитивних властивостей мислення та існування. До такого типу парадигм належали теології патристики, схоластики та модерного часу. Зокрема, християнська теологія періоду давньої Русі, епохи XIV–XVII століття та українського бароко XVIII ст. була переважно метафізичною. Генетичні риси домодерної метафізики наслідують в XIX–XX ст. академічна православна теологія, софіологія та неопатристика. Обмеженість всіх парадигм побудованих на метафізиці стало очевидним в контексті досягнень філософії XX ст.

Ідейними джерелами для постметафізичної теології значно мірою стали феноменологія, герменевтика, лінгвістична та комунікативна філософія, що постулювали вкоріненість людини в соціальний контекст, глибинний комунікативний характер мислення та буття. Відбувається переосмислення суб'єкту, який втрачає ознаки автономності і стає буттям відкритим до спілкування. Постметафізична теологія бачить діяльність особистості результатом «зустрічі» з іншим та Богом, а саме буття як спілкування. За межами комунікації буття неможливо помислити, фактичне та емпіричне існування не є власне буттям, а є буттям у співвіднесеності з особистістю та міжособистими відносинами. Богослов'я використовується та постметафізична онтологія, що бачить єдино реальним особистість, яка спілкується. Все інше існує у своїй співвіднесеності з такою особистістю, яка

є комунікативним буттям, яка виникає та існує у спілкуванні з людьми, у діалозі особистості з Особистістю-Богом, у життєсвіту спільнот особистостей.

Яскравим і нетиповим прикладом християнської постметафізики, яка суттєво вплинула на О. Філоненка, є теологія сучасного грецького православного богослова митр. Іоанна Зізіуласа, який переосмислює грецьку патристику в руслі персоналізму та екзистенціалізму. В працях Іоанна Зізіуласа «Буття як спілкування» (1993) [137], «Спілкування та інакшість» (2006) [138] обґрунтовується особистісна онтологія, яка покладається в основу христології, пневматології та еклезіології. Онтологія Й. Зізіуласа ґрунтується на двох тезах: «а) справжнє буття поза спілкуванням неможливе. Ніщо не існує як «індивідуальність», дана сама по собі; б) Особистість неспроможна існувати без спілкування; неприйнятною є жодна форма спілкування, якщо в ній особистість ігнорується або пригнічується» [328, с. 12]. Тим самим, в онтології Зізіуласа особистість виходить на перший план перед загальним буттям, а спілкування є передумовою буття особистості.

На відміну від класичної патристики, для якої спілкування є наслідком буття осіб Трійці, загальні властивості яких характеризують єдину просту природу Бога, у Зізіуласа сам Бог по суті своїй є спілкуванням Трійці, в якій природи окремої від спілкування немає. Так само і особистість людини не просто носій образу (духовних якостей) Творця, а є результатом спілкування осіб Трійці та Церкви в любові [589]. Тим самим, постметафізичне православне богослов'я спілкування передбачає динамічно-комунікативне і одночасно апофатичне розуміння особистості: «особистість через зустріч входить у світ, і до неї – не спостерігається людиною, вона недоступна для її рефлексії» [328; 589]. Ми можемо спостерігати окремі індивідуальності, тіла, зібрання тіл та індивідуальностей, але присутність особистості в світі виявляється через подію справжньої зустрічі [560, с. 144]. Богослов'я спілкування постулює зустріч як умову комунікативного буття людини та її взаємин з Богом. Буття особистості має своєю передумовою богоспілкування. Це максималістська антропологія не даного, не фактичного, а передданого,

можливого буття, в основі якої – вчення про Трійцю. Для постметафізичного богослов'я Трійця – це першореальність, а якій буття є наслідком дарування і прийняття дару: Особистість Отця дарує буття Сину і Святому Духу, дарує їх самих, а Вони приймають цей дар у міжособистісному спілкуванні. Аналогічно людська особистість конститується як така, що приймає дар буття від інших. Богословська антропологія є сьогодні комуніативною, а у своєму ядрі є євхаристійною, заснованою на принципі подяки. Ця антропологія акцентує на тому, що особистість – це спосіб існування, подібний до спілкування Трьох у Богіві.

О. Філоненко в своїй антропології також переосмислює філософію діалогу М. Бубера та Е. Левінаса. Якщо М. Бубер в побудові етики Іншого виходить з умов поваги та взаємного прийняття Я і Ти, як передумов зустрічі та діалогу, то Е. Левінас порушує симетрію взаємності Я і Ти, намагається побудувати етику без взаємності, коли особистість керується відповідальністю перед іншим [87]. Така етична асиметрія стає єдиним способом реалізації людяності в умовах війни та холокосту, відповідальністю «прийняття Іншого в його радикальній людській іншості», як умови за якою можна залишитися людиною [560, с. 145]. Усі ці моделі філософії діалогу стають основою теології спілкування О. Філоненка.

Проте асиметрична етика знаходить своє справжнє підґрунтя в християнській теології зустрічі митр. Антонія Сурозького, відомого православного мислителя з Британії, аналіз творчості якого став спеціальним предметом дослідження О. Філоненка. Лише віра у вразливого, беззахисного, крихкого, переможеного, зневаженого Христа, дає можливість відкрити справжню велич людини [145, с. 732]. Це справжня етика вразливості, коли Христос дає сили бути вразливим і вона стає головною цінністю. «До того, як розкритися через взаємність, любов виявляє себе як жертовність і вразливість» [560, с. 145]. Така етика передбачає постійне зусилля і подвиг слідування Христу, вміння сприймати будь-які події як дари Бога, навіть попри те, що ці події можуть викликати страждання й біль. Ще до прийняття іншого, ми маємо

взірець асиметричного прийняття нас Христом. Завдання лише в тому, щоб розпізнати події як дари Бога, побачити в подіях свого життя милість Христа.

При побудові постметафізичної євхаристійної теології спілкування О. Філоненко звертається до феноменології дару відомого католицького богослова Ж.-Л. Маріона, у якого «через аналіз дару і подяки розкривається антропологічна значимість Євхаристії» [560, с. 134]. У Маріона дару передуює подяка. Щоб щось отримати як дар, потрібно спочатку здійснити акт подяки. Якщо класична феноменологія мала справу з даностями серед яких дар не був розпізнаним, то в феноменології Маріона «очевидність, яка сама по собі сліпа, може стати екраном для явища – місцем для даності» [97, р. 20]. Через працю і зусилля вдячності, ми можемо побачити в фактичності світу – його дари. «Через подяку ми вводимо в наше життя дари в якості дарів і виявляємося здатними розпізнати дію Христа у світі, яка здійснюється буквально як дар» [560, с. 137]. Щоб побачити фактичність як дар, необхідно довіряти дару іншого, який відкривається нам через вдячність.

Але як побачити світ як прояв дарів? Як змінити себе для цього? Відповідь на це питання дає митр. Антоній Сурозький, який пропонує бачити в усьому дар Бога. Людина може відкрити в собі здатність подяки і розпізнання дарів, коли усвідомить, що не вона є господарем життя, вона нічим тут не володіє, і ніщо їй не належить. А все, що ми цінуємо і любимо є дарами Бога та людей. Справді, життя і здоров'я, дихання та їжа, мир та можливість працювати, перемоги і здобутки, все це є дарами милосердя та любові в нашому житті [144, с. 153]. І тільки здатний дякувати за все, і бачити в усьому милосердя, здатен бути обдарованим. Бо лише відчуття вдячності та дару робить нас людьми.

В межах теології спілкування Філоненко наслідує теологію зустрічі митр. Антонія Сурозького, який пережив таку зустріч з Богом в молодому віці і поклав цей пережитий досвід в основу своєї проповіді і теології. Філоненко звертає увагу, що теологія митр. Антонія не відноситься до теологій академічної, неопатристичної чи до софіологічної парадигми. У владики

Антонія ми бачимо теологію, що виникає з Євангелія, із зустрічі з Богом, яка виникає під час такого прочитання. Для Антонія Бог може постати перед нами при умові нашого мовчання і благоговіння, зупинки внутрішнього діалогу, повної налаштованості на поклик і вдячність.

До первинної теології спілкування О.Філоненко відносить євхаристійно-літургійне богослов'я, яскравим представником такої теології є літургійна теологія прот. Олександра Шмемана. Літургійним воно називається тому, що на всю богословську проблематику дивиться з певного літургійного центру [556, с. 112]. А таким центром літургії є євхаристія – подія подяки і примирення з Богом. Іншими варіантами богослов'я літургійного спілкування є теологія «позахрамової літургії» матері Марії Скобцової, літургійно-євхаристійна еклезіологія отця Миколи Афанасьєва, богослов'я слави Божої Сергія Аверінцева. «Для мене богослов'я слави Божої у Аверинцева – це одна з парадигм православної теоестетики», зазначає О. Філоненко [556, с. 114]. До традиції теології спілкування також належать Г. Чистяков, А. Мень, О. Седакова. Всі ці мислителі складають своєрідне дискусійне коло учасників, з якими Філоненко веде постійний діалог.

Важливим елементом методології О. Філоненка є розрізнення концептів богопізнання та богоспілкування. В Євангелії описано учнів Ісуса, що після подій Голгофи прямували в Емаус і не впізнали свого Вчителя, який йшов поруч з ними. І лише після того як вони разом з незнайомцем сіли за стіл і почали спілкуватися, учні здогадалися хто перед ними. Звідси О. Філоненко робить висновок про можливість розрізнення пізнання та впізнання Бога, які ми часом плутаємо. Можна пізнавати що таке Бог, в чому його сутність, шукати доказів його буття, аналізувати властивості його природи, але при цьому не впізнати, коли Він з'явиться поряд з нами. Справжня теологія, переконаний Філоненко, «знаходиться не в області богопізнання, а саме в зазорі між пізнанням та впізнанням» [556, с. 86]. Тут важливою є категорія гостинності, яка є умовою зустрічі і впізнання Бога і породжує теологію гостинності. Так учні, які в наведеній вище історії, не одразу впізнали Христа,

виявили гостинність невідомому Гостю, говорили з ним, посадили за стіл, нагодували його, а потім раптово впізнали в ньому свого Вчителя. «Ми повинні, як мінімум, покликати Його в гості. Тобто зусилля людини полягає в очікуванні події — це робота гостинності. Це готовність зустріти, прийняти, виявитися відкритим» [556, с. 111]. В сучасній теології так само можна говорити про умови зустрічі, коли ми можемо виявити максимум гостинності в надії, що відбудеться зустріч.

Важливим також є розрізнення О. Філоненком первинної і вторинної теологій в християнстві. Досвід радості воскреслого Христа, євхаристійний досвід Божої присутності, як поклик Бога, породжує пасхальні гімни і піснеспіви, з яких безпосередньо слідують свідоцтво і проповідь. Тільки з радості свідоцтва про Воскреслого може розгорнутися «первинне богослов'я Хвали і слави Божої». Таке богослов'я народжувалося як результат зустрічі з Воскреслим Його учнів. Сам по собі «Дар Божий, що відкривається як заклик», знає мову хвали і прославлення, і він «виходить за межі як апофатичної, так і катафатичної богословських мов, і водночас є джерелом обох мовних практик» [560, с. 146]. Божий поклик «з'являється як дар, що перевертає слухача в благоговійне мовчання і позбавляє дару мови». Поклик завжди маніфестує себе в конкретних ситуаціях з особливими мовними практиками, і коли він з'являється, то зупиняє ці практики, демонструючи і розгортаючи незбагненне богоспількування. «Саме спілкування народжується як закликання покликом і як відповідь – хвала. Подія поклику (дарунку) розкривається у світі подякою, ним збувається і перебуває. Подяка і становить джерело катафатичного зусилля» [560, с. 146].

О. Філоненко відрізняє євхаристійне богослов'я спілкування від спекулятивної теології. Богословська спекуляція є «вторинною теологією», теоріями та інтерпретаційними практиками, що вимагають умоглядних пояснень, теоретичних дефініцій та категорій, апофатичних та катафатичних методів. Якщо спекулятивне богослов'я будується або апофатично, або катафатично, то євхаристійне богослов'я спілкування як перше богослов'я

звертається до літургійного гімну і розкривається як євхаристична герменевтика [560, с. 146]. Воно народжувалося в результаті раціоналізації первинної теології, яка відбувалася в добу апологетики і патристики. Як результат такої філософізації сформувався корпус текстів та ідей, які інституційно та доктринально репрезентували віру Церкви. Кризу умоглядної теології О. Філоненко, серед іншого, бачить у втраті богословами розуміння значення теорії гімнів та практики народження гімнів при досвіді богоспівкування. Євхаристійна герменевтика не лише має бути істинним практико-теоретичним джерелом для апофатики і катафатики, але і відгравати роль посередника між обома видами теології, який повертає і апофатику і катафатику до загального містико-практичного джерела теологічного мислення.

Теологія євхаристійного спілкування, створена О. Філоненком, є чудовим прикладом пошуку первинної теології та її джерел в умовах постмодерну. Вона належить до парадигми спілкування та впізнавання Христа, і виходить не із завдання досягнути богопізнання, а з наміру досягнути «автентичний досвід православної традиції, пов'язаний з євхаристичним та літургічним досвідом» [556, с. 114]. Саме це, на думку Філоненка, відрізняє цю постнеопатристичну парадигму від парадигм софіології та неопатристики, які є парадигмами пізньомодерного типу, бо виникли під впливом установок модерних чи пізньомодерних філософій [587; 597], тоді як парадигма спілкування є продуктом постмодерного мислення. На відміну від софіологів, засновники теології спілкування не зупиняються на спекулятивній думці, тому, що «спекулятивна думка хоча і цінна, але вторинна по відношенню досвіду спілкування та богоспівкування» [556, с. 114]. З такими оцінками в цілому можна погодитися, однак представники софіології і неопатристики претендували на постметафізичність, на те, що їх думка, на відміну від шкільного академічного богослов'я, походить від містичного досвіду окремих геніальних богословів та містичного досвіду євхаристійних спільнот. Для отця Павла Флоренського вся новизна його системи мислення породжена її

укоріненністю у досвіді, що його переживають віруючі в євхаристійних спільнотах. Особливо він на цьому наголошує в творах «Догматизм і догматика» (1904) [561], «Стовп і утвердження істини» (1908) [562]. Містичний досвід, який можна отримати в євхаристійних спільнотах, дозволяє богослову вийти за межі метафізичного мислення, досягнути як можливе християнсько-богословське мислення, яке приймає антиномічність, що з необхідністю виникає внаслідок спроб досягнути Бога як Трійцю, пізнати відносини Бога і створеного, відносини між «Я» і «Ти» у спільноті, дружбі, любові. Також о. Сергій Булгаков, починаючи з книги «Світло Невечірнє» (1917), підкреслював укоріненність власного софіологічного проєкту в традиційного православного містицизму, який враховує досвід містиків-ісихастів та переживання вірних на літургії. Стосовно неопатристики, то саме зародження цієї парадигми православної теології відбувається у двох статтях о. Г.Флоровського 1929 року – «Дім Отчий» [564] та «Богословські уривки» [563]. Обидві статті підкреслюють необхідність для православних повернутися до духу і букви Отців у руслі загального повернення до свідомої участі в літургійному житті православних спільнот. Центральне значення євхаристійного досвіду для неопатристики при побудові практичного богослов'я, спрямованого на вирішення соціальних питань, підкреслюється у статті «Євхаристія і соборність» (1929) [565]. Володимир Лоський у книзі «Нарис містичного богослов'я Східної Церкви» (1944) доводить, що катафатичне та апофатичне богослов'я у православній традиції не лише походять із містичного богослов'я, а й завжди залишаються частиною містичного богослов'я. Очевидно, що і софіологія, і неопатристика і постнеопатристика однаково звинувачують попередників у спекулятивності їх теології та підкреслюють укоріненність власного богослов'я у містичному досвіді євхаристійних спільнот. Для сучасного православного богослов'я в цілому характерно постійне поєднання укоріненності у містичному досвіді та спекуляції, що прекрасно демонструє у своїх монографії К.Фельмі [548].

Представники неопатристики першими виступили з критикою софіології саме за її спекулятивний характер. Прикладом такого типу мислення є концепт Софії, який по суті є умоглядним симбіозом християнства, неоплатонізму та шеллінгіанства. Натомість прот. Георгій Флоровський виступ під гаслом «вперед до отців», за повернення до витоків – традиції патристики. Це значний крок від модерних спекуляцій, але в бік інших спекуляцій – патристичного еллінізму. Лоський, в якості «патристичного витoku бачить аскетичну лінію», він закликає повернутися до духовного досвіду отців, але це значно звужує горизонт традиції [597; 592].

Теологія патристики формується як друга теологія, що стає взірцевою теологією для неопатристики, яка так само типологічно відноситься до другої теології. Її представники видають повернення до християнського еллінізму отців як найкращий варіант відродження християнської думки, що потрапила у полон західного християнства. Звільнення з полону схоластизованої та пієтизованої академічної теології, для Г. Флоровського, досягне через використання категорій мислення грецьких отців. Представники неопатристики не пішли далі, і в переважній більшості обмежилися отцями церкви. Тобто, повернення до витоків в неопатристиці переважно не торкнулося повернення до первинної теології, до євхаристійної теології спілкування з Богом. І саме такий поворот був здійснений представниками вже нової парадигми.

«Для євхаристичного богослов'я спілкування найважливішим стає відношення літургії та етики, яке не привертало уваги богословів традиції неопатристичного синтезу» [560, с. 146]. Натомість для представників неопатристичної традиції, витокom та ідеалом православного богослов'я виступає корпус аскетичних текстів східної патристики. Повернення до витоків, як про це мріяв Г.Флоровський, мало бути глобальною переоцінкою сучасної філософії в контексті вчення отців церкви. Але в дійсності в неопатристиці воно завершилося поверненням до аскетичності. Саме аскетичну парадигму бачили основою справжнього православного

досвіду, яку необхідно відновлювати і в яку треба занурюватися. В такому форматі неопатристику особливо плідно засвоїли консервативні православні теологи, які перетворили досвід отців на ідол для поклоніння. Насправді, аскетика не є первинним досвідом Христа, він її не проповідував. Ісус не був прихильником аскетичності в тому сенсі як ми про неї знаємо з патериків та аскетичних трактатів, захоплення аскетикою є пізнім винаходом церковної традиції. А первинний досвід богоспількування, який відкрив сам Ісус на таємній вечері, і який був основою літургійного життя ранньої церкви, зосереджений в євхаристійній радісній єдності з Богом і вдячності йому і світу.

У теології спілкування на перший план виходить літургійна традиція, аскетика тут вторинна стосовно літургії [556, с. 114-115]. В богослов'ї спілкування присутня «продуктивна можливість для етики і соціального служіння». Тут поєднуються дві досить різні речі: літургіка, гімнографія і соціальне служіння, які в софіології, і в неопатристиці максимально віддалені один від одного» [556, с. 114].

Якщо теологія в ідеалі має бути синтезом містики, умозріння, аскетичності і етики, то євхаристичне богослов'я спілкування і мало б подолати цей розрив, «зводячи їх до євхаристійного початку, що пов'язує їх через літургійний гімн, проповідь і свідчення» [560, с. 146]. Цей тип теології і намагається віднайти і представити в сучасній православній традиції О. Філоненко. В ньому християнська проповідь могла б звучати найбільш повно і щиро. Така теологія має бути феноменологією євхаристійного спілкування, яка наближає нас до Бога, і в якій найбільш природно виявляє себе божественний Поклик. «Євхаристичне богослов'я у своїй основі містить просте, ясне і гостре впізнання того, що коли ми зустрічаємо Бога, Він виявляється набагато ближчим до нас ніж ми могли думати, ближчими ніж ми самі до себе буваємо. Цей досвід ми відкриваємо в зусиллі подяки, в Євхаристії, першою мовою якої є Літургіка» [560, с. 146].

Теологія спілкування має практичні наслідки для сучасної культури. О. Філоненко доводить, що богослов'я спілкування «визначає розвиток

євхаристійної антропології, яка переносить у філософський простір вразливість, вдячність і розділеність як умови зустрічі» [560, с. 120]. Відтак, на думку українського вченого, розвиток євхаристійної антропології формує нову культуру присутності та забезпечує наявність в суспільстві ризику прикладу можливості подолання сприйняття Іншого як Чужого.

«Чужий, – зауважує О. Філоненко, – це той, спілкування з ким підпорядковане виробленню мого уявлення про нього, щоб вгамувати тривогу від невизначеного тісного співіснування з ним» [560, с. 173]. Красномовно богослов змальовує символ християнського розп'яття в нашому природньому людському спілкуванні. Людина, в своїй уяві, розпинає ближнього щоразу і без вагань, якщо він не відповідає її уяві про нього. Це природнє прагнення до невразливості, яке долається лише перетворенням чужого на Іншого. «Інший – це той, чиє руйнування власного образу в мені мене радує, наповнює захопленням, незважаючи на те, що занепала чутливість кричить про зраду, той, до зради кого я готовий, оскільки кожним таким кроком він наближає мене до справжнього себе, руйнуючи уявлення, що стали між нами стіною, і звільняючи від фігури Чужого» [560, с. 174].

Сміливе твердження О. Філоненка щодо потенційної можливості євхаристійної антропології подолати людську відчуженість перетворенням Чужого на Іншого спирається на розуміння ним культури присутності як критичної практики в межах постатеїстичного богослов'я. В такий спосіб євхаристійна антропологія є закономірним наслідком процесів соціокультурних, політичних, духовних пошуків сучасності. Зокрема, О. Філоненко майстерно розкриваючи різні аспекти євхаристійної антропології, говорить про її здатність до «зцілення ран ХХ століття і перевідкриття людяності й солідарності в есхатології миру і примирення» [560, с. 311].

Українському богослову вдалось через ретельний аналіз філософсько-богословської спадщини ХХ століття виразити унікальність християнської пропозиції подолання трагічної втрати людиною самої себе. Загублена в чисельних філософських «смертях» ХХ століття людина відновлюється в

зустрічі з Іншим, а через нього сама із собою. Як своєрідний проект, що пропонує О. Філоненко для подальшої реалізації, можемо вважати його побажання щодо ґрунту, на якому можливий розвиток сучасного, «чутливого до антропологічної проблематики» богослов'я: «По-перше, воно повинно бути реалістичним, тобто уважним до Реальності та форм її присутності, серед яких зустріч з Іншим є епіфанічною подією, яка породжує саме богословське мислення. По-друге, антропологічним, тобто зверненим до продумування шляхів суб'єктивації через пошуки нової людяності, що виявляється у зустрічі зі Священним. По-третє, після вікового продумування «смерті Бога» воно покликане бути пасхальним, визначеним питанням про інше начало людяності, що воскресає, поза активістськими практиками модерну і постмодерну» [560, с. 314].

Висновки до четвертого розділу

Філоненко одним з перших в українській теології, розвиває євхаристійну теологію спілкування, яку він бачить як альтернативу до існуючих в православному богослов'ї парадигм софіології та неопатристики. Євхаристійна парадигма теології спілкування бере свій початок в теології І. Зізіуласа, у якого саме буття постає як спілкування Трійці, участь в якому стає сенсом і змістом життя людини та Церкви. Людина може виявити себе в повній мірі лише через спілкування. Без нього вона замкнута не лише для іншого, але й для себе. Не менш важливими компонентами і джерелами теології Філоненка є різні версії теології спілкування, представлені у Антонія Сурозького, матері Марії Скобцової, О. Шмемана та С. Аверінцева. Методологічною основою теології євхаристійного спілкування стає філософія Іншого Е. Левінаса, теологія дару Ж.Л. Маріона, який обґрунтовує тезу, що подяка має передувати дару. Лише через подяку ми отримуємо дари і розпізнаємо Христа в них. Окреслена нова парадигма православної теології постає не просто сучасною альтернативою до неопатристики, але й претендує на статус генетично «першої теології» від якої потім виникають усі спекулятивні теології чи

доктрини. Теологія спілкування фактично є початком будь якого слова про Бога, тому, що починається з гімну, піснеспіву Богу, з його хвали і прославлення, яке потім оформлюється в філософські та догматичні шати. Така теологія є синтезом літургії, етики, містики та умозріння. Початок цієї теології Філоненко бачить в описі досвіду учнів Христа, які впізнали в невідомому супутнику свого вчителя. О. Філоненку вдалось через ретельний аналіз філософсько-богословської спадщини XX століття виразити унікальність християнської пропозиції подолання трагічної втрати людиною самої себе. Загублена в чисельних філософських «смертях» XX століття людина відновлюється в зустрічі з Іншим, а через нього сама із собою. Філоненко називає умови, на засадах яких можливий розвиток сучасного богослов'я. Воно повинно бути: реалістичним, уважним до Реальності та форм її присутності, серед яких зустріч з Іншим є епіфанічною подією, яка породжує саме богословське мислення; антропологічним, зверненим до продумування шляхів суб'єктивації через пошуки нової людяності, що виявляється у зустрічі зі Священним; пасхальним, визначеним питанням про інше начало людяності, що воскресає, поза практиками модерну і постмодерну.

РОЗДІЛ V

ПОСТМОДЕРНА ТЕОЛОГІЯ ОТЦЯ ВЯЧЕСЛАВА РУБСЬКОГО: ДЕКОНСТРУКЦІЯ І ТЕОПОЕТИКА

Яскравим представником критичного підходу в українській православній теології є В'ячеслав Рубський, український богослов, філософ, релігієзнавець, психолог, священник з Одеси. Він має духовну та світську освіту, захистив дисертацію на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук з богослов'я та релігієзнавства, веде активну блогерську та просвітницьку діяльність в соцмережах. Широка наукова і богословська база дозволяє йому достатньо вільно і фахово висловлюватися в самих різних областях психології, філософії, релігієзнавства та теології, експериментувати з методологією та відстоювати власну теологічну позицію, яка вирізняє його з поміж інших українських богословів. Саме в цьому перевага В'ячеслава Рубського, він володіє психологічним, теологічним, філософським, релігієзнавчим дискурсами як різновидами інтелектуальних мов, які він комбінує і застосовує в спілкуванні з різними аудиторіями для розгляду різних проблем. Це дозволяє йому переключатися з реєстру одного дискурсу на інший, висловлюватися в межах кожного, не втрачаючи їх специфіки, застосовувати певні види дискурсів для розлогих міркувань, що створює для аудиторії відчуття обізнаності автора. При необхідності він змінює реєстр дискурсу, а разом з ним і стандарти раціональності. Це з одного боку демонструє високий рівень фаховості мислителя, але й закладає певну суперечливість в його позиції. Вона полягає в тому, що в момент говоріння остаточно незрозуміла межа між дискурсами та правилами їх використання. Автор застосовує їх в залежності від власного вибору, не повідомляючи про це, що створює додаткові складності в сприйнятті його тверджень. Так, коли він критикує щось, не одразу очевидно ким є автор в цей момент – теологом, релігієзнавцем, філософом, психологом чи займає якусь метапозицію? Позірна невизначеність

породжує багатозначність. Проте Рубський свідомо йде на такі суперечливі ситуації, вбачаючи свою місію в тому, щоб говорити з віруючими та невіруючими, науковцями і богословами різними мовами, показуючи цим самим їх межі і демонструючи, що неусвідомлене використання певного дискурсу, призводить до внутрішніх конфліктів.

Рубський один з небагатьох в Україні православних богословів, що активно застосовує здобутки сучасної постмодерної традиції та постметафізичної теології, що дозволяє йому здійснити радикальну переінтерпретацію православ'я. Він симпатизує постметафізичній теоестетиці Г.У. фон Бальтазара, Д. Гарта, Дж. Манусакіса та О. Філоненка; прихильний до теології дара Ж. Деріди й Ж. Маріона; йому близька позиція слабкої теології Дж. Капуто і Дж. Керні; він переймає позицію Д.Ш. Спонга. І хоча Рубський немає власної версії постмодерної теології, а його теологія є достатньо еклектичною, несистемною і навіть популістичною, але значні зусилля в популяризації постмодерної теології є важливим досягненням української думки. Позиція В. Рубського виділяється з поміж багатьох своїм нестандартним підходом до багатьох богословських проблем. Вона ще не стала предметом наукового аналізу і потребує детального вивчення.

В центрі теології Рубського – завжди знаходиться людина, як активний суб'єкт та критерій віри. Без особистої присутності та участі людини віри не існує. Лише в собі людина може знайти підтвердження віри: «проповідувати можна тільки себе як видиму частину цієї причетності» [493, с. 19]. В цьому сенсі, православ'я передбачає не лише активну участь людини в засвоєнні вже існуючих форм, але й створенні нових, проповіді власного досвіду як версії прочитання досвіду отців. Але історичний розвиток Церкви завжди надає особистому досвіду певну культурну форму, прив'язує невиразний досвід до культурного контексту. Згодом культурно обумовлені форми перетворюються на таїнства, обряди, догмати, канони, які з часом перестають виконувати власну функцію – втрачають здатність налагоджувати безпосереднє богоспількування. Тоді вони починають бути обов'язковою умовою

приналежності до інституції, засобом ідентифікації, атрибутом релігії, і тим самим виконують репресивну функцію. Тим самим, віра має постійно здійснювати функцію персоніфікації, увиразнення персонального досвіду над інституційно-обрядовим.

Рубський здійснює аналіз релігії як соціально-психологічного та лінгвістичного конструкту, що містить акти віри, мислення, психологічні установки, постулати, норми, інституційні структури, які об'єднуються навколо принципу бінарності. Для нього всі соціальні конструкти є плодами зусиль людини, що існують в контексті соціо-культурних процесів. Український теолог визнає внутрішню наративність богословського, наукового й філософського підходів. Перший подає теологічні ідеї та практики виходячи з релігійних цінностей та міфів, тоді як інші – базуються на основі інших базових наративів. Тим самим Рубський долає характерне для модерну протиставлення релігійного і наукового як наративного і аналітичного, доводячи, що будь-який дискурс в своїй основі має власну систему цінностей і значень та власну раціональність. Ми можемо вийти за межі одного дискурсу лише шляхом переходу до наративів іншого.

Для Рубського світогляд є формою реакції на абсолютне. Усі форми світогляду (теїзм, пантеїзм, панентеїзм, деїзм, атеїзм) є «способами реакцій на Бога». Це різні моделі відповідей на проблему буття Бога [492]. Тобто, для Рубського в обговоренні проблеми Бога немає вірної практики мислення, на абсолютне немає єдино вірної та адекватної реакції чи думки. Різні версії емоцій, слів чи практик щодо Бога є вірними. Бог, що поза дискурсами, може бути в цих дискурсах для нас привідкритим. Наша мова накладає великий відбиток на конструювання уявлень про Бога.

Проте саме теологія професійно займається релігійною проблематикою, і має для цього мову символів, понять та оцінок. На думку Рубського, теологія не є наукою, а когерентною оповіддю, навіть поезією. Це означає, що основою теології є логічна когерентність – змістовна зв'язаність тексту навколо певних аксіоматичних положень віри [494]. Посилаючись на думки Григорія

Ниського та Дж. Манусакіса, Рубський доводить, що у нас немає підстав для теології як позитивної системи знань. Тобто, насправді ми не можемо знати Бога, тому, що існує непереборна межа між мовою та реальністю Бога. Уявлення про Бога відбивають наші уявлення про себе. Рубський слідуючи за Вітгенштайном, каже, що перед Богом неможливо вийти за межі мови, але перед ним можна діяти – танцювати, обніматися, співати тощо. Тому теологія – це не поитивна система знань, а теопоетика та теодрама [487].

За Рубським, не є теологією і відображенням безпосереднього релігійного/містичного досвіду Бога. Описи досвіду богоспілкування, представлені в священних текстах, релігійно вмотивована людина видає за сам досвід богопізнання, вчитування в релігійні тексти вона сприймає як отримання описаного там досвіду. Так само, доктринальні вчення некритична свідомість подає як істинне знання Бога. При цьому не враховується, що релігійна мова організована так, що описує усі духовні акти (одкровенень, натхнень, благодатних відроджень) як екзогенні акти, вони нібито зовні інспіровані Богом, хоча насправді вони ендогенні.

Згідно Рубського, духовні акти є позначеннями станів людини. Він говорить про необхідність розмежовувати релігійні ідеї, концепти, тексти з відчуттями і переживаннями, які ми при цьому маємо. Часом ми маємо переживання, і релігійні зокрема, які ідентифікуємо в межах теологічної мови як очевидну ознаку справжньої богоприсутності чи містичного натхнення, хоча насправді, такої прямої залежності немає. Досвід, на думку Рубського, не має прямого і безпосереднього зв'язку з тими значенням, які ми йому приписуємо. Схожі відчуття можуть мати абсолютно протилежні пояснення різними культурними мовами: для теїста інтенсивне переживання є свідченням єднання з персональним Богом; для представника східних релігій, подібний досвід може бути свідченням містичного прозріння; для атеїста, він є ознакою пробудження його внутрішніх сил. Тим самим, богослов вслід за Л. Вітгенштайном та структуралістами констатує, що мова не залежна від змісту описуваного, але абсолютно залежна від практики її застосування. А якщо це

так, тоді маємо відкинути наївні уявлення про можливість сприйняття одкровення від самого Бога, його знання яким він є і чого хоче. Цим самим, Рубський закладає підстави для деконструкції релігійного досвіду та релігійних значень, які претендують на можливість виявити «істинний» сенс слів Бога чи можливість його одкровення.

Проте тут виникає важливе методологічне питання, як розрізнити саме буття Бога, досвід переживання цього буття і мову про цей досвід? Якщо слова Біблії, догмати церкви, вчення богословів і навіть містичний досвід adeptів культурно-історично і психологічно обумовлені, тоді як нам зрозуміти, що ми проникли до сфери трансцендентного, а без цієї сфери, на думку Рубського, людина не може існувати. На думку Рубського, всі акти розуму і дії людини є психічними актами і діями, які стають «духовними» в результаті їх оцінки в певній системі координат. Але в іншій світоглядній системі відліку, ці психічні акти інтерпретуються по іншому. Духовності як окремої спрямованості, змісту чи характеру нашої психічної активності не існує. Духовність – це оцінка станів нашої свідомості з позицій релігійно-ідеалістичної парадигми мислення. Так само і не існує особливого релігійного досвіду. Це для Рубського означає, що немає спеціально духовних практик, думок чи емоцій, які б гарантовано містили релігійний досвід. Не існує книг, ритуалів чи таїнств в яких би завжди був присутній Бог. Магічний підхід за яким читання релігійних книг, виконання таїнств чи добрих справ наділяє людину духовністю Рубський критикує. Будь-які дії, емоції та ритуали можуть стати духовними, якщо вони не є утилітарними. Обрядове служіння Богу, милосердя, аскеза можуть приводити чи не приводити до Бога, так само як і дружба, сміх, чаювання, прибирання в кімнаті. Бог може бути присутнім в кожному нашому вчинку, головне, щоб наша дія не мала на меті корисливість – отримання вигоди робить Бога заручником, а нас невольниками необхідності. Ми ніби примушуємо його до надання нам милості, якщо ми виконуємо норми та приписи релігії. «Не утилітарне» християнство Рубського ставить на перший план вільну взаємодію особистостей людини і Бога [482]. Теологія

Рубського має в собі прагнення до інтелектуальної і духовної чесності, вона розраховує на особистісну зрілість і відповідальність віруючої людини, яка не буде ховати в релігії власні страхи, комплекси, забобони, не буде приписувати Богові усі людські здобутки, а його антиподу усі пороки, а з достоїнством і щирістю буде дякувати Творцю, і перетворить своє життя на хвалу Всевишньому.

Використовуючи інструменти аналітичної та постмодерністської традицій, Рубський бачить своє завдання в своєрідній деконструкції православної мови, тих наративів та вірувань, які сприймаються традицією некритично. Для нього «релігія» і «віра» є такими соціально-психологічними і лінгвістичними конструктами, які потребують деконструкції. Тобто, в актах віри, мислення, в традиційних уявленнях, нормах та структурах, на думку Рубського, необхідно виявити функціонуючі (теологічні) структури мови і піддати їх аналізу. Для цього необхідна мета-мова, якою можуть бути філософія, критична теологія та психологія, що постають метадискурсами, спрямованими на аналіз релігійного дискурсу.

Важливою передумовою постметафізичного мислення для Рубського є подолання бінарної мови – схильності все розкладати на протилежності, бачити в усьому їх конфлікт. Як психолог, Рубський розуміє обумовленість всякого досвіду, і релігійного зокрема, мовою бінарностей, яка стає джерелом репресивності. Український богослов є противником будь-яких тотально-репресивних форм релігійності, він десакралізує різні ідеологеми за якими приховується репресивний апарат мови традиційного і модерного християнства. В самих різних маніфестаціях церковної влади, в маніфестаціях чернечої духовності, обрядовості, християнської історії чи догматики, він вбачає репресивний апарат мови та структур, які за релігійним авторитетом приховують прагнення до контролю й панування. Сам Рубський схиляється до формування теологічної мови позбавленої репресивного тиску, і яка не має акценту на бінарні опозиції. Православ'я Рубський намагається інтерпретувати без протиставлень сакрального і профаного, низького і

високого, глибокого і мілкого, внутрішнього і зовнішнього, природного і надприродного, абсолютного і відносного, істинного і хибного. Відповідно, прочитання Євангелій, слів Христа, віровчення він здійснює з метою подолання в них репресивності [484]. Таким чином, без докорінного переосмислення мови теології сучасна людина буде сприймати віру як певний наратив в який необхідно повірити, щоб стати християнином. Рубський є по суті методологічним плюралістом, що виправдовує його іронію і дозволяє уникати визначення чіткої позиції.

В. Рубський виділяє три різновиди сучасної православної теології: ортодоксальну, ліберальну та надпозицію в теології. На думку Рубського, прихильники ортодоксії здійснюють реконструкцію православ'я орієнтуючись на певні історичні періоди в традиції: патристику, візантійське православ'я, Русь тощо. Недоліком ортодоксії є те, що її прихильники не помічають відмінності візантійського та сучасного мислення, і переконують в тому, що можливе повернення до мислення та досвіду отців для сучасної людини, збереження без особливих змін класичної богословської герменевтики Традиції. «Ортодокси не вірять в дію Св. Духу в різні часи і в різних формах» [489]. Фактично ця позиція є редукцією, вона здійснює безперервне коментування текстів, вічне повернення до певного періоду православ'я як універсального взірця для всіх часів. Представники ліберального напрямку православної теології, здійснили своєрідну переінтерпретацію православ'я, а насправді його стилізацію під XX-XXI ст. В популярній літературі є поширеним образ естетичного православ'я, що узгоджується з наукою, правами людини, сучасними технологіями. Його представники О. Шмеман, Антоній Блум, М. Афанасьєв викладають своє бачення православ'я як справжню традицію. На думку Рубського, ліберальний підхід є так само редукцією, воно вигадує нове православ'я в якому усі суперечності традиційної візантійської церкви та теології були замасковані з метою осучаснення. Зовсім іншу позицію займають представники надпозиції в теології, до яких себе відносить і Рубський, які впевнені, що вірне ставлення

до православ'я можливе за умови використання інструментів постмодерної думки. Вони дозволяють бачити будь-який світогляд як текст, який можна аналізувати. Рубський відмовляється оцінювати вірність чи хибність ортодоксальної чи ліберальної позицій. Він відводить собі роль незалежного критичного експерта, який володіє певним апаратом для бачення переваг та недоліків кожної з можливих позицій, які він пояснює як внутрішньо самодостатні системи, що можуть представляти православ'я. Для нього і ортодокси і ліберали є редукціоністами, а його метапозиція є позицією фіксації та опису реальної ситуації. Рубський виступає проти практик редукції та монополізації істини певним підходом, він проти об'єднання віровчення навколо єдиного принципу. Для Рубського православ'я дуже багатоманітне і не має єдиної вірної форми. В кожен історичний період православ'я змінювалося і продовжує змінюватися [489]. Тим самим, Рубський не заперечує різні форми православ'я, він визнає правомірність кожної з них, але їх прихильники мають навчитися визнавати один одного, прийняти факт багатоманітності християнства, навчитися з цим жити без спроб осуду іншого. Він сприймає різні історичні форми і богословські концепти православ'я як рівноправні варіанти прочитання Звістки Христа, як різні тексти, що мають власну цілісну світоглядну картину.

Теологічна надпозиція у Рубського співпадає з позицією радикальної теології, яка виступає за необхідність кардинального переосмислення православ'я і його адаптації до викликів сучасності. Він виступає принциповим критиком багатьох форм православ'я. Без такої критичної роботи православ'я, на його думку, втратить перспективу для розвитку і поширення. Для цього необхідно здійснити деконструкцію багатьох властивих релігії концептів. Ця методологія дозволяє йому зберегти Бога в таємниці та зробити його невловимим. Він впевнений, що не існує гарантій присутності Бога в релігійних обрядах, в словесних конструктах, тому варто поставити під сумнів не лише нерелігійні форми досвіду, але й форми релігійної і зокрема

православної презентації Бога. «Щоб благовістити красу Бога», священник «повинен бути частково і антиклерикалом» [493, с. 23].

Для реалізації позиції радикальної теології В. Рубський, використовуючи здобутки сучасної лінгвістичної та аналітичної традиції, концепти мислителів постмодерну, пропонує деконструкцію ортодоксальних та ліберальних богословських позицій. Він здійснює критичний перегляд всіх основних богословських проблем віри, одкровення, Бога, традиції, церкви тощо. В. Рубський починає з *деконструкції віри*. Для нього віра – це персональна віра у Христа, яка є персональним спілкуванням із Христом, і яку він протиставляє неперсональній «воно-вірі», предметами якої є релігія, Біблія, пророцтва, чудеса [493, с. 18]. «Віра в православ'я як у якесь “воно” – не є вірою в Христа» [493, с. 18]. Не тому, що вони протилежні чи доповнюються, а тому, що «Переказ – він, а Бог – Особа». Ось чому «віра в “воно” – священство, сакральне, чудесне – не говорить нічого про віру в Христа. Я вірю в Бога і в порівнянні з Ним не вірю ні в філософію, ні в богослов'я, ні в Писання, ні в милі перекази». Це все є приголомшливим царством слів, але «це не Він» [493, с. 18]. Як бачимо Рубський виводить Бога за межі дискурсу про нього. Він наголошує, що досвід Бога є недискурсивним, не тим про який можна розповісти чи прочитати.

Рубський не заперечує важливості розумної віри, але розрізняє глибинну, інтуїтивну віру та віру-переконавання. В початковому сенсі «віра – не словесний код, а активне інтуїтивне обмацування Бога та Його світу» [493, с. 35]. В такому персональному та недискурсивному вимірі, віра «не є уможлядним переконаванням. Вона може так чи інакше виражатися в переконаваннях, але до логічних побудов доктрин має опосередковане відношення» [493, с. 34]. Тоді як віра-переконавання (віра розумна) побудована як раціональний конструкт. З такої віри виникають переконавання, що будуються за схемою: «вір у спасіння, щоб досягнути його». На місце віри у спасіння в цій формулі можна поставити що завгодно – комунізм, щастя, багатство, «Его» тощо. В усіх випадках – це віра як переконавання, про яке

можна повідомити. Така віра «про яку можна говорити іншому, є загальноприйнятим і словесно оформленим переживанням Бога», а це означає, що вона є результатом суспільних домовленостей «про значення духовних понять», які «підміняє собою суть досвіду, що обговорюється» [493, с. 35].

Як тільки досвід потрапляє у мову він трансформується. Мова є «словесним кодом» [493, с. 35], суспільним символічним явищем, що змінює будь-який досвід, принаймні релігійний, адже «мова про мою ранкову молитву не може представити мій досвід адекватно» [493, с. 35]. Тим самим, Рубський вловлює принципову різницю між особистим «переживанням» і виробленням «значення» цього переживання, що визначається культурним контекстом і суспільною згодою. Тим самим, віра як акт безпосереднього інтуїтивного «спілкування-єднання-переживання» Бога, ще до отримання нею певного «значення-переконання-вірування», є «пороговим станом ірраціонального, це найбільш особистісний досвід за секунду до раціоналізації» [493, с. 35]. І саме в цьому сенсі будь-які значення слів є «примарами», навіть якщо це слова про Бога. Якщо ми віримо, що Бог існує, це лише вказує на нашу зацікавленість в його існуванні. Людина зацікавлена в тому, щоб світ був впорядкований, цілісний, гармонійний, закономірний, і вона вірить в порядок і гармонію світу та причину цього – Бога. Така «віра-переконання» чи «віра-потреба» ще не є свідченням зустрічі з Богом, але гарною втіхою для релігійної душі.

Але якщо ми спробуємо зрозуміти віру через її протиставлення «невірі», то ми так само зіткнемося з новою проблемою – віра і невір'я будуються по одній схемі. «Традиційна ідентифікація “віруючий/невіруючий” занадто поспішна, схематична й поверхова» [493, с. 37]. Наявність досвіду не може бути критерієм віри, бо той хто посилається на досвід Бога, діє так само як той хто посилається на досвід відсутності Бога. А той хто припускає буття Бога, так само діє як той хто припускає, що його немає. Вона не враховує фактору мотивації віри і невір'я. Наявності віри у людини недостатньо, щоб з'ясувати її якість і зміст. Необхідно зрозуміти якою саме і у що саме існує віра? Під вірою часом маються на увазі її зовнішні, другорядні ознаки. Для Рубського

Бог є першим і суттєвим предметом віри, а сакральні форми є чимось другорядним. «У причетному типі християнства, той хто поклоняється Богу, не поклоняється більше нічому (Йн. 4: 21, 23)», або «хто пізнає Бога, може вклонитися Йому через людину» [493, с. 38]. Але є ті хто «не стільки вірять у Бога, скільки вірять у віру в Бога» [493, с. 39]. Це ті випадки, коли замість віри в Бога наперед виходить певна традиція – «віра в віру в догмати» чи «віра в віру в обряди», або «віра в віру в авторитети» тощо. Остання версія віри передбачає, що визнається «лише психологічний акт віри та її матеріальні форми» [493, с. 40]. Тим самим, Рубський намагається розмежувати акти віри та реальність на яку вони спрямовані. Акти свідомості можуть мати всі атрибути віри, але не торкатися самої реальності – Бога. При такому розмежуванні, коли існує «віра в віру» чи «віра в переконання» (Д. Денет), можливі: 1) яка завгодно віра, або віра в будь що; 2) віра і невір'я одночасно, коли ми одночасно і віримо і не віримо. Суб'єкт віри, при цьому, не бачить цієї підміни, він справді реально переконаний (вірить), що його віра істинна, що вона спрямована на саму реальність, але вона виявляється лише черговим переконанням. «Якщо людина не може провести різницю між цими поняттями, значить, її віра є наслідок аксіологічної передумови про добродетельність віри, тобто віра у віру» [493, с. 40].

Для пояснення складної структури віри Рубський пропонує розглянути як вона розгортається в чотирьох своїх стадіях: «1) сприйняття Бога; 2) бажання Бога; 3) бажання вірити в Бога через те, що це чеснота; 4) любов до емоційних та раціональних обґрунтувань своєї віри» [493, с. 40]. Рубський нас переконує, що можливе первинне сприйняття Бога – як «первинна даність нашої інтроспекції» [493, с. 41]. Чимось іншим є бажання знати і сприймати Бога. Воно породжує ефект уявного сприйняття, коли гадане стає для нас реальним. «Бажання Бога саме по собі сприяє імітації сприйняття Бога», приводить до «символічного прийняття бажаного за дійсне» [493, с. 41]. Важливо, що Рубський виділяє бажання Бога як окремий уявний компонент віри, який він в свою чергу відрізняє від «бажання вірити в Бога» – «ще більш

віддалена модель реалізації жаги Бога», вона полягає в тому, що людина тут «прагне вірувати та засвоює всі зовнішні прояви віри» – охоче приймає різні приписи, формули і вчення як взірці віри [493, с. 41]. Нарешті, останній аспект – любов до емоційних та раціональних обґрунтувань релігії є проявом релігійної ідентифікації, заради відчуття причетності, людина ставить віру в один ряд з іншими релігійними атрибутами, а сповідування цих атрибутів вважає ознакою самої віри.

Таким чином, віра у Рубського представлена в чотирьох вимірах. Як *сприйняття Бога* – інтуїтивна зустріч з ним, яка не вкладається у форми бажання чи розуміння. Вимір *бажання Бога*, яке імітує сприйняття Бога в уявно-символічному полі релігії. Ще далі опиняється *бажання вірити в Бога*, коли людина засвоює усі зовнішні атрибути віри як саму віру. І в самому віддаленні знаходиться *прагнення до особливих емоційних та раціональних інтерпретацій релігії*, як умова формування релігійної ідентичності. Лише в першому з цих елементів віри людина напряду зустрічає Бога, а в інших віра стає зовнішнім проявом чи то бажання, чи наміру засвоїти традицію чи любові до різних концептуальних та емоційних проявів релігії.

Також Рубський пропонує відійти від спрощених способів тлумачення одкровення Бога, коли ми тлумачимо одкровення як об'єктивні факти. Насправді відбувається щось інше, кожне реальне одкровення завжди проходило через лінзу людського сприйняття та оцінки, через культурну та особисту інтерпретацію. І під час цієї інкультурації до події зустрічі додавалися ті образи, метафори, «факти» й свідчення, які дозволяли спростити і виразити для більшості цей неповторний досвід Бога. Автори священних текстів додавали «квазірелігійні зв'язки» – прямі відсилки до чудес чи артефактів, природних явищ чи надприродних з'явлень, які ніби мали підтвердити істинність Бога, але насправді здійснювали «ведмежу послугу релігійній вірі» – ставали «невід'ємною частиною віри» [493, с. 30]. Сумнів в цих додаткових свідченнях з необхідністю привів до сумнівів у існуванні Бога. Звідси чимало прикладів, коли переосмислення авторства Тори, критика

оригінальності Туринської плащаниці, або сумнів в істинності сходження «благодатного вогню», приводили багатьох до духовної кризи і втрати віри в Бога. «Безумовно, всього цього сум'яття віри могло не бути, якби наша віра мала своїм фундаментом Бога, а не штучні конструкції, що зображують присутність/буття Бога для тих, хто не має вуха чути Його Самого» [493, с. 31].

Очевидним для Рубського, але проблемним для мислення, є твердження про те, що Бога можна досягнути інтуїтивно, але не можна пізнати емпірично. Спосіб богопізнання, в якому Бога можливо сприймати безпосередньо у внутрішньому живому досвіді, Рубський протиставляє «позитивізму», який вважає «єдиним джерелом істинного знання матеріально-чуттєві дані» [493, с. 27]. Біблія сповнена прикладів позитивних дій Бога – чудес, зцілень, воскресінь, які видаються за явні прояви одкровення Бога. І коли ці прояви присутності Бога зникають (стають не очевидними), тоді зникає і віра, налаштована на такий спосіб сприйняття Бога, породжуючи атеїзм. Тобто, причину атеїзму та занепаду віри в наш час, Рубський пояснює тим, що в релігії панував натуралізм віри, який перекрив собою духовний досвід. Цей страх не помітити Бога в собі, невідомий Біблії, утвердився в модерну добу. Якщо Писання сповнене особистих свідчень апостолів та пророків, які свій інтуїтивний досвід прямо називають богоспілкуванням, то в наш час той, хто стверджує, що персонально розмовляє з Богом породжує сміх, або й навіть підозри у поганому психічному самопочутті. Тобто, сучасна культура знаходиться у капкані підозри позитивізму та особистого психологізму. В однаковій мірі для сучасників не викликають довіри як місця в Писанні, в яких говориться про прямі чудеса Бога в природі, так і інтерпретація власного духовного досвіду як «розмови з Богом». Для виходу з цього положення Рубський пропонує довіряти власному досвіду. «Нам нікуди не подітися від ризикованої довіри до своїх релігійних почуттів» [493, с. 29].

Перевага позиції Рубського в тому, що вона враховує проблему інтерпретації людиною одкровення. Але слабкість такої позиції в тому, що вона виходить з припущення, що можливе безпосереднє і пряме

богоосягнення, яким ніби можливо досягнути Бога інтуїтивно без жодних зовнішніх засобів, конструкцій, психологічних актів тощо. Ідея безпосередньої інтуїції Бога передбачає, що ми можемо без будь-яких додаткових засобів напряду знати Бога, але таке твердження важко реалізувати, і ще складніше перевірити. Проте, що первинна інтроспекція власного досвіду існує ми всі знаємо, але чи дає вона нам прямий доступ до якоїсь вищої реальності? Навіть, якщо це початковий етап «справжньої віри», коли ще немає «переконань», то звідки ми можемо знати, що ми доторкнулися «реальності Бога»? Ми цілком можемо припустити, що ми спочатку маємо установку (віру), що Бог існує як реальність, і впевненість (віру), що з Ним можна зустрітися. Без цих попередніх передумов віри (які самі сприймаються на віру як аксіоми) ми не змогли б розпізнати наші первинні враження як такі, що зустрілися з «реальністю». А якщо це так, тоді нам невідомо з чим ми маємо справу, коли «сприймаємо Бога».

Рубський протиставляє безпосередню віру та зустріч з Богом – міфу та релігійному наративу. Адже Бог вище всіх наративів, міфів, ідеологем та цінностей, якими б вони не були гуманістичними. «Лише той, хто усвідомлює умовність всіх цінностей і думок може вірити в Бога стійко» [493, с. 21]. Важливу роль в очищенні релігії від ілюзій відіграє критика і сумнів, «досвід розчарування дуже важливий» [493, с. 21]. Богослов критикує наївну віру, яка виключає критичне мислення, сумніви, скепсис, які можуть бути вкрай радикальними, навіть атеїстичними. Це лише допоможе позбавити віру ілюзій та розчарувань. Очистивши таким способом віру від умовностей та упереджень, Рубський говорить про «дві фундаментальні основи: одкровення Зустрічі, або Зіткнення, з Богом і спокійна недовіра до всіх форм Його презентації у світі» [493, с. 22]. Ці два фактори вступають у фактичну суперечність. Одкровення зустрічі передбачає неповторний особистий досвід єднання з Богом, і одночасно постулює неможливість підібрати адекватні форми вияву цього одкровення, сумнів в формах, що вже існують.

Для можливості зустрічі з Творцем потрібно проробити своєрідну «лінгвістичну редукцію» – відділити від Бога усі думки та уявлення, щоб він не став заручником мови і наших упереджень. Адже релігійні вірування завжди мають ціннісні центри (традиція, Писання, таїнства, теологія), навколо яких все, і навіть Бог, обертається. Тоді як для Рубського не вірування чи обряди, а саме Бог має стати таким центром. Більше того, не лише сумнівні вірування мають бути подоланими, але й позитивні. Необхідно розчаруватися не лише в тому чим не є Бог, але й в самому розчаруванні. За Рубським, ми маємо поставити під питання істину, бо вона стає для людини ідолом, відмова від якої приводить до відмови від Бога: «розчарування в Богові та Церкві найчастіше є розчаруванням у здатності цих об'єктів гарантувати істину» [493, с. 22].

Якщо ми подолали залежності від культурних форм, визнали умовними значення традицій і номінальність догматів, якщо ми подолали авторитет традиції і виявили авторитаризм її влади, здолали конфлікт сакрального і профанного, тоді перебування з Богом має бути простим і безпосереднім як дихання, ненавантаженим ніякими тотальними ідеями, метафізичними конструкціями, обрядовим символізмом. Бог в усьому і за всіма, він просте Буття, умова всякого існування і життя, всіх властивостей і форм. Так само як дихання чи проживання, наше відношення з Богом є спілкуванням, коли кожен крок і кожна дія, кожна емоція і думка є зверненням до його присутності, проникненням в ній, буття нею. Звідси виникає інтерпретація Рубським духовного життя як звернення до екзистенційних станів в яких немає бінарностей: гранична смиренність та гранична радісність; граничне прохання та граничний спокій; ситуація недосягнення граничності [482].

Осягнення Бога можливе в переживаннях, які є чимось невловимим. Бог – не є те, що про нього написано, навіть у святих книгах. Бог присутній тут завжди, він поза нашими словами про нього. Він в наших значеннях – відносинах, реакція, стосунках, оцінках. В якомусь сенсі людина є співавтором буття Бога. Не в тому сенсі, щоб повністю вигадати його, а в тому сенсі, що

без активності наших значень і сенсів Бога побачити не можна в світі: «наша реакція на Бога визначає Його портрет та Його буття». Він не може відкрити нам свої слова про себе, нам вони не доступні, ми можемо лише вигадати свої образи, слова і символи через які створимо уявного Бога.

Якщо «Бог є частиною нашої реакції на Нього. Бог завжди керує і ніколи не керує. Завжди співчуває та ніколи не співчуває. У всьому бере участь і ні в чому не бере участі» [486]. Це означає, що немає чіткого критерію, вірніше цим критерієм присутності Бога є сама людина. По-перше, «це все вирішуєте самі. По-друге, критерій вибираєте теж ви самі. І, по-третє, від того, що все це робите ви самі, ви до ладу і не знаєте – це ви самі чи це Він? Тому ти це Він, і ти це не Він». «Бог, безперечно, існує тому, що існує реакція на Нього людини. Якщо немає реакції на Нього, існує реакція на щось сакральне, щось священне, щось цінне, щось красиве, щось велике. А може, це – ім'я Бога? Чому обов'язково слово "Б-о-г"?» [486]. А якщо це так, тоді все, що ми говоримо і робимо можливе лише тому, що є Бог: «ми не можемо відокремитись від Нього, щоб міркувати – «Він є» або «Його немає». І щоб зафіксувати Бога поруч з собою, щоб його приручити, «люди вигадують собі міфи, у них живуть». А коли ці міфи не спрацьовують, тоді вони «гірко розчаровуються, що не все так, як вони собі уявляли» [486].

Якщо ми завжди впираємося в наші уявлення, якщо ми приймаємо наратив за дійсність, то Рубський пропонує побачити Бога таким, що здатен звернутися до нас через наші недосконалі поняття та уявлення. Він може і він реально присутній в будь-якому з наших теологічних пояснень [488]. В однаковій мірі істинними є твердження що Бог є, і твердження, що Його немає. Тут він посилається на Маріона, що свідченням Бога є радикальна його відсутність.

Загалом Рубський підводить до думки, що необхідно позбуватися наївної думки, що наративи, обряди, духовні практики, традиції, тексти та структури є гарантованим шляхом до Бога. «Релігійні обряди, практики і слова мають значення лише тоді, коли існує дистанція з Богом». Саме дистанція з одного

боку створює культурний простір з його правилами і формами, а з іншого, свідчить про втрату відчуття близькості. І скорочення дистанції мало б приводити до зменшення правил та обрядів і більшої інтимності у відносинах з Богом, але в традиції наближення до Бога супроводжувалося посиленням ритуалізму та аскетизму. В цьому Рубський бачить велику проблему православної духовності. Організована релігія, за Спонгом, і є структуруванням дистанції [485]. Парадокс традиції в тому, що чим ближче людина хоче бути до Бога, тим вона глибше має зануритися в Традицію, а значить засвоїти чисельні практики, що «фундують дистанцію. Тексти розпізнають дистанцію як норму і лише збільшують її» [490]. На думку Рубського, насправді Бог не хоче дистанції з людиною. Це люди встановлюють її і перетворюють на форму поклоніння. Бог не бачить нас грішниками, він не дивиться на нас через наші гріхи, він не вимагає відстані. Рубський слідуючи за Капуто, розміщує Бога в цій дистанції, в зазорі між словом і дійсністю.

Рубський зауважує, що тексти Євангелій не є буквральними записами слів Христа. Це не монолітні тексти, записані за єдиним планом. В їх створенні прийняли участь багато різних осіб та спільнот, що створюють багато пластів смислів та дискурсів через які проводиться ідея пришестя Бога. Ми звикли, що ніби то існує єдиний образ Христа, що відображений у Писаннях. Насправді існує чимало версій образу Христа вже в Євангеліях та подальшій літературі, кожне з яких несе в собі запити і очікування людей та спільнот. Він і Бунтар, і Учитель духовності, і Втілений Бог, і есхатологічний пророк. На думку Рубського, Христос не вписується в ці шаблони. Релігійні тексти загалом і християнські зокрема, виявляють патерни певної культури, які задають основу для наших уявлень про святого чи про Бога. І образ Ісуса переважно відповідає цим патернам – культурним штампам певного історичного часу [488]. Ми бачимо Бога через ці штампи, і не повинні плутати Його з ними.

Для Рубського головне те, що Христос виступав проти традиційного формату релігії (єгипетська, еллінська, єврейська). Вона виходила з

вертикальної конструкції: Бог нагорі, люди внизу – люди поклоняються Богу, Бог їм за це посилає відплату. Христос перекреслює цю схему і малює нову. Для Христа «бажання та прагнення Бога спрямоване горизонтально – до людей. Бог любить людей горизонтально» [491]. На думку Рубського, головна звістка Христа – «спрямовуйте свою любов і релігійність не на Бога, а один на одного» [491].

В Євангеліях та подальшій літературі ми зустрічаємо активного, навіть трохи власного і агресивного Христа, що проповідує істину як знаючий її, він порушує суботу, він порушує суспільний спокій, він показаний як той хто має право критикувати фарисеїв, садукеев. У нього завжди є аргументи проти, він завжди відстоює і захищає себе, а часом і нападає, втручається в закони природи, затикає за пояс опонентів. І в подальшому цей образ Христа лише посилюється. Християнська проповідь в подальші часи так само виглядає як проповідь істини. Часом вона стає репресивною. І якщо в Євангеліях ми ще бачимо різночитання, існування альтернатив, то в подальшому вони зникають. Одна гілка християн однозначно визначає іншу єрессю чи схизмою. Рубський пояснює таку ситуацію тим, що образ Христа формувався під впливом певного агресивного історичного середовища для якого лідер не міг бути слабким, і Бог не міг бути слабким, хоча насправді ми не знаємо яким був Христос. Щоб бути сприйнятим, образ Христа мав би бути владним, сильним, але не настільки, щоб це не суперечило його розп'яттю. Виникає сильний репресивний елемент в культурі, теології та церкві. Культура внутрішньої агресії породжує певну репрезентацію Христа, коли про нього говорять саме як про сильного проповідника. Хоча насправді, існує багато образів Ісуса, які конструюються біблеїстами та сучасною біблеїстикою [495].

Загалом Рубський показує, що нам важливіше зустріти Ісуса, аніж виявляти його в текстах. Не варто плутати зустріч Христа з тим його уявним образом, що ми конструємо з християнських текстів, або традиції. Замість герменевтики образу Ісуса, важливіше виявити Христа в людині, зрозуміти, що він вже поряд з нами, він в нашому мисленні, в нашому бутті. «Христос є

складовою нашої душі нашої свідомості, він є тим хто породжує внутрішній простір мого Я, він свідок існування мого Я, бо інші є свідками діяльності мого Я, а не його існування. Ніхто не є свідком душі людини, лише Бог. Внутрішній свідок мого Я і є Бог, який є частиною моєї релігійності» [485].

Рубський вважає, що не існує єдиної православної Традиції, яка б проходила від проповіді апостолів і до нашого часу, і яку б отці однаково розуміли і сповідували. Усі найвідоміші богословські школи чи системи в християнстві була авторськими, вони не повторювали існуючі, а пропонували власні оригінальні інтерпретації, які на початку не приймалися, але потім ставали нормою. Це означає, що уявлення про цілісну Традицію породжене сучасною перспективою прочитання традиції, тоді як в історії не існувало узгодженої думки отців. *Consensus patrum* – це сучасна вигадка [483].

Рубський робить критерієм Традиції Євангеліє, кардинально вимірює сучасні практики євангельським духом, і показує відмінність в релігії основного і другорядного. Фактично Рубський здійснює протестантизацію православ'я, показує де в ньому живе Дух, а де культурно-історичні форми, які завжди розвивалися і не можуть бути завершеними до цього часу. Він показує, що Дух вічно живий, а форми «працюють» в певних історичних періодах, а потім потребують змін і оновлення, можливо навіть радикальних трансформацій. Саме так в історії християнства відбувалося, коли апостоли не могли зрозуміти Христа, а потім писали послання, які не могли зрозуміти і прийняти їх послідовники, а потім церква прийняла канон Писання, який неможливо було вмістити в Традицію, і сама традиція розвивалася і змінювалася, адаптувалася до інших місцевих традицій. І на кожному етапі розвитку традиції були незручні богослови, які її руйнували і перезавантажували, і їх переслідували, а згодом виявлялося, що саме вони ставали взірцями істини. Рубський хоче сказати, що зміни традиції не відбувалися просто так, заради самих змін, що є нормальним, коли в певний час певний християнин відчуває Бога по своєму і відстоює це право, а потім

церква приймає його і робить частиною традиції. І цей пошук Бога є постійним і нормальним, і коли він припиняється, тоді релігія стає неживою.

Пошук аутентичного в традиції примушує церкву жити у вічному повторенні: переказувати «свої тексти, озиратися на старі страхи, перемагати мертвих опонентів та тріумфувати давні перемоги» [493, с. 25]. Щоб цього не відбувалося, щоб не було втрати справжнього, необхідно постійно критично переосмислювати Христову Звістку, позбавляючи її спокуси традиціоналізму [493, с. 25]. Подібну думку висловлював Х. Яннарас, який казав, що «передання, замість того щоб бути передачею та сприйняттям живого досвіду, перетворюється на збори скам'янілих формул «православ'я» (ортодоксії), що живлять індивідуальну самодостатність, віддану мертвим схемам» [493, с. 26-27].

В стереотипному баченні консервативного православного богослов'я релігія постає як щось стале і незмінне. Духовне життя християнина протилежне оновленню і змінам. Воно полягає у постійному повторенні відомого, або в заглибленні в традицію. На його думку, життя людини не може бути остаточним, завершеним, повним, воно завжди вимагає оновлення. Щоб залишатися людьми і зберігати духовне життя ми маємо «щоразу народжуватися заново» [493, с. 14]. Це означає оновлювати себе: «поглянути на світ вільним, свіжим поглядом» [493, с. 14]. Бо віра вимагає постійного оновлення, кожен з нас має постійно «перезавантажувати» себе і свою віру, інакше вона буде постійно відходити на другорядне [493, с. 14]. Оскільки людина прагне до істини, то істина «полягає в тому, що не можна залишатися на одному місці, потрібно постійно ризикувати» [493, с. 15].

Духовне перезавантаження, на думку Рубського, може відбуватися двома шляхами: «безпосередньої віри» (апостоли) та «запитування» (Нікодим). Але, в будь-якому випадку, – християнський шлях є шляхом змін, а не шляхом незмінності. Консерватизм рано чи пізно перетворюється на формалізм та шаблонність. Без живого і неочікуваного руху, православ'я

«тільки якась стандартизована релігія, а будь-який стандарт у цій сфері схиляється до язичництва, жрецтва» [493, с. 14].

Деконструкція церковних структур є важливим завданням Рубського. Він стверджує, що кожна структура прагне до влади і ресурсів, це форма виживання будь-яких структур і церковних зокрема. Ідея канонічності за Рубським є нічим іншим як способом розподілу фінансових потоків. Організація структур православ'я створена так, що виключає можливість альтернативи. Принцип «одна область – один єпископ» є суто адміністративно-політичним та економічним, бо виключає присутність конкурентів на певній території [498].

Справді, віра в священницьку касту не допомагає єднанню з Богом. Як гадає Рубський, священники не є носіями особливих якостей, вони є слугами Бога, яких можна і необхідно критикувати, і не видавати критику клерикалів за критику Бога. Клерикалізм є викривленням церковності, перетворенням священника на ідола, тому антиклерикалізм дозволить позбавитися такої абсолютизації священства. Не лише благочестя, але й критика клерикалізму є ознакою здорової церкви. «Прерогатива вільних критичних висловлювань на адресу “всього святого” не повинна бути безтурботно віддана агностикам та атеїстам» [493, с. 23]. І саме критика теологами клерикалізму зможе вибити ґрунт з під атеїстичної критики релігії.

Єпископство, на думку Рубського, перетворилося на закриту корпорацію на яку немає впливу ззовні. Сама православна еклезіологія, на думку Рубського, визначає таку поведінку єпископів. В православ'ї немає практики впливу громад на єпископів. Навпаки, існує традиція непомірного звеличення ієрархів, коли вони вважаються носіями істини, канонічності та благодаті. Тому вся відповідальність лягає на віруючих та нижче духовенство, які мають активно впливати на єпископів. Але віруючі в більшості не здатні і не потребують змін, і ці зміни не ініціюють єпископи [498].

Якщо взяти для прикладу стосунки ПЦУ та УПЦ то ми бачимо гострий конфлікт двох структур, що борються за владу та ресурси. Саме тому

неможливе об'єднання, бо об'єднання означає відмову від доходів. Риторика кожної церкви, що вона є справжньою, приховує їх справжні наміри – зберегти владу та ресурси. Рубський не підтримує ідею об'єднання двох православних юрисдикцій в Україні, тому, що сучасний світ не потребує релігійного об'єднання. УПЦ та ПЦУ мають існувати паралельно як дві канонічні структури, перебуваючи в діалозі та конкуренції [498].

Зрештою всі попередні міркування дають можливість Рубському виділити два типи християнства: «імітаційний тип християнства з усією його атрибутикою, символікою та умовностями» [493, с. 38] та «причетний тип християнства, в якому той хто поклоняється Богу, не поклоняється більше нічому» [493, с. 41]. Але важко співвіднести цей «причетний тип християнства» з реальним станом справ. Здається, що Рубський конструює уявний образ «причетного» християнства, якого в дійсності важко знайти. В своєму підході він намагається зробити критерієм віри Євангеліє, кардинально оцінює сучасні церковні практики з точки зору євангельського духу, для того, щоб продемонструвати можливість деконструкції православної традиції та теології. Тим самим, В. Рубський здійснює *своєрідну протестантизацію православ'я*, показує шлях виявлення присутності Духа і метод локалізації культурно-історичних форм, які завжди змінювалися, а з часом потребують змін і оновлення, навіть радикальних трансформацій.

Таким чином, Рубський виводить можливість розрізнити «важливе» і «не важливе» в християнстві, те, що є вічним і те, що історично себе вичерпало. Критерієм тут є слова ап. Павла: «я розсудив бути... незнаючим нічого, крім Ісуса Христа, і до того ж розіп'ятого» (1 Кор. 2: 2). Так само, як писав О. Мень, «важливо усвідомити, що християнство, відоме в історії, скінчилося, і нам нема на що озиратися, у нас немає об'єкта наслідування, що розуміється автентично» [493, с. 44]. Натомість ми схожі на віруючих книжників, які продовжують одягати старий одяг традиції, ховаємося від Бога в чагарниках традицій та передань. «Ми можемо відмовитися від усього, у що

вірили, тільки якщо наша віра ґрунтується на досвіді закінчення всіх вірувань» [493, с. 44].

Критики теології В.Рубського в полеміці вимагають чітких визначень чим же на думку українського богослова є сутність православ'я. В цій критиці є очевидна методологічна помилка. Для В.Рубського православ'я – це певна «ризوما», і дати чітке визначення православ'ю чи вужче «православному світогляду» неможливо. Так само не доводиться і говорити про чітко визначену сутність. Православ'я і ширше християнство – це певна «річ в собі», яка, одна є ризомою і тому її чітке визначення неможливе. Постмодерний агностицизм утримується від суджень про Бога, православ'я чи християнства, але й постмодерний фідеїзм не дає чітких визначень і всі теопоетичні розповіді про Бога, християнство і православ'я залишають ці реальності «таємницями».

Отже, ми проаналізували православну радикальну теологію віри В. Рубського, яка використовує методологію постметафізичної філософії. Рубський розвиває персоналістичну теологію віри, центром якої є людина. Спираючись на принципи філософії постмодерну Рубський намагається вивести віру і Бога за межі дискурсивного, побачити їх поза всіма бінарними опозиціями мови. Радикальний апофатизм у Рубського поєднується з не менш радикальним персоналізмом, як підходами в богопізнанні. Рубський деконструє православну традицію і наголошує на важливості персональної зустрічі з Творцем, яка можлива як акт прямої інтуїції Бога, тоді як Традиція є історичним конструктом, який необхідно радикально переосмислити. Намагання відділити глибинну «віру-інтуїцію» від «віри-бажання», «віри-розуміння» та «віри-переконання», поєднується у нього з радикальним протиставленням двох типів віри: «персональної» та «імперсональної», «живої» і «схоластичної», «істинної» та «імітаційної». Таке повернення до бінарності, робить його тексти близькими до протестантів харизматичного напрямку і закладає суперечність в його власній позиції, яка так і не змогла досягнути першопочаткової мети – подолати бінарне мислення про віру.

Зрештою, Рубський розвиває радикальну постмодерну герменевтику віри та деконструкції традиції, яка приводить його до протестантизації православ'я. Початкова спроба переосмислення віри передбачала у Рубського її повне відділення від психологічного досвіду, виведення віри за межі дискурсу та полярності бінарного мислення, інтерпретація віри як прямої інтуїції Бога. Але зрештою всі його зусилля завершуються тлумаченням віри як практики впізнавання присутності Бога в повсякденних речах та подіях. Такий висновок, ще більше зближує теологію віри Рубського не лише з постметафізичним підходом, але й з феноменологією та сучасним харизматичним християнством.

Рубський є прихильником методологічного плюралізму, що намагається в своїй теології піднятися над бінарними опозиціями і зайняти в теології критичну, іронічну метапозицію, користуючись інструментами постмодернізму. Він проповідує радикальну інтерпретацію православ'я, що дає йому змогу здійснювати аналіз історичних форм православ'я, виявляти репресивний апарат існуючих мов православ'я та реалізовувати новий погляд на Бога, Христа, Біблію, воскресіння, одкровення, духовне життя, чернецтво, церковну ієрархію, політизацію релігії тощо. На думку Рубського, буття Бога має стати для нас непевним і не гарантованим. Бога не можна вхопити, на нього не можна вказати, зафіксувати, проговорити, і коли ми його позначаємо, то втрачаємо гарантію його присутності. Рубський абсолютно вірно застерігає не ототожнювати Бога з культурними, ментальними символами, які людство створило для розмови про нього. Бог за межами всього, він є тим, що не можна сконструйовати, він не може бути обмеженим ніякими визначеннями, значеннями та уявленнями.

Висновки до п'ятого розділу

Спираючись на принципи філософії постмодерну, Рубський розвиває персоналістичну теологію віри, центром якої є людина. Богослов намагається вивести акти віри і Бога за межі дискурсивного, побачити їх поза всіма

бінарними опозиціями мови. Це породжує радикальний апофатизм – неможливість будь якого аналітичного знання Бога, що поєднується з не менш радикальним персоналізмом, який виправдовує будь які тео-поетичні твердження стосовно Бога. Критика можливості позитивного богопізнання, не виключає важливості персональної зустрічі з Творцем, яка можлива як акт прямої інтуїції Бога. Намагання відділити глибинну «віру-інтуїцію» від «віри-бажання», «віри-розуміння» та «віри-переконання», поєднується у нього з радикальним протиставленням двох типів віри: «персональної» та «імперсональної», «живої» і «схоластичної», «істинної» та «імітаційної». Таке повернення до бінарності, робить його тексти близькими до протестантів харизматичного напрямку і закладає суперечність в його власній позиції, яка так і не змогла досягнути першопочаткової мети – подолати бінарне мислення про віру. Початкова спроба переосмислення актів віри передбачала у Рубського її повне відділення від психологічного досвіду, виведення віри за межі дискурсу та полярності бінарного мислення, інтерпретація віри як прямої інтуїції Бога. Але зрештою всі його зусилля завершуються тлумаченням віри як практики впізнавання присутності Бога в повсякденних речах та подіях. Такий висновок, ще більше зближує теологію віри Рубського не лише з постметафізичним та феноменологічним підходами, але й з сучасним харизматичним християнством.

Рубський є прихильником методологічного плюралізму, що намагається в своїй теології піднятися над бінарними опозиціями і зайняти в теології критичну, іронічну метапозицію, користуючись інструментами постмодернізму. Він проповідує радикальну ре-інтерпретацію ортодоксії, що дає йому змогу здійснювати аналіз історичних форм православ'я, виявляти репресивний апарат існуючих мов православ'я та здобути новий погляд на Бога, Христа, Біблію, воскресіння, одкровення, духовне життя, чернецтво, церковну ієрархію, політизацію релігії тощо. На думку Рубського, буття Бога є для нас непевним і не гарантованим. Його не можна зрозуміти, вхопити, на нього не можна вказати, зафіксувати, проговорити, і коли ми його позначаємо,

то втрачаємо гарантію його присутності. Рубський вірно застерігає не ототожнювати Бога з культурними, ментальними символами, які людство створило для розмови про нього. Бог за межами всього, він є тим, що не можна сконструйовати, він не може бути обмеженим ніякими визначеннями, значеннями та уявленнями. Саме тому Рубський деконструє православну Традицію, догматику та зміст Писання як тео-поетичні форми мови про Бога, історичні конструкти, які необхідно радикально переосмислити. Рубський розвиває радикальну постмодерну герменевтику віри та деконструкції Традиції, яка приводить його до протестантизації православ'я.

РОЗДІЛ VI

ТЕОРЕТИЧНА І ПРАКТИЧНА ТЕОЛОГІЯ ОТЦЯ КИРИЛА ГОВОРУНА: ФЕНОМЕНОЛОГІЯ І ПОСТСТРУКТРАЛІЗМ

Теологія сучасного українського мислителя о. Кирила Говоруна являє собою яскравий приклад православної теології «після неопатристичного синтезу» [66]. Головною рисою такої «пост-патристичної» чи «постнеопатристичної» теології є відкидання консервативних ідей попередніх напрямків православної теології, особливо бажання обґрунтувати окремішню православну ідентичність, яка б протистояла іншим християнським традиціями, перш за все, західному християнському світу [76, с. 25]. На противагу цьому, православна теологія початку ХХІ ст., долаючи такий «неопатристичний консерватизм», формується у плідному контакті зі здобутками сучасного західного мислення, і під визначальним впливом сучасних філософських та теологічних підходів. Відтак, наприклад, звертаючись до теологічних питань та проблем, навіть найбільш традиційних, ці мислителі обирають нову «оптику», з якої ці питання та проблеми можуть бути розглянуті. В Україні таку «нову оптику» яскраво демонструють дослідження о. К. Говоруна: розглядаючи такий засадничий розділ християнської теології як еклезіологія, він вкрай сміливо застосовує сучасні чи навіть «пост-сучасні», «постмодерні» методи. Обґрунтовуючи можливість застосування такої методології український теолог звертає увагу на те, що вся історія еклезіологічного мислення являє собою послідовну зміну «мов», які християни «запозичують» у світу та застосовують для опису церковної реальності. Найбільш відомим прикладом такого «запозичення» є включення мови неоплатонізму та аристотелізму як в медитації довкола природи Церкви, так і, головним чином, в саму мову християнської догматики. Відтак, такі традиційні християнські доктрини, як вчення про Трійцю чи про єдність двох природ в єдиній іпостасі Ісуса Христа, формувалися під визначальним

впливом первинно нехристиянських філософських мов. Тому, позиція о. К. Говоруна полягає в тому, що сучасні та постсучасні філософські мови та підходи так само можуть допомогти Церкві в її власному само-усвідомленні, особливо в сучасних історичних, культурних, соціальних та політичних умовах.

В своєму застосуванні методів сучасної філософської думки, український православний теолог не обмежується вузьким набором інструментів, але звертається до цілої низки таких інструментів. Перш за все, о. К. Говорун вказує на плідність застосування феноменологічного методу в дослідженнях само-усвідомлення Церквою самої себе: «Феноменологія має відношення до еклезіології, оскільки обидві є епістемологічними дисциплінами, які досліджують структури сприйняття: вони мають справу з самоусвідомленням пізнаючих суб'єктів» [67, р. 155]. Однак, застосування методів цього філософського напрямку не мають звужуватися до включення еклезіології у вузькі межі конкретних феноменологічних проєктів, таких як трансцендентальна феноменологія Едмунда Гуссерля чи фундаментальна онтологія Мартина Гайдеггера. Радше, феноменологія може допомогти християнським теологам у вирішенні деяких питань, а не запропонувати всеосяжний систематичний синтез як відповідь на будь-які питання взагалі. Так, наприклад, «феноменологія може спонукати еклезіологію уникати спекулятивного мислення» [67, р. 156]. Ця теза має допомогти дослідникам в царині еклезіології відійти від ідеалістичних моделей розуміння Церкви, «чистих» доктрин чи теорій і звернутися до феноменологічного способу пізнання того, як Церква реально являє себе: «Це означає, що Церкву слід сприймати такою, якою вона є, а не такою, якою її можна уявити зі спекулятивної перспективи. Водночас, ця особливість не виключає, а навпаки заохочує до формулювання теорій про Церкву. Еклезіологічні теорії, однак, виникають не зі спекулятивного мислення, а зі способу, в який Церква сприймає власну живу реальність» [67, р. 156]. Крім того, феноменологія може застерегти від зведення Церкви не лише до теорій, але й до конкретних

церковних структур. Взагалі, як і у випадку з феноменологічним підходом до свідомості, так і у випадку з Церквою, сам феномен завжди більше будь-яких описів та інституцій і, відтак, ніколи не може бути редукованим до них. В своїх дослідженнях «структур Церкви», о. К. Говорун особливу увагу приділяє тому, що Церква сама по собі не може бути зведена ані до Євхаристії самої по собі, ані до духовенства чи мирян самих по собі чи до будь-якого іншого елементу чи виміру церковного життя. Крім того, український теолог у дуже творчий спосіб застосовує розуміння інтенціональності як центрального поняття феноменологічної філософії до дослідження церковного само-усвідомлення. Так, о. К. Говорун зазначає, що як осягнення свідомості можливе лише в її внутрішній спрямованості, так і осягнення Церкви є можливим лише при адекватному сприйнятті Церкви «зсередини», в досвіді її членів. Іншим вкрай важливим аспектом феноменологічної філософії, який може допомогти розширити еклезіологічні дослідження, є розуміння того, що суб'єкт чи суб'єктивність завжди занурені в життя світу, сама ця суб'єктивність визначається через «буття-в-світі». Подібним чином само-усвідомлення і само-осягнення Церкви завжди пов'язане з її включенням в життя оточуючого її соціального, культурного чи інших контекстів: «Те саме стосується і Церкви, яка усвідомлює свою «церковність» і своє особливе церковне «Я» лише через взаємодію зі світом. Без цієї взаємодії навряд чи церква могла б замислитися над своїм самоусвідомленням» [67, р. 158]. Тож, зближення еклезіології з цими аспектами феноменологічної філософії, на думку о. К. Говоруна, мають збагатити теологічні стратегії осягнення Церкви та її існування в історії.

Іншими «мовами», за допомогою яких український теолог осмислює основні теми в еклезіології, є структуралізм та постструктуралізм. Так, фундаментальні принципи структуралістського підходу значно вплинули на роботу о. К. Говоруна, присвячену дослідженням структур та природи Церкви. Він сам наступним чином оцінює цей вплив: «Фундаментальна передумова структуралізму полягає в тому, що соціальні структури впливають на ідеї та поведінку індивідів і груп, які їх приймають. Це припущення близьке до

гіпотези цієї книги про те, що церковні структури, побудовані на основі еклезіологічних переконань, у свою чергу, змінили уявлення про церкву і вплинули на моделі поведінки її членів» [72, р. 184]. Втім, визнаючи важливість структуралістського «відкриття» у царині досліджень соціальних структур, український теолог вказує і на обмеженість цього методу: представники цього напрямку схильні стверджувати, що певні соціальні структури залишаються незмінними, такими, що не розвиваються та не видозмінюються з плином історії. Такий підхід до соціальних структур, до церковних структур зокрема, о. К. Говорун називає «онтологічним». Позиція самого теолога є більш близькою до постструктуралізму – напрямку, згідно з якими будь-які соціальні структури, і церковні структури зокрема, не є універсальними, незмінними та, що є особливо важливим у випадку з Церквою, не є такими, що самі по собі мають божественне походження [128, р. 54]. «У цьому світлі я погоджуюся з постструктуралістом Роланом Бартом, що ієрархічний порядок є не природним, а культурним. Коли цей порядок приймається за природний, він легко скочується до ідеології. Цю ідеологію, у її прояві в церкві, можна назвати ієрархізмом» [72, р. 188]. Такий «еклезіологічний постструктуралізм» допомагає усвідомити плинність структур та інституцій Церкви, а також і те, що вони мають конвенційний характер. Це означає, що всі конфлікти та розділення всередині Церкви, які спричинені такими плинними структурними явищами, як «канонічні території» чи теологічними уявленнями про «кордони Церкви», переносять увагу християн з самого «серця» церковного життя на виниклі в історії структури, які замінюють цю первинну основу. Виходячи з цього, деконструкція церковних структур (хоч о. К. Говорун і не відкидає їхню значущість як таку) має висвітлити те, що насправді належить природі Церкві, що лежить «за межами структур». У цьому відношенні, український теолог є дуже близьким до таких сучасних протестантських теологів, як Карл Барт чи Дітріх Бонгеффер, які відстоювали радикально Христоцентричне бачення Церкви. Відтак, в площині еклезіології, о. К. Говорун стверджує, що головною

хибою багатьох еклезіологічних проєктів минулого і сучасності є перенесення «центру» Церкви з Христа на неї саму, на її структури. І постструктуралістичний аналіз історично плінних структур має на меті саме подолання пануючої зараз еклезіоцентричної установки.

У працях, присвячених політичній теології, о. К. Говорун виступає з позицій «публічної теології» – напрямку, який виник у ХХ ст. під впливом таких західних теологів, як Джон Мюррей та Рейнольд Нібур. Особливо визначним є те, що другий теолог справив враження не лише на представників академічної спільноти, але й на цілу низку політичних діячів, таких як Мартін Лютер Кінг, Джимі Картер, Барак Обама, Джозеф Байден. У своїх загальних рисах, публічна теологія відрізняється від інших форм політичної теології тим, що вона акцентує увагу не лише на зв'язках та взаємодії Церкви та держави. Дослідження в галузі публічної теології вводять християнську спільноту в ширший трикутник «Церква – держава – суспільство», в якому новим співбесідником Церкви та новим простором для її розширення та самоусвідомлення є громадянське суспільство. Таке переосмислення Церкви в її зв'язках зі світом, на думку о. К. Говоруна, має, наприклад, допомогти Православній Церкві подолати її довге перебування в «полоні» у державних структур чи навіть сучасних політичних ідеологій

Загальні риси еклезіології о. К. Говоруна викладені ним в його відомій диалогії, в яку входять праці «Мета-еклезіологія: хроніки самоусвідомлення Церкви» (2015 р.) [67] та «Риштовання Церкви: вбік постструктуральної еклезіології» (2017 р.) [72]. Одним з головних парадоксів, який лежить в основі всього проєкту українського православного теолога є те, що Церква як особлива реальність одночасно є 1) незмінною дійсністю, єдністю, яка простягається протягом усіх століть церковної історії та 2) такою, що знаходиться в стані постійних змін, на що впливає історичний, культурний, соціальний, політичний та інші контексти світу, в якому Церква знаходиться. Відповідно до цього парадоксу, виникають метафізична та історична перспективи розгляду феномену Церкви. Розглядаючи ці дві перспективи

окремо, можна впасти у дві крайнощі при дослідженні природи та історичного існування Церкви: з одного боку, виключно ідеалістичне бачення вічної Церкви в її зверненні до Бога, яке повністю ігнорує плин історії та реальність змін церковного життя та навіть церковного само-усвідомлення протягом століть; з іншого боку, настільки ж радикальним є й виключно історико-критичний підхід до розгляду Церкви, яка постає лише як історія «розривів» історичних форм, за якими не стоїть жодна «трансцендентна» єдність. Задля збалансування цих екстремальних дослідницьких позицій та формування більш нюансованого підходу до проблеми, о. К. Говорун пропонує свою «мета-еклезіологію», яку він розуміє як опрацювання всіх існуючих еклезіологічних теорій. І мету свого проєкту теолог формулює наступним чином: «Мета-еклезіологія віддзеркалює динаміку самосвідомості Церкви. Вона виявляє мінливість Церкви в тих точках, де цього найменше очікують. Водночас вона допомагає віднайти незмінне «Я» Церкви і визначити систему координат, в якій Церква може бути найкраще описана» [67, р. 1]. Говорячи про «Я», «Самість» чи «суб'єкт» Церкви, мова завжди йде не про якусь «персоніфіковану» реальність, радше це просто метафора, яка, однак, певною мірою робить можливим порівняння Церкви з «емпіричною самістю», власне особистістю, яка поступово змінюється в різні періоди свого життя. Більш того, це порівняння так само підкреслює й те, що сама «особистісна єдність» людини, навіть при найбільш драматичних змінах в її само-ідентичності, залишається незмінною: «Упродовж життя та за різних обставин люди розуміють себе по-різному. Ми ототожнюємо себе з родиною, професією, середовищем. Ці ідентичності можуть змінюватися і часто змінюються. У той же час, ми розуміємо себе як самість, яка не змінюється» [67, р. 3]. Так, Церква є тією самою єдністю, яку представляє спільнота вірян, яка, однак, протягом всієї історії свого існування не просто по-різному осмислювала себе, але й мала різні мови, якими вона виражала себе. Відтак, як пише о. К. Говорун, точний портрет Церкви «є не фотографією, а фільмом» [67, р. 3]. Водночас, одним з вихідних положень проєкта православного теолога є те, що жодне

визначення церковної реальності, яке претендує на вичерпність, чи то в описі її як сталої чи динамічної дійсності, ніколи не будуть співмірними самій реальності, оскільки Церква завжди перевершує будь-які визначення.

Характерну плюральність та, в якомусь сенсі, не-визначеність феномену Церкви демонструє вже те, що християнська спільнота від самих своїх витоків визначала себе через цілу низку метафор. Найрозповсюдженішою давньою метафорою, яку християнська спільнота використовує досьогодні є *ἐκκλησία* (еклесія). Особливість цієї само-назви в тому, що вона є запозиченням з не-біблійного культурного контексту античного грекомовного світу. В первинному античному контексті *ἐκκλησία* була поняттям давньогрецького політичного життя, яким позначалося зібрання громадян полісу для вирішення актуальних питань. Проте в християнському розумінні це поняття стало метафорою, через яку Церква осягала себе через універсальний «поклик». Втім, це універсалістське тлумачення *ἐκκλησίας*, за о. К. Говоруном, має так само античне коріння: «Це також вказує на універсальність Церкви, оскільки грецька *ἐκκλησία* говорила від імені і приймала рішення за весь поліс. І як зазначає Платон у своєму діалозі «Закони», грецький поліс представляв для своїх мешканців увесь космос. Так само і ранні християни бачили свою спільноту пов'язаною з усім світом» [67, р. 4]. Іншою метафорою та само-назвою є біблійний «народ Божий», що було запозиченням з юдейського світу. Тим не менш, через конфлікти з юдейськими громадами, з яких й вийшли перші християни, рання Церква віддала перевагу саме «еклесії». Так само відомим є образ «Тіла Христового», який, хоча й зустрічається лише в корпусі текстів Павла, став вкрай розповсюдженим в теологічній літературі пізніших століть. Сила цього образу полягає в прямому відсиланні до особистості Христа, яка є тим, що живить і яка керує «Тілом», яке і є Церквою. Таке розуміння стане особливо актуальним і популярним в часи аріанських суперечок серед прихильників Нікейської теології, які просували «інкарнаційну еклезіологію»: так, наприклад, Атанасій Александрійський робив особливий акцент на тому, що Втілення є основою єдності та

ідентичності Церкви і, виходячи з цього, представники про-аріянської партії, не визнаючи істинне Божество Христа, опинялися за межами самої Церкви [67, р. 53-54]. Серед широко розповсюджених образів-метафор Церкви варто виокремити жіночі образи, такі як «Наречена» та «Матір». У Другому посланні до Коринтян Павло прямо ототожнює місцеву християнську спільноту з Нареченою Христа: «Адже я ревную вас Божою ревністю, бо я заручив вас одному чоловікові, щоб представити Христу наче чисту діву» (2 Кор. 11:2). В книзі Об'явлення, однак, той самий образ Нареченої застосовується Іваном до Церкви в її універсальному, а не місцево-партикулярному вимірі: «Я побачив святе місто, новий Єрусалим, що сходить із неба від Бога, підготовлений як наречена, прикрашена для свого чоловіка» (Об. 21:2). І в подальшому Церква-Наречена стане вкрай популярним образом як в грекомовній патристичній літературі, так і, наприклад, в сирійській гімнографії. В тій самій книзі Об'явлення поряд з образом Нареченої використовується і образ Матері: «Велике знамення з'явилося на небі: жінка, зодягнена в сонце, яка мала місяць під ногами, а на її голові був вінок із дванадцяти зірок. Вона була вагітна та кричала від болю, бо терпіла вже муки народження» (Об. 12:1-2). Важливе місце цей образ Матері, що терпить «муки народження» займав в ранньохристиянській літературі присвяченій мученикам, які саме через свою мученицьку смерть-свідectво «народжувалися» в Церкві-Матері [128, р. 334–339].

Окрім великого різноманіття метафор, які християнська спільнота використовувала як самоназву та, відповідно, виражала через них різні аспекти чи виміри церковного життя, сам опис цих перших спільнот, який ми знаходимо в корпусі текстів Нового Заповіту, не надає єдиної, систематичної та всеосяжної «картини» Церкви. Синоптики зображують перші церковні об'єднання виключно як спільноту учнів Ісуса Христа, центрованої довкола його історичної постаті як такої. Говорячи про особливість «еклезіологічного словника», визначним є випадок Матея, який використовує слово «еклесія» та навіть вкладає його у уста Христа в двох фраментах: 1) «Я також кажу тобі:

ти – Петро, і на цій скелі Я збудую Мою Церкву, і ворота пекла її не переможуть» (Мт.16:18); 2) «Якщо ж він відмовиться слухати, скажи Церкві. Якщо не послухається Церкви, нехай буде для тебе, як язичник і митник» (Мт. 16:17). Відповідно до другого випадку, «еклесія»-Церква розуміється в сенсі окремої конкретної спільноти, а не універсальної Церкви як такої. Серед інших прикладів новозавітного відображення форм існування та само-усвідомлення Церкви є тексти Луки (Євангеліє та Дії), в яких християнська спільнота зображується як така, що представляє оновлену форму людського та спільнотного життя, преображеного Святим Духом після П'ятидесятниці. Крім того, особливо в Діях, Церква першого століття зображується в багатьох аспектах її життя, таких як «хрещення, Євхаристія, проповідь, навчання, рукоположення, лідерство» [67, р. 31]. Відмінну від синоптиків перспективу можна помітити у Івана: хоча він так само говорить про учнівство, яке центроване довкола постаті Христа, але саме розуміння цього «учнівства» отримує більш універсальний вимір. Іванове бачення церковної реальності полягає в визнанні не лише конкретної спільноти християн, але й універсальної Церкви всіх віків. Так, наприклад, це демонструє Гетсиманська молитва Христа, в якій він згадує не лише своїх прямих учнів, але й всіх майбутніх вірян: «Я молюся не лише за них, а й за тих, хто повірить у Мене через їхнє слово, щоб усі вони були одне, як Ти, Отче, в Мені, і Я в Тобі. Нехай вони будуть у Нас, щоби світ повірив, що Ти послав Мене» (Ів. 17: 20 -21). Відтак, єдність спільноти довкола Христа має конституювати братство вірян. Окрім цього, Іван окреслює й особливе есхатологічне бачення Церкви: «Хоча книга Об'явлення стосується семи конкретних церков у Малій Азії (Об. 1:4; 1:11), число сім означає всю християнську спільноту. Церква в цілому була представлена Іваном в есхатологічній перспективі як Новий Єрусалим, що сходить від Бога, і як наречена, прикрашена для свого чоловіка (Об. 21:2)» [67, р. 33]. Одним з найбільш важливих джерел з еклезіології перших християнських спільнот є корпус текстів Павла, який складається з листів (деякі з них, за визнанням сучасних дослідників, написані не самим апостолом,

але, ймовірно, представниками мережі спільнот, пов'язаних з ним), адресованих до конкретних спільнот і з метою вирішення актуальних для цих спільнот питань. Окрім того, Павло наповнює подвійним смислом вже згадану вище метафору «еклесії», яка являє собою єдність як конкретної спільноти, так і універсальної церковної єдності: Павло, перший серед новозавітних авторів, почав говорити про структурування спільнот. «Він кілька разів використовував слово «еклезія», застосовуючи його до всієї Церкви, маючи на увазі, таким чином, мережу місцевих спільнот, які становлять певну єдність. Однак він ще не уточнював, що це за єдність. Павло намагався поєднати місцевий та вселенський виміри Церкви» [67, р. 34]. Тим не менш, апостол Павло вводить низку образів, що мали на меті підкреслення цієї єдності християн, наприклад, «Тіло Христове» чи «нове людство». Більш того, зіштовхнувшись з проблемою розбудови Церкви та підтримання її єдності, автор листів підкреслює значущість церковних служінь, таких як апостольство, пророцтво, пасторство, вчительство тощо. На думку о. К. Говоруна, поступова інституціоналізація чи навіть «рутинізація» цих харизматичних служінь заклали певну основу для подальшої ієрархізації Церкви [67, р. 34- 35].

Найвизначнішим періодом для формування традиційного саморозуміння Церкви, як на Сході, так і на Заході, є пізня античність та середньовіччя. Віднайдення критеріїв для єдності Церкви, що лише частково були описані в новозавітних джерелах, стало актуальним питанням вже для найбільш ранніх християнських церковних діячів та мислителів після апостольського періоду. Вкрай виразним є приклад Ігнатія Антіохійського (помер у 107р.), який подібно до Павла підкреслював особливу значущість єдності Церкви, яка, має бути центрована на Христі: «Слово «єдність» (ἐνότης) стало для Ігнатія синонімом Церкви. Щоб пов'язати ідею єдності з ідеєю Церкви, він створив словосполучення «католицька Церква» – καθολικὴ ἐκκλησία. Церква є католицькою, тому що вона пов'язана з Христом: «Де Христос Ісус, там і католицька церква» [67, р. 45]. Але найбільш вагомий

внесок Ігнатія в історію церковного само-усвідомлення полягає в тому, що він перший обґрунтував особливе місце єпископа для існування та інтегрованості християнської спільноти. Тобто, на місце «горизонтального» бачення Церкви з різноманітними служіннями, як це описував Павло, приходить уявлення про моно-єпископат, тобто, про центральне місце єпископа, який справляє Євхаристію і тим самим конститує єдність християн довкола Христа. Крім того, в тому ж другому столітті Церква зіштовхнулася з масштабним викликом для своєї єдності через низку «сепаратистських гностичних рухів». Це був важливий контекст діяльності та теологічних медитацій Іриней Ліонського (130–200), який в цій полеміці з гностиками підкреслював важливість єдності Церкви в її спадкоємності від апостолів та особливо в вірі та доктрині, яку християни успадкували від них. В цьому світлі, Іриней доповнює ігнатієве розуміння місця єпископа тим, що він відтепер відповідає й за єдність церковної спільноти з апостольською традицією як такою: «Таким чином, Іриней просував посаду єпископа як інструмент, що забезпечує не лише цілісність окремої спільноти, але й її приналежність до традиції – тяглість Церкви від апостольського періоду до всіх часів і місць. Єпископи, таким чином, оберігають єдність усієї Церкви» [67, р. 46]. Відтак, вже з другого століття Церква все більш тяжіє до утворення та розбудови внутрішньої ієрархічної структури, яка в подальші століття буде лише ускладнюватися, а прошарок церковних ієрархів все більше буде походити на «еліту» християнської спільноти, яка з часом почне ототожнювати себе з Церквою як такою.

Наступним переломним моментом для само-усвідомлення Церкви стала її легалізація у 313 році, а згодом і утвердження християнства як державної релігії в Римській імперії. Окрім поступового формування та закріплення інституту єпископату і інших церковних структур, включення християнства в державний контекст імперії кардинально вплинуло на те, як Церква, особливо Східна, в наступні століття буде усвідомлювати свій зв'язок з політичною владою. Головним християнським мислителем, який концептуалізував цей

зв'язок та створив повноцінну доктрину, є Євсевій Кесарійський (260-340 рр.). Євсевій не лише позитивно оцінював зближення Церкви з імперською владою та відстоював її «відкритість» до політичної сфери як такої, але запропонував особливу форму відносин між цими інститутами, яку позначив як «симфонія» (συμφωνία) – поняття, що визначить надовго подальшу історію церковного само-усвідомлення, особливо в візантійській (чи православній) частині християнського світу. Тим не менш, незважаючи на майже загальне сприйняття такої концепції відносин між Церквою та державою, одразу це спричинило великі проблеми для самої християнської спільноти. Саме через зближення церковних та імперських структур в часи «аріянських суперечок» у IV ст., аріанство через підтримку держави стало офіційною доктриною імперії, а прихильники нікейської ортодоксії протягом десятиліть зазнавали утисків як на церковному, так і на державному рівні, межа між якими з цього часу стає все менш чіткою.

Тим не менш, в часи аріянських суперечок IV ст. і в межах більш пізніх христологічних суперечок V ст., формується вкрай важливе для всього подальшого християнського мислення, і теології о. К. Говоруна зокрема, розуміння Церкви в перспективі Втілення. Прихильники нікейської ортодоксії, такі як Атанасій Александрійський та Отці Каппадокійці, розуміли подію Втілення Бога-Сина як саме серце церковного життя, яке являє собою продовження цієї події в розширенні від індивідуального тіла Ісуса Христа до універсального «Тіла Христового», яке, принаймні потенційно, являє собою преображене творіння як таке. Особливу увагу український православний теолог приділяє Кирилу Александрійському – одній з центральних постатей христологічних дискусій, тексти якого демонструють «кульмінацію інкарнаційної еклезіології». За Кирилом Александрійським, приклад Христа, в якому дві різні природи – божественна та людська – були об'єднані в єдиній реальності Христа, в «єдиній втіленій природі Бога Слова», має бути джерелом розуміння церковної єдності: «Церква як Тіло Христове об'єднує своїх членів у спосіб, подібний до єдності божественності та людськості в особі Христа.

Християни об'єднуються в Церкві, яку слід сприймати як єдине ціле» [67, р. 55]. Так, перспектива Боговтілення, яка була особливо розроблена християнськими мислителями IV та V ст., стала однією з найважливіших основ для різноманітних підходів до розуміння Церкви, яку сприйняли не лише християнські мислителі Сходу, але й Заходу.

Через те, що контекст церковних конфліктів та розколів на Заході значною мірою відрізнявся від східного контексту христологічних дискусій, перед західнохристиянськими мислителями пізньої античності та раннього середньовіччя стояли відмінні виклики. Так, наприклад, однією з найпотужніших не-ортодоксальних течій в цьому контексті був донатизм, який сформувався в Північній Африці довкола карфагенського єпископа Доната. Центальною тезою цього напрямку було ствердження «Церкви досконалих», тобто вчення, згідно з яким членом спільноти може бути лише «досконала», свята людина і, виходячи з цього, дія благодаті та таїнства не будуть дійсними в тій спільноті, в якій священнослужитель не є таким «досконалим» чи якщо просто зберігаються відносини з недосконалими грішниками. Відтак, донатистський погляд на Церкву полягає у ствердженні елітарності та ізолюваності «Церкви досконалих». У цьому контексті розвивається думка одного з найвизначніших західнохристиянських мислителів Августина Аврелія (354–430 рр.). За Августином, головним показником присутності Святого Духу в Церкві є універсалізм любові, який і дозволяє Церкві демонструвати свій універсальний і всеохоплюючий характер, коли Церква говорить усіма мовами, тобто, дозволяє сприймати різноманітні форми інакшості. Фактично, єдність християнської спільноти як єдність різноманіття є прямим виразом присутності Святого Духу. І навпаки, відокремлення від Церкви є прямим проявом відсутності Святого Духу у спільноті. Крім того, іншою історичною особливістю контексту думки Августина та інших західнохристиянських теологів і церковних діячів пізньої античності та середньовіччя є крайня нестабільність політичного життя, що виражається в розпаді Західної Римської імперії та формуванні «варварських

королівств», які з часом почнуть суперничати за «римську спадщину». Наприклад, в «Градї Божому» Августин зобразив історію людства як діалектичні відносини між двома «містами»: «небесним містом» – Церквою, і «земним містом» – політичними структурами, мінливість яких, за Гіппонським єпископом, пов'язана з відпадинням від Бога. За о. К. Говоруном, такий історичний контекст та теологія «Двох градів» Августина вплинули на формування міцного інституту папства: «Вони застосували богословські та політичні ідеї Августина до церковних структур і відносин з новими державами, що постали на руїнах Римської імперії. Щоб забезпечити цілісність Церкви під час політичних потрясінь, вони вирішили зміцнити вертикальну, а не горизонтальну вісь Церкви» [67, р. 62]. З часом інститут папства закріпився в церковному житті Заходу та отримав особливе теологічне обґрунтування, яке в найбільш зрілих своїх проявах призвело до уявлення про божественне походження «першості Римського єпископа».

Реформація стала особливою подією в історії само-усвідомлення Церкви, оскільки однією з головних тенденцій протестантської теології було прагнення звільнення християнської спільноти від надмірної уваги до ієрархічних структур. Точніше, наприклад, Мартін Лютер не виступав однозначно проти існування церковних структур як таких, але чітко відкидав спроби їх надмірної «сакралізації», які, на його думку, віддаляли від фундаментального для християн розуміння центральності Христа і віри в житті Церкви. Прямим наслідком такої сакралізації ієрархії в Західній Церкві, за Лютером, стала поява «трьох стін» в християнській спільноті, які Реформація має подолати: 1) «стіна» між духовенством та мирянами – духовенство відокремилося від життя мирян та стало «елітою» Церкви, хоче первинно всі християни є «народом священників»; 2) «стіна» між світською та церковною владою – «Ця стіна захищала духовенство від світської влади і робила церковну владу вищою за світську» [67, р. 71]; 3) «стіна» між Писанням та народом – право читання та інтерпретації закріпилося лише за вузьким прошарком освіченого духовенства. Однак, не дивлячись на те, що Лютер, як

і інші представники і лідери Реформації, намагався подолати ці «стіни», цей рух призвів до появи нової масштабної «стіни» – розколу в межах Західної Церкви. З часом, коли несприйняття закликів Реформації значною частиною західних християн стало все більш очевидним, протестантські спільноти були вимушені розбудовувати власні церковні структури і, відповідно, осмислювати їхнє значення та місце в житті спільноти. Тому, Лютер запропонував власну еклезіологію, яка, однак, все ж таки меншою мірою центрована на ієрархічних структурах. Ядро церковного життя визначалося через єдність зі Словом Божим та присутність Святого Духа серед вірян: «Церква за своєю суттю є *communio sanctorum* – зібранням (*Gemeinde*) всіх святих, побожних і віруючих людей, якими керує Дух. Це зібрання не є ієрархічним і не повинно ототожнюватися з ієрархією» [67, р. 72]. Проте це, знову ж таки, не означає однозначний анти-ієрархізм Лютера. Церква має й «видимий вираз», який, однак, не є досконалим і точно не є «божественним» самим по собі. Точний вигляд церковної «форми» може різнитися в залежності від історичних та культурних змін, але життя духовної спільноти точно має містити такі атрибути: «хрещення, причастя, використання сили ключів, Слово Боже і служіння Слова, Символ віри, прославлення Господа за допомогою молитви «Отче наш» і псалмів, вшанування влади, прославлення шлюбу і наполегливість у терпінні» [67, р. 72]. «Еклезіологічна відповідь» Римо-Католицької Церкви на заклики Реформації, однак, проявилася в Контр-Реформаційній реакції та ще більшому акценті на універсальному авторитеті та приматі Римського єпископа.

На думку о. К. Говоруна, діалектика Реформації та Контр-Реформації не змогла привести до виникнення «змістовного» чи «осмисленого» еклезіологічного синтезу. Як стверджує український теолог, саме епоха Просвітництва стала особливим та, в певному сенсі, ключовим моментом в розвитку еклезіології. На перший погляд, це виглядає парадоксальним твердженням, адже саме Просвітництво створило «секулярний простір», який відділив себе від Церкви. О. К. Говорун обґрунтовує свою тезу наступним

чином: «Просвітництво створило світський простір політики, в якому церква не була бажаною. Це спричинило насильницьке відокремлення власне церковного «я» від фальшивих ідентичностей, прийнятих у період симфонічних стосунків з державою. В результаті церква почала усвідомлювати своє «я» з більшою ясністю» [67, р. 79]. Крім того, самоусвідомлення Церкви в цей час отримало можливість збагатитися через перейняття різноманітних інтелектуальних філософських мов, через які християнське мислення отримало нові інструменти. Такими мовами для нової еклезіології стали романтизм та німецький ідеалізм. Особливо наочно це включення еклезіології в новий філософський контекст помітно на прикладі думки німецького лютеранського і філософа Фрідріха Шлейєрмахера (1768–1834 рр.). У своїй теології Шлейєрмахер приділяв значну увагу переживанням свідомості, зокрема релігійним переживанням, релігійному «відчуттю». Саме з перспективи цього релігійного відчуття німецький мислитель підходить до питань еклезіології: за Шлейєрмахером, центром церковного життя є Христом, в єднанні з яким вірянин переживає досвід нескінченної любові, а Церква, відповідно, «є посередником, який робить досвід і любов Бога доступними для людей» [67, р. 81]. Подібно до Лютера, Шлейєрмахер також підкреслює те, що хоча саме серце і сутність церковного життя залишається завжди незмінним, але форми його виразу є історично змінними і часто недосконалими. Інтеграція романтичної думки з еклезіологією Ф. Шлейєрмахера не обмежилася лише протестантською думкою, але й вплинула на католицьке середовище, перш за все на «Тюбінгенську школу». Виклик Просвітництва та потреба нового осмислення Церкви торкнулися й православної теології, і перша спроба відповіді була зроблена теологом-мирянином Олексієм Хом'яковим. О. К. Говорун відзначає особливе місце цього мислителя для становлення православної еклезіології як такої: «Навряд чи можна говорити про православну еклезіологію як самостійну богословську дисципліну до Хом'якова» [67, р. 83]. Заслуга цього мислителя полягає у введенні в словник православної теології концепту «соборності», завдяки якому він намагався

виразити саму сутність реальності церковного життя: «Він розумів її як особливий тип стосунків між церквою та її членами, що виключає як примусову єдність, так і примусовий послух. Церква як така не повинна здійснювати жодної влади. Її члени можуть лише вільно приймати її владу» [67, р. 84]. Хоча Хом'яков постійно підкреслював свою безумовну залежність від патристичних джерел, багато аспектів його думки демонструють впливи романтизму, німецького ідеалізму і протестантської теології. Наприклад, так само як і Шлейєрмахер та інші представники протестантської теології, він розрізняв два «виміри» Церкви – «духовний організм» та «історичну плоть», де перший являє духовну природу Церкви, її сутнісну свободу та неієрархічність, а друга – ієрархію як історично плинну форму. В Римо-Католицькій Церкві, незважаючи на різноманітні прояви «нових еклезіологічних мов» та підходів, в цей період перемогли антимодерністські консервативні тенденції, найбільш яскравим виразником яких став Перший Ватиканський собор 1869-1870 рр. Одними з головних наслідків цього собору стало закріплення примату Папи як офіційне вчення Церкви та утвердження неотомізму як офіційної філософсько-теологічної мови Римської Церкви, яка мала протистояти усім «модерністським» теологічним (і не тільки) проектам тогочасного світу.

Революційним періодом в історії еклезіології стало ХХ ст., яке о. К. Говорун, вслід за протестантським теологом Отто Дібеліусом, називає «століттям еклезіології». Загалом, український теолог виділяє чотири головні напрямки розвитку еклезіологічної думки в ХХ ст.: (1) доказова – заснована на історико-критичному та соціологічному підході; (2) фундаментальна – перспектива, з якої власне теологічні доктрини про Церкву є більш важливими, ніж дослідження емпіричної дійсності церковного життя; (3) транстрадиційна – заснована на «новій еклезіологічній мові», завдяки якій стає можливим подолання конфесійних кордонів; (4) постмодерністська – заснована на постмодерних формах мислення та підходах. Залучення історико-критичних методів на початку ХХ ст. призвело до відкриття

абсолютно нових просторів для дослідників. Так, першим і найбільш відомим прикладом такої інтеграції наведеного методу в еклезіологічні дослідження став проєкт німецького теолога Адольфа фон Гарнака, який намагався запропонувати нове розуміння «сутності християнства» з перспективи оновленого бачення історичного образу Церкви: «Він сконструював цей образ за допомогою методу історичної критики, розробленого істориками в дусі позитивізму XIX століття. Відправною точкою для Гарнака були історичні свідчення. Коли він знаходив невідповідність між історичними свідченнями та домінуючою ідеєю церкви, він залишався при історичних свідченнях, навіть якщо це призводило до трансформації усталених еклезіологічних уявлень» [67, р. 96]. Особливою рисою такої «доказової еклезіології» стало віддання переваги історичним доказам над теологічними теоріями. В подальшому, особливо серед протестантських дослідників, доказова теологія була доповнена соціологічними методами, які допомогли створити більш узагальнюючі та систематичні синтези на основі історичних даних: «Ця еклезіологія, однак, не зупиняється на історичних свідченнях, а йде далі, синтезуючи реконструйовані історичні та сконструйовані соціологічні моделі церкви з теоріями про церкву. Результати синтезу часто вимагають перегляду усталених богослов'їв церкви. Доказова еклезіологія без вагань приступає до такого перегляду» [67, р. 102].

Протилежною до «доказової еклезіології» є «фундаментальна еклезіологія», яка, відповідно, надає перевагу «божественній стороні» Церкви в її незмінності, що і виражають саме теологічні доктрини: «Фундаментальні еклезіології впливають з того, у що вірять або думають про церкву, а не з того, чим вона є емпірично. Такі теорії не завжди підтверджуються свідченнями з реального життя церкви та її історії, але мають тенденцію розвиватися як інтерпретації усталених концепцій» [67, р. 102]. Сучасні дослідники так само визначають «фундаментальну еклезіологію» як «еклезіологію згори» чи «теологічний редукціонізм», чим підкреслюється вторинність емпіричної, історичної та культурної реальності Церкви. Більш

того, ця перспектива, незважаючи на певну її обмеженість, як зазначає о. К. Говорун, є панівною серед сучасних теорій про Церкву. Тим не менш, «фундаментальні теології», через свою широку представленість в сучасній теології, являють собою не такий цілісний напрямок, як, наприклад, «доказова еклезіологія». В православній думці кінця XIX – початку XX ст. однією з центральних «фундаментальних еклезіологій» є софіологічне бачення Церкви: Володимир Соловйов розглядав ідеалізований образ Церкви як Софію Премудрість Божу – універсальну ідеально-есхатологічну дійсність, яка є вищою за будь-які конкретні історичні форми християнської спільноти [90, с. 22–26]; о. Павло Флоренський, в свою чергу, розвивав цю тезу з акцентом на її естетичній та символічній складовій. Однак, найбільш зрілу форму софіологічного проєкту та еклезіології представив о. Сергій Булгаков. З одного боку, о. С. Булгаков так само продовжує лінію ідеалістичного ототожнення Церкви з Софією, але з іншого боку – він не втратив відчуття історичної змінності Церкви, приймаючи плинність та, в певному сенсі, несуттєвість різноманітних ієрархічних структур, історично-культурних та державних форм ідентичності, які нашаровувалися на церковне життя. Інша форма «фундаментальної еклезіології» була розвинена в протестантській думці минулого століття, такими авторами як Карл Барт чи Дітріх Бонгеффер, які зростали в атмосфері протестантської «доказової еклезіології», але запропонували власні проєкти Христоцентричної «фундаментальної еклезіології». Розташовуючи Христа в самому серці життя християнської спільноти, Карл Барт підкреслював важливість того, щоб Церква була посередником для Божої дії в світі, однак, не підміняючи цю дію своїми структурами. Дітріх Бонгеффер, в свою чергу, вказував на особливу форму життя, яке Христос передає всій християнській спільноті через свою єдність з Христом: християнське, а відтак і церковне життя, полягає в імітації самопожертви Христа та відповідальності за життя Іншого, який може розумітися вкрай широко як весь світ. Особлива форма «фундаментальної еклезіології» в XX ст. була представлена католицькою «новою теологією»,

серед лідерів якої можна виокремити Анрі де Любака, Ганса Урса фон Бальтазара, Жана Данієлу та інших, особливою рисою якої була спроба поєднати теологічність їхньої еклезіології з історичними дослідженнями та увагою до історичного плину церковного життя взагалі. Тим не менш, такі спроби поєднання цих двох підходів часто призводили до схильності теологів цього руху робити акцент чи то на перший, чи то на другий. Так, еклезіологічний аспект Другого Ватиканського Собору, який фактично був розбудований на досягненнях «нової теології», явив собою конкуренцію еклезіології «згори» та еклезіології «знизу». Проте, на думку о. К. Говоруна та інших дослідників, більш вагому роль у після-соборній Католицькій Церкві зайняв (нео)консервативний підхід, який підкреслював значення саме «фундаментальної еклезіології».

Наступним напрямком є «транстрадиційна еклезіологія». Характерною рисою цього напрямку є, з одного боку, продовження прагнення еклезіології «згори» переосмислити власну теологічну традицію в умовах сучасності, але з іншого, це переосмислення відбувається в дуже близькому контакті з іншими традиціями: «Двадцяте століття спонукало всі церкви дедалі краще розуміти одна одну та відкриватися одна одній. Більшість церков заявляють, кожна зі своєю мірою щирості, що вони потребують наближення одна до одної, а також, спільно, до відновлення єдності, наявної у першому тисячолітті християнства відповідно до припису Христа (Іоан 17:21)» [67, р. 125]. Перші приклади такої транстрадиційної еклезіології надали низка протестантських теологів, які, з одного боку, продовжували лінію Реформації, але, з іншого боку, усвідомлюючи недостатність традиційної мови реформаційної теології, зверталися до ширших екуменічних еклезіологій. Наприклад, такі мислителі як Пауль Тіллх, Карл Барт та Дітріх Бонгеффер розбудовували свої еклезіології на основі традиційних христологічних доктрин, але застосовуючи їх до сучасного контексту та сучасних філософських мов. Показовим прикладом також може бути протестантський теолог Юрген Мольтман, який так само засновував свою еклезіологію як на традиційних доктринах, так і на

сучасних здобутках як протестантської, так і католицької та православної думки. Як зазначає о. К. Говорун, він «ставить еклезіологію в іншу теологічну перспективу, передусім есхатологічну, але також месіанську, визвольну та політичну. у своїх богословських поглядах Мольтман спирається на Карла Барта, Ернста Блоха, Абрахама Гешеля та Карла Раннера. Тринітарне богослов'я румунського православного Думітру Станілоє та російського емігранта в Парижі Володимира Лосського також відіграло важливу роль у формуванні тринітарної еклезіології Мольмана» [67, р. 126–127]. В межах православної теології минулого століття одними з найбільш популярних форм транстрадиційної еклезіології були євхаристійна та персоналістична еклезіології. Отець К. Говорун вводить появу євхаристійної теології в особливий теологічний та соціо-політичний контекст: «Сама церква, як було сказано раніше, була переосмислена у фундаментальних термінах. Євхаристія стала видимим проявом ідеальної природи церкви. Видимість Євхаристії замінила соціально-політичний імперський каркас церкви, який зник» [67, р. 129]. Втім, православна євхаристійна еклезіологія розвивалася паралельно і навіть під значним впливом католицької євхаристійної теології, що її розвивав Анрі де Любак, і яку можна узагальнити одним його твердженням: «Євхаристія збирає Церкву». Одним з головних представників цього еклезіологічного напрямку в православній теології є о.Микола Афанасьєв, який ставив Євхаристію в центр церковного життя і вважав можливим зближення різних Церков, як євхаристійних спільнот, саме на основі відновлення євхаристійного спілкування. Євхаристійна еклезіологія в православній теології в подальшому була доповнена досягненнями персоналістичної філософії, яка, загалом, з самого початку ХХ ст. являла собою загальний ґрунт для різноманітних православних теологічних проєктів минулого століття. Найзначнішим представником такої православної євхаристійно-персоналістичної еклезіології є митрополит Іоанн Зізіулас. Однією з важливих особливостей еклезіології Зізіуласа є обґрунтування першості єпископа в церкві на основі такої євхаристійної та персоналістської

теології: «У певному сенсі ця посада становить «особистість» спільноти. Єпископ для Іоанна Зізіуласа має пріоритет над громадою, хоча цей пріоритет ґрунтується на вільному прийнятті єпископського сану громадою в дусі любові» [67, р. 134]. Більш того, ця ідея першості єпископа обґрунтовується і метафізично через аналогію єпископського служіння з першістю, «монархією» Отця в Святій Трійці, яка є онтологічною основою особистісного церковного спілкування [103, р. 207].

«Постмодерні еклезіології» як напрямок, умовно виділений о. К. Говоруном, постали у другій половині XX ст. – на початку XXI ст. Постмодерний спосіб мислення кардинальним чином вплинув на переосмислення цілої низки питань. Наприклад, змінилася сама перспектива розгляду спільнот як таких: «Спільнота в постмодерністському контексті розуміється не як тверда структура, а як плинна реальність, що характеризується динамічною ідентичністю» [67, р. 139]. Загалом, теми плюральності та відкритості християнської спільноти стають одними з центральних для постмодерних еклезіологій. Відтак, з такого синтезу витікає те, що Церква, зрозуміла в постмодерних поняттях, має відкидати «(1) дуалістичний погляд на світ, (2) будь-які форми «фундаменталізму» (тобто епістемології, що спирається на надійні основи досвіду та розуму), (3) «тоталізацію» та роль метанаративів, (4) загрозливий антигуманний нігілізм, і, нарешті, (5) вона вітає повернення «іншого» та реляційності» [67, р. 139–140]. Першим прикладом такої еклезіології може бути «теологія визволення», яку представляють такі мислителі, як Густаво Гуттьєрес чи Леонардо Бофф. Центральною тезою еклезіології «теології визволення» є необхідність відходу від церковного ієрархізму, відповідно до якого духовенство складає «ядро» Церкви, в той час як миряни займають лише другорядне місце. Спираючись на приклади християнських спільнот в Латинській Америці, в яких присутність духовенства була мінімальною (священник в деяких регіонах міг бути присутній в селах лише два рази на рік для проведення Літургії), мислителі цього напрямку вказують на необхідність першості не єпископів чи навіть

Євхаристії, але саме спільнотного життя: «Таким чином, теологія визволення наголошує на центральному значенні спільноти для еклезіології. Євхаристія, однак, не просувається тут як серцевина спільнотного життя. Більш важливими в цьому житті є солідарність і визнання соціальних потреб членів спільноти» [67, р. 142]. Подібну перспективу продовжує та конкретизує феміністична теологія, в якій проблема інституційного насильства церковних структур висвітлюється крізь її виразно гендерний аспект: «Фемінізм вважає владні структури в церкві чоловічими і вбачає в цих патріархальних структурах, де домінують чоловіки, протилежність суті церкви, яка є однаково інклюзивною для чоловіків і жінок» [67, р. 142]. Феміністична теологія лежить в основі сучасних спроб введення жіночого священства в Римо-Католицькій та Православній Церквах, а також низки рухів, таких як Жіноча Церква, які борються за надання рівних прав жінкам в Церкві. За класифікацією о. К. Говоруна, наведені вище проекти можна віднести до «лівого флангу» постмодерних еклезіологій, в той час як до «правого флангу» можна віднести так звані «постліберальні еклезіології», які виступають проти ліберального підходу до теології чи питань Церкви зокрема, використовуючи постмодерні прийоми критики модерну. Одним з виразників такої «постліберальної еклезіології» можна вважати лідера руху «Радикальна Ортодоксія» Джона Мілбанка. З одного боку, Дж. Мілбанк виступає з позицій «фундаментальної еклезіології», тобто, відстоює «ідеалістичне» та виключно теологічне уявлення про Церкву, яке має протистояти спробам введення секулярних гуманітарних дисциплін (таких як соціологія, перш за все) та соціальних теорій взагалі, але з іншого боку – використовує постмодерні методи деконструкції для критики цих самих секулярних дисциплін та теорій [106, р. 1–2]. Відтак, хоча й з особливим розумінням постмодерних методів, які сам Мілбанк визначає як «контрмодерні», батько «Радикальної Ортодоксії», тим не менш, формулює свій проєкт саме в контексті виклику необхідності переосмислення місця Церкви в сучасному чи постмодерному світі.

Церковна «Самість». «Мета-еклезіологія» як представлення широкої картини історії еклезіологічного мислення від Нового Заповіту до постмодерних еклезіологічних проєктів, за о. К. Говоруном, має обґрунтувати те, що Церква з перспективи історії її само-осмислення є динамічною реальністю, яка є складною та різноманітною у самій своїй сутності. Проте, «зсередини» цієї історії, дуже часто різні мислителі чи спільноти загалом були схильні до редукціоністського підходу до розуміння Церкви. Небезпечність такого підходу полягає в нечуйності християн до різноманітних можливостей чи навіть багатства світу, який оточує Церкву, до якої може призвести центрованість християнської спільноти на своїй незмінності та негнучкості: «...для церкви дуже важливо усвідомлювати динаміку власного самоусвідомлення: в такому разі члени церкви краще досягають розмаїтості і динамізм світу, внаслідок чого церква та її члени можуть більше дати цьому світові. Тому визнання й досягнення церквою власної змінності є ключем до її успішної взаємодії із сучасним життям – а саме цього прагнули й далі прагнуть еклезіології всіх часів» [67, р. 149]. Тобто, усвідомлення плинності церковного життя може допомогти християнам бути готовими для зустрічі з плинністю самого світу.

Така перспектива розгляду історії само-усвідомлення Церкви має допомогти не лише розкрити динамічність Церкви, але й її «незмінну самість» – те, що в таких умовах історичної плинності може надати певні критерії впорядкування динамічності та плуральності. Проте, на противагу багатьом згаданим вище теоріям про Церкву, о. К. Говорун пропонує не якусь чітку та всеосяжну еклезіологічну теологічну концепцію чи систему, але, як він саме зазначає, певну «систему координат», в якій рухається церковна «Самість». Перш за все, український теолог вказує на те, що «відправною точкою» будь-яких еклезіологічних чи інституційних проєктів має бути сам Христос, який, відповідно, і є тим самим незмінним та вічним центром церковної «Самості». Найбільшою хибой численних еклезіологічних проєктів є перенесення цього центру до якихось теологічних чи навіть політичних концепцій, що

призводить до «автономізації» Церкви від Христа: «Це траплялося, наприклад, коли Церква ототожнювала свою ідентичність або з політичною ідентичністю держави, або з колективною ідентичністю нації чи світського суспільства. У таких випадках Церква втрачала своє «я». Автономізація Церкви від Христа зробила її вразливою до різних маніпуляцій та зловживань» [67, р. 150]. Виходячи з цього, о. К. Говорун виводить як одне з центральних для теології розрізнення між «Христоцентричною» та «еклезіоцентричними» розуміннями сутності церковної реальності. І саме відступлення від першого до другого, на думку українського теолога, призводить до підтримки Церквою різноманітних політичних рухів чи режимів, аналізу чого о. К. Говорун приділяє так само багато уваги в своїх дослідженнях.

Тож, Христос є відправною точкою церковних «координат», а «осями» цих координат є єдність та реляційність. Незважаючи на те, що церковна єдність є «категоричним імперативом» для будь-якої еклезіології, тим не менш, християнська спільнота є розділеною. І, знову ж таки, ця розділеність на «осі» єдності прямо співвідноситься з Христом-«відправною точкою»: «Якщо розглядати цю фрагментацію християнської спільноти в христоцентричній системі координат, то її можна пояснити віддаленістю від Христа. Чим більше спільнота віддаляється від центру цієї системи координат, тим більш фрагментованою вона стає. Так само справедливо і протилежне: чим більш фрагментованою стає спільнота, тим далі вона віддаляється від свого центру в Христі» [67, р. 151]. Проте, не лише підтримання, але й визначення «єдності» є вкрай складним завданням. Так, за о. К. Говоруном, можна говорити про два підходи до розуміння «церковної єдності»: 1) «якісний підхід»: центрований на підтримці цілісності вже існуючих спільнот і традицій; 2) «кількісний підхід»: центрований на всеосяжності універсальної Церкви та розширенні її, незважаючи на реальність тих чи інших причин розділення. Обидва підходи, розглянуті в своїх найбільш чистих формах, є редуцціоністськими. Акцент на «якісному» розумінні єдності призводить до ізоляціоністських тенденцій в міжконфесійних та міжрелігійних відносинах і,

як наслідок, до спричинення чи загострення розколів. Настільки ж небезпечним є й якісний редукціонізм, який, в свою чергу, через нечутливість до теологічних питань, може призвести до розпаду спільноти. Втім, не пропонуючи жодної чіткої формули, український теолог вказує на необхідність «збалансованого» підходу, який буде включати як якісні, так і кількісні підходи до церковної «єдності». Інша «вісь» – реляційність, відносини, що розкриває Церкву не просто як якійсь «об'єкт», але як форму відносин, які й конституують спільноту. Як зазначає о. К. Говорун, навіть сама Євхаристія, яка, на думку багатьох сучасних теологів, може бути здійснена лише в зібранні людей і вступ людини у відносини завжди зумовлений свобідною волею людини. Саме свобідна участь у житті Церкви має бути одним з центральних орієнтирів, і навпаки – примус та будь-які форми насильства мають бути неприйнятними для Церкви: «Отже, чим менше Церква у своїй пастирській і місіонерській діяльності покладається на людську свободу і чим більше намагається застосовувати будь-які форми примусу, тим далі вона віддаляється від Христа по осі реляційності» [67, р. 152]. Водночас, абсолютизація людської свободи, піднесення її над відносинами та єдністю, так само є редукцією: «Коли свобода сприймається як самодостатня цінність, вона шкодить стосункам та єдності Церкви і стає загрозою для Церкви. Цю загрозу можна порівняти лише з відсутністю свободи. Свобода як індивідуальний фетиш і відсутність свободи однаково небезпечні для Церкви» [67, р. 152]. Тож, єдність, реляційність та свобода мають бути збалансованими та такими, що витікають з Христа – серця Церкви.

Окрім того, з систематичного дослідження історії еклезіологічного мислення, о. К. Говорун виводить висновок щодо того, що церковне самосвідомлення динамічно змінюється через зміни «мов», якими само-виражає та само-осягає себе сама Церква. Більш того, ці зміни відбуваються в постійному контакті Церкви зі світом, з якого дуже часто і переймаються такі мови. Наприклад, пізньоантичне патристичне мислення формувалося під впливом неоплатонічної філософії, що знайшло свій вираз в формуванні самої

догматичної «граматики», а в еклезіологічних питаннях цей вплив виразив себе в перейнятті ієрархічності, яка з онтологічної площини була перенесена в практичну площину церковних структур. Втім, ствердження того, що ієрархізм впливає саме з «мови», на думку о. К. Говоруна, має підкреслювати, «додатковість» чи «не-суттєвість» цієї риси чи будь-яких інших рис та форм, які приносять різноманітні «мови». Відтак, сам вислів «еклезіологічна мова» має вказувати на її обмеженість. Більш того, український теолог пише: «Мови Церкви підлягають змінам, і їхній розвиток зростає разом з історичним розвитком самосвідомості Церкви. Еклезіологічні мови краще, ніж еклезіологічні теорії, відображають як динамічну природу Церкви, так і її незмінне «Я» [67, р. 152]. Тож, це розуміння змінності «мов» має привести до усвідомлення того, що дійсно є суттєвим для церковного життя, а що таким, що є плинним, а відтак, може бути зміненим.

Структури та Природа Церкви. Окреслені вище розрізнення лягли в основу наступної роботи ділогії о. К. Говоруна – «Риштовання Церкви: вбик постструктуральної еклезіології», в якій він починає з розрізнення між «природою» та «структурами» Церкви. Як і у випадку з «Мета-еклезіологією», православний теолог пропонує читачу розлогу історичну перспективу, в якій він демонструє те, як різні структури виникають, з якою метою, для якого служіння вони первинно були створені, як ними зловживали чи навіть як вони ставали джерелом насильства тощо. Втім, застосовуючи історико-критичні підходи до історії церковних структур, о. К. Говорун підкреслює, що саме їх існування не є чимось негативним, таким, що має бути відкинуте в самому своєму принципі, бо вони існують як другорядний додаток, який може бути вкрай необхідний в певному конкретному історичному контексті, але не як те, що складає саму сутність Церкви: «На кожному етапі своєї еволюції вони мали потенціал стати токсичними для тіла Церкви. Водночас, їх не слід стигматизувати через цей потенціал, а слід розглядати як такі, що можуть бути відновлені до свого первісного значення і призначення» [72, р. 2]. Для аналізу становлення та змін цих структур, о. К. Говорун обирає мови структуралізму

та особливо постструктуралізму, які він визначає як «визвольні мови»: «Ця мова допомагає критично оцінити ці структури. Водночас вона захищає саму Церкву від звинувачень, які належним чином адресовані церковним структурам. Отже, це визвольна мова, здатна виправити еклезіологічні -ізми і зробити структури узгодженими з місією і природою Церкви» [72, р. 10]. Тож, як і в «Мета-еклезіології», український православний теолог будує свою роботу в два етапи: 1) дає історико-критичний аналіз історії виникнення та постання структур та 2) на основі цього аналізу викристалізувати «природу» Церкви, яка має стати видимою на фоні розлогої історичної перспективи виникнення та змін структур.

Так, о. К. Говорун починає це дослідження з розгляду тих розрізень, які, виникнувши як виключно «формальні», стали сприйматися в Церкві і поза нею як «реальні». Такі розрізнення можна порівняти з тим, як Кирило Олександрійський розглядав відмінність та окремість двох природ в Христі: божественність та людяність можливо теоретично виокремити, проте їх неможливо реально розділити в єдиній іпостасній реальності Ісуса Христа. Серед прикладів таких уявних розрізень розглядається поділ на сакральне та профане, який в соціології релігії, релігієзнавстві та навіть теології часто сприймається як реальний та, більш того, засадничий для розуміння багатьох релігійних феноменів, Церкви зокрема. В контексті зазначеної роботи, очевидно, що саме розрізнення між Церквою та не-церковним є похідним від цього поділу. Проте, як зазначає о. К. Говорун, такий поділ, хоч і є притаманним для юдаїзму та античної політеїстичної релігії, є таким, що є повністю непритаманним християнству. Більш того, християнство повністю долає такий поділ. Наприклад, для давнього юдаїзму особливу роль відігравав Храм як особливий сакральний простір, який, фактично, був відділений від профаного географічно: «У порівнянні з храмом, все інше було профанним. Зрештою, саме слово «профанний» походить від латинського *pro fanum* – «перед храмом». Святість храму мала для євреїв кілька градацій, які позначали диференційовані рівні доступу до його приміщень» [72, р. 27]. Втім, після

зруйнування Другого Храму, юдейська традиція значно віддалилася від такої «сакральної географії». Подібним чином в політеїстичному античному світі можна розглядати острів Делос – легендарне місце народження Аполлона та Артеміди. На цьому острові значне місце займали храмові комплекси і навіть такі священні місця, доступ до яких мало дуже обмежене коло вірян, і які були чітко відділені від світських будівель. Найбільш відомим фактом про цей релігійний центр є те, що на ньому було заборонено народжувати та вмирати, хоча на ньому і було постійне населення.

Християнська перспектива, однак, є абсолютно інакшою: так, вже сам Ісус Христос релятивізував значення храму (Мк. 13:1-2; Ів.2:19), що і стало одним з головних закидів юдеїв, які привели до Його страти (Мат.26:61-65; Мк 14:57–64); так само і Павло в Першому Посланні Коринтянам вказує на те, що відтепер самі християни і є Храмом Божим і Дух Святий проживає в них (1 Кор. 3:16-17; 6:19). Така «широка сакраментологія» була притаманна і ранньохристиянським спільнотам: «Дійсно, ранні християни вважали за краще збиратися в своїх будинках і святкувати там Вечерю Господню. Ані Євхаристія, ані їхні зібрання як такі не додавали особливої сакральності місцю, де вони збиралися разом. Вони вважали будь-яке місце гідним для своїх зустрічей, оскільки весь світ був Божим місцем» [72, р. 33]. Але вже з третього століття все частіше проведення Літургії закріплювалося за подібним до описаних вище традицій «священним місцем» – храмом. Проте, окрім зазначеного «ранньохристиянського універсалізму», вже в перші століття постання християнської спільноти з'являлися такі християнські рухи, які ґрунтувалися на дуалістичному бачення космосу і розрізнення між священним та профаним. Святість в таких рухах ставала не просто метою життя християн, але й тим, що мало відмежовувати їх від усього іншого світу, який, відповідно, визнавався абсолютно грішним: «Вірні, якщо вони хотіли належати до доброї частини, повинні були відокремитися від поганої частини і убезпечити себе в місці, яке було б максимально вільним від впливів поганої частини світу. Це місце гарантувало б чистоту і близькість до Бога та захищало б вірних від

диких і злих вітрів світу» [72, р. 34]. Яскравим прикладом таких рухів був монтанізм, який був активним у західній частині Римської імперії з середини другого до середини шостого століття. Більш того, один з головних центрів руху – фрігійське місто Пепузи визналося «Новим Єрусалимом», тобто, як і в прикладі з остовом Делосом, відокремленим сакральним простором. В цій спільноті особлива увага приділялася харизматичним дарам, таким як пророцтво, що мало бути свідоцтвом відмінності і вищості «духовних людей» від нижчих «душевних» та «плотських людей». Однак, в межах самої кафолічної Церкви дуже швидко сформувалися відповіді на такі виклики. Наприклад, за Іринеєм Ліонським, у Втіленні Ісуса Христа і в усій ікономії спасіння, Ним приймається не якась ізольована група святих-вірян, але вся повнота людства, яке об'єднується у Христі. Відповідно, за Іринеєм, місія і само-розуміння Церкви, що центрована на події Втілення, мають так само бути універсалістськими: «Він намагався зруйнувати мури відокремлення між буцімто «доброю» та «злою» частинами творіння, між сакральним і профанним просторами. Для нього весь світ був покликаний до освячення через втілення Слова в Ісусі Христі. Церква мала не замикатися у сховищі конкретної місцевості, а охоплювати все творіння» [72, р. 37]. Узагальнюючи, о. К. Говорун стверджує, що первинний християнський погляд на співвідношення сакрального і профаного цілком долає цей дуалізм давніх релігій і утверджує Церкву як універсальну реальність. Проте, український теолог підкреслює, що з плином часу і поступовим наверненням представників політеїстичного світогляду, деякі риси цього дуалізму поступово просочувалися й у християнську свідомість. Особлива увага до створення християнських храмів як «сакральних місць» могло бути проявом впливу язичницького середовища з його «сегрегованою сакральністю та ексклюзивізмом» [72, р. 39].

Іншим «формальним розрізненням» можна вважати поділ на загальноприйнятний універсальну і конкретну Церкву. Як зазначає о. К. Говорун, це розрізнення походить від філософії Арістотеля та його

коментаторів, зокрема його трактату «Категорії» і, головним чином, коментарів філософа-неоплатоніка Порфірія. В «Категоріях» Арістотель розрізняє конкретне суще від його універсалій: субстанцію чи усю (конкретна річ) від «вторинних субстанцій», до яких можна віднести види та роди, які існують абстрактно і відносяться до самої «першосубстанції». Ця арістотелівська «граматика» була перейнята християнською теологією, зокрема Отцями Каппадокійцями, які на її основі сформулювали вчення про три іпостасі та загальну божественну сутність в Трійці. Це саме розрізнення можна перенести і на Церкву: в ній є «конкретні спільноти», – церковні «іпостасі» – водночас вони поділяють такі спільні, «сутнісні» характеристики як молитва, хрещення, Євхаристія тощо. З часом, однак, акцент на «конкретності» чи на «універсальності» Церкви став точкою розходження, а з часом і реального розколу між Західною та Східною Церквами. Так, на Заході більше уваги приділялося «універсальності» Церкви, що, на думку о. К. Говоруна, призвело до закріплення першості Римського єпископа. На Сході, в свою чергу, панував «партикуляризм», який виразився в місцевих культурних та адміністративних «окремішностях» східних «автокефалій». Втім, такий «східний партикуляризм» в своїх межах так само має певні «універсалістські тенденції»: увага до особливостей на рівні патріархатів та автокефальних Церков загалом часто поєднаний з універсалізмом в межах кожної окремої помісної Церкви. Найважливішою східною особливістю стало те, що цей «партикуляризм» перенісся з уваги до конкретних християнських спільнот на конкретні територіальні церковні одиниці (митрополії, патріархати тощо). На думку українського теолога, цей зсув значно змінив, якщо не викривив первинну перспективу: «Спільноти перестали бути «речами/іпостасями» Церкви. Ця роль перейшла до адміністративних структур. Ці структури, засновані на адміністративних функціях, фактично є ефемерними, а не реальними проявами церковної природи. Їх не можна вважати «іпостасями» Церкви, хоча вони і претендують на це» [72, р. 45]. Зрештою, головний висновок у цьому питанні полягає в тому, що, як Східна, так і Західна Церкви

мають подолати «жорсткі межі» цього «формального розрізнення», і відновити баланс між «партикуляризмом» та «універсалізмом». До певної міри, ці процес чи прагнення до збалансування є присутніми в обох Церквах: в Римо-Католицькій Церкві, особливо після Другого Ватиканського собору, більша увага стала приділятися мовним, культурним, літургійним та навіть теологічним формам різноманіття в межах єдиної Церкви; в Православній Церкві з другої половини ХХ ст. присутні тенденції та прагнення до подолання територіальних суперечок та, що головне, повернутися до універсальності Церкви через Всеправославні Собори. Однак, за твердженням самого о. К. Говоруна, досвід Всеправославного Собору на Криті у 2016 році (який, втім, готувався з 1961 р.) продемонстрував ще недостатню готовність усіх Православних Церков до повноцінного відновлення традицій «універсальної» Церкви.

Далі, автор звертається до теми адміністрування та територіального поділу в Церкві, історії та причин його виникнення. Так, перші значні структурно-адміністративні зміни в житті християнської спільноти почалися в момент, коли вона вже достатньо розширилася і вирішення актуальних між-спільнотних питань більше не могло відбуватися виключно на місцях і випадково. Задля допомоги у вирішенні різного роду питань в місцевих спільнотах, поступово почало збільшуватися значення єпископів і самого інституту єпископату: «Найзручнішими були ті єпископи, які перебували поруч. Участь сусідніх єпископів у вирішенні проблем місцевої громади сформувала модель сусідства в управлінні церковними справами. Ця модель стала першою загальноприйнятою у всій християнській мережі» [72, р. 59]. Єпископський авторитет та влада мали слугувати для вирішення таких питань, як схизми чи єресі, що не можуть бути вирішені виключно локально, адже можуть охоплювати не просто окремі спільноти, а цілі кластери чи мережі. Окрім цього, для вирішення таких глобальних питань, необхідними стали собори, на яких були б присутні єпископи з різних спільнот. Втім, на цьому етапі становлення церковного ієрархізму, ще не було встановлено чіткої

церковної вертикалі: всі місцеві спільноти були рівними між собою, хоча й існували більш авторитетні, такі як александрійська, антиохійська, ієрусалимська, ефеська тощо, до яких могли звертатися менші спільноти, але не через їхню ієрархічну першість, але через «першість честі»: «Цей вид першості не був у жодному сенсі інституційним чи обов'язковим. Його вільно визнавали ті Церкви, які цього хотіли. Він не запроваджував жодної ієрархії у відносинах між громадами» [72, р. 60]. З часом, ця більш горизонтальна модель адміністрування переросла в значно більш ієрархізовану і територіальну форму – у «модель митрополії», яка поступово почала поширюватися в християнських спільнотах після Нікейського собору. Перш за все, відтепер єпископ-митрополит займав посаду, відповідно до якої, усі дії місцевих єпископів мали координуватися та затверджуватися митрополитом. Але, крім того, сама структура митрополії вказувала на значний імперський вплив, адже межі цієї церковної структури визначалися саме імперськими територіально-адміністративними одиницями. Тож, відтепер, територіальний принцип для церковних структур став важливіше спільнотного, а місце принципу «першість честі» зайняло адміністративно-ієрархічне функціонування митрополії. Окрім цього, з часу легалізації християнства в Римській імперії, зв'язок між владою митрополита та самим політичними державними інститутами ставав все більш помітним, що і призвело до перших серйозних наслідків у IV ст: «Зокрема, ця модель допомогла цивільній владі Константинополя та їхнім церковним колегам швидко запровадити державне аріанство в більшості новостворених митрополій. Було б важче поширювати цю доктрину в осередках, якби вони не були об'єднані в більші структури, пов'язані з цивільними центрами» [12, с. 62]. У подальшому, інституційний розвиток Церкви характеризувався глобалізацією структур, що виразилося спочатку в затвердженні моделі діоцезій, яка, одна не прижилася, і в своїй більш довершній формі призвела до постановня моделі патріархатів, яка існує і по сьогодні. Модель патріархатів дійсно сприяла підтриманню єдності між

місцевими спільнотами, які входили у взаємне спілкування саме через єдність з певним патріархом.

Втім, закріплення єдності і навіть певна уніфікація в межах патріархатів, могли сприяти посиленню непорозумінь між ними. Найбільш яскравим прикладом можна вважати розкол Церкви після Халкедонського собору, який, фактично, поділив християнський світ по кордонам патріархатів: з одного боку, на про-халкедонській стороні, опинилися Константинопольський, Римський та Єрусалимський, а з іншого, анти-халкедонського, – Александрійський та Антіохійський. І більш пізня схизма між Заходом та Сходом буланічим іншим, як розколом між Римським та Константинопольським патріархатами. Відтак, о. К. Говорун стверджує чи, скоріше, припускає, що: «Зараз можна лише здогадуватися, що сталося б, якби церква обрала іншу модель надмитрополичої організації, не таку велику, як патріархати. Можливо, поділ всередині неї був би не таким масштабним, як зараз» [72, р. 67]. В подальшому, територіальний та адміністративний характер патріаршої влади ще більш закріпився після падіння Константинополя в 1453 році і підпорядкування патріархів Османській владі. Відтепер, Константинопольський патріарх, фактично, відповідав за все православне населення імперії, яке складало певну автономну одиницю – мілет, виконуючи не лише релігійні, але й цивільні функції: «Патріарх судив духовенство і мирян у справах шлюбу, батьківства, заповітів і спадкоємства. У своєму суді він міг розглядати навіть комерційні справи, якщо обидві сторони були православними. Патріарх міг стягувати податки з членів міллет-і-рум на власну користь» [72, р. 70]. Проте, в цей же час, на відміну від візантійського періоду, в житті Церкви почали велику роль відігравати миряни. Так, в місцевих спільнотах дуже часто священники фінансово могли спиратися лише на підтримку своїх парафіян. Тож, одночасно зі збільшенням цивільно-адміністративних функцій на високому рівні церковної ієрархії, на місцевому рівні часто існували спільноти з солідарними відносинами між духовенством та мирянами.

Особливим «вузлом» історії розвитку церковних структур є тема «суверенітету» помісних церков – концепція, що з'явилася в добу Модерну, закріпилася в XIX ст., у часи появи національних держав, і яка вплинула на сучасну концепцію «канонічних територій». Незважаючи на те, що суверенітет дійсно є модерним поняттям, подібна ідея буда присутня в житті Церкви ще в часи її інституційної формації. Описане вище ототожнення церковних структур з імперськими адміністративно-територіальними одиницями впровадило щось на кшталт «до-модерного» церковного суверенітету, який виражався в чіткому відстоюванні саме територіальних меж і володінь різних церковних юрисдикцій. Фіксація чітких меж церковних територіальних одиниць спричинила перші конфлікти: наприклад, таким конфліктом було суперництво між Константинопольською та Римською Церквами за східну Іллірію, яка первинно було під контролем західних римських імператорів, але пізніше, в кінці IV ст., відійшла до східних. Головна проблема полягала в тому, що на церковному рівні ці території були під юрисдикцією Риму. І лише внаслідок втручання імператора, східна Іллірія відійшла до патріарха Константинополя, хоча Римський єпископ і не визнав це рішення. На Сході, в часи Османського правління, цей територіальний принцип трохи ослаб, але з новою силою був актуалізований в XIX ст. з ослабленням Османської імперії та появою національних держав на Балканах. В цей період традиційна система патріархатів доповнилася новими автокефальними Церквами, які виникали паралельно з новими національними державами і відповідали їхнім територіальним межах. Саме в цьому контексті сформувалося та закріпилося поняття «канонічних територій», на яких розповсюджується суверенітет тієї чи іншої автокефальної Церкви. Крім того, з цього часу виникає проблема церковної «діаспори» – розповсюдження вже існуючих автокефальних Церков на територіях, що традиційно не належить жодній зі Східних Церков, частіше за все мова йде про Західну Європу та Північну Америку. Первинно, до цього питання може бути два підходи: «Один з них можна назвати «колоніалістським». Він розглядає Західну Європу і

новий світ як «безцерковну землю», яку кожна Церква має право колонізувати. Жодна Церква не може претендувати на цю землю як на свою канонічну територію. Згідно з іншим підходом, неправославні частини Європи і нового світу становлять «канонічну територію», яка належить Константинополю» [72, р. 83]. Відповідно до цих двох підходів, «нові землі» розглядалися або як «домініони» Константинопольської Церкви, або ж як «колоніальні землі», де кожна з Церков має рівні права. Оглядаючи й інші складні територіальні питання, о. К. Говорун, однак, вказує на те, що адміністративні структури, які виникали для оптимізації церковного життя, стали підміняти саму сутність Церкви. Суверенітет певних адміністративних структур над територіями стає важливішим за церковну ідентичність. Тож, український теолог наступним чином оцінює феномен «канонічних територій»: «Це не священна інституція, а історична зручність, що має відносну цінність. Вона не повинна підміняти собою більш важливі цінності, такі як єдність Церкви. Коли вона не служить цілям єдності, її можна і потрібно ігнорувати. Принцип «канонічної території» повинен застосовуватися з урахуванням інтересів спільнот, а не юрисдикцій» [72, р. 86]. Виходячи з цього, очевидно є необхідність повернення до абсолютного значення спільнот, які й є справжньою складовою природи Церкви, на відміну від «структур».

Подібною до проблеми «канонічної території» є тема «автокефалії», яка, з одного боку, є дуже давньою формою церковних структур, але, з іншого боку, вона пережила різноманітні історичні трансформації [61, р. 273]. Коротко, ця проблема автокефалії формулюється о. К. Говоруном наступним чином: «Автокефалія надспільнотних структур була задумана як канонічний інститут, що має допомогти Церкві у збереженні порядку та єдності. Однак з плином часу автокефалія часто ставала об'єктом маніпуляцій з боку політичної влади, за згодою її церковних колег, і спрямовувалася на служіння політичним цілям, а не церковній єдності» [72, р. 88]. Початкова ідея автокефалії була пов'язана виключно з порядком обрання та висвячення нових єпископів, проте з часом, відповідно до загальних тенденцій розвитку церковних структур, ця

ідея почала поступово розповсюджуватися і на адміністративні питання. Тобто, влада предстоятеля автокефальної Церкви ставала все більш прямою у питаннях управління в межах помісної церкви та навіть поза її межами: предстоятель так само почав відповідати за сопричастя з іншими помісними Церквами. Крім того, автокефалія вже з часів раннього середньовіччя стала безпосередньо пов'язана з політичними інтересами окремих держав. Першим випадком, який утвердив такий зв'язок є приклад середньовічної Болгарії, в якій не лише ідея створення автокефальної Церкви, але й утвердження церковнослов'янської мови слугували імперським амбіціям держави, що прагнула перейняти статус Римської імперії у боротьби з Візантією: «...болгарські правителі у співпраці з церковними лідерами докорінно змінили початкову ідею автокефалії. Автокефалія стала інструментом на службі політичної незалежності та імперської ідеології. Це також було пов'язано з культурою. Мова і грамотність були інструменталізовані і підпорядковані політичним цілям разом з церквою через інститут її автокефалії» [72, р. 99]. Майже ідентичним є приклад середньовічної Сербії, в якій так само здобуття автокефалії було нерозривно пов'язане з бажанням перейняття римської імперської ідентичності. Приклад середньовічної Московії, з одного боку, подібний до зазначених раніше, але, з іншого боку – відрізняється масштабом і тим, що, до певної міри, цей релігійно-політичний проєкт є дійсним і в сучасному світі. Первинно, головною церковно-політичною метою московської держави було здобуття київської спадщини і, відповідно, перенесення центру митрополії в Москву. Проте, ці амбіції масштабувалися після Ферраро-Флорентійського собору (1431–1445 рр.), на якому була укладена унія між Західною та Східною Церквами. Московія на церковному та політичному рівні не прийняла рішення унії, і, фактично, з цього моменту починається історія автокефалії московської частини Київської митрополії. Окрім того, що пізніше це призведе до формування Московського патріархату, одночасно з цим постає й концепція «Москви Третього Риму», яка, подібно до болгарського та сербського прикладу, була спрямована на перейняття

римської політичної ідентичності. Трансформація зв'язку церковної автокефалії та політичної влади відбулася в ХІХ ст., коли на політичній арені Східної Європи з'являються незалежні національні держави, для яких здобуття автокефалії стало пов'язане з деколонізацією, боротьбою з імперіалізмом та за національне визволення.

Сьогодні важливе місце у відносинах між помісними церквами та в православно-католицькому діалозі займає питання «першості», яке, загалом, суперечить вже згаданому вище принципу «суверенітету»: визнання першості за якоюсь автокефальною Церквою означає обмеження суверенітету інших Церков [63, р. 511]. Втім, в межах цього міжконфесійного діалогу виникають можливі шляхи примирення та зближення двох гілок християнської Церкви. Наприклад, православна сторона часто зазначає, що першість є виключно домовленістю між автокефальними Церквами і «зміст» цієї першості полягає в «першості гідності» і сама по собі вона не має божественного походження. Для католицької сторони, втім, ця теза є неприйнятною. Вирішення цієї проблеми, о. К. Говорун бачить саме в його дослідженні на рівні того, чи є першість як така чимось, що відноситься до самої «природи Церкви» чи є однією з історично зумовлених «структур». Незважаючи на фундаментальну розбіжність у розумінні першості на глобальному рівні, в сучасній католицькій та православній теології спільним місцем є ствердження першості єпископів в житті християнської спільноти. Однак, найрізноманітніші теологічні доктрини щодо різних форм ієрархічної першості на більш фундаментальному рівні спираються на визнання того, що Церква в самій своїй природі є ієрархічною, що, в свою чергу, о. К. Говорун вважає некритично сприйнятою тезою, яка ще потребує свого доведення. У витоків теоретичного обґрунтування церковного ієрархізму український теолог визначає двох християнських мислителів: Амвросіастера у IV ст. на латинському Заході та Псевдо-Діонісія Ареопайта в V–VI ст. на грецькому Сході. У своєму осмисленні церковних ієрархічних структур, Амвросіастер розглядає їх у порівнянні з традиційними соціальними та політичними ієрархіями, приділяючи мало уваги їх метафізичній основі.

Протилежним чином осмислює це загадковий автор Ареопагітик: Псевдо-Діонісій, успадковуючи від неоплатонізму ієрархічний спосіб мислення в онтології, переносить його на церковні структури, що описано в трактаті «Церковна ієрархія». І саме таке метафізичне розуміння ієрархії й стало домінуючим, як на Сході, так і на Заході: «Концепція ієрархії стала надзвичайно популярною і отримала широке визнання в церкві. Вона впливала на владні структури церкви, формувала її політичну філософію та регулювала державно-церковні відносини аж до сучасності» [72, р. 139]. Хоча в Православній Церкві ієрархія між Помісними Церквами не визнається сакральною, проте в межах автокефальних Церков вона визнається саме такою. Відповідно до цього, як зазначає о. К. Говорун, православна перспектива є непослідовною в тому, що не приписує сакральність примату першого єпископа серед усіх єпископів, але приписує сакральність примату першого єпископа в кожній помісній церкві.

Для розв'язання цього протиріччя і прояснення статусу ієрархії як такої в церковному житті, український православний теолог звертається до відносин між концепціями ієрархії та служіння в Церкві. Головною тезою о. К. Говоруна є те, що: «...служіння належить до природи церкви. Однак ієрархічний принцип служіння не є частиною природи Церкви» [72, р. 145]. Ієрархічна стратифікація Церкви є пізнім явищем, якого не знала ранньохристиянська спільнота, в якій служіння не були ієрархічними. Більш того, християнські служіння були «контр-культурними» в умовах античної юдейської та політеїстичної культури. Так, в ранній Церкві існували різні форми служіння, які впорядковувалися між собою горизонтально, а не вертикально. Павло в Першому Посланні Коринтянам перелічує дев'ять таких «дарів»: мудрість, знання, віра, зцілення, дива, пророцтва, розрізнення духів, лідерство, знання та тлумачення мов (1 Кор. 12). В пост-павлівській спільноті кількість харизм зменшувалася, а, наприклад, в посланнях Тимофію вже єпископи та диякони розглядаються як головуючі в спільноті (1 Тим. 3). Як зазначає український теолог, служіння єпископів, а згодом і сам моно-єпископат, вирости з

пресвітерського служіння, яке, однак, в ранній Церкві не мало особливого ієрархічного значення, а сам пресвітер був рівний іншим членам спільноти. Зростання значення єпископа і зміна розуміння його ролі, призвели до ще одного зсуву в церковному житті християнської спільноти перших століть – до збільшення дистанції та розрізнення між значенням єпископів та мирян. Зв'язок між цими групами спочатку підтримувався практикою обрання єпископа всією спільнотою вірян. Однак, з третього століття ця традиція починає поступово зникати, а на її місце приходить практика призначення єпископа «згори», рішенням самих ієрархів без участі мирян. Такий зсув став можливим через цілу низку факторів: від запобігання свавілля та насильства «знизу», від самого «церковного народу» до зближення церковних структур з імперськими та перейняття «монархічного етосу» від останніх. У будь-якому разі, вже з четвертого століття церковні ієрархи почали складати особливий клас церковної аристократії, відділеної від народу, подібно до римських аристократів та бюрократів. Таке церковне розшарування вплинуло і на сприйняття Таїнств, Євхаристії перш за все: «Ці події сприяли кардинальним змінам у сприйнятті Євхаристії. Зі «спільної дії» (*leitourgia*, *λειτουργία*) спільноти Євхаристія перетворилася на священну церемонію (*sacramentum* або *mystērion*, *μυστήριον*), яку виконує священник. Зі спільної події Євхаристія поступово перетворилася на шановану реліквію, настільки ж віддалену від спільноти, як святе від профанного» [72, р. 159]. Тож, вже на межі пізньої античності та раннього середньовіччя постала «висока стіна» між мирянами та «церковною аристократією», яка опинилася по один бік цього «муру» з римською політичною елітою та аристократією.

Розбудова «стін» в межах самої християнської спільноти, на думку о. К. Говоруна, на більш глобальному рівні також нерозривно пов'язана з розділеннями між Церквами. Найбільш нагально ця проблема проявляє себе в осмисленні Церквами своїх «кордонів». Загалом, як вказує український теолог, в Римо-Католицькій та Православній Церквах розвиваються два підходи до розуміння «кордонів Церкви»: ексклюзивний та інклюзивний. В своїй

екстремальній формі ексклюзивістський підхід передбачає повне ототожнення канонічних та сотеріологічних кордонів Церкви. Інклюзивістський, в свою чергу, бачить кордони Церкви менш чіткими, і в своїх крайніх формах позначає заперечення будь-яких кордонів взагалі. В питанні розуміння «кордонів Церкви», о. К. Говорун пропонує переглянути саме розуміння «кордонів» як таких, які Церква перейняла від Римської імперії. Так, змінити наведену перспективу розгляду цього питання може допомогти римське уявлення про те, що імперія як така не має кордонів, а має лише «фронтири»: «Римська імперія в той час не мала кордонів, у неї були кордони, які постійно пересувалися. Кордони повинні були розширюватися якомога далі і включати в себе якомога більше земель і якомога більше народів» [72, р. 179]. Відтак, перенесення уваги з «кордонів» Церкви до її «фронтирів» може допомогти уникнути дуалістичного бачення світу та сприяти більш активному залученню християнської спільноти до свого розширення та контактів зі світом.

Підводячи підсумки свого критичного аналізу виникнення та розвитку церковних структур, о. К. Говорун вказує, що існує два загальних підходи до їх розуміння: 1) «онтологічний» – такий, що характеризує структури як те, що належить сутності Церкви; 2) «конвенційний» – такий, що характеризує структури як те, що не належить сутності Церкви, а є історично зумовленою «домовленістю», що виникає в спільноті з часом. Автор підкреслює, що він дотримувався саме другого підходу і, відповідно до цього підходу, формулював мету своєї роботи: «Моєю метою було продемонструвати, що церковні структури виникли в ході історії як інструменти для полегшення досягнення церквою певних цілей. Час від часу ці інструменти можуть ламатися або обертатися проти Церкви, а тому їх потрібно ремонтувати або, можливо, навіть відмовлятися від них – саме для досягнення тих цілей, для яких вони були спочатку розроблені» [72, р. 181]. Втім, як вже зазначалося, такий підхід не передбачає однозначне заперечення значення структур як таких, але точно вказує на необхідність збереження їх відкритості та здатності до змін. Водночас, провівши деконструкцію структур Церкви, о. К. Говорун

зазначає, що серед цих історично змінних форм можна угледіти й те, що справді відноситься до самої природи Церкви. Наприклад, спільнота як така є інтегральною складовою Церкви, в якій присутній Христос, і яка й отримує дари Святого Духа. Автор також додає: «Те саме стосується хрещення, євхаристії та служіння: кожна спільнота завжди мала їх без жодних порушень. Спільноти, таїнства та їхнє служіння, отже, належать до природи Церкви. Їх літургійні форми та богословська інтерпретація можуть змінюватися від століття до століття, але самі вони є константою впродовж усього існування Церкви» [72, р. 183]. Проте, саме в живій церковній спільноті всі ці сакраментальні та літургійні риси отримують своє здійснення та значення. Життя спільноти, в свою чергу, має бути центровано не на теологічних доктринах чи навіть Таїнствах, але на тому, що має бути їх джерелом – на Христі. Водночас, всі можливі форми викривлення природи Церкви мають своїм джерелом зсув уваги від Христа до самих структур, від Христоцентричного розуміння Церкви до еклезіоцентричного. Тому, концентруючись на самій собі, Церква стає «ізолюваним островом», віддаленим як від світу, так і від Бога.

Критичний підхід Говоруна розрізняє Церкву та її структури. Зазвичай православні теологи вважають, що «структури церкви є невід'ємною складовою церковної природи і були імплантовані в еклезіальне тіло від самого початку» [238, с. 214]. К. Говорун розвиває функціонально-конвенційний підхід, за яким управлінські структури були результатом домовленостей єпископів заради зручностей в керуванні общинами. Церква виникла як боголюдський організм, тоді як структури її управління не входять в природу Церкви [238, с. 214]. Для Говоруна «суть церкви можна представити як її «природу» (фізис). Еклезіальні структури не належать до фізис. Також їх не треба вважати природними властивостями (ідіотетіс) церкви. Структури примикають до церкви, як риштування до будівлі» [238, с. 216]. Використання відомої з часів Порфірія-Арістотеля такої моделі мислення дає Говоруну змогу

виявити в Церкві суттєве і відділити усе історичне та змінне та побачити це незмінне як в історії раннього так і сучасного християнства.

Говорун називає *спільноти* першим і головним проявом природи церкви: «спільноти завжди були частиною церкви. Ми не можемо уявити собі, або історично вказати на церкву без спільнот, у яких присутній Христос і дари Духа розподілені між вірними» [238, с. 216]. Природа церкви включає також спільноти, таїнства та богослужіння [238, с. 216]. До природи церкви автор відносить апостольство, дияконство, священство та єпископство: «сакраментальне, пастирське та адміністративне лідерство» наскільки воно здійснюється всередині спільноти [238, с. 216]. Втім, на надспільнотному рівні, служіння лідерства не належить до природи церкви, оскільки «був час, коли надспільнотного рівня не було» [238, с. 216].

У книзі «Мета-еклезіологія» К. Говорун використовує феноменологічну методологію, яка дозволяє йому вирізняти внутрішнє «самовідчуття церкви», що ніколи не змінювалося. Саме воно є церковним «Я» колективного розуму церкви, що визначає «критерії структурування розмаїття й забезпечує цілісність і нерозривність церкви» [232, с. 248]. В центрі церковного «Я» має перебувати Христос. Але якщо ми плутаємо самосвідомість церкви з «ідентичністю держави, або з колективною ідентичністю нації чи секулярного суспільства», тоді церква втрачає своє «я» [232, с. 248]. З іншого боку, церква – це *відносини*. Громада і євхаристія є відносинами свободи, які охоплюють стосунки між людьми в церві та стосунки з Богом [232, с. 250]. Чим менше церква покладається на людську свободу, і вдається до примусу, то далі вона відсувається від Христа [232, с. 250]. Таким чином, «аналіз природи церкви К. Говорун здійснює двома способами – через феноменологічний аналіз самосвідомості церкви та через критичний аналіз елементів її природи» [599, с. 371].

Адміністративні інституції утворюють надспільнотний рівень церкви до яких богослов відносить єпархії, митрополії, патріархати та канонічні території: автокефалії, першості та ієрархічні чини [238, с. 14]. Надспільнотні

структури важливі тим, що мають забезпечувати «участь спільнот у спільній природі церкви» [238, с. 216]. Вони «покликані пов'язувати, узгоджувати, управляти спільнотами заради глибшої реалізації їх природи» [599, с. 372]. В подібній схемі громади є своєрідними «іпостасями», що беруть участь у «природі» церкви, яку можна визначити як «всесвітню церкву» [232, с. 252]. Спільноти є її частинами «лише якщо вони вповні поділяють спільну природу через сповідання тієї самої віри, здійснення тих самих таїнств, збереження євхаристійної спільності між собою» [238, с. 216-127]. Всесвітня церква в повноті присутня в конкретній церковній громаді. У кожній громаді «спільна природа» церкви присутня в особливий спосіб» [232, с. 252]. З цього Говорун робить висновок, що насправді існують конкретні спільноти, а надспільнотні структури, що здійснюють управління, не є окремою чи вищою церквою. «Церква складається з об'єднання конкретних релігійних спільнот, кожна з яких несе в собі спільну природу церкви. І ця спільна природа полягає у єдності та відносинах в середині такої спільноти та між спільнотами» [599, с. 372].

Проблема затьмарення природи церкви виникала тоді, на думку Говоруна, коли інституційно-адміністративним структури затьмарювали її справжню сутність, підміняли істинні духовні завдання, переносили основний акцент церковного життя на себе [238, с. 217]. Під впливом владних амбіцій та політичних вподобань структури «перекручувалися і ставали невдалими, тож їх зрештою відкидали або віднаходили наново» [238, с. 14]. Таким чином, для Говоруна церковні структури є амбівалентними: в рівній мірі вони можуть і «сприяти життю християн як спільноти, і псувати це життя» [238, с. 15].

Прикладом відхилення від природи Церкви для Говоруна є *ієрархізм* структур. Сама по собі *природа церкви не ієрархічна*, але розвиток структур породжує розвиток ієрархій. Для Церкви «рівність, чи навіть кенотична антиієрархічність, мають засадничий характер і є внутрішніми рисами її природи» [238, с. 16]. У ранній Церкві панувала ідея служіння, але під впливом неоплатонізму та римського світу, «служіння почали сприймати як ієрархію»

[238, с. 219]. На місце обов'язків та харизм служіння, прийшли церковні чини (диякони, пресвітери, єпископи), які набувши інституалізації, стали сприйматися як привілеї. Це суперечить прагненню Христа і ранніх християн усунути будь-які соціальні розриви, що відокремлюють людей (Колос. 3:11). Починаючи з III ст. відбувається еволюція надспільнотних структур як моделей «сусідства, метрополії, єпархії, патріархату, пентархії, монархії, міллету та нації» [238, с. 15]. Вони з початку «поставали як додаткова функція, покладена одними спільнотами на деякі інші спільноти» [238, с. 15], але з часом адміністративні структури почали монополювати церквою від свого імені. Ці структури стали сприймати себе як голос Церкви, а згодом, у власних очах, вони стали самою церквою. «Все це свідчить, що надспільнотні адміністративні структури є віртуальними в тому сенсі, що вони мають владу делеговану їм реальними спільнотами, і без цих спільнот вони самостійною реальністю не являються. Структури церкви не мають бути головними в церкві, вони є допоміжними факторами, що доповнюють і обслуговують природу церкви» [599, с. 374]. Тобто, К. Говорун доводить, що в історії структури автокефалії пройшли значну еволюцію. Вони у різні періоди означали різні – інколи протилежні речі, хоча зберігати одну й ту ж назву [238, с. 19]. Важливо розуміти, що ідеальних церковних моделей не існувало і немає зараз: «те, що виникало як засіб єднання, часто ставало засобом відокремлення і тому потребувало перегляду» [238, с. 18]. Зрештою Говорун розмежовує *продуктивні ієрархії* церкви, встановлені Христом і згадувані в Біблії та *«ієрархії панування»*, що не мали походження з Біблії і не започатковувалися Христом. Перші є проявами дарів Духа, а не «позиції в церковній “ієрархії”» [238, с. 21]. Проблема ієрархізму в тому, що коли структури церкви не відокремлені належно від її боголюдської природи, їхні вади можуть бути легко сприйняті як священні [238, с. 222].

Говорун підкреслює, що під впливом світських ієрархій, церква *«стратифікувалася»*, вона породила служителів церкви, як вищу страту, яка протистояла мирянам, як нижчій страті. Ієрархи з часом стали претендувати

на «ексклюзивне право уособлення церкви як такої» [238, с. 22]. В результаті «церква залишилася лише для верхівки, яка привласнила собі еклезіальну ідентичність» [238, с. 23], що породило секуляризацію – через усвідомлення мирянами, що вони не є структурою, що церква не є ієрархією структур.

Ієрархізм церковних структур породжує *дуалізм* священного та мирського, виникає відстань між церквою та зовнішнім світом, між Богом та світом. В цій ситуації виникає потреба в посередниках між цими світами, які регулюють доступ до сакрального. Але Христос зробив його доступним для всіх у церкві, коли «доступ до святого необмежений, немає потреби в ієрархії посередників» [238, с. 221]. Роль православного священства полягає в допомозі усім долучатися до повноти благодаті. Дистанціювання між спільнотами та надспільнотними структурами породжує *юрисдикціонізм*. «Юрисдикціонізм постає тоді, коли помісні церкви надмірно переймають власними корпоративними інтересами» [238, с. 224]. Війни за канонічні території між церковними юрисдикціями затьмарюють відчуття належності до єдиної універсальної церкви. Як наслідок синтезу ієрархізму та юрисдикціонізму є *інституціоналізм (структуроцентризм)*. Він виникає, коли «еклезіальні структури перестають служити місії церкви й перетворюються на самоціль» [238, с. 224]. Замість того, щоб зосереджуватися на проповіді Царства Бога, церква фактично проповідує власні структури та інституції. Говорун називає таку ситуацію звуження Церкви до меж ієрархії та юрисдикцій, симулякром [238, с. 225]. Зрештою зловживання еклезіальними структурами породжують *еклезіоцентризм* – стан, коли церква існує автономно заради себе самої. «Еклезіоцентрична церква “зосереджена на самій собі”, тому вона втрачає свій реляційний характер і стає острівцем, ізольованим і від людей, і від Бога. Тому така церква потенційно ізоляціоністська, вона буде закриватися від світу, ділити його на своїх та чужих» [599, с. 376-377].

Для К. Говоруна, еклезіальні структури варто сприймати не як онтологічні, а як реляційні, вони виконують свою функцію лише тоді, коли

служать стосункам членів церкви між собою та з Богом [238, с. 231]. Дуже важливим висновком Говоруна є той, що служіння структур святій меті, не означає, що вони мають божественне походження, адже «вони виникли і розвивалися як зручні інструменти та результат домовленостей» [238, с. 232]. Отже, проведення розмежування між природою та структурами церкви, дає можливість Говоруну прослідкувати еволюцію структур, виявити їх призначення та механізми відхилення від своєї природи.

Адміністративні управлінські структури наскільки утвердилися історично, наскільки увійшли в традицію та в етос православної церкви, що уявити якісні зміни в ній дуже важко. Перспективу змін Говорун бачить в тому, щоб «змінити наявну стратифікацію з відчужувальної на реляційну та комунікативну. Має змінитися спосіб взаємодії між церковними чинами» [599, с. 387]. Головною є ідентичність християн, а не положення мирян чи ієрархів. Усі чини і страти церкви «належать до того самого простору благодаті та спасіння» [238, с. 220].

Кожне покоління повинно шукати своїх шляхів розв'язання «еклезіальних гріхів»: «кожне покоління членів церкви може наново переосмислювати істинне призначення та природу церкви, щоб знайти наймудріші способи боротьби з її інституційними відхиленнями» [238, с. 228]. Необхідне постійне перевідкриття первинних підстав, які породили еклезіальні структури.

В новітню добу церква змогла позбавитися від чисельних «ізмів» (юрисдикціонізм, інституціоналізм, еклезіоцентризм). Демократизація та поява громадянського суспільства допомагали церкві перевідкрити і переосмислити свої структури, відповідно до нових культурних патернів [238, с. 229]. Запорукою подальшого оновлення церкви став «діалог із модерністю», який допоміг церкві «наново відкрити власний первинний етос» [238, с. 229].

Ми здійснили аналіз сучасної постметафізичної еклезіології К. Говоруна. Було виявлено, що зберігаючи ортодоксальну позицію, Говорун вписує еклезіологію в сучасні світові філософські тренди, і тим самим створює

православну еклезіологію нового покоління. Говорун говорить про необхідність перевідкриття її засадничих понять, переосмислення структур. Неспроможність здійснити таку роботу і породжує панування в церкві своєрідних ідеологій – ієрархізму, інституціоналізму, еклезіоцентризму, юридізму тощо, які, по суті, є віртуальними утвореннями, уявними симулякрами. Власне завдання Говорун бачить у описі церкви мовами феноменології та постструктуралізму, які допомагають в розробці своєрідної «мови звільнення», що має привести структури церкви у відповідність до місії та природи церкви.

«Політичне православ'я» та Публічна теологія. Окрім еклезіології, важливе місце в дослідженнях о. К. Говоруна займає політична теологія, особливо її застосування в православному контексті. Говорячи саме про православний контекст, первинною історичною основою для розуміння взаємовідносин між Православною Церквою та державою чи, ширше, політичною сферою як такою, є традиційне для християнського Сходу вчення про «симфонію» між Церквою та владою східноримського імператора. Проте, як зазначає о. К. Говорун, зв'язок Церкви з державою в період Пізньої Античності не слід ототожнювати виключно зі зв'язком церковних структур з імператорською владою [64, р. 89]. Головною причиною цього є те, що сама римська державність майже протягом усього періоду свого існування перебувала в складних відносинах між монархією, встановленою за часів Октавіана Августа, та більш давньою республіканською традицією, яку в період імперії представляли римський сенат і регіональні магістрати. Так, імператор був зобов'язаний, хоч і формально, виявляти повагу до цих республіканських інститутів. Незважаючи на наявність таких республіканських впливів, основне розуміння православною теологією відносин між державою та Церквою було сформоване вченням про «симфонію», у якій першість надавалася саме монархічній владі римського імператора чи державним структурам загалом [77, р. 93]. Більш того, вже в часи Ісаврійської династії, ці тенденції настільки посилювалися, що імператор

Лев III Ісавр, який був головним ініціатором іконоклазму в Східній Римській імперії, сам називав себе «імператором та священником», що позначало його вирішальну роль як в політичному, так і в релігійному житті імперії [69].

Втім, більшу увагу в своїх дослідженнях о. К. Говорун приділяє тому, як в сучасному світі трансформується чи радикально змінюється ця «симфонічна» установка Православної Церкви в нових історичних, культурних та, перш за все, політичних умовах. Особливою рисою, якою сучасне «політичне православ'я» відрізняється від свого «візантійського прашура», є його зв'язок не тільки і не стільки з самими державними структурами, але інтеграцією чи навіть асиміляцією самої православної ідентичності різними політичними ідеологіями. В таких умовах саме слово «православний» перестає бути предикатом «християнства», а стає саме іменником, що позначає характеристику певної культурно-політичної ідентичності, яку можуть використовувати різноманітні націоналістичні рухи: «У ранньохристиянські часи, однак, православність була однією з багатьох якостей християнства, функціонуючи як прикметник, що описує іменник "християнство". Він позначав справжній – православний – спосіб молитися і вірити в Бога, об'явленого в Ісусі Христі. З плином часу православ'я еволюціонувало від способу молитви і віри до способу ідентифікації людини чи народу» [70, р. 5]. Для аналізу того, як православ'я «зливається» з політичними процесами, рухами чи режимами, о. К. Говорун, як і в своїх працях з еклезіології, користується методами соціології релігії, з якої він запозичує поняття та розрізнення «громадянської релігії» та «політичної релігії». Ці види «релігій» позначають особливі форми включення релігії чи навіть квазі-релігійних вірувань в політичні ідеології для того, щоб забезпечити певний «ґрунт» для існування та підтримки цілісності певних політичних спільнот. Однак, між ними є й значні відмінності, перш за все відмінність в ступені примусовості: громадянська релігія являє собою систему релігійно-політичних вірувань, які, загалом, не вимагають всезагального безсумнівного визнання; політична релігія, однак, є такою, що потребує безумовного визнання людиною і, більш

того, передбачає можливість прямого покарання за неприйняття її. Теоретичне розрізнення між цими двома «релігіями», втім, не означають те, що одна – більш поміркована – не може переходити в другу – більш примусову. Такий «перехід» можна побачити в історії становлення національних держав і націоналістичних рухів в Південній та Східній Європі, особливо в країнах, в яких більшість чи значну частину населення складають віряни Православної Церкви. На початковому етапі боротьби за національне визволення православ'я може бути включено в анти-імперські, деколонізаційні та емансипативні політичні проєкти, головною метою яких є визволення поневолених народів від політичного, культурного, релігійного чи соціального пригноблення. Проте, після створення національних держав і завершення визвольної боротьби, Православна Церква часто включається в більш агресивні та насильницькі наративи чи навіть політичні ідеології, засновані на етно-націоналізмі, ксенофобії, авторитаризмі чи навіть тоталітаризмі. Така «метаморфоза» «політичного православ'я» відбулася в таких країнах, як Румунія, Болгарія, Сербія, Греція та інших, де православна ідентичність чи сама Православна Церква підтримувала націоналістичні чи фашистські рухи та режими.

Детальному аналізу таких форм включення православ'я в сучасні ідеологічні проєкти, о. К. Говорун присвятив свою роботу «Політичне православ'я: доктрина, що розділяє Церкву» [235], в якій він розглядає грецький, румунський та російський приклади таких політичних викривлень православної ідентичності. Формування грецької нації, як і в багатьох інших європейських країнах, було тісно пов'язане з ідеями Просвітництва. Однак, на відміну від інших держав, грецьке Просвітництво та процес модерного націєтворення не мали антиклерикального характеру. Навпаки, чимало православних ієрархів і священників Греції стали відомими борцями за незалежність і увійшли до «пантеону» національних героїв. Одним із найвизначніших моментів грецької боротьби за незалежність під час «грецької революції» 1821 року стало освячення національного прапора митрополитом

Германом 25 березня, у день святкування Благовіщення [70, р. 49]. Завдяки цьому митрополит Герман посів почесне місце в історії боротьби за незалежність Греції, а свято Благовіщення набуло не лише релігійного, а й політичного значення, ставши частиною грецької громадянської релігії. Сьогодні навіть невіруючі громадяни Греції відзначають це свято, вбачаючи в ньому передусім політичний зміст. Проте, політичні зміни в процесі грецького націєтворення так само значно вплинули і на саме церковне життя в країні: звільнення від османського пригноблення та створення незалежної грецької держави призвели до відокремлення Елладської Церкви від Константинопольського патріархату. Так, здобуття автокефалії православною Церквою в Греції стало складовою грецького національного проєкту.

Подальший розвиток грецької «громадянської релігії» відповідав окресленій вище послідовності: через деякий час після успішного здобуття незалежності, окремі представники чи навіть ієрархи Елладської Православної Церкви приймали участь в націоналістичних рухах чи підтримували ультраправі режими. У XX столітті Православна Церква Греції підтримала два ультраправі диктаторські режими: режим Іоанна Метаксаса (1936–1941) та режим «чорних полковників» (1967–1974). Ставлення до режиму Метаксаса залишилось суперечливим, оскільки після смерті Іоанна Метаксаса в 1941 році Греція швидко опинилася під німецькою окупацією, а деякі прихильники Метаксаса долучилися до руху опору. Натомість більш показовою стала диктатура «чорних полковників», встановлена шляхом державного перевороту. У ці роки роль православ'я набула надзвичайної важливості для політики режиму, заснованої на поєднанні консерватизму та націоналізму, що відображалось в одному зі слоганів режиму: «Греція грецьких християн». Як зазначалося раніше, Православна Церква підтримувала режим «чорних полковників» на різних рівнях – від офіційних представників церковних структур до православних рухів, таких як «Зої». Водночас диктатура здійснювала прямий насильницький вплив на функціонування цих самих церковних структур: одразу після державного перевороту політична влада

усунула тодішнього архієпископа, а інших нелояльних ієрархів замінили більш лояльними. Унаслідок студентських протестів 1973–1974 років та консолідації демократичної опозиції режим «чорних полковників» було повалено. Православна Церква, яка активно підтримувала цей режим, зазнала публічної дискредитації та значною мірою втратила довіру з боку грецького суспільства.

Певною мірою, такий самий шлях пройшло й румунське «політичне православ'я». Румунська «громадянська релігія» так само була сформована в умовах визвольної боротьби проти Османської імперії. Так, як і в Греції, у румунській інтелектуальній культурі візантійська спадщина розглядалася як невід'ємна частина румунської ідентичності. Значний внесок у розвиток концепції «румунського візантинізму» зробив Ніколае Йорга – політик, громадський діяч та історик, який обґрунтував цю ідею у своїй знаменитій праці «Візантія після Візантії». Після об'єднання Молдавського і Волоцького князівств під владою князя Іона Кузи Православна Церква ще більше зміцнила свої позиції в Румунії, набувши статусу державної релігії. Це супроводжувалося встановленням повного контролю князя над церковними структурами та майном, а також його впливом на призначення чи усунення митрополитів через підконтрольний йому синод. Вже з початку XX ст. «православна складова» цієї «релігії» трансформувалася у більш радикальні націоналістичні, ксенофобські та антисемітські проєкти. Румунське Православ'я не оминуло зв'язків із фашистськими рухами та режимами XX століття. Найяскравішим прикладом трансформації православ'я в політичну релігію стала діяльність та ідеологія румунського фашистського руху "Легіон Архангела Михаїла" (пізніше – "Залізна Гвардія"), який сучасники та дослідники вважають наймістичнішим серед усіх європейських фашистських рухів. На відміну від німецького нацистського антисемітизму, який мав раціоналістично-псевдонауковий характер, румунські "легіонери" будували свій антисемітизм на релігійному фундаменті. Окрім цього, представники Румунської Православної Церкви переважно підтримували фашистський

режим «Кондукетора» Іоан Антонеску, який спочатку являв собою союз генерала-диктатора з «Залізною Гвардією», але в 1941 році цей рух підняв повстання проти Антонеску, яке супроводжувалося масштабним єврейським погромом в Бухаресті.

Значно відмінним від попередніх двох є російський приклад. Так, якщо в Румунії та Греції «політичне православ'я», принаймні на початку формування національних рухів, було включено в «визвольний націоналізм», який був спрямований на емансипацію поневолених народів, то російське православ'я навпаки – від самого початку інтегрувалося в імперські проєкти, центровані на тому, що можна назвати «цивілізаційним націоналізмом». У російській історії релігія завжди була тісно пов'язана з насильницькою та примусовою політичною ідеологією. За часів імперії Православна Церква відігравала роль державної релігії, а в радянський період її замінив і придушив комунізм з власною "ортодоксією" та догматикою. У пострадянській росії виник своєрідний синтез: з одного боку, імперська тріада «православ'я, самодержавність та народність», що формувала дискурс російської «самобутності», уособленої «канонізованим» імператором Миколою II; з іншого боку, пострадянська політична релігія переймає радянську спадщину та етичні цінності «Морального кодексу будівника комунізму» [70, р. 75]. Значний внесок у розвиток пострадянської російської політичної релігії зробив сучасний ідеолог неоевразійства Олександр Дугін. Він звертається до міфічного образу Візантії як джерела сили для майбутньої російської експансії. Дугін розглядає Візантію не лише як минуле, але й як сьогодення та майбутнє Росії, проповідуючи її як абсолютну цінність поряд із Богом і Церквою. Для нього Візантія була хіліастичним царством, де диявол був «зв'язаний», а імператор стримував антихриста як біблійний «катехон». Попри важливу роль Православної Церкви для російської ідентичності, вона завжди залишалася під контролем державних структур – чи то в часи Синоду в імперський період, чи під час становлення Московського патріархату в СРСР.

Цими трьома прикладами всі форми «політичного православ'я» не обмежуються, але, спираючись на них, о. К. Говорун виокремлює головні принципи, які лежать в їх основі: «Всі форми «політичного православ'я» мають між собою причинно-наслідковий зв'язок, так само як і гріхи. Таким чином, громадянська релігія легко мутує в політичну. Вони обидві породжують націоналізм, який може бути етнічним або імперським. Коли відбувається така плутанина національної та релігійної ідентичності, вона може викликати у православних людей гордість за себе і ненависть до інших» [70, р. 178]. Відповідно до цього, політичне об'єднання людей в спільноті на основі таких форм націоналізму, який підкріплюється й релігійною ідентичністю, завжди пов'язане й з відокремленням цієї спільноти від інших чи навіть плеканням між-спільнотної (частіше за все між-національної та між-етнічної) ненависті: «Хоча націоналізми забезпечують церкві місце у публічному просторі, вони спотворюють заклики, з яким і церква виступає у цьому просторі, так що ці заклики починають ділити людство на «нас» та «їх» і проповідують «нашу» вищість над «ними»» [70, р. 179]. Таким чином, переважна більшість прикладів включення Православної Церкви в політичні процеси, рухи та режими XIX, XX та навіть початку XXI ст. демонструють перехід від візантійської «симфонії» між Церквою та імператорською владою до нової «симфонії» між Церквою та сучасними політичними ідеологіями.

Однак, у деяких православних країнах початку XXI століття спостерігаються й відхилення від традиційного для християнського Сходу розуміння взаємин між церковними та державними структурами, де церква фактично підпорядковується державі. Яскравим прикладом такого відхилення, на думку о. К. Говоруна, є ситуація в Україні після Помаранчевої революції 2004 року та Революції Гідності 2013–2014 років. Приклад України важливий тим, що це країна з однією з найбільших православних громад у світі. Українське православ'я протистоїть ідеології «російського світу» та Російській Православній Церкві, яка в пострадянський період стала ідейним ядром сучасного російського імперського націоналізму. Водночас досвід

України демонструє особливе суспільне становище та самосвідомість Православної Церкви. В Україні Церква будує відносини не лише з державою, але й із громадянським суспільством, орієнтуючись на громадянські цінності, а не на державний примус чи націоналістичні гасла. Громадянська свідомість, заснована на загальнолюдських цінностях, ближча до євангельських ідеалів, ніж єдність, побудована на національній чи цивілізаційній ідентичності. Проте така свідомість не надто поширена в православному середовищі, яке здебільшого перебуває під впливом імперського або етнічного націоналізму. На думку українського православного теолога, досвід Революції Гідності та участі в ній представників Православної Церкви й інших релігійних громад сприяв переосмисленню Церквою свого місця в суспільстві та характеру зв'язків, які вона має будувати. Це дає змогу православним церковним структурам і самосвідомості звільнитися від багатовікових "симфонічних" відносин із державою та різними формами націоналізму і натомість сприяти становленню та розвитку громадянського суспільства.

Зміни, що відбуваються в українському православ'ї, мають значення не лише для України, але й для всього християнського Сходу. Сучасний досвід Православної Церкви в Україні пропонує іншим Православним Церквам перейти від двовимірної "симфонії" Церкви і держави до тривимірного трикутника "Церква-суспільство-держава", причому саме в такій послідовності [240, с. 29]. У цьому новому контексті о. К. Говорун наголошує на необхідності розвитку "публічної теології", зокрема православної, яка б могла осмислити виклики взаємодії з громадянським суспільством. Попередниками та фактичними засновниками публічної теології як дисципліни він вважає американського протестантського теолога Рейнольда Нібура та католицького теолога Джона Мюррея, який намагався узгодити традиційну католицьку політичну етику з принципами американського лібералізму, закладаючи основи подолання католицького "антидемократизму" під час II Ватиканського собору. Особливістю розвитку публічної теології в Україні є те, що Церкви активно долучаються до формування громадянського

суспільства, на відміну від багатьох західних країн, де цей процес відбувався без участі або навіть всупереч Церквам. Суспільство визнає провідну роль Церков у цьому процесі. Завдяки своєму особливому становищу Церкви можуть позитивно впливати на вирішення суспільних проблем, допомагаючи долати патерналізм, дефіцит меритократії та інші форми соціальної несправедливості. О. Кирило Говорун вбачає в потенціалі присутності Церкви в межах громадянського суспільства не лише урок для християнського Сходу, але й для Європи загалом. На його думку, публічна теологія покликана нагадати Європі про християнські корені її цінностей та їхній аксіоматичний характер, який не повинен визначатися економічними мотивами панівного неолібералізму.

Окрім всього згаданого вище, вихід Церкви в публічну площину, у зустрічі з суспільством, яке динамічно змінюється, на думку українського теолога, може сприяти глибшому само-пізнанню та само-усвідомленню Церкви. Проте, знову ж таки, установлення цього нового зв'язку з публічним простором не має замістити саму природу Церкви, повторюючи помилки візантійської «симфонії» на новому рівні. Так само, як і в випадку зі своїми власне еклезіологічними роботами, о. К. Говорун вказує на те, що «дороговказом» на шляху залучення Церкви в публічне життя має бути розрізнення між Христоцентричністю та еклезіоцентричністю: «Христоцентричність Церкви зберігається тоді, коли вона ставить для себе фігуру Христа як орієнтир, як Свого Господа, за Яким вона слідує і місію Якого вона виконує. Коли Христос знаходиться в центрі церковної свідомості, коли Церква не усвідомлює саму себе як окрему структуру, яка була б відмінна від Христа, тоді ця Церква Христоцентрична» [240, с. 37]. Без утримання цієї христоцентричної перспективи, Церква знову може перенести свою ідентичність до адміністративних, структурних чи, в цьому випадку, публічних вимірів свого життя, віддаляючись від свого істинного джерела. У випадку, коли Церква зосереджується на власних структурних інтересах, привілеях та майні, вона ризикує стати лише одним із публічних або

політичних гравців. За таких умов Церква може повністю "втратити себе" чи, скоріше, самого Христа в діалозі з державою та суспільством. Таким чином, саме цій меті – зосередженню на Христі як центру Церкви – присвячені як власне еклезіологічні праці, так і дослідження з політичної теології о. К. Говоруна.

Політична проблематика є важливою частиною православної теології. Чимало консервативних богословів не визнають важливість політичної теології як засобу аналізу викривлень православ'я та критики політизації церкви. Зокрема, Х. Яннарас заперечує важливість і можливість політичної теології для православ'я [234]. Проте на поч. ХХІ ст. з'явилися вагомі праці П. Калаїцидіса та А. Папаніколау в яких політичне стає предметом богословського аналізу.

Особливо актуальним є розвиток політичної теології для України в контексті громадянських трансформацій суспільства, починаючи з періоду Майданів до повномасштабної агресії росії. Провідним українським православним мислителем, що давно і послідовно розробляє і популяризує політичну теологію є архім. Кирило Говорун. Це найкращий український богослов, праці та авторитет якого помітно вплинули на українську та світову теологію. В своїх чисельних публікаціях, виступах та інтерв'ю, Говорун досліджує роль церкви в суспільстві, її участі в громадянських процесах, здійснює публічний богословський аналіз причин російської агресії, аналізує ідеологію «руського міра» та оцінює роль РПЦ у російсько-українській війні.

На думку Говоруна, церква має критично осмислювати проблеми сучасності, формувати власний погляд на сучасність загалом та на її політичну сферу. Однією з причин, що зумовлює актуальність критичної політичної теології є факт формування «монструозних православних політичних теологій», які підлягають деконструкції [234]. Православ'я завжди було схильне до занурення в стихію політичного, воно часто схилялося до симбіозу з державними структурами, породжувало імперські ідеології та раціоналізувало національні рухи. Така зануреність церкви та теології у

суспільно-політичні, ідеологічні та державні процеси зумовила значну соціо-культурну варіативність православ'я та часом неадекватні теологічні рефлексії його представників [234].

Вагомою альтернативою політизації православ'я та інструментом критики політичного православ'я є православна публічна теологія, яку архім. Говорун послідовно захищає з 2014 року, коли він став одним з яскравих представників теології Майдану. Говорун доводить, що саме Майдан «став поштовхом до виникнення власне української публічної теології» [240, с. 6]. В книзі «Українська публічна теологія» Говорун розрізняє публічну та політичну теологію, різниця між ними в тому, що «перша вивчає відносини Церкви із суспільством, а друга – із державою» [240, с. 6]. Так само, на думку Говоруна, існує різниця між політичною релігією та громадянською релігією. Вона в тому, що першу нав'язують силою, а друга приймається добровільно [240, с. 20]. Події українських Майданів Говорун розглядає як прояв формування громадянського суспільства. Бо це не лише політичні, але й релігійні явища. «Церкви можуть і повинні продовжувати відігравати активну роль у громадянському процесі. Вони, наприклад, могли б сприяти формуванню нових засад соціальної етики України» [240, с. 19]. Загалом, «політична теологія або публічна теологія – це важливий напрямок студій. Він має великий потенціал у вирішенні цілої низки проблем, які стоять перед Україною: формування громадянського суспільства, виховання відповідальних громадян, протистояння тероризму та сепаратизму, та нарешті подолання розділення українського православ'я» [240, с. 30].

Публічна теологія другої половини ХХ ст. ставила за мету примирення традиційної етики з нормами політичного лібералізму. Наразі «на глобальному рівні мета публічної теології визначається як «аналіз публічного виразу християнської віри, а також публічного застосування християнської віри для цілого суспільства та середовища» [240, с. 15]. І такі завдання мають бути застосованими для теологічного аналізу українських реалій та російської агресії. Як після Другої світової війни постало питання як можлива теологія

після Аушвіцу, так і ми маємо повне право поставити питання як можлива теологія після Голодомору, Майдану, як можлива теологія після Бучі й Маріуполя?

Одним із завдань політичної теології є аналіз політичних ідеологій. Головною загрозою для релігії є її ідеологізація, підпадиння негативному впливу ідеологій. Саме тому, «подолання наслідків тоталітарних ідеологій та деконструкція їх теологічного підґрунтя стали головною темою європейської політичної теології» [240, с. 13]. В книзі «Політичне православ'я», Говорун деконструє політичні та релігійні ідеології та намагається повернутися до ранньохристиянського розуміння ортодоксії. На його думку новацією проповіді Христа було «відокремлення релігії від політики. Релігія мала бути вільним вибором людини, а не публічною функцією держави» [235, с. 15]. Але цей період був недовго, бо після навернення Римської імперії відбулося нове воз'єднання релігії і політики в Візантії. Там політика виражала себе в богословських формулах, а богослов'я було політичним [235, с. 15-16]. Як зауважує Говорун, замість справжньої ортодоксії, з'явилася «неортодоксальна ортодоксія» [235, с. 16].

Говорун розглядає усі політичні ідеології як викривлення чи видозміни теологій, а також відносить усі християнські єресі до різновидів політичної теології. Так, аріанство легалізувало абсолютистську монархію, а монофелітство втілило ідеал влади імператора над церквою та державою. Вони були засуджені як єресі, але церква підпала під вплив інших не ортодоксальних позицій і тим самим відійшла від ідеалу Христа – відокремити релігію від політики. Прикладом такого відходу для Говоруна є теорія симфонії, яку запропонував Євсевій Кесарійський. В ній церковне і політичне утворюють єдиний потік. Модель симфонії є прикладом політичної ортодоксії, яка не є шкідливою сама по собі, але залишила негативні наслідки в історії [235, с. 17].

Говорун засвоює досягнення політичної теології кінця XX ст., зокрема думку про те, що ідеологія є одним з «політичних інститутів, які є

секуляризованими формами релігійності» [240, с. 10]. Як вважає Ч. Тейлор, ідеологія з самого початку свого формування в добу модерну виступала як антирелігійне явище, вона мала замінити собою релігію. Але парадокс в тому, що релігія почала співпрацювати з ідеологіями.

Неортодоксальними ортодоксіями модерної доби, до яких пристала церква, стали націоналізм, антисемітизм, фундаменталізм. Ці незасуджені єресі сучасності відривають церкву від ранньохристиянського ідеалу і втягують в безкінечні культурні війни. Антимодернізм, монархізм та консерватизм є такими теологічними компонентами політичних ідеологій. Коли консерватизм стає головною мовою церкви, тоді вона починає вести культурні війни. А коли антимодернізм та консерватизм поєднуються з ортодоксією, тоді вони звужують християнство до політичної ідеології. Багато православних консерваторів, які перебувають під впливом імперських ідей, схиляються до монархізму. В одному з своїх останніх публічних виступів, Говорун зазначає, що «усі ідеології можна поділити на проактивні та реактивні, а також систематичні та спорадичні. Проактивною систематичною ідеологією був марксизм, а фашизм є реактивною спорадичною ідеологією, яку почали формулювати згодом.

Особливої актуальності набуває розвиток української політичної теології у зв'язку з російською агресією проти України. Вона вже стала дієвим інструментом критики політичних доктрин росії і зокрема ідеології «руського міра», який належить до типології реактивних спорадичних ідеологій, або «мерехтливих ідеологій». На думку Говоруна в релігійно-політичній теології РПЦ відбулася трансформація православ'я в політичну релігію, що має всі ознаки захворювання: антимодернізм, консерватизм, що став фундаменталізмом та цивілізаційно-імперський націоналізм. Політична теологія РПЦ стала ідейною основою війни проти України, утвердивши доктрину «руського міра» фактично як офіційну для РПЦ. Варто окремо проаналізувати критику Говоруні ідеології «руського міра».

Отже, К. Говорун пропонує послідовну політичну теологію, завдання якої критично осмислювати проблеми сучасності, формувати власний погляд на сучасність загалом та на її політичну сферу. Вона надає інструментарій для аналізу як сучасних тоталітарних ідеологій й політичних релігій так і різних форм «неортодоксальних ортодоксій», що панують в православних церквах. Говорун розглядає усі політичні ідеології як викривлення чи видозміни теологій. Особливої критики зазнає теорія симфонії, яку запропонував Євсей Кесарійський є прикладом політичної ортодоксії, яка не є шкідливою сама по собі, але залишила негативні наслідки в історії. Церква в модерну добу попала під вплив «неортодоксальних ортодоксій» націоналізму, антисемітизму, фундаменталізму. Коли антимодернізм та консерватизм поєднуються з ортодоксією, тоді вони звужують християнство до політичної ідеології. Релігійно-політична теологія РПЦ підпадає під всі ознаки трансформації православ'я в політичну релігію, що має всі ознаки захворювання: антимодернізм, консерватизм, що став фундаменталізмом та цивілізаційно-імперський націоналізм. Політична теологія РПЦ стала ідейною основою війни проти України. Говорун пропонує здійснити «деконструкцію релігійного підґрунтя терору».

К. Говорун приділяє багато уваги богословській критиці ідеології «русского міра», яка є продуктом політичної ідеології росії й результатом розвитку політичної теології РПЦ, що планомірно займається ідейним виправданням війни. В багатьох публікаціях Говорун здійснює ретельний аналіз цієї ідеології та її авторів. Говорун умовно розділяє терміни «руській мір» та «російський світ». Для нього перший є ідейним конструктом, тоді як другий є самою реальністю історичної росії. Доктрина «русского міра» була засуджена 13 березня 2022 року міжнародною групою православних богословів в Декларації «Про вчення Русского міру» [267]. На неї одним з перших дав богословську відповідь О.Щіпков. «Богослов'ю Майдана» він протиставляє «богослов'я русского міра», як два протилежні підходи в політичній теології. Згодом і патр. Кирил 23 травня 2022 року починає активно

повертатися до ідеї російського світу. Він заявив, що «руський мір стає авангардом християнської цивілізації».

На думку Говоруна, ідеологічний конструкт «руський мір» за останні десятиліття він пройшов чотири етапи еволюції. В одній з своїх публічних лекцій, Говорун пропонує використати для аналізу цієї доктрини методологію створену на стику Аристотеля та Овідія. Відомо, що в метафізиці Аристотель постулює незмінні сутності, а Овідій навпаки, відстоює можливість трансформації божественних та земних сутностей. Говорун пропонує скомбінувати ці підходи і запропонував модель в якій незмінна сутність може змінювати свої форми [233].

На думку Говоруна, ми не можемо повністю уявити предметний зміст ідеї російського світу, бо з нею постійно відбуваються метаморфози, вона трансформується і породжує все нові сенси. Як зауважує українських богослов, ідеї в середині доктрини схожі до амфори Пандори, не окреслені самі по собі, вони стають більш чіткими і оформленими лише тоді, коли стають публічними, коли відповідають на певні запити суспільства [233]. Тобто, це не стрункий і системний набір ідей, а скоріше доктрина, що розкривається в залежності від ситуації та завдань. Хоча російський світ дуже градуентний, там багато відтінків, нас не повинні вводити в оману метаморфози російського світу. Це реальна субстанція, яку треба вивчати, аналізувати. Модель «російського світу» є такою комбінованою сутністю, що залишалася незмінною протягом дуже довгого часу, але при цьому змінювала свої форми.

Рационалізація цивілізаційної виключності росії мала різні форми і пройшла різні етапи. На першому етапі, в 90 роки, термін «руський мір» був введений російськими інтелектуалами-методологами. Зокрема, Г. Щедровицький сформував методологічний гурток, який еволюціонував до демократичної програми. Російський світ мислився як частина глобального світу, а росія мала зробити свій творчий внесок в глобальну цивілізацію. Тобто, на початку ідею російського світу народили інтелектуали, які хотіли

зробити послання до еліт, щодо їх ролі в поширенні російської культури. На маси цей проєкт не поширювався. Він мав на меті сприяти демократизації та лібералізації росії [233].

Другий етап еволюції ідеї російського світу, починаючи з другого терміна президенства путіна, став радикальним розворотом від початкової мети. Тепер замість того, щоб показати росію як частину глобального світу та європейську культуру, прихильники ідеї російського світу почали говорити про росію як окрему і вищу євразійську цивілізацію. Ідейним джерелом такого погляду стало сучасне євразійство, яке переосмислило цивілізаційну теорію. О. Шпенглера і А. Тойнбі, які доводили, що цивілізація це не те, що протистоїть варварству, а це те, що можна назвати окремим культурно-релігійним утворенням. Росіянам такий підхід сподобався і вони перетворили його на засіб захисту власного неоімперіалізму. Хоча росія не є класичною імперією, але за всіма ознаками вона веде імперську політику. В. Сурков запропонував в цей період інший термін – «суверенна демократія», який би дозволив представити нову політику путіна 2004 по 2008 років. Це була ідея авторитарної демократії, що незалежала ні від кого, не була підзвітною нікому як зовні так і в середині країни [233]. В цей період О. Дугін був ще маргінальним мислителем, який не здійснив серйозного впливу на формування цієї ідеї.

На третьому етапі важливу роль у формуванні ідеології «руського міра» відіграла РПЦ. Через неї в публічний російський простір увійшов цивілізаційний дискурс. На думку Говоруна, РПЦ значно спростила теорію цивілізації, і з інтелектуального продукту переробила її на масову ідеологію. Вона створила враження, що «руський мір» це надідеологічна конструкція, яка здатна об'єднати усе російське суспільство, комуністів та лібералів. Початок цієї ідеології розпочав патр. Олексій II, але головним творцем ідеології «руського міра» є патр. Кирил Гундяєв. Саме завдяки його зусиллям руський мир набув політичного, метафізичного, месіансько-есхатологічного виміру. Він став своєрідною скарбницею традиційних цінностей, оплотом

антилібералізму та антиглобалізму. Під впливом ЗМІ ця доктрина стала своєрідною «м'якою силою Кремля», що допомагала формуванню авторитаризму і набула широкої популярності серед росіян [233].

Важливу роль в формуванні ідеології російського світу відіграли події Революції Гідності в Україні 2014 року. Росія відчула, що вона втрачає Україну і тоді вона застосувала ідеологію російського світу для того, щоб залишити Україну в орбіті свого впливу, а згодом і для обґрунтування військової агресії [233]. Після досягнення завдань анексії Криму і окупації Донбасу, ідеологія російського світу зникла з публічного простору кремля та РПЦ. На думку Говоруна, це було зроблено для захисту позицій УПЦ в Україні. Але дискурс російського світу знову з'являється навесні 2022 року, після повномасштабної агресії проти України, коли РПЦ стає обличчям війни.

Черговим кроком метаморфози російського світу, на думку Говоруна, є проголошення путіним тези, що «російський світ» належить «руським». Радикальна новизна такої трансформації полягає в тому, що в своїй класичній формі російський світ передбачає побудову політичного суспільства, яке б інтегрувало різні етнічні спільноти, але тепер російський світ постає як «руський», тобто акцент тут робиться на одному центральному етносі. На думку Говоруна, за всіма ознаками тут виникає «глибока суперечність між імперським та етнічним в ідеології російського світу». Говорун не виключає, що це «може бути початком самознищення росії як імперського проєкту». Зрештою, зауважує Говорун, російський світ є дуже небезпечною силою та доктриною, яка не є християнською. Це майже демонічна концепція, яку треба добре знати і чинити їй свідомий спротив [233].

Для пояснення суті російської квазі-теології війни «руського міра» Говорун звертається до фундаменталізму як хворобливої політико-релігійної ідеології. Фундаменталістами називали релігійні громади США 19 ст., що означало що їхня віра ґрунтувалася на Біблії та Христі. Але з 20 років ХХ ст. ставлення до фундаменталізму змінюється, він починає асоціюватися з вкрай консервативним поглядом на місце релігії в суспільстві. Сучасні дослідження

показали, що фундаменталізм є досить універсальним явищем, реакцією релігії на модернізацію та секуляризацію. Він поширений в країнах де присутні традиційні релігії і зокрема православ'я. В більшості випадків сучасне консервативне православ'я має мирне буття, але воно набуває характерних ознак фундаменталізму, коли поєднується з агресивною мілітарною ідеологією [65].

В ідеології «руського міра» присутні усі характерні ознаки релігійного фундаменталізму, гностицизму та фашизму. Говорун зазначає, що доктрина має *дуалістичну природу*, бачить світ чорно-білим. Цим він наслідує давній гностицизм, який поділяв світ на божественний та диявольський. Сучасний фундаменталізм теж поділяє світ на «своїх та чужих», «наших та зовнішніх». Керівництво РПЦ переконує, що росія – це «духовна цивілізація», що веде «священну війну» проти Західного світу [65]. В мисленні РПЦ, «свої» мають підтримувати росію, православ'я, традиційні цінності, путіна, що протистоять секуляризму, лібералізму, колоніалізму, занепаду цінностей. А «ворогами» є модерністи, екуменісти, гуманісти, секуляристи, ліберали, які є інструментами в руках диявола. Більшість простих громадян та політичної еліти росії, сприймає Захід як втілення зла, тоді як росія є островом добра і світла. Війну росія розпочала з переконанням, що вона воює з Заходом як світовим злом в Україні [65].

РПЦ експлуатує тут ідеї *традиціоналізму*, які зараз стають все більш поширеними в світі, особливо в країнах Глобального Півдня. Ряд авторитарних країн експлуатують цінності традиціоналізму, щоб зберегти свою владу і консервативний вплив. Традиціоналізм є основою релігійного фундаменталізму. Так само РПЦ використовує *монархічні* та *імперські* ідеї, які мають викликати симпатію до себе з боку тих, хто має симпатію до Візантії та православної монархії загалом. Прикладом тут може бути румунський дослідник Йорга, який ще в Румунії 30 років ХХ ст. говорив про «Візантію після Візантії» [65]. Пошуки вигаданої Візантії характерні і для російських православних ідеологів.

Цікавою особливістю фундаменталізму є його *антропологічний песимізм*. Він вчить, що людині не можна довіряти, бо вона глибинно зіпсована й гріховна. Людину може врятувати навіть не Бог, а російська церква, лише приналежність до її структур. Тим самим, розуміння церкви як політичної структури остаточно перемагає над розумінням Церкви як тіла Христового. В РПЦ переконують, що раз церква має бути святою, то вона насправді свята, і всі «прояви церковної практики та рішення освячені» її авторитетом [65]. І коли стає очевидним, що реальність в церкві та за її межами є іншою, то РПЦ ігнорує реальність, виправдовує погляди, що суперечать реальності [65]. Таким чином, важливою характеристикою сучасного православного мислення є нездатність реагувати на реальність, «ототожнення ідеї про Церкву і церковних структур з самою Церквою». Отже, «руській мір» є прикладом войовничого фундаменталізму РПЦ, яка «вирішила вбивати людей заради своїх фундаменталістичних ідей» [65].

Говорун переконаний, що патр. Кирило, президент та політики рф є носіями дуалістичного релігійно-політичного фундаменталізму [65]. Як зауважує Говорун, «Путін прийшов до влади як людина без перспективного бачення, не здатна думати глобально. Але патр. Кирило та ігум. Шевкунов заразили його месіанством. Для Путіна війна, яку він розпочав проти України, це космічний батл проти сил «глобального зла» [227]. У цьому сенсі, зауважує Говорун, він справді нагадує нацистів. Тому що нацисти боролися не проти Польщі та навіть не проти Великобританії, вони боролися проти космічного зла, яке для них втілювалося в єврействі». Українці, які не ототожнюють себе з Росією, для путіна так само є частиною цього «глобального зла» [227].

Прийнявши на себе *роль месії*, рятівника росії, путін демонструє усі симптоми *ідеократії* – стану, коли ідеї повністю поглинають людину до повного поглинання її свідомості. Владу ідей над свідомістю путіна можна порівняти з поглинанням особистості релігійним міфом. Він сповідує історіософську концепцію, що нагадує гегелівський детермінізм, в якому росія – це теза, а Захід – антитеза, які не можна примирити. Насправді, зазначає

Говорун, путінський Захід є штучною конструкцією далекою від реальності. Росія для нього є утопією, а Захід – це антиутопія [237]. Насправді путін не знає росії, він втратив зв'язок з реальністю, хоча у нього виникло стійке враження, що він розуміє і знає історію і хоче прийняти участь в її творенні. На думку Говоруна, путін, подібно герою Достоевського Шатову, навернувся не до Бога, а до церкви як носія квазірелігії – інструменту впливу на маси. Путіна надихають ідеї слав'янофілів, філософія авторитаризму Ільїна, які поєднуються в його свідомості з психологічними травмами за втраченим ссрр та ідеологічною маячнею особливого цивілізаційного шляху росії [237].

На думку Говоруна, багато православних, хто мріє про Візантію і загалом про сильну владу і відродження православ'я, бачить в путіні квазівізантійського можновладця, сучасного квазімонарха-традиціоналіста, хоча і без трону, що оголосив війну лібералізму. Спікер госдуми Володін сказав, що «росія без путіна неможлива». Вони воліють не бачити принципову різницю між монархом і президентом. Перший мав посвячення крові та помазання від Бога, а другий є олігархом, що абсолютизував владу, але закликає дотримуватися традиційних цінностей.

В той же час, в політичному сенсі, зазначає Говорун, путін є класичним правим популістом та інструменталістом. Релігія для нього є засобом створити громадську думку. Він як вождь-популіст звертається до народу, не може і не хоче протистояти народу, змінювати його на краще. Путін використовує і підсилює праві настрої і задовольняє бажання населення у сильному лідері. Для політичної доцільності він навчився маніпулювати всіма сучасними політичними рухами – антиколоніалізмом, миротворчими рухами, навіть правами людини. РПЦ так само інструменталізує екуменізм, міжхристиянські рухи в досягненні кремлем його цілей [65].

Витоки російського світу як державно-політичного утворення Говорун простежує з часів раннього модерну, коли в XV ст. було проголошено ідею москви як «третього Риму», що претендувала на спадкоємність Римської імперії [233]. За період XVIII-XIX ст. росія стала імперією, приєднавши до

себе території Сибіру, Середньої Азії, Кавказу та України [68]. Ідея цивілізаційної і політичної виключності росії набула форми імперіалізму. Україна стала об'єктом інтенсивних колонізаційних зусиль Росії, зокрема здійснювалося придушення української мови та культури. Подібні колонізаційні зусилля продовжувалися і після розпаду Російської імперії. Радянський Союз, хоч і відкинув імперську спадщину Романових, фактично продовжив їхні імперські традиції винятковості та колоніалізму [71]. Таким чином, російський світ пережив багато змін і трансформацій і на сьогодні набув виразу в ідеології «русского міра».

В чому причина поширення православної теології війни та ідеології «русского міра»? Говорун виділяє декілька причин цих процесів. В духовному плані, на його думку, РПЦ має хронічну хворобу колективної гордині, яка охопила церкву і керує усіма її діями та рішеннями. Ця гординя проявляється у вірі в свою обраність та істинність своїх рішень, наявність особливої місії РПЦ та росії в світі. Не менш важливою причиною є крайня політизація та ідеологізація РПЦ – сприйняття церкви як інституції, ієрархічної структури, що прагне не лише духовної, але й політичної влади. РПЦ впевнена, що вона є важливим суб'єктом національної та міжнародної політики, що вона невід'ємна і можливо навіть головна провідна сила політичного впливу росії в світі, і тому вона має повне право і навіть місію приймати участь в політичних процесах на рівні з державою. Ми погоджуємося з думкою Говоруна, більш того, на нашу думку, вплив РПЦ на політичне керівництво та населення росії майже магічний, бо в очах очільників РПЦ вона є носієм вищої сакральної влади і за власним рішенням може надавати чи позбавляти благодаті як людей, події так і саму державу, і навіть весь світ. Тобто, це абсолютна сакрально-політична влада, що немає обмежень, надає сенс буттю росії. В такій системі уявлень РПЦ не потребує Бога і замінило його владою релігійної корпорації.

Говорун вказує, що криза православ'я є основною причиною його стрімкої політизації. РПЦ швидко втрачає віруючих, храми пустіють, довіра до церкви падає, а церковна корпорація зростає, збільшує кількість храмів та

служителів. Говорун конститує, щоб повернути віруючих у храми існує лише два виходи – або здійснювати внутрішні зміни церкви, намагатися шукати сучасні відповіді на виклики часу, або закриватися від світу, вдаватися до консерватизму. Не маючи бажання до оновлення і змін, РПЦ обрало шлях фундаменталізму – боротьби за уявні традиційні цінності, за «святі ідеали Русі», проти нетрадиційних форм свободи. РПЦ отримала в цьому підтримку російської держави, яка сама стала на шлях політичного фундаменталізму, намагаючись очолити боротьбу в світі проти демократії, лібералізму та модернізації, які стали викликами для російського суспільства [65].

Парадокс ситуації в тому, що завдяки цій ідеології РПЦ здійснює євангелізацію росії і має певні успіхи. Щоправда в росії «православна ідентичність тісно пов'язана з національною ідентичністю, відчуттям гордості та культурної вищості, підтримкою союзів церкви з державою, осмисленням росії як оплоту боротьби із Заходом» [235, с. 18]. Більшість росіян визнають себе православними, хоча і не відвідують храми і живуть цілком секулярним життям. РПЦ не змогла зробити цих людей віруючими, але сформувала їх православну ідентичність. Натомість справжня релігійна ідентичність передбачає єдність віри, етики та ідентичності. А коли ідентичність підміняє собою етику та віру, тоді це може призвести до насилля та воєн.

Ідейним джерелом формування теології війни, на думку Говоруна, стало романтично-утопічне захоплення візантинізмом – спроби відродити досвід Візантії і перенести його на сучасні державно-політичні відносини. Ці спроби можна спостерігати в Румунії, Греції, Сербії, але в Росії ХХІ ст. вони набули насправді жакхливих форм. Далеко не завжди православ'я грало конструктивну роль у державотворчих чи націєтворчих процесах. Як зазначає Говорун, протягом ХХ-ХХІ ст., в добу глобалізації, на фоні значних інформаційних та політичних трансформацій, православ'я часто виступало консервативною, або деструктивною силою, що гальмувала суспільні модернізаційні процеси [234]. Говорун наполягає, що намагаючись створити альтернативу секуляризації та ліберальній ідеології, православні переважно формували доктрини, що брали

за вірець минуле (патристику, паламізм, Візантію тощо), що в політичному сенсі є формуванням «теологій повтору», повернення до «золотої доби». Схильність до утопічної романтизації імперських ідеалів візантинізму постійно проявляється в румунському, сербському, болгарському та російському православ'ї. Захопленість підтримкою націоналізму і радикально правими політичними рухами, характерно для Греції та Румунії під час і після Другої Світової війни. Релігійна ідеологія війни, яку в ХХІ ст. розвиває російське православ'я, що здійснює ідеологічне обґрунтування збройної агресії проти України, стало результатом своєрідним поєднанням імперіалізму та російського націоналізму [234].

Ще однією причиною формування ідеології війни, Говорун вважає нездорове захоплення ісихазмом. Майже всі прихильники теології ісихазму стали «турбо-православними» ідеологами війни в росії. На прикладі О. Осипова, А. Лемешонка та митр. Леоніда Тупеко, можна побачити трансформацію теології ісихазму в теологію війни.

Говорун зауважує, що значну роль тут відіграли нові кадри, які постали біля керма РПЦ. Ще з 90-х років РПЦ масово видавала есхатологічні книжечки про «росію перед другим пришествям», маргінальні ідеї яких заповнили багатьох в церкві. До влади прийшли митрополити, які зростали на цих постапокаліптичних ідеях. Патр. Кирило належить до іншого типу людей, він: «захищає свою корпорацію – РПЦ та намагається отримати максимальну кількість особистих переваг. Себе Кирило ототожнює з церквою. Тому говорячи, що він отримає щось для церкви, має на увазі себе, і отримуючи щось для себе, має на увазі церкву. Він готовий багато в чому жертвувати задля цього, зокрема репутацією церкви. У його моральній системі мета виправдовує засоби. Є мета, є місія, і він заражає месіанством своє оточення і зокрема Путіна» [227].

Чи можна оцінити ідеологію «руського міра» як єресь? Дати відповідь на це питання дозволяє Говоруну усвідомлення, що «руській мір» є складним явищем, синтезом секулярної основи і теологічної форми. Лише завдячуючи

секуляризації став можливим російський світ як ідеологія. Він наповнив ідеологічний вакуум росії православною ідеологією. Хоча насправді це імітація [233]. На думку Говоруна, ми можемо засуджувати рускій мір як єресь, принаймні її зовнішню частину, тому, що ця ідеологія деструктивно впливає на свідомість людей в росії. Бо росіяни сприймають цю доктрину як істинну переважно тому, що вона освячена авторитетом церкви. Вони бачать, що їм пропонують не просто політичну доктрину про владу держави, а те, що має в собі трансцендентну складову, що говорить про глобальне протистояння Добра і Зла. І в цьому є магічний ефект впливу цієї ідеології. Тому, завданням політичної теології є аналіз і розчаклування руского міра, позбавлення його впливу на свідомість людей як постмодерної релігійно-політичної єресі [230].

До якого типу єресей відноситься «рускій мір»? Найбільш детально в богослов'ї були описані єресі тринітарно-христологічні, які засудили Вселенські собори (вони входять у загальний γένος єресей). Головною рисою загального роду всіх єресей є те, що вони зводять якусь перешкоду на шляху людини до Бога. Класичні єресі IV-VII століть безперечно створювали такі перешкоди. Але перешкоди можуть бути не лише тріадологічного чи христологічного характеру. Вони можуть мати соціо-політичний характер. Зокрема, підміна теології ідеологією, а Христа – «катехоном» є єретичним. Тобто, РПЦ проповідує вчення, яке не є того ж виду (εἶδος), що аріанство, але входить до більш загального роду (γένος) єресей. Це вчення поділяє той самий вид, наприклад, з фашизмом чи нацизмом. Останні теж, хоч і говорили про Бога і навіть нібито захищали Його від атеїзму, насправді відводили людей від Нього. Саме таким чином можна пояснити те, що на Константинопольському соборі 1872 р. філетизм був осуджений саме як єресь. Він «входить у вигляд соціо-політичних єресей», зокрема до них можна віднести і «рускій мір».

В той же час, для Говоруна, хоча мова опису «русского міра» як єресі є легітимною, вона не є абсолютною і винятковою. Цей феномен можна описувати не лише теологічною, але й політичною, соціологічною та іншими мовами. Опис руского міра теологічною мовою може допомогти зруйнувати

магію риторики патріарха Кирила, який зачарував російський народ маніпулюванням псевдо-релігійними поняттями. І слово "єресь" тут може стати своєрідним осиновим колом.

На завершення варто сказати, що хоча очевидно, що головним завданням ідеології «руського міра» є раціоналізація військового вторгнення в Україну, але ми не знаємо до кінця, що відбувається в росії [233]. Ця ідеологія оформлюється прямо у нас на очах. Парадоксальність тут в тому, що росіяни не помічають дивності і штучності цього наративу. Для пояснення ефекту наративної сліпоти, Говорун приводить метафору «камери обскури», коли спостерігачі дивляться на світ з темної кімнати, але ми їх не бачимо [233]. Так само, ми бачимо прояви цієї ідеології назовні, бачимо як вона суперечить християнству та загальноприйнятим нормам моралі і права, але ми не до кінця розуміємо що керує її носіями. Так само, росіяни бачать світ очима ідеології руского міра, але не здатні побачити події за межами цього наративу. Якщо ти в наративі руского міра ти сприймаєш усі його суперечності як очевидні та необхідні, і щоб виявити ці суперечності, необхідно вийти за межі наративу, що можливо для людей, які не потрапляють під його магію.

Отже, Говорун здійснює аналіз теології війни РПЦ у світлі аналізу ідеологій як квазі-теологій та квазі-політичних релігій. Головним об'єктом критики стає у Говоруна ідеологія «руського міра», що в своєму формуванні пройшла чотири етапи – від ідеї поширення демократії в росії до формування політичної релігії війни. Говорун розглядає «руський мір» як квазі-теологію і одночасно політичну ідеологію. Як ідеологія «руський мір» є світським, секулярним і політичним явищем, що з'єднався з релігією. Фактично «руський мір» це симбіоз релігійної та політичної складової. Говорун акцентує, що суть цього явища є секулярною, антирелігійною, але зовні вона сформульована як теологічна доктрина. Теологія тут є обгорткою – епіфеноменом, а явище політичної секулярності є самим феноменом. Тому руский мір є квазі-теологічним феноменом і взірцем політичного фундаменталізму.

Висновки до шостого розділу

Виявлено, що зберігаючи ортодоксальну позицію, Говорун вписує еклезіологію в сучасні світові філософські тренди, і тим самим створює православну еклезіологію нового покоління. Говорун говорить про необхідність перевідкриття її засадничих понять, переосмислення структур. Неспроможність здійснити таку роботу і породжує панування в церкві своєрідних ідеологій – ієрархізму, інституціоналізму, еклезіоцентризму, юридізму тощо, які, по суті, є віртуальними утвореннями, уявними симулякрами. Власне завдання Говорун бачить у описі церкви інструментами феноменології та постструктуралізму, які допомагають в розробці своєрідної «мови звільнення», що має привести структури церкви у відповідність до місії та природи церкви.

К. Говорун пропонує послідовну політичну теологію, завдання якої критично осмислювати проблеми сучасності, формувати власний погляд на сучасність загалом та на її політичну сферу. Вона надає інструментарій для аналізу як сучасних тоталітарних ідеологій й політичних релігій так і різних форм «неортодоксальних ортодоксій», що панують в православних церквах. Говорун розглядає усі політичні ідеології як викривлення чи видозміни теологій. Особливої критики зазнає теорія симфонії, яку запропонував Євсей Кесарійський є прикладом політичної ортодоксії, яка не є шкідливою сама по собі, але залишила негативні наслідки в історії. Церква в модерну добу попала під вплив «неортодоксальних ортодоксій» - націоналізму, антисемітизму, фундаменталізму. Коли антимодернізм та консерватизм поєднуються з ортодоксією, тоді вони звужують християнство до політичної ідеології. Релігійно-політична теологія РПЦ демонструє трансформацію православ'я в політичну релігію, що має всі ознаки захворювання: антимодернізм, консерватизм, що став фундаменталізмом та цивілізаційно-імперський націоналізм. Політична теологія РПЦ стала ідейною основою війни проти України. Говорун пропонує здійснити «деконструкцію релігійного підґрунтя терору». Поряд з цим Говорун здійснює аналіз теології війни РПЦ у світлі

аналізу ідеологій як квазі-теологій та квазі-політичних релігій. Головним об'єктом критики стає у Говоруна ідеологія «руського міра», що в своєму формуванні пройшла чотири етапи – від ідеї поширення демократії в росії до формування політичної релігії війни. Говорун розглядає «руський мір» як квазі-теологію і одночасно політичну ідеологію. Як ідеологія «руський мір» є світським, секулярним і політичним явищем, що з'єднався з релігією. Фактично «руський мір» це симбіоз релігійної та політичної складової. Говорун акцентує, що суть цього явища є секулярною, антирелігійною, але зовні вона сформульована як теологічна доктрина. Теологія тут є обгорткою – епіфеноменом, а явище політичної секулярності є самим феноменом. Тому руский мір є квазі-теологічним феноменом і взірцем політичного фундаменталізму.

РОЗДІЛ VII

НЕОПАТРИСТИЧНЕ ТА ПОСТНЕОПАТРИСТИЧНЕ БОГОСЛОВ'Я ЮРІЯ ЧОРНОМОРЦЯ

Юрій Чорноморець – видатний український богослов, філософ і релігієзнавець, чиї зусилля з розвитку богослов'я як наукової дисципліни привели до перших захистів із спеціальності богослов'я, а потім і до формування спеціалізованої вченої ради Д 26.053.21 у Національному педагогічному університеті імені М.П.Драгоманова із захисту кандидатських і докторських дисертацій із спеціальностей 09.00.14 — богослов'я та 09.00.11 — релігієзнавство. Ця рада поки що єдина, в якій можна захиститися на звання доктора наук із богослов'я або підтвердити звання, здобуте за кордоном чи в межах системи духовної освіти до 1 вересня 2018 року. Професійні сфери інтересів Юрія Чорноморця – грецька патристика і сучасне богослов'я. Крім наукових праць, організаційної та викладацької діяльності, Ю.Чорноморець є популяризатором богословських ідей та відомим релігійним публіцистом.

Ідеями грецької патристики Ю.Чорноморець зацікавився у роки навчання на філософському факультеті Київського національного університету імені Т.Г.Шевченка. У 1996 році його робота «Принцип індивідуалізації в антропології Григорія Ниського» виграла конкурс Інституту філософії НАНУ. В цій роботі досліджувалися уявлення Григорія Ниського про особливості індивідуалізації загальнолюдської сутності у різних станах людської природи, особливості впливу душі на тіло індивіда, її коротке резюме було опубліковане [281].

У 1997 році була успішно захищена дипломна робота «Метафізика грецької патристики» [277]. В цій роботі аналізувалися основні категорії метафізики грецької патристики та їх застосування у теорії Бога та творіння. Робота була написана під значний впливом монографії V. Karayannis «Maxime

le Confesseur. Essence et énergies de Dieu» (1993), що узагальнювала дослідження вчення про категорій Максима Сповідника, його онтології та гносеології. Також були враховані тексти Максима Сповідника, його попередників, вся література з творчості цього видатного мислителя грецької патристики, видана в Україні та за кордоном. Відмітимо, що Ю.Чорноморець здійснював цілісну реконструкцію світогляду та теологічно-філософської системи Максима Сповідника, спираючись на приклад праці київського дореволюційного професора С.Епіфановича «Преподобний Максим Сповідник і візантійське богослов'я» (1915) [291]. Система Максима Сповідника оцінювалася як підсумок розвитку ортодоксального світоглядного синтезу, що вперше був сформований Афанасієм Олександрійський та каппадокійцями. Світогляд мислителів грецької патристики характеризується як християнський персоналізм, при чому Ю.Чорноморець доводить, що цілісне вчення про особистість було сформовано як в онтології Бога, так і в онтології людини. Це радикально розходиться з оцінкою В.Лоського, що мислителі грецької патристики відкрили феномен особистості, змогли назвати його «іпостась» або «просопон», але не дали систематичної теорії особистості.

Основні категорії грецької патристики є цілісною системою, що передбачає ряд онтологічних принципів, які завжди діють щодо будь-якої реальності. Кожна реальність має сутність (усія), тобто сукупність загальних властивостей, які існують у цієї реальності. Все, що існує завжди має певну сутність, яка незмінна та визначена. Для позначення сутності разом з сукупністю проявлених властивостей використовується концепт «природа» («фюсис»). В реальності завжди існують лише конкретні речі або істоти, тобто «іпостасі». Тобто загальне буття певного виду існує лише в конкретному бутті, сутність існує виключно в певних іпостасях. Також іпостасі існують завжди як іпостасі певної сутності. Але одна іпостась може індивідуалізувати в собі не одну сутність. Наприклад, іпостась людини не лише індивідуалізує загальнолюдську душевність у момент свого виникнення, але відразу індивідуалізує і певну тілесність. Так само Друга Іпостась Тройці не лише

індивідуалізує Божественність, але з моменту непорочного зачаття ще й індивідуалізує людську природу.

На основі текстуального аналізу Ю.Чорноморець доводить, що розрізнення між іпостасями та сутностями як між конкретним буття і загальним буттям було точним повторенням розрізнення між першою і другою сутністю у Арістотеля. Таким чином, мислителі грецької патристики взяли загальноприйняте розрізнення, але висловили його за допомогою певної строгої термінології. Якщо до каппадокійців «сутність» та «іпостась» були синонімами, позначаючи певну реальність і потребували уточнення яка саме реальність мається на увазі – конкретна чи загальна, то каппадокійці закріпили за «сутністю» значення загального буття, а за «іпостассю» – конкретного буття.

Сутність та іпостась пізнаються із властивостей, у першу чергу з тих, які є певними діяльностями, енергіями. Принциповим положенням для патристичної метафізики є уявлення про непізнаванність будь-якої сутності та іпостасі самих по собі – вони завжди пізнаються лише через прояви їх властивостей. Пізнання загальних аспектів діяльних проявів певного буття дозволяє знати про сутність, пізнання конкретних виявів загальних властивостей чи індивідуальних унікальних властивостей дозволяє знати про іпостась. Але при цьому сутність та іпостась – це непізнаване безпосередньо, але пізнаване опосередковано. Оскільки сутнісні властивості завжди виявляються у бутті та діяльності конкретних іпостасей, то існує психологічна схильність вважати іпостасі пізнаваними більше, ніж сутності, але в дійсності вони однаково апофатичні. Також Ю.Чорноморець відмічає, що розрізнення між Божественним і створеним буттям є розрізненням між нескінченним і скінченним. Очевидно, що нескінченне буття є ще більш апофатичне.

Реалізм мислителів грецької патристики проявляється в твердженнях «не існує сутності без іпостасей» та «не існує сутності без енергій». Власне існують в реальності завжди ті чи інші іпостасі, які мають певну сутність. І ця

сутність як сукупність властивостей проявляється у діяльності, у виявленості, тобто в «енергіях».

Іпостасі та сутність є однаково первинно даними в Богові та однаково явлені через діяльність Бога. А саме, діяльність Бога це завжди прояв загальної діяльності як Дії Трьох. Так, Бог-Отець починає мислити, Син мислить, Святий Дух завершує мислення. Особливо ясно ця діалектика виявляється у дії творіння. Бог-Отець бажає творіння, Син творить, Святий Дух надає створеному довершеності. Особливо яскраво єдність дії Трійці виявлена там, де здається, Син діє самотійно – у справі спасіння. Бог-Отець бажає спасіння, Син рятує людство, а Святий Дух завершує справу спасіння через таїнства церкви. Загальним, що проявляється у цій діяльності є Бог як Розум або Творець або Спаситель. Таким чином, Ю.Чорноморець показує, що мислителі грецької патристики формують певний тип християнського персоналізму. Цей персоналізм не передбачає пріоритету іпостасі над сутністю, формування сутності у процесі породження іпостасей у Трійці: як іпостасі, так і сутність вже завжди дані, вже завжди є первинним онтологічним фактом. Бог-Отець завжди є Отцем і завжди мислить, завжди є творцем та спасителем.

Ю.Чорноморець підкреслює, що Бог є суб'єктом дії та відповідно вільним та особистим буттям у дещо парадоксальний спосіб, оскільки кожна іпостась Трійці діє та проявляє власну свободу не самотійно, а у повній згоді з двома іншими іпостасями та у повній відповідності сутності. Також і породження іпостасей у Трійці є процесом, в якому свобода бажання Отця збігається із свободою природного вияву Божественної сутності. Ю.Чорноморець правильно підкреслює, що доба грецької патристики не знала повністю автономного суб'єкта і тому вимога абсолютної свободи Божественних особистостей від Божественної природи як умова істинної свободи (І.Зізіулас) нікому не спадала на думку. Особливу увагу Ю.Чорноморець приділяє аналізу вчення мислителів грецької патристики про Іпостась Сина як образ Бога, образ Божественної природи. Український філософ і богослов виявляє, що згідно із цим вченням Бог-Син як у загальній

дії Трьох завжди виявляє певну суттєву якість Бога – бо Він власне мислить, творить, спасає тощо. Це вчення про Бога-Сина як Діяча дозволяє зрозуміти чому саме Він став тією Іпостассю, що втілилася і безпосередньо діяла в історії спасіння.

Також Ю.Чорноморець звертає увагу на те, що всі сутнісні властивості Бога, які приписуються мислителями грецької патристики, є Його сутнісними силами або здібностями. Це активності, що завжди вже виявлені у самому Богові у всій їх нескінченній повності та не передбачають для власного виявлення існування чогось іншого як передумови для свого виявлення. Бог є повнотою буття, мислення, воління (блаженної любові) тощо. Бог має безліч таких сил, але люди здатні частково досягнути лише ті, що проявляються відносно створеного іншого, відносно самих людей, лише ті, що мають аналогії у створеному.

Ю.Чорноморець детально аналізує вчення про визначення Богом всього створеного. Згідно з мислителями грецькими патристики, ідеї, що визначають створене існують двох видів. По-перше, це логоси сутності, тобто смисли, що визначають загальне, наприклад, людяність чи слоновість. По-друге, це тропоси існування, тобто смисли, що визначають індивідуальне або особисте. Всі тропоси узгоджені з логосами, а всі логоси узгоджені між собою. Ці логоси і тропоси є думками-воліннями Бога, а не лише дані як система ідей. Поява створеного сущого є актом чуда, оскільки Бог відразу творив і форму, і матерію для цієї форми, втілюючи замислене одномоментною трансформацією появи існування та існуючого. Мислення і воління Бога про індивідуальне та особисте передбачає розуміння Бога як нескінченний розум, який також промислює всі можливі варіанти розвитку створеного сущого. Така турбота Бога не лише про загальне і закономірне, а й про індивідуальне та спонтанне – одна з рис християнського персоналізму грецької патристики. Всі думки-воління у їх нескінченній множині тотожно дані як єдина Думка-Воління Трьох, яка є частиною змісту Божественного Розуму.

Ю.Чорноморець робить загальний висновок, що мислителі грецької патристики змогли сформувані богословсько-філософську мову для християнського світогляду з його персоналістичним розуміння Бога та людини, цінуванням не лише загального, а й індивідуального. Для нас важливо, що вже у ранніх роботах, написаних в університеті, Ю.Чорноморець довів наявність у мислителів грецької патристики єдиної метафізичної системи понять та принципів, які змогли послужити для виразу особливого цілісного персоналістичного світогляду. Фактично вже у ранній творчості Ю.Чорноморець почав виконувати успішно завдання, яке ставив Г.Флоровський перед сучасною православною теологією. А саме, Ю.Чорноморець підтвердив на основі аналізу східно-патристичного вчення про Бога і створене суще наявність у грецьких святих отців універсальної онтологічної системи, яка вдало виражала поміркований християнський персоналізм. Фактично це патристичний синтез, який міг би стати основою для можливого неопатристичного синтезу, що реалізував би ідеї Г.Флоровського.

Після закінчення університету Ю.Чорноморець сконцентрувався на дослідженні антропології мислителів грецької патристики, з періодичним звертанням уваги на спадщину сирійських отців. Результатом стала дисертація «Антропологія східної патристики», успішно захищена в 2002 році, яка продовжувала попередні дослідження та реконструювала нові елементи цілісної системи онтології та метафізики святих отців, на цей раз щодо загального вчення про людину та щодо теорій про два стани людської природи – дезінтеграції та реінтеграції [624].

На початку дисертації український філософ і богослов підкреслює, що не відповідають святоотцівським текстам дві інтерпретації антропології східної патристики. По-перше, не можливо осмислювати цю антропологію як різновид платонізму, оскільки людина для святих отців – не душа, що володіє тілом, а душевно-тілесна природа. Дійсно, християнське розуміння людини далеке від платонівського спіритуалізму. Ю.Чорноморець детально аналізує

патристичне вчення про необхідний зв'язок між душею та тілом, індивідуалізацію тілесності душею і показує відмінності від усіх видів платонізму. По-друге, український богослов показує, що патристичне вчення не може бути ототожненим з релігійним екзистенціалізмом сучасного християнства. Антропологія східної патристики є поєднанням ідеалізму та реалізму, а не поєднанням платонізму з екзистенціалізмом. Відмітимо, що Ю.Чорноморець різко критикує ті модернізаційні інтерпретації патристичних уявлень про людину, які приписують давнім авторам постулати сучасного екзистенціалізмом, а це означає відкидання всіх прочитань патристичної антропології, які панували з 1960-х років у межах неопатристики. Український богослов пропонує прочитати тексти мислителів грецької патристики у їх власному контексті, у системі понять, які пропонувалися самими патристичними авторами, і відповідно на цій основі реконструювати цей тип християнської антропології. Відмова від архаїзації через приписування платонізму та від модернізації через вписування екзистенціалізму є радикальною пропозицією, яка дозволяє повернутися від суб'єктивно бажаних для філософів чи теологів інтерпретацій до інтерпретацій об'єктивних. Ця пропозиція цілком себе виправдовує, і Ю.Чорноморець зумів створити об'єктивну реконструкцію антропології східної патристики.

Цілком логічно, що центральним положенням антропології східної патристики є вчення про людину як образ і подобу Бога. «Згідно із цим вченням богообразність тлумачиться як притаманність душі кожної людини всіх позитивних якостей Бога, крім божественності, нескінченності, незмінності. Найважливішими рисами образу Божого є розумність, свобода, творчість, керування живою природою світу» [613, с. 10]. Подоба є розкриттям образу Божого і проявляється у мудрості та розсудливості, у любові та благості. Ці риси богообразності та богоподібності є інтенціями, спрямованими до нескінченної довершеності. Ю.Чорноморець вперше в дослідницькій літературі доводить, що розум та воля людської душі згідно з мислителями грецької патристики є інтенціями у всіх своїх проявах. А саме,

розум та воля як сили душі мають постійну спрямованість на досягнення Істини та Блага. Ця спрямованість повинна реалізовуватися у кожному акті розуму та волі. Але при реалізації на рівні дії акт розуму та волі залежить від особистого вибору слідувати загальній інтенції чи протидіяти їй, спрямовуючи інтенції розуму та волі до чогось іншого, ніж Істина і Благо. Саме таке відхилення було реалізовано у гріхопадінні та призвело до викривленого функціонування сил людської душі. Відновлення цілісності всіх сил душі та їх спрямованості на Істину та Благо можливі через проходження духовного шляху реінтеграції через етапи віри, практики, споглядання і обожнення (святості). Ю.Чорноморець показує особливості містики грецької патристики, її відмінності від містики язичницького неоплатонізму та томізму, при чому робить це більш об'єктивно, ніж численні православні богослови та релігійні філософи, які мають поверхневі уявлення про ці різні типи містичної антропології. Український богослов і філософ детально аналізує як запозичуються Псевдо-Діонісієм, Максимом Сповідником, Григорієм Паламою, Калістом Катафігіотом різноманітні неоплатонічні терміни та концепції, як вони радикально переосмислюються і потім застосовуються для побудови християнської антропології.

Оскільки християнська антропологічна теорія реінтеграції сил душі та обожнення була розвинута мислителями від Псевдо-Діонісія Ареопігита до Каліста Катафігіота як частина розбудови християнського неоплатонізму, то Ю.Чорноморець все більше цікавився цим типом християнського мислення. Провідний мислитель християнського неоплатонізму Максим Сповідник для українського богослова і філософа виступав взірцем для богословського синтезу, і на вивчення його спадщини були спрямовані основні зусилля дослідника. Тому закономірно, що наступним великим досягненням Ю.Чорноморця стала докторська дисертація «Еволюція візантійського неоплатонізму» (2011) [614] та монографія «Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопігита до Геннадія Схоларія» (2010) [662], що передувала дисертації.

Візантійський неоплатонізм для Ю.Чорноморця – це перш за все досвід використання нової мови ортодоксії мислителями грецької патристики та візантійськими отцями [664]. Український філософ і богослов доводить, що ортодоксія була сформована Афанасієм Олександрійський та каппадокійцями через християнську трансформацію мови середнього платонізму. І вже потім виникає зміна мови ортодоксії через прийняття в шостому столітті мови та ідей Ареопагітик. Нова мова перемагає завдяки творчості Анастасія Синаїта, Максима Сповідника, Йоана Дамаскіна та панує до падіння Константинополя. При цьому Ю.Чорноморець показує причини певного різноманіття мови християнського неоплатонізму Візантії, вперше в дослідницькій літературі показуючи різницю у мові християнського неоплатонізму, що походить від Прокла та мови християнського неоплатонізму, що походить від олександрійських коментаторів Арістотеля. Спростування теорій про існування у Візантії розвинутого християнського арістотелізму є великим кроком в історико-філософській дискусії про природу візантійської філософії та теології, так само як і доведення неоплатонічного характеру паламізму.

Головним досягненням критичного аналізу візантійського неоплатонізму стає демонстрація значного різноманіття уявлень про Бога та людину, які розвивалися протягом тисячоліття. Ю.Чорноморець перш за все створює оригінальну інтерпретацію Ареопагітик, спираючись на систематичний аналіз текстів. Український філософ і богослов звертає увагу на залежність текстів Ареопагітик від останнього схолярха Афінської школи Дамаскія, прихильника радикального апофатизму стосовно Єдиного. У творі Дамаскія «Про перші початки» неоплатонізм афінської школи досягає стадії постметафізичного розвитку, що відрізняє його від більш поміркованого неоплатонізму Прокла. Саме цей радикальний апофатизм унаслідував автор Ареопагітик у вченні про Бога. Ю.Чорноморець доводить, що Бог у Псевдо-Діонісія – це Діяч, який знаходиться над усіма можливими божественними властивостями – над буттям, розумом, добром тощо. Ці властивості, серед яких і буття – є властивостями діяльності Бога. Надбуттєвий Бог сам по собі

не має ніяких властивостей, усі вони належать лише діяльності. Тому Бог є абсолютно непізнаваним. Радикальний апофатизм стає основою для своєрідного екуменізму автора Арєпопагітик, який пропонує всім течіям християнства примиритися, визнавши апофатичність Бога і неможливість точних визначень щодо Бога і Боголюдини. Оскільки не можливе точне теоретичне пізнання, то усі судження про Бога чи Боголюдину є предметом віри. Як фідеїст Псевдо-Діонісій постулює догмати, як містик визнає можливість екстатичного дотику до Бога, про якого вчать догмати віри, але заперечує істинність будь-якої теоретичної богословської чи філософської системи. Ця апофатична теологія була прийнята ортодоксією в середині шостого століття коли були написані 90% коментарів до Арєпопагітик, які представили вчення Псевдо-Діонісія за аналогією з містичною теологією каппадокійців.

Вершиною розвитку візантійського неоплатонізму став філософсько-богословський синтез Максима Сповідника. Ю.Чорноморець показує як саме цей автор використовує концепції Прокла для побудови власної богословської системи, наскільки він у всьому своєму стилі мислення залежить від неоплатонізму взагалі. Його система є народженням метафізики, на відміну від неметафізичного стилю мислення Арєпопагітик. Бог для Максима є непізнаваним буттям, а, отже, його система є онтологією. Величезний потенціал Максима як мислителя розкрився лише частково, оскільки він писав на прохання друзів. Але Максим все одно зумів розвинути складну теорію створеного сущого, антропологію, вчення про Боголюдину, про Церкву, філософію історії.

Візантійська теологія наступних поколінь мала тенденцію до схоластизації, що привело до панування есенціалізму, онто-теології у її різноманітних формах.

З тексту монографії та докторської дисертації можна зробити висновок про величезний потенціал мови візантійського неоплатонізму, оскільки ця мова виявилася здатною виражати як есенціалістичну онто-теологію, так і

динамічну метафізику Буття і навіть постметафізичну апофатичну теологію Надбуттєвого Діяча. При цьому автором, якому вдалося найбільш адекватно виразити ортодоксію цією мовою Ю.Чорноморець зображує Максима Сповідника. Важливим наслідком відкриття різноманіття ортодоксії у добу пізньої античності та Візантії стає висновок про виправданість різноманіття православної теології на сучасному етапі її розвитку. Для Ю.Чорноморця православне богослов'я має значне діахронічне та синхронічне різноманіття. Фактично герменевтика традиції показує, що ортодоксія трансформувалася згідно із законами парадигмальних змін, наприклад, християнський платонізм змінюється візантійським неоплатонізмом, візантійський неоплатонізм представлений трьома стадіями розвитку тощо. На кожному етапі розвитку співіснували різні моделі богослов'я, що залишалися з минулого та часто кілька моделей мислення розвивалися паралельно.

Починаючи з 2003 року Ю.Чорноморець все більше цікавився постметафізичними проєктами у межах сучасної православної теології, і вже не дивився на неопатристичний синтез у дусі Г.Флоровського як мірило ортодоксії. Вірогідно відкриття різноманіття традиції зробило українського богослова значно терпимішим до тих сучасних богословських проєктів, що значно розходилися із буквою ортодоксії, як вона була сформована святими отцями четвертого століття та Максимом Сповідником. Також відкритість до різноманітних варіантів сучасного богословського мислення доби постмодерну виникла внаслідок постійних діалогів з О.Філоненко.

На думку Ю.Чорноморця сучасна теологія в цілому переживає поворот до оновлення, яке найбільш повно виразила радикальна ортодоксія на чолі з Дж.Мілбанком [619]. Український філософ констатує, що теології модерну і постмодерну фактично зруйновані, а сучасні богослови намагаються побудувати теологію після постмодерну. Це нове начало має бути постметафізичним за методологією, а тому пріоритет має феноменологія та герменевтика з їх методологічним інструментарієм, який точно відірвався від метафізичний установок модерного мислення. Сам Ю.Чорноморець з часів набуття

університетської освіти використовував феноменологію у власних філософських роздумах, чергуючи її з більш обережним кантіанством та застосовував інструментарій герменевтики у власних працях з історії філософії та історії теології. Це призвело до відкритості до постметафізичної теології сьогодення.

Ця постметафізична теологія має відкидати характерне для модерну намагання зробити релігію феноменом приватної сфери життя людини. Постсекулярне повернення релігії до суспільства повинно доповнюватися поверненням теології в університет.

Ю.Чорноморець також відмічає радикальний поворот у розвитку християнського соціального вчення [657]. Соціальне вчення виникло в католицизмі на основі неотомізму і лише за часів Венедикта XVI перейшло на позиції августианства [612]. Радикальна ортодоксія по суті є августианством в часи після постмодерну [657]. Православна соціально-політична теологія та сучасна соціальне вчення, пропоноване Вселенський патріархатом, в основному розділяють тези сучасного августианства про необхідність впливу на суспільство через формування християнського громадянського суспільства, через солідаризм та комунітаризм, через ненасильницькі практики спротиву соціальному злу [641].

Методологія, яка пропонується представниками постнеопатристики настільки близька до радикальної ортодоксії, що спочатку нову парадигму Ю.Чорноморець пропонував узагальнено називати православною радикальною ортодоксією. Але ряд представників православних мислителів, які активно формують нову теологію, заявили про свою незгоду з консерватизмом, якого радикальна ортодоксія притримується в соціально-політичній тематиці. П.Калаїцидис, А.Папаніколау свідомо протиставляють своє ліберальне бачення соціальних та політичних проблем консерватизму радикальної ортодоксії. А.Папаніколау навіть виступає за обмеження претензій релігії та теології на універсальність, заявляючи про необхідність збереження автономії світської сфери, встановленої модерном, заради

можливості втілення у життя євангельських цінностей. Все це робить необхідним для Ю.Чорноморця прийняти назву нової парадигми у православній теології як постнеопатристики.

У кінці 2021 року Ю.Чорноморець виклав власне бачення сучасного стану православної думки в циклі лекцій в межах проєкту «Етос». Цей курс лекцій «Православна теологія початку XXI століття» є першим систематичним аналізом методології, антропології, тріадології, еклезіології, теології науки та політичної теології. Як правильно відмічає український філософ, православна теологія Д.Гарта і Дж.Мануссакіса – це новий початок для богословського мислення, новий стиль мислення та легітимізація все більшої множини нових мов в богослов'ї. Книги Девіда Гарта «Краса нескінченного» (2004) і Джона Манусакіса «Бог після метафізики» (2007) були такими, що поява нової парадигми у православному богослов'ї стала несумнівним фактом. Інші представники богословської думки сьогодення, що з різних причин залишають парадигму неопатристики та переходять до пост-неопатристичного мислення починають богослов'я заново не настільки радикально, частково, але теж очевидними є відмінності від попереднього етапу розвитку православної теології та релігійної філософії [635].

Разом із тим, Ю.Чорноморець показує, що деякі ідеї такого провідного мислителя неопатристики як І.Зізіуласа вже належать до постнеопатристичної парадигми. І це означає, що крім радикального розриву з неопатристикою має місце і певна неперервність у розвитку ідей, пов'язана з намаганнями православних богословів всього XX століття мислити постметафізично. Дійсно, як правильно відмічає Ю.Чорноморець постнеопатристичне богослов'я досягає тієї постметафізичної методології, до якої вже давно прагнули всі православні богослови. Завдяки феноменології та постфеноменології маємо методи, які поєднують безпосередній досвід істини та науковість. Завдяки герменевтиці традиції маємо набагато краще знання богослов'я першого тисячоліття, краще знання західного богослов'я, а, отже, відбувається критичне прощання із антизахідними кліше. Методологічне

оновлення православного богослов'я є закономірним явищем, що аналогічне з розвитком богословського інструментарію у видатних католицьких та протестантських мислителів сьогодення, що використовують феноменологію та герменевтику [635].

Ю.Чорноморець пояснює основну методологічну установку православної теології сьогодення через порівняння з методологією класичної ортодоксії каппадокійців [636]. Згідно з Василієм Великим, Григорієм Назіанзіном та Григорієм Ниським природний людський розум обмежений даними відчуттів, що знають лише матеріальне, не може нічого знати інтуїтивно про Бога, душу та інші невидимі речі в собі. Разом з тим, Григорій Ниський розвиває вчення про містичну раціональність, яка може з'явитися у людини, якщо вона стане святою. У стані святості людина безпосередньо знає Бога, свою душу, невидиму ідеальну основу світу тощо. Вчення про це інтуїтивне споглядання було центральним для Григорія Ниського, але можливість такого споглядання для обраних («по благодаті») визнавалася іншими каппадокійцями. Безпосереднє інтуїтивне знання святих – це містичне знання, яка є благодатним, тобто дарованим від Бога, є таким, що безпосередньо дається як розуму, так і тілесним відчуттям. Ю.Чорноморець констатує, що сучасна православна теологія таке надприродне інтуїтивне знання вважає нормативним для всіх, необхідним для всіх, природним для всіх. Ось цей радикальний гносеологічний оптимізм є принципово новим началом для православної теології. Для людини природно бути святою – ось загальна установка для онтології та антропології. Для людини природно знати Бога, бачити його в інтуїції розуму, відчувати його через зір, слух та дотик. Сучасна православна теологія концентрується на тому, що кожна людина покликана до святості, до обожнення, і робить з цього висновок, що до кожної людини необхідно ставитися так, ніби вона вже досягла стану святості, бо вона дійсно є святою навіть якщо це поки що і приховано.

Мислителі грецької патристики підкреслювали, що людині від Бога дарується буття, і людина при цьому вже є образ Божий. І Бог дає людині

покликання досягти благо-буття, стати через виконання моральних настанов подобою Бога. Людина як особистість може не виконати цього покликання і надбати стану зло-буття, і для повернення до нормального шляху розвитку доведеться радикально трансформуватися за допомогою Бога. Але якщо покликання так чи інакше виконано і досягнуто стану благо-буття або богоподібності, Бог може дарувати святість, обоження.

Сучасна православна теологія редукує вчення про богоподібність, ототожнюючи її із святістю. Втрачається розуміння необхідності особистих зусиль для досягнення довершеності, богоподібності. Фактично сучасними православними теологами постулюється, що для людини природно бути чимось подібним до ангела. Також внаслідок ідеалістичного романтизованого уявлення про людину виникає така риса сучасної православної теології як радикальний пацифізм. Проповідь ідеалу ненасильницьких змін та підтримка реформізму, вимога відмовитися від насильства у соціальних діях могли народитися лише в суспільстві, де індивід вже захищений. Цей «ангелізм», що відображає настрої богословів у США, не враховує реалій тих країн, де ще не встановлена правова держава, ще не забезпечений захист прав людини. Також ідеалістичними є уявлення про церковні спільноти, про їх силу змінювати суспільство через діяльність, вільну від співпраці з державою. Перебільшення можливостей людського розуму бачимо і у теології науки, яка пропонує на світ дивитися як на місце тотального втілення Бога, що має відкритися у майбутньому. Ю.Чорноморець повністю приймає бачення людини як такої, що покликана до феноменологічного споглядання ідеальної реальності – Бога, людської душі тощо. Але при цьому український богослов виступає за необхідність додавання реалізму, визнання наукової картини світу. Так само Ю.Чорноморець визнає правильність пацифізму та соціального реформізму, але підкреслює, що часом цей пацифізм має бути обмежений, якщо існують загрози самому існуванню людяності, як то маємо під час російсько-української війни. А реформізм має бути доповнений утвердженням правового примусу в соціумі, що теж має спиратися на визнання пріоритету прав людини.

Також Ю.Чорноморець вважає правильним бачення особи як такої, що обов'язково існує у спілкуванні, у повній відкритості до іншого, у взаємному даруванні – і це стосується як койнонії у Трійці, так і людського існування. Але це покликання до радикальної відкритості у спілкуванні повинно мати певні обмеження у реальному житті людини, щоб вона просто могла зберегти власну особистість та ідентичність, а не приносити себе на олтар ідеалу спілкування. З точки зору загальної світоглядної установки, Ю.Чорноморець у курсі лекцій виступає за дотримання каппадокійського уявлення про людину, хоч із зміною акцентів. Якщо каппадокійці пропонували реалізм як початкове бачення людини, а містичну раціональність вводили як додаткову для людини, Ю.Чорноморець пропонує прийняти ідеалістичне бачення людини в дусі сучасної православної феноменології як базове, але при цьому весь час бути готовими практично діяти і у межах реалістичного підходу.

Появу нової парадигми у православній теології Ю.Чорноморець пов'язує з виданням книг Девіда Гарта «Краса нескінченного» (2004) і Джона Манусакіса «Бог після метафізики» (2007). Саме ці книги дозволяють констатувати появи нової богословської мови для православної теології і демонструють перехід православного богослов'я на якісно інший етап свого розвитку. Обидві книги написані в жанрі теоестетики, тобто теологічного використання феноменології та герменевтики для осмислення онтології Бога, людини, світу, церкви та соціуму [635].

При цьому Д.Гарт використовує феноменологію для побудови власної парадоксальної постметафізичної метафізики та власної догматичної теології – які він при цьому характеризує як «риторики», бо вони є дискурсами, які пропонують певні істини без їх нав'язування, є герменевтиками досвіду переживання присутності Бога та його очевидної явленості у всьому. Дж.Манусакіс йде далі у розуміння суб'єкта богопізнання, і замість феноменологічного споглядання розумом пропонує феноменологічне схоплення божественного через відчуття. Обидва називають власну теологію теоестетикою, але у Д.Гарта це теорія феноменологічного досягнення та

герменевтичного тлумачення того, що відкривається у досвіді міжособистісних відносин з Богом, а у Дж.Манусакіса – це феноменологічна теологія данності Бога у відчуттях суб'єкта, що знаходиться у відносинах з Богом. Акцент на сенсуалізмі спричинений подальшим розвитком постмодерністської французької (пост)феноменології, яка вже намагається мислити як пост-постмодерністська течія. В цілому, Д.Гарт і Дж.Манусакіс намагаються «зняти» «постмодернізм», багато з ним полемізують, особливо Д.Гарт. Але при цьому не пропонується ніякого повернення до модерних або до домодерних способів мислення. Навпаки, методологічно богослов'я Д.Гарта і Дж.Манусакіса претендує на те, що враховує постмодернізм як спосіб мислення і постмодерн як епоху, тому мислиться із певного конкретного «місця», із життєсвіту християнина, що не вірить в ідеї та ідеології модернізму та постмодернізму, а намагається мислити реалістично. При цьому реальність, яка визначає богословське мислення – це реальність міжособистих відносин, і саме до цієї реальності додається вся інша реальність, що залежна від них.

Міжособисті стосунки є життєсвітом у якому існує кожна особистість, і тому спільноти, побудовані на міжособистих стосунках є елементами справжнього соціуму. Пошук справжньої соціальності важливий не лише для Д.Гарта, Дж.Манусакіса, а й для представників сучасної православної політичної теології, серед яких Ю.Чорноморець виділяє П.Калаїцидіса та А.Папаніколау. І якщо Д.Гарт та Дж.Манусакіс бачать справжні міжособисті відносини як такі, що відбуваються лише у малих церковних та світських спільнотах, то П.Калаїцидіса та А.Папаніколау бачать весь демократичний соціум як природне середовище для міжособистого спілкування. Український богослов акцентує увагу на тому, що в центрі сучасної православної політичної теології стоїть моральне питання: що я маю робити зараз як громадянин майбутнього царства Божого у цьому соціумі? Відповідь не може бути занадто конкретною через те, що в часи постмодерну і після постмодерну виклики перед кожним є занадто різноманітними і занадто складними. При практичному вирішенні цього питання стає критично важливим розуміння

того, яким я маю бути, щоб весь час бути готовим до випробувань. Якою має бути християнська спільнота і як вона має служити соціуму в цілому перед обличчям все нових викликів? Ю.Чорноморець також виділяє парадоксальну рису сучасної православної теології – поєднання універсального розуміння відповідальності з локальним розумінням покликання. Методологічна основа такої позиції мислиться як подолання традиційної схеми симфонії світської та церковної влад над суспільством. Церква для сучасної православної теології – не одна з двох владних ієрархій, а спільнота особистостей та спільнота спільнот. Оскільки особистість існує у відкритості до всякого іншого, то вона відчуває себе відповідальною за долю всіх, хто опиняється поруч.

Ю.Чорноморець звертає увагу на те, що в теоретичній та в практичній теології сучасна православна думка нової парадигми існує як така, що залишила позаду дихотомію лібералізму і фундаменталізму, а також має у собі риси як постконсерватизму, так і постлібералізму. Подолання пізньомодерних та постмодерних дихотомій є позитивним кроком, який не змогла зробити неопатристика.

Також Ю.Чорноморець наголошує на тому, що пост-неопатристика більшою мірою повертається до патристичної традиції, ніж неопатристика. Використання патристичної термінології, особливо понять і концепцій Григорія Ниського, у творах Д.Гарта переважає все, чого досягла вся неопатристика. Патристична традиція береться у всій її повноті. Звідси – екуменізм сучасної православної теології, радикальне прийняття персоналізму Августина, увага до сирійської духовності. Також пост-неопатристика повертається до духовності літургійної традиції, до євангельських наративів, тим самим – повертається до повноти традиції, а не до її окремих обраних аспектів, як це було в неопатристиці. Всі ці риси постнеопатристики характерні для мислення самого Ю.Чорноморця протягом значного періоду, і тому не дивно, що перехід від неопатристики до постнеопатристики ним оцінюється як органічний. Також як спеціаліст у патристиці він високо оцінює доведення Д.Гартом суттєвої єдності вчення про койнонію у Григорія

Ниського і Августина. «Для Девіда Гарта характерне воскресіння безлічі грецьких понять, які були у святих отців і на які православні богослови вже не звертали уваги дуже довгий час. Тобто 1600 років не звертали увагу на дуже багато понять, які використовують Григорій Ниський, інші каппадокійці. Чому? Бо не відчували цього. Можна пояснити такою аналогією. У святих отців є якась симфонія, вона грається, але ми половини інструментів не чуємо з століття в століття. І тут вийшла така ось геніальна річ, що коли раптом раз у одного відкрився слух, то це може воно відкритися і в інших, і це передається дуже сильно, тобто повернення до духу концепцій Отців, Сходу та Заходу, воно виявляється таким завданням, яке виконане цілком Девідом Гартом. Це завдання почало виконуватися у неопатристиці, тому що представники неопатристики хотіли це, особливо Лоський багато для цього зробив. Але найцікавіше це те, що в повноті це завдання здійснене саме Девідом Гартом. І там, коли, власне, він повертається до цієї мови, він показує спільність богословської мови Сходу та Заходу. І це дуже цікаво, тому що ми звикли, у тому числі, причини поділів бачити у відмінностях мови. А Девід Гарт каже, що коли уважно читати тексти, ми бачимо навіть величезну спільність як духу, а й концепцій отців Сходу і Заходу. І він має чудову статтю про згоду Григорія Ниського та Августина. Це моє улюблене місце у Девіда Гарта. Він показує, що поняття койнонії, Божої Койнонії, людської койнонії, у них однакове, аналогічне до 99%!» [635]. У численних лекціях про Григорія Ниського і Августина, прочитаних у філософсько-психологічній школі імені І.Козловського та доступних у записах, Ю.Чорноморець розвиває інтерпретації патристичних традицій, намічені Д.Гартом, показуючи як спорідненість персоналізму Августина та персоналізму каппадокійців, так і певні відмінності. Але загальний висновок залишається незмінним: уявлення про Августина як есенціаліста є помилковими, у центрі богослов'я Августина – розуміння Трійці як койнонії. Постметафізична інтерпретація спадщини святих отців дозволяє інакше дивитися на перспективи екуменізму,

оскільки мова вже йде не про примирення через компроміс, а про примирення через відкриття ідейної єдності ортодоксії першого тисячоліття.

За Ю.Чорноморцем, другою характерною рисою постнеопатристики стала її філософічність: Д.Гарт, та Дж.Манусакіс вільно використовують філософську мову сьогодення. Якщо неопатристика фактично змогла засвоїти мову екзистенціалізму, то представники постнеопатристики вільно викладають свої думки на постгайдегеріанській мові сучасної континентальної філософії. Особливе значення має французька постфеноменологія. Сучасна православна теологія отримала особливий творчий імпульс від філософії та теології Ж.-Л.Марйона, багато в чому він став прихованим співбесідником для Д.Гарта та Дж.Манусакіса. З Ж.-Л. Марйоном існує принципова згода й просліковується намагання піти далі вже власним православним шляхом, як у використанні ідей, так і у мові теології. Також значним співбесідником став Дж.Мілбанк, з яким йде постійна полеміка, але чия думка легітимізувала використання мови сучасної феноменології та герменевтики фактично без будь-яких обмежень.

Ю.Чорноморець відзначає, що постнеопатристика вперше досягає того рівня соціально актуального теологічного мислення, що дозволяє надавати відповіді на гострі питання сьогодення. Це дозволяє створити різноманітні політичні теології та загальне соціальне вчення. Представники постнепатристики постулюють, що неопатристика зовсім не могла дати відповідей на соціальні проблеми сьогодення. Ю.Чорноморець вважає, що все-таки у Г.Флоровського була певна соціальна теологія, яка виходила з його теорії спілкування. Але в цілому неопатристика не змогла надати комплексного соціального вчення, а постнеопатристика дійсно формує таку соціальну доктрину, по-перше, в політичній теології початку ХХІ століття, по-друге, в документі «За життя світу» Вселенського патріархату.

Цікаво, що Ю.Чорноморець заперечує радикальну критику неопатристики і особливо теології Г.Флоровського, яку надав П.Калаїцидіс у своїй впливовій статті 2010 року [617]. Скоріше у постнеопатристиці вперше

вдалося досягти всіх цілей, які ставила перед собою неопатристика, і зроблено це було завдяки якісно новій методології. При цьому роль критики неопатристики у досягненнях богословів постнеопатристики – мінімальна, хоча зараз саме на неї схильні звертати увагу дослідники. Постнеопатристика з'явилася в 2004-2007 роках, а критика неопатристики – у 2010 році.

В цілому, Ю.Чорноморець вважає, що саме радикальне повернення до традиції першого тисячоліття дозволило відкрити певний світоглядний фундамент, і вже потім це дозволило вступити у вільний діалог з сучасним західним богослов'ям і філософією. Український богослов підкреслює, що сучасну ортодоксію не потрібно формувати, православ'я не потрібно перевідкривати як це робить В.Рубський, оскільки фактично ортодоксальний богословський синтез, що претендує на статус богословського мислення після постмодерну – вже існує і активно розвивається.

Якщо намагатися характеризувати православне богослов'я початку XXI століття, то Ю.Чорноморець визначає його як постекзистенційний персоналізм. Це нове осмислення християнського персоналізму, на цей раз воно йде далі за екзистенціалізм, хоча й враховує всі його досягнення. Також суттєвим для православного богослов'я початку XXI століття є те, що «воно дуже діалогічне, воно дуже православне і воно дуже сильно рухається до постконфесійного мислення» [635]. При цьому рух до постконфесійності не викликаний якимось прогресивним виходом за конфесійні обмеження, але спричинений кращим розумінням традиції, відкриттям спільності там, де намагалися бачити розрізнення. Ю.Чорноморець підкреслює, що сучасна православна теологія є органічною частиною загальнохристиянського богословського дискурсу як за своїм змістом, так і за участю в загальних богословських дискусіях.

Виникнення сучасної православної теології у 2004-2010 роках Ю.Чорноморець пов'язує у перше чергу з формування нової богословської антропології [636]. Те, що антропологічна проблематика займає у XXI столітті центральне місце для православної богословської думки є загальної

прийнятою концепцією. Ще в кінці XX століття митрополит Каліст Уєр передбачив, що увага богословів буде переміщуватися на людину. На думку владики Каліста XX століття було для православного богослов'я століттям еклезіології, а XXI століття буде століттям антропології. Це передбачення цілком справдилося. Тенденція до переходу від еклезіологічної до антропологічної проблематики як центральної для богослов'я намітилася вже у богослов'ї Х.Яннараса і Й.Зізіюласа. Але лише на початку XXI століття богословське бачення людини почало визначати усю теоретичну і практичну теологію. І це з очевидністю можна спостерігати як основоположний факт на прикладі теоретичної теології Д.Гарта і Дж.Манусакіса, практичної теології А.Папаніколау та П.Калаїцидіса. Така ж тенденція характерна для всіх сучасних православних богословів, а також для оновленого соціального вчення церкви.

Сучасна православна антропологія перш за все є вченням про абсолютну гідність особистості. Підставою для виключно високої оцінки людини стає вчення мислителів грецької патристики про те, що кожна особистість покликана до обожнення, тобто до життя в Богові через причетність, до богоусиновлення за благодаттю. Якщо людина покликана до теосісу то вже неможливо ділити людей на гідних і не гідних на основі моральних чи релігійних критеріїв.

По-друге, в сучасній православній антропології поняття обожнення розкривається через концепцію богоспількування. Людина як особистість покликана до спілкування з Богом як особистістю. Обожнення не може бути перебуванням у безособистісній божественній благодаті, але є дією особистісного Бога, що спілкується з людською особистістю у разі її відкритості до Бога.

По-третє, сучасна православна антропологія представляє людину як відкриту до богоспількування самою своєю природою. Особистість може лише реалізувати в повноті ті інтенції до Бога, які є властивими для всіх аспектів людської природи. Людина завжди прагне до істини своїм розумом, завжди

прагне до Блага своєю волею, завжди прагне до повноти життя всією своєю душею та тілом. Ці прагнення є внутрішньо притаманні розуму, волі та життєвій силі людини, про що створили розвинуті концепції ще Григорія Ниський та Максим Сповідник. Сучасні православні богослови спираються на ці концепції, надаючи їм нового тлумачення. Оскільки ці прагнення розуму, волі та життєвої сили не пізнаються з ясністю та очевидністю, здається, що ці прагнення мають бути підсвідомими. Але насправді вони є «надсвідомими» у наступному постметафізичному сенсі. Прагнення розуму до істини, волі до блага, а всієї людської природи до повноти життя є найочевиднішими для розуму і мали б бути видимими в інтелектуальній інтуїції, але вони занадто очевидні, і тому розум їх не усвідомлює – так само як око не бачить повітря, хоча воно весь час є видимим. Таким чином ці природні інтенції людини є «насиченими феноменами» як їх розуміє Ж.-Л.Марйон, згідно з яким, Бог даний нам з надлишком очевидності, і саме тому не усвідомлюється нами.

По-четверте, сучасна православна теологія виходить з положення, що стан святості – природний для людини і всі люди існують у божественній благодаті як власному життєсвіті – навіть якщо не усвідомлюють цього. Віруючий – це той, хто усвідомив тотальність свого занурення в Бога. Віруючий довіряє Богові та від переживання неявної для себе присутності Бога прагне перейти до відкритого особистого спілкування з Богом. Християнин – це людина, що живе з відчуттям святості всіх людей та всього створеного. Життя у профанному життєсвіті – це ніби сон, а знання себе та всього оточуючого як існуючого у Богові – це стан пробудженості. Духовне пробудження має не стільки гносеологічний, скільки містичний та етичний характер. Згідно з сучасною православною теологією кожна людина – це природний містик, бо знає Бога та знає інших як відображення Бога. Усвідомлення цього знання та прийняття його як визначального для себе є етичним актом. Дійсно, це особлива етична позиція, характерна для святості – ставлення до іншого як до самого себе і навіть краще, спричинене тим, що інший – це вмістилище благодаті. Відношення до інших у кожного має бути

таким, яким є відношення святих до всіх людей: ця установка визначає всю сучасну православну теологію та соціальне вчення. Так, прямим наслідком такого містицизму і такої етичної установки стає радикальний пацифізм, визнання лише ненасильницьких форм спротиву злу, підтримка лише реформаторських стратегій «малих кроків», що мають міняти суспільство на краще.

Ю.Чорноморець приймає такий погляд на людину і навіть сприймає радикальний пацифізм як норму, але при цьому вносить принципову новелу: у випадку екзистенційної загрози, кожна особистість має право і навіть обов'язок бути реалістом, стати на захист жертв агресії та вимагати правової справедливості. Саме ця поправка дозволяє уникнути спокуси висувати занадто високі ідеалістичні вимоги до кожної особистості, уникнути помилкової стратегії, яка пропонує ідеальні норми поведінки святих – самопожертву або навіть мучеництво – як обов'язкові. Ю.Чорноморець правильно нагадує, що мучеництво або самопожертва є справою добровільного індивідуального вибору, але не можуть бути обов'язковими для всіх. Він наводить наступний приклад: якщо християнин сам перед агресором, то він може вибрати шлях відмови від спротиву і мучеництва, але якщо християнин має поруч близьких чи просто інших людей – його обов'язок захищати їх від агресора усіма доступними засобами. На думку Ю.Чорноморця радикальний пацифізм сучасної православної теології не потрібно розуміти в дусі вчення абсолютного пацифізму Толстого чи релятивізму папи Франциска. Православні теологи схвалюють заступництво за жертв агресії та вимушений спротив злу силою. Не випадково вони всі підтримали Україну під час війни з Росією, повністю визнаючи право українців на самозахист та застосування сили на цій війні проти агресора.

В цілому ця антропологія та пов'язані з нею теорії богопізнання та етики характеризуються Ю.Чорноморцем як «містичний раціоналізм». А саме, з одного боку, це ідеалізм, близький до беркліанства – що було характерним і для вчення мислителів грецької патристики. Але у останніх цей ідеалізм стану

обоження надбудовувався над реалістичним вченням про людину в її природному стані та у стані гріхопадіння. У сучасній православній теології цей ідеалізм існує як вчення про людину взагалі. Але містичний раціоналізм сучасної православної теології – це не лише ідеалізм в дусі беркліанства, а й постметафізичне вчення про відсутність межі між раціональним та чуттєвим у пізнанні, постметафізичне вчення про те, що у пізнанні, навіть богопізнанні, бере участь не лише душа, а й тіло людини. Такий «духовний матеріалізм» є обов'язковим елементом містичного раціоналізму. Збалансованість «ідеалізму» та «матеріалізму» досягається не так механічно як у беркліанстві через виявлення ідеальних основ матерії, а більш творчо – через застосування концепцій сучасної феноменології та постфеноменології.

Український філософ звертає увагу на таку тенденцію сучасної православної теології як феноменологізація її основних складників, які, здавалося б повинні були б мати різні методології. Ю.Чорноморець підкреслює, що у межах неопатристики Д.Станілоае цілком правильно розрізнив за методологічними засадами три види теології: природну теологію, догматичну теологію та містичну теологію. Також український мислитель підмічає, що природна теологія – це власне релігійна філософія, яка є раціональністю, що спрямована до відкриття віровчення і догматичної теології. Містична теологія – це теорія містичного досвіду, який має безліч інтерпретацій. І власне теологія – це догматична теологія. Але ця догматична теологія у новій постпатристичній парадигмі розростається до теорії всього саме завдяки використанню феноменологічної методології. І оскільки людина згідно з новою постнеопатристичною парадигмою завжди містик, то містична теологія постає як феноменологічна теорія містичного досвіду, а природна теологія як феноменологія тлумачення світу з точки зору містичного раціоналізму. Цілісність всього богослов'я відновляється, але не через механічне ототожнення догматичної та містичної теологій як це було у неопатристиці В.Лоського, а у через їх функціонування як частин єдиного феноменологічного мислення.

Ю.Чорноморець звертає увагу на переінтерпретацію традиційного вчення про Трійцю, яке пропонує сучасна православна теологія, редукуючи сутність Бога до койнонії Трьох [637]. Таким чином, не існує абстрактної божественної сутності, але лише спілкування Трьох. Єдність Трьох дана у койнонії, у їх спілкуванні.

Наслідком такої інтерпретації Трійці стає доктрина про те, що Отець, Син і Святий Дух самотійно діють як певні суб'єкти як всередині Трійці при богоспілкуванні, так і у історії. Це призводить до маргіналізації вчення про божественні енергії, про спільність цих енергій для Трьох та участь кожної іпостасі Трійці у реалізації цих енергій.

Відмова від паламізму, що панував у XX столітті є доволі помітною практично у всіх богословів сьогодення. Так само помітна відмова від будь-яких проявів есенціалізму: ніхто не розмірковує про загальні властивості Бога до того як почати думати про спілкування Трьох.

Православне богослов'я підкреслює, що ми живемо в океані Божої благодаті, але зустріч з Богом – це завжди зустріч обличчям до обличчя, це завжди зустріч з Сином, спілкування із Святим Духом і завжди молитовне звернення до Отця.

Осмислення містичного єднання з Богом не як переживання фаворського світла, а як богоспілкування з Отцем, Сином і Святим Духом стало поверненням до персоналістичного християнства у всій його повноті.

Коли сучасна православна тріадологія стала вченням про спілкування Трьох, виявилось, що цій тріадології близьке вчення Августина про Трійцю. Сучасні теологи, серед іншого і православні, читають Августина як теоретика койнонії Трьох. Дійсно, можна надати таку інтерпретацію тріадології Августина, яка була б повністю позбавлена есенціалізму. Д.Гарт показує, що сутність Бога у Августина і Григорія Ниського – це койнонія Трьох, і переконливо доводить, що постметафізична радикально персоналістична тріадологія у обох авторів тотожна. Таким чином виявляється, що сучасна православна тріадологія має екуменічний вимір, бо є відкритою до

католицької тріадології. Більше того, сучасні православні богослови вважають, що концепція Григорія Ниського про вихід Святого Духа від Отця через Сина і Августина про вихід Святого Духа від Отця і Сина аналогічні.

Якщо у тріадології каппадокійців відносини між Іпостасями Трійці визначали ці Іпостасі, то у сучасній православній тріадології відносини визначають і саму сутність Бога. Це важливе посилення персоналізму та посилення значення міжособистих відносин у тріадології спричиняє певний вплив і на еклезіологію.

Головною особливістю сучасної православної еклезіології Ю.Чорноморець називає використання феноменологічної методології для осмислення того чим є Церква [638]. Головний наслідок застосування цієї методології – усвідомлення того, що Церква не є самостійною реальністю, даною як спільноти чи ієрархія, але є відносинами з Христом. Оскільки згідно з сучасною православною теологією Бог присутній всюди, то людина завжди на відстані внутрішнього кроку до єдності з Богом. Ця єдність можлива у євхаристії, де Бог подає себе усім тим, хто прийняв іншого з його недоліками, всім, хто має спрямованість на вдячність Богові, всім, хто прагне до переживання повноти життя.

Ю.Чорноморець звертає увагу на важливу трансформацію в сучасній православній еклезіології. В XX столітті православні богослови шукали визначення ідеалу Церкви, а також вимагали втілення цього ідеалу в реальне життя євхаристійних спільнот. Православна теологія початку XXI століття наголошує на тому, що між реальними церковними спільнотами та Церквою як оновленою людяністю у Христі завжди існує дистанція. Реальні спільноти покликані не лише являти ідеал, а й нагадувати про дистанцію. Прагнення до ідеалу підштовхує до все більшого єднання з Богом. Церква це не стільки спільнота, що здійснює євхаристію, скільки відносини з Христом, які існують у цієї спільноти. Церква – динамічна реальність, яка є реляційною, яка є не самостійною субстанцією, а причетністю до Христа. Церква – це не якась надприродна соціальність, що стабільно існує, але відносини з Богом, що

частково присутні тут і зараз під час євхаристії. В цілому можна сказати, що Церква не дана у цьому світі як реальність, але дана у події – в євхаристії. Виявлення вічної реальності Христового людства у євхаристії дозволяє творити посметафізичну еклезіологію, яка концентрується на досвіді відносин з Богом, на можливостях його пережити, виразити, долучити до нього інших. Христоцентричність еклезіології можлива лише тоді, коли богослови не концентруються на зовнішніх аспектах церковності (наприклад, на ієрархії) і навіть на внутрішніх аспектах (на спільнотності), а осмислюють відносини спільнот з Христом – і у цих відносинах і вбачають церковність як таку. Задача церковних спільнот не в тому, щоб турбуватися про власне існування та розвиток, а у тому, що максимально долучати до спілкування з Богом усіх людей. Церква не просто спільноти та їх єдність, не просто спільнота спільнот. Церква – це рух до Царства Божого як досконалого єднання усіх з Богом, рух, в якому беруть участь всі спільноти. І Церква – це рух, що захоплює у себе не лише церковні спільноти, а й спрямований на те, що привести до Бога увесь світ. Церква турбується не про себе, а про весь світ. Важливим наслідком трансформацій еклезіології стає переосмислення відносин церкви та суспільства. Церква не може претендувати на те, що бути однією з ієрархій влади, яка може знаходитися у симфонії з іншою, світською, ієрархією. Навпаки, церква – це спільноти тих, хто вже у відносинах з Богом та відчуває відповідальність за увесь світ, створений Богом та покликаний до довершеності. Таким чином, церква прагне не панувати над людьми, а допомагати їм. Відповідно до цієї установки сучасне православне богослов'я формує принципово нове соціальне вчення, основні положення якого схвалені у декларації «Про життя світу» Вселенського патріархату, формує принципово нову політичну теологію.

За Ю.Чорноморцем сучасна православна політична теологія є виразом не лише вчительства церкви, а й її пророчого покликання [640]. Християни мають теоретично та практично являти ідеал, який був би максимальним виразом тієї людяності, яка є образом і подобою Бога. У світлі цього ідеалу та

його особливо у світлі його часткового втілення у життя особистостей та спільнот християн, сучасне православне політичне богослов'я покликане надавати систематичну критичну оцінку суспільним явищам.

Ю.Чорноморець доволі радикально описує позицію сучасного політичного теолога, характеризуючи її як «мислення на руїнах цивілізації». Становище людини вразливе, вона завжди перебуває посеред катастрофічних обставин, але світоглядно це ясно і очевидно лише сьогодні. Раціональність модерну або ірраціональні постмодерні теорії та практики пропонують ілюзорні світоглядні установки подібно до друзів Йова. Теолог має бути чесним як біблійний Йов та не піддаватися на світоглядні компроміси з установками модерну і постмодерну якими б привабливими чи прийнятними вони б не були. При цьому як філософ Ю.Чорноморець однаково успішно мислить у межах класичної європейської раціональності в дусі Канта і сучасної постметафізичної феноменології. Як богослов Ю.Чорноморець визнає правильною позицію після-постмодерну не лише через історіософську оцінку сьогодення як завершення постмодерну, а й через оцінку модерну і постмодерну як утопічних світоглядних установок, яким пост-постмодерн християнського світогляду сьогодення має протистояти як реалізм.

Ю.Чорноморець погоджується з О.Філоненко, що людство переживає кризу людяності, оскільки наслідки тоталітаризму та сучасний релятивізм знищують засади європейської раціональності та морально-правового етосу доби модерну. І якщо раніше сила любові та благодаті потрібна була для функціонування християнських спільнот, то сьогодні вона стає рушійною силою відтворення морально-правового порядку сучасного демократичного суспільства. Діяльність християнських спільнот покликана не лише до преображення людяності, а й до того, щоб спочатку її відновлювати. Намагання встановити порядок любові до відновлення силою любові порядку справедливості веде до утопічного викривлення соціальних стратегій, яскравим прикладом яких є постійні намагання побудувати на шостій частині суші земний рай, що має гранично трагічні наслідки. Фактично

Ю.Чорноморець вважає сучасну правову державу антропологічно необхідним фундаментом для розвитку і людини і християнина. Але ця сучасна правова держава не може відновлюватися на Заході або встановлюватися у наших реаліях якщо не будуть докладатися значні зусилля християн із трансформації суспільства.

Позитивний вплив християн на соціум сьогодення можливий двома шляхами, і різні представники сучасної православної політичної теології описують ці два шляхи, будучи їх апологетами. Д.Гарт критично оцінює сучасне суспільство та його перспективи. За його оцінками, це суспільство споживацтва, що робить з особистості жертву маніпуляцій з боку влади. Місце християн – це вільні спільноти поза межами сучасного соціуму. Солідарність цих спільнот створює острівці нової культури, яка можливо з часом переможе в цілому суспільстві. Такий консервативний погляд наслідує радикальну ортодоксію Дж.Мілбанка. А.Папаніколау, П.Калаїцидіс оптимістично оцінюють сучасне демократичне суспільство за його високу оцінку особистості, захист її прав та свобод. Кожна особистість як образ Божий покликана досягнути обожнення, життя у благодаті, але для такого преображення має бути забезпечений фундамент вільного життя. Сучасна демократичне суспільство як простір свободи є природним життєсвітом для християнських особистостей та спільнот. Підтримка сучасного демократичного суспільства у його автономності від надприродного порядку християнських спільнот – важливе покликання християн. А.Папаніколау і П.Калаїцидіс визначають власну позицію у політичній теології як «не-радикальну ортодоксію». Ю.Чорноморець вважає, що Д.Гарт – це представник поміркованого консерватизму, а А.Папаніколау і П.Калаїцидіс – це виразники поміркованого лібералізму. Але в умовах краху світогляду модерну і світогляду постмодерну православні політичні богослови закономірно є виразниками постконсервативної та постліберальної богословських позицій. Обидва школи сучасної православної політичної теології відстоюють ідеї свободи людини як вищої цінності та підтримують «відкрите православ'я», і

тому не дивно, що богослови об'єдналися для написання декларації «За життя світу», що стала новим соціальним вченням Константинопольського патріархату. Ю.Чорноморець вважає, що християни повинні максимально підтримувати сучасну ліберальну правову і демократичну державу, сприяти розвитку громадянського суспільства, захищати права і свободи людини, але мають протистояти спробам розширеного тлумачення прав людини [641]. На думку українського богослова необхідно усвідомлювати обмежену ефективність цих зусиль, невідворотність впадіння сучасного суспільства у численні кризи, серед яких найбільш небезпечною є політика маніпуляцій особистістю на догоду «вільному ринку». Це означає виправданість певного аскетичного відходу від суспільства у межі життя християнських громад і творення нової культури. Знову таки, це створення соціально значимих результатів у мережі християнського і світського громадянського суспільства кінцевою метою повинно мати повернення до цілого суспільства з пропозиціями нової культури. На думку Ю.Чорноморця ці коливання політичного богослов'я щодо шляху самостійного існування християн поза суспільством (Д.Гарт) або їх активної участі у демократичному суспільстві (А.Папанікоау, П.Калаїцидіс) є закономірним явищем. Релігія, як і будь-який культурний рух, народжує нові смисли у обмежених спільнотах, але потім поступово ці смисли передаються цілому суспільству. Для України це означає як необхідність створення богословських і культурних спільнот, що будуть народжувати нові смисли, так і потребу в широких трансформаційних впливах відкритого християнства на все українське суспільство. Саме це було б відповідальним комплексним лідерством християн в сучасних умовах. Загальне бачення сучасної православної теології – це те, що сьогоденішнє демократичне капіталістичне суспільство має регулюватися не лише формальними правовими законами і відповідною мораллю доби ліберального капіталізму, а й бути суспільством солідарності. І чим більше виникає проблем в сьогоденні, тим більшою стає роль солідарності та її максимального вираження – любові. Ю.Чорноморець наголошує на тому, що наявна для

західного суспільства задача оживлення суспільства справедливості в українських умовах потребує корегування – адже ми маємо будувати не лише постсучасне суспільство солідарності, а й побудувати суспільство справедливості. Також Ю.Чорноморець підкреслює, що сьогодні в умовах війни з країною-агресором Україна повинна від пацифізму повертатися до ідеалу справедливої відповіді на війну, оскільки чим раніше буде зупинений агресор, тим менше буде жертв. Таке наслідування ідей християнського реалізму доби модерну, виражене в теоріях апологетів ліберального тлумачення політичної теології братів Нібурів, є важливим внеском в сучасну православну теологію, що протистоїть загальним утопічним тенденціям.

Сучасна православна теологія розвиває особливу теологію науки і природи, побудовану на богословському тлумаченні результатів феноменологічного осмислення сучасної наукової картини світу [639]. Цілий ряд православних богословів надхненний сучасними космологічними теоріями, які передбачають раціональні засади для існування як світу в цілому, так і часу як центрального для світу феномену. В сучасній космології православні богослови бачать підтвердження традиційних православних концепцій про Божественні думки-воління («логоси», які одночасно є «теломата», «воління» чи «бажання»), які визначають закони існування та розвитку всесвіту та еволюцію всього живого. Для сучасної православної теології особливо цінна думка, що думки-воління Бога про природу визнають її есхатологічне майбутнє. Адже Бог втілювався не лише у одну людину, яка через це стала Боголюдиною, але й певним чином втілюється у церкві як новому людству, що воіпостезується у Христа через хрещення, миропомазання і євхаристію та через актуалізацію дарів цих таїнств у моральному розвитку особистостей і спільнот. А оскільки згідно з феноменологічним методом сучасної православної теології все існуюче є реальним лише у своїй віднесеності до особистостей, то воіпостезовані у Христа особистості та спільноти вбирають у містичне втілене Тіло Христове також і природу. А те, що вся природа покликана до воіпостезування у Христа нібито очевидно через

пізнання тих думок-волінь Бога, яке опосередковано дане сучасній науці та безпосередньо – містикам. Ю.Чорноморець критично ставиться до таких теорій про воіпостезування всього створеного у Бога як нібито закономірного явища, що підтверджується сучасною наукою та до метафізичного тлумачення феноменології тими сучасними православними богословами, що розмірковують на теми теології науки. На думку Ю.Чорноморця релігійний світогляд взагалі та теологія зокрема із наукою можуть взаємодіяти лише через посередництво певних філософських теорій. І цей факт вказує на те, що філософія і теологія при всій своїй близькості як світоглядних наук, що покликані відповідати на одні й ті самі питання все-таки радикально розрізняються. І філософське тлумачення результатів сучасної наукової картини світу не обов'язково приводить до утопічних та містико-поетичних есхатологічних концепцій, які продукують сучасні богослови. Зокрема, Ю.Чорноморець вважає, що предметом віри є майбутнє воіпостезування світу у Христа, при якому «Все буде в всьому» за біблійним положенням. Немає ніяких підстав вважати, що есхатологічна єдність всього у Христі може бути підтверджена богословським осмисленням сучасної наукової картини світу чи її філософського тлумачення.

В цілому Ю.Чорноморець підкреслює, що постнеопатристика є цілісним богословським вченням, яке досягає всіх цілей, які ставила перед православною теологією програма неопатристики, і це стало можливим завдяки широкому використанню феноменології та постфеноменології у такій їх переінтерпретації, що близька до патристичного мислення з його містичним раціоналізмом.

Висновки до сьомого розділу

Ю.Чорноморець довів наявність у мислителів грецької патристики єдиної метафізичної системи понять та принципів, які змогли послужити для виразу особливого цілісного персоналістичного світогляду. Ю.Чорноморець фактично виконував завдання, яке ставив Г.Флоровський перед сучасною

православною теологією. А саме, Ю.Чорноморець підтвердив на основі аналізу східно-патристичного вчення про Бога і створене суще наявність у грецьких святих отців універсальної онтологічної системи, яка вдало виражала поміркований християнський персоналізм. Фактично це патристичний синтез, який міг би стати основою для можливого неопатристичного синтезу, що реалізував би ідеї Г.Флоровського. Полемізуючи з позицією неопатристичного екзистенціалізму Чорноморець довів, що загальне буття певного виду, сутність (усія) існує лише в конкретному бутті, виключно в певних речах, процесах і явищах (іпостасях). Також іпостасі існують завжди як іпостасі певної сутності. Ю.Чорноморець довів, що розрізнення між іпостасями та сутностями як між конкретним буття і загальним буттям було точним повторенням розрізнення між першою і другою сутністю у Арістотеля. Принциповим положенням для патристичної метафізики є уявлення про непізнаванність будь-якої сутності та іпостасі самих по собі – вони завжди пізнаються лише через прояви їх властивостей (енергії). Іпостасі та сутність є однаково первинно даними в Богові та однаково явлені через діяльність Бога. А саме, діяльність Бога це завжди прояв загальної діяльності як Дії Трьох. Ю.Чорноморець підкреслює, що Бог є суб'єктом дії та відповідно вільним та особистим буттям у дещо парадоксальний спосіб, оскільки кожна іпостась Трійці діє та проявляє власну свободу не самотійно, а у повній згоді з двома іншими іпостасями та у повній відповідності сутності. Тим самим, полемізуючи з екзистенціалістами, Ю.Чорноморець підкреслює, що доба грецької патристики не знала повністю автономного суб'єкта і тому не передбачала абсолютної свободи Божественних особистостей від Божественної природи як умови істинної свободи (І.Зізіулас). Також Ю.Чорноморець детально аналізує вчення Максима Сповідника про визначення Богом всього створеного через логоси і тропоси сущого, які узгоджені між собою. Ці логоси - смисли, що визначають загальне і тропоси - смисли, що визначають індивідуальне, є думками-воліннями Бога, а не лише дані як система ідей. Загалом Ю.Чорноморець робить висновок, що мислителі

грецької патристики змогли сформувати богословсько-філософську мову для християнського світогляду з його персоналістичним розуміння Бога та людини, цінуванням не лише загального, а й індивідуального.

Ю.Чорноморець різко критикує ті модернізаційні інтерпретації патристичних уявлень про людину, які приписують давнім авторам постулати сучасного екзистенціалізму. Ю.Чорноморець детально аналізує патристичне вчення про необхідний зв'язок між душею та тілом, індивідуалізацію тілесності душею і показує відмінності від усіх видів платонізму. Український богослов показує, що патристичне вчення не може бути ототожненим з релігійним екзистенціалізмом сучасного християнства. Антропологія східної патристики є поєднанням ідеалізму та реалізму, а не поєднанням платонізму з екзистенціалізмом. Ю.Чорноморець вперше в дослідницькій літературі доводить, що розум та воля людської душі згідно з мислителями грецької патристики є інтенціями у всіх своїх проявах. А саме, розум та воля як сили душі мають постійну спрямованість на досягнення Істини та Блага. Український богослов і філософ детально аналізує як запозичуються Псевдо-Діонісієм, Максимом Сповідником, Григорієм Паламою, Калістом Катафігіотом різноманітні неоплатонічні терміни та концепції, як вони радикально переосмислюються і потім застосовуються для побудови християнської антропології. Ці попередні висновки дали змогу Ю.Чорноморцю дослідити візантійський неоплатонізм як досвід використання мислителями грецької патристики та візантійськими отцями нової тео-філософської мови ортодоксії. Величезний потенціал мови візантійського неоплатонізму, оскільки ця мова виявилася здатною виражати як есенціалістичну онто-теологію, так і динамічну метафізику Буття і навіть постметафізичну апофатичну теологію Надбуттєвого Діяча.

Уявлення Чорноморця зазнали певної еволюції, він переосмислює своє ставлення до неопатристики як взірця для православної теології і починає працювати в межах парадигми постнеопатристики. Він констатує, що теології модерну і постмодерну фактично зруйновані, а сучасні богослови намагаються

побудувати теологію після постмодерну. Це нове начало має бути постметафізичним за методологією, а тому пріоритет має феноменологія та герменевтика з їх методологічним інструментарієм, який точно відірвався від метафізичний установок модерного мислення. Ю.Чорноморець пояснює основну методологічну установку православної теології сьогодення через порівняння з методологією класичної ортодоксії каппадокійців. Проте богослов критично ставиться до того, що сучасна православна теологія редукує вчення про богоподібність, ототожнюючи її із святістю. В результаті втрачається розуміння необхідності особистих зусиль для досягнення довершеності, богоподібності. Фактично сучасними православними теологами постулюється, що для людини природно бути чимось подібним до ангела. Також внаслідок ідеалістичного романтизованого уявлення про людину виникає така риса сучасної православної теології як радикальний пацифізм. Ідеалістичними є уявлення про церковні спільноти, про їх силу змінювати суспільство через діяльність, вільну від співпраці з державою. Перебільшення можливостей людського розуму бачимо і у теології науки, яка пропонує на світ дивитися як на місце тотального втілення Бога, що має відкритися у майбутньому. Український богослов виступає за необхідність додавання реалізму, визнання наукової картини світу. Так само Ю.Чорноморець визнає правильність пацифізму та соціального реформізму, але підкреслює, що часом цей пацифізм має бути обмежений, якщо існують загрози самому існуванню людяності, як то маємо під час російсько-української війни. А реформізм має бути доповнений утвердженням правового примусу в соціумі, що теж має спиратися на визнання пріоритету прав людини. Ю.Чорноморець також виділяє парадоксальну рису сучасної православної теології – поєднання універсального розуміння відповідальності з локальним розумінням покликання. Методологічна основа такої позиції мислиться як подолання традиційної схеми симфонії світської та церковної влад над суспільством. Церква для сучасної православної теології – не одна з двох владних ієрархій, а спільнота особистостей та спільнота спільнот. Якщо

намагатися характеризувати православне богослов'я початку ХХІ століття, то Ю.Чорноморець визначає його як постекзистенційний персоналізм.

РОЗДІЛ VIII

ПОШУК ШЛЯХІВ ДО ЄДНАННЯ В СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ ПРАВОСЛАВНОМУ БОГОСЛОВ'І

Сучасна теоретична православна теологія є теологією миру, при чому в радикальній формі. Політична теологія всіх православних мислителів ХХІ століття обґрунтовує практики миротворчості на основі визнання абсолютної гідності особистості. Діалогічне примирення конфліктуючих сторін в Україні для богослов'я є задачею, при вирішенні якої богослови контекстуалізують вже готові ідеї та продукують нові в процесі реалізації практик миротворення. Цей досвід останніх років є унікальним та потребує особливого аналізу. Нові виклики, що постали для православних України після великого вторгнення створили умови для перевірки теорій та практик примирення, і ці результати потребують релігієзнавчого та богословського аналізу.

1. Мирні ініціативи подолання кризи: світовий та український досвід.

Як відомо, розколи не оминули жодну із світових релігій, і християнство не є виключенням, не зважаючи на те, що християнство – це релігія любові. Визначальною рисою християнства, як тому вчив Ісус Христос, повинна була б бути єдність, заснована на любові: «нову заповідь Я вам даю: Любіть один одного! Як Я вас полюбив, так любіть один одного й ви! По тому пізнають усі, що ви учні Мої, як будете мати любов між собою» (Ів. 13: 34-35). Тому рух до єдності, до об'єднання у вірі Христовій, логічно повинен бути більш природним для християнства, ніж вороже протистояння. Саме на розумінні цього був заснований та розвивається єкуменічний рух.

Варто зауважити на тому, що історії відомі випадки, коли релігійні конфлікти були зумовлені політичними обставинами більшою мірою, ніж

розбіжностями виключно релігійного характеру. І сьогодні, як про це пише Кислий А.О., «релігія заявляє про свою присутність у значній кількості збройних конфліктів, воєн, терористичних актів. Переважно вони зумовлені боротьбою за території, ресурси, політичні бонуси чи ідеологічні переконання» [352, с. 18]. Не стало виключенням і війна росії проти України. Релігійне обґрунтування позицій протилежних сторін у війні нікого не дивує. Прикладом агресивного обґрунтування війни є позиція РПЦ щодо війни в Україні.

В Україні, яка завжди характеризувалася найвищим рівнем релігійної толерантності, конфлікт в межах християнства є темою, яка вивчається та обговорюється на різних рівнях – богословському, філософському, релігієзнавчому, державному тощо. Лідери християнських церков наголошують на необхідності примирення. Зокрема, Блаженіший Святослав, Предстоятель Української Греко-Католицької Церкви, наголошуючи на важливості примирення українських православних церков, говорить про те, що це є запорукою європейського майбутнього України, її стану «розвинутої і справжньої демократичної держави європейського зразка», важливою ознакою якої «є повноцінна свобода всіх релігій і запорука вільного розвитку всіх без винятку народів, що живуть в Україні» [204].

В цьому контексті, приклади інших народів, які долали конфлікти, зумовлені трагічними сторінками історії, є цінними для України, вони спонукають до продовження пошуку шляхів результативного діалогу між церквами. Одним із таких прикладів, може бути приклад Німеччини та Польщі. Дагмар Хеллер нагадує про те, що в Німеччині «з часів Аугсбурзького релігійного миру в 1555 році діяв принцип «*cuius regio eius religio*» («чия влада, того й віра»), згідно з яким відповідний сюзерен (а тоді Німеччина складалася із різних князівств та королівств) визначав, до якої конфесії будуть належати його піддані» [263, с. 26]. Це означало, кожна із існуючих на той час в Німеччині християнських конфесій (лютерани, реформатори, католики) мали свої власні території. Але трагічні події Другої світової війни, через потоки

біженців, примусове переселення тощо, спричинили нове конфесійне співжиття, коли «біженці-католики поселилися в традиційних євангелічних областях, а члени євангельських громад навпаки» [263, с. 27]. Означене змішане співжиття різних християнських конфесій на території Німеччини, між тим, мало позитивні наслідки в контексті єкуменічного руху. Дагмар Хеллер наголошує на тому, що реалізація багатьох спільних міжхристиянських проектів виявилась можливою, оскільки Церкви, після трагічних подій початку XX століття, усвідомили, що «християнське свідчення викликає довіру, якщо християни говорять суголосно, тобто виступають спільно та, наскільки це можливо, виголошують єдину позицію» [263, с. 31]. Означене усвідомлення та означений приклад є важливим для України в контексті пошуку шляхів примирення.

Іншим, не менш важливим прикладом, є налагодження діалогу між Польщею та Західною Німеччиною після трагічних подій Другої світової війни в якій «поляки зазнавали жорстких репресій з боку нацистів» і кількість померлих поляків була близько семи мільйонів, що по відношенню до кількості населення було одним «з найвищих показників людських жертв під час Другої світової війни» [179, с. 18]. В налагодженні післявоєнних відносин між цими двома країнами християнські церкви відіграли головну роль. Зокрема, починаючи з 1954 року німецькі та польські церкви «поклали початок систематичному обміну листами та меморандумами, проведенню зустрічей і конференцій», а «у 1965 році Євангелічна Церква Німеччини оприлюднила «Східний меморандум» (Ostdenkschrift), в якому містилися заклики відмовитися від колишніх німецьких територій, які перейшли після війни до складу Польщі» [179, с. 18]. Зазначені дії призвели, в підсумку, до укладення в 1970 році договору про основи нормалізації відносин між Федеративною Республікою Німеччиною та Польщею.

Наведені приклади, демонструють великий потенціал християнства у справі налагодження мирних стосунків, як між людьми в межах однієї країни, так і між народами сусідніх країн. В цих процесах проблема криється в

основоположній позиції церкви, чи буде вона підтримувати ідеологічні чи політичні амбіції уряду, розвиваючи, нерідко засобами богослов'я фундаменталізму, ворожнечу та ненависть, чи, навпаки, буде служити миру та людяності.

В останнє десятиліття усвідомлення необхідності вирішення зазначеної проблеми спонукало значну частину українських богословів, релігієзнавців та філософів до пошуків шляхів примирення православних в Україні. Необхідність ця була очевидною зважаючи на те, що, згідно моніторингу стану та тенденцій релігійності українського суспільства, проведеного соціологічною службою Центру Разумкова в 2018 році, українське суспільство продовжувало бути толерантним до сповідання різних релігій і, в цілому, мало негативне ставлення до релігійних конфліктів. Як це було і раніше в історії, переважна більшість громадян України вважали, що «будь-яка релігія, яка проголошує ідеали добра, любові, милосердя і не загрожує існуванню іншої людини, має право на існування» (44%) або, що «всі релігії мають право на існування як різні шляхи до Бога» (31%) [440, с. 73].

Серед перших кроків, спрямованих на вирішення конфлікту між православними церквами можна назвати відкриту підтримку Українською Греко-Католицькою Церквою УПЦ КП через заяву про те, що «греко-католики не сумніваються в автентичності таїнств, що проводяться в УПЦ КП», і засудила практику повторного хрещення, яку здійснювала УПЦ МП [547]. Предстоятель Української Греко-Католицької Церкви Блаженіший Святослав наголошував на тому, що його Церква обстоює «проект побудови нашої держави на засадах захисту та поваги до людської гідності, спільного блага та солідарності. Ми також хочемо шукати діалог з нашими православними братами та допомогти нашій Київській Церкві відкрити свою вселенськість, плекаючи у своєму серці прощення та примирення» [204].

Важливі пропозиції щодо релігійного примирення висловлювались богословами і в межах концепції «відкритого православ'я». Означена концепція зародилась у середовищі православних богословів у 2014 – 2015

роках, як результат їхньої активної просвітницької та видавничої діяльності, яку вони проводили, починаючи з 90-х років XX століття. У «Заяві ініціативної групи мережі Відкритого Православ'я», яка була оприлюднена 23 серпня 2018 року пролунав заклик до православних українців різних православних юрисдикцій «відмовитися від мови ворожнечі і насильства до будь-кого у вирішенні будь-яких питань, в т.ч. адміністративних та майнових» [435]. Тут наголошувалось на тому, що Україні потрібна не лише єдність Українського Православ'я, але і єдність українського народу. Це означало, що назріла необхідність у Православ'ї, яке буде «відкритим до діалогу з суспільством і медіа, з наукою і освітою, з іншими релігіями і конфесіями, з віруючими та невіруючими» [435]. Відмітимо, що прибічники концепції «Відкритого Православ'я» підтримували намагання «Президента України та інших православних вірян, які обрані народом України на високі державні посади або є активними членами громадянського суспільства, сприяти процесові отримання Томосу про автокефалію Православної Церкви України» [435]. І дійсно, надання Вселенським патріархом Варфоломієм I та Священним Синодом Константинопольської православної церкви Томосу про автокефалію Православної церкви України було важливим кроком в контексті примирення в межах українського православ'я.

Водночас, остаточного «лікування» розколу, як процес надання Томосу назвав архієпископ Тельміський Іов (Геча), не відбулось [527]. Основною причиною тому була нездатність керівництва Української Православної Церкви МП та її богословів відірватись від російського тлумачення та бачення цього процесу, що і створило для цієї церкви особливі труднощі після повномасштабного вторгнення Росії в Україну. Професор Київської духовної академії УПЦ МП Сергій Бортник, ще до повномасштабної війни, виражаючи в цілому офіційну позицію Церкви щодо церковного конфлікту в Україні, назвав три основні його аспекти: «1) вплив конфлікту на Донбасі на російсько-українські відносини загалом, а також на церковну ситуацію зокрема; 2) політичний конфлікт на рівні конкурування між Росією і Сполученими

Штатами на світовій арені; 3) суто церковний конфлікт між Константинопольським і Московським патріархатами» [169, с. 103]. Як бачимо, місця для розуміння необхідності розбудови українського православ'я, в такій концепції не знайшлося. А Предстоятель УПЦ МП митр. Онуфрій щодо надання Томосу ПЦУ зауважив: «Впевнений, що все те, що зараз твориться навколо нашої Церкви зокрема і серед православних взагалі – це не той шлях, яким ми маємо йти. Це точно не той шлях, який приведе нас до єдності. Слід визнати хибність шляху, зробити висновки з помилок і шукати інших шляхів церковної єдності» [168].

Важливим рухом до примирення, який зародився ще в 2017 році, але основоположні поняття якого актуальні для України і в сьогоденні, є Стратегія участі Церков і релігійних організацій у миробудуванні «Україна – наш спільний дім» [529]. Означена стратегія була розроблена та прийнята Комісією з питань соціального служіння Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій 22 листопада 2017 року. В Стратегії наголошується на тому, що, безумовно, релігія може бути використана як руйнівна зброя в конфлікті, однак «спільне завдання всіх конфесій – продемонструвати свою доктринальну та практичну прихильність до миру та якнайкраще реалізувати свій миротворчий потенціал» [529]. На думку творців концепції, війни могли би бути «набагато кривавішими без впливу релігійних діячів-миротворців, оскільки в багатьох випадках вони користуються більшою довірою з боку конфліктуючих сторін, адже релігійна мотивація досягнення миру пробуджує довіру багатьох людей» [529]. І хоча це твердження не є однозначним, між тим факт заклику до Церков використовувати їхній миротворчий потенціал, безумовно, є важливим і актуальним.

У Стратегії звертається увага те, що справа миробудування є богоугодною, тому лунає заклик долучатися до неї у всіх сферах буття – «у своїй сім'ї, на своєму робочому місці, в своїй громаді, через свою активну громадянську позицію» [529]. Основним завданням, яке ставиться перед релігійними діячами та вірними різних конфесій є «досягнення миру, дбаймо,

щоб наш спільний дім був комфортним і безпечним місцем для кожного – в багатоманітності національностей і мов, релігій і переконань, професій і покликань» [529]. Для реалізації такої високої мети, на думку творців Стратегії, необхідно здійснювати три основні вимоги – «Почути! Зрозуміти! Діяти разом!» [529]. На необхідності слухати інших, але і вміти гідно захищати власні переконання наголошує і Блаженіший Святослав [204].

Важливим пунктом зазначеної Стратегії є наголос на необхідності усунення стереотипів. Зокрема, наголошується на тому, що «наше сприйняття співбесідника, певної соціальної групи, релігійної конфесії чи спільноти безпосередньо залежить від нашого уявлення про неї. Поверхова поінформованість, відсутність фахових знань і використання другорядних джерел інформації часто стають причинами довіри міфам та інтерпретаціям, а не фактам. Це своєю чергою спричиняє крайнощі в сприйнятті та вкорінюється у вигляді упередженості та помилкових оцінок» [529]. Крайньою небезпекою міфів та стереотипів є їхня замкнена сутність. З одного боку, міфи та стереотипи «живляться пропагандою та інформаційними маніпуляціями», а з іншого боку, вони «самі стають джерелом такої пропаганди» [529]. Саме усвідомлення означеного та втілення цього закликів могло би призвести до порозуміння між Українською Православною Церквою (МП) та Православною Церквою України.

Важливими пунктами зазначеної Стратегії є необхідність популяризувати культуру взаємоповаги, мирного співжиття в багатоманітності мов, національностей, релігій, шанування гідності і прав іншої людини, незалежно від поглядів і будь-яких відмінностей; виховувати високі моральні цінності, засновані на релігійному вченні, – любов до ближнього, терпимість, взаємоповага, небайдужість, довіра; популяризувати міжконфесійний діалог та інші форми суспільного діалогу на національному і місцевому рівнях як спосіб порозуміння, залагодження конфліктів і розвитку взаємодії; долучатися до «народної дипломатії» з метою започаткування та підтримки постійного діалогу безпосередньо між різними групами громадян,

що проживають по різні боки лінії зіткнення на сході України та в окупованій АР Крим; підтримувати соціально незахищені верстви населення (безхатченків, сиріт, осіб похилого віку й осіб з інвалідністю, тяжкохворих тощо) та вживати заходів, спрямованих на подолання бідності та забезпечення доступу до роботи, зокрема через розвиток програм соціального підприємництва; надавати духовну, психологічну, матеріальну, фінансову, медичну допомогу особам, які постраждали внаслідок війни на сході України – допомагати їм повернути матеріальні втрати, залікувати як психічні, так і фізичні рани; творити в суспільстві культуру екуменічної та міжрелігійної співпраці на благо всіх співгромадян, заохочувати до позитивних ініціатив та відзначати позитивний досвід співпраці; молитися за мир в Україні, за зцілення та подолання суспільних розломів, відновлення справедливості, правосуддя та верховенства права [529].

Як вже зауважувалось вище, офіційна позиція керівництва УПЦ МП щодо зазначених рухів була доволі консервативною і будь-які проекти подолання розколу наражались на її відкритий чи прихований спротив. Між тим повномасштабне вторгнення Росії в Україну спонукало певну частину духовенства УПЦ МП до відкритого засудження пропагованої московським патріархом доктрини «руського мира» та до більш активного пошуку шляхів «вирішення наболілих питань розвитку Церкви» [366].

Однією із важливих подій, направлених на примирення та порозуміння була зустріч представників духовенства Української Православної Церкви та Православної Церкви України 5 липня 2022 року. За результатами цієї зустрічі було оприлюднено Декларацію порозуміння [266], яку поклали в основу подальшого розвитку міжправославного діалогу. Протоієрей Ігор Ковровський відмітив, що зустріч стала «початком діалогу «низів» і має свій вплив навіть на рішення окремих органів влади» [366]. Зокрема, «Рівненська міська рада після зібрання духовенства 5 липня, змінює підходи від заборони однієї з церков до шансу на примирення і об'єднання та звертається до предстоятелів ПЦУ й УПЦ, а також мирян із закликом до об'єднання» [366].

Розвиток зазначено руху до примирення призводить до появ нових ідей та пропозицій направлених на подолання деструктивних тенденцій православного співжиття. Зокрема, завдання об'єднання православних вірян, незалежно від їхньої приналежності чи то до УПЦ МП, ПЦУ та інших Помісних Церков, ставить перед собою ново створена громадська організація «Софійське братство» [542]. Основна мета братства полягає в сприянні міжцерковному діалогу з метою досягнення єдності православ'я в Україні. Одним із важливих напрямків діяльності «Софіївське братство» визначило просвітництво. В цьому контексті, братство планує організацію культурно-просвітницьких акцій, розробку навчальних і науково-дослідних програм, видавництво власних друкованих видань, викриття справжньої сутності ідеології «руського мира», її антицерковної й антиукраїнської спрямованості та подолання її негативного впливу на українське Православ'я [542].

У підсумку варто зазначити, що головним завданням українського православ'я сьогодні є спільний з державою та громадськими рухами пошук шляхів примирення, прагнення до єдності та мирного і толерантного співжиття. Як показує і міжнародний досвід, зокрема приклад Німеччини, досягнення порозуміння є значно простішим в межах однієї нації. Те ж саме спостерігається і в Україні. Церкви, які об'єднані спільною національною ідеєю значно активніше розвивають міжцерковний діалог та працюють над пошуком спільних концепцій мирного співжиття. Обслуговування ж церквою чужих щодо її народу ідеологічних міфілогем з неминучістю призведе до падіння її ролі у житті нації. Щодо ролі Церкви у налагодженні стосунків між державою агресором та Україною, то в Україні це є питанням далекого майбутнього. Пасивна ж позиція Української Православної Церкви щодо процесів формування та розвитку православної української самосвідомості її вірних, позбавила цю Церкву можливості виступити у ролі Церкви-миротворця.

2.Українське православ'я в умовах війни

Українське суспільство після 24 лютого 2022 р. потрапило в нову політичну реальність, внаслідок російської агресії. Релігійні організації України рішуче засудили агресію та підтримали український народ у його боротьбі, закликали громадян стати на захист своєї Батьківщини, допомагати біженцям і тим, хто постраждав унаслідок військової агресії. Біль, горе, смерть загострюють релігійні почуття населення. В суспільстві виник запит на єднання православних в ім'я перемоги і любові. У конфесійному середовищі України з'явилися нові тенденції. Зокрема, Церкви стають активними учасниками гуманітарного фронту. Разом із органами влади, міжнародними благодійними об'єднаннями, волонтерськими рухами вони долучаються до вирішення нагальних проблем, що стосуються налагодження життєдіяльності суспільства.

Основними напрямками діяльності Церков стали: «– забезпечення населення, яке постраждало від війни, найнеобхіднішим (продуктами харчування, одягом, засобами гігієни тощо); – забезпечення внутрішньо переміщених осіб притулком (розміщення на власних локаціях, допомога в пошуку житла, участь у зведенні тимчасових помешкань); – підтримка ЗСУ (закупівля / виготовлення та постачання відповідним бойовим підрозділам військового спорядження, тактичного обладнання, амуніції, автотранспортних засобів); – логістичний супровід у сфері охорони здоров'я (доставляння з-за кордону медичного обладнання, техніки, спеціальної апаратури, життєво необхідних лікарських препаратів); – проведення інформаційно-комунікативної діяльності (підтримання моральної стійкості суспільства, мобільне реагування у складних гуманітарних ситуаціях, зміцнення міжнародного партнерства в контексті протистояння російським загарбникам, формування правдивого уявлення про Україну серед світового співтовариства) [273].

Попри такі ініціативи, більшість конфесій виявляють прагнення творити добро виключно у своєму конфесійному полі і власних інтересах. Вони

використовують трагедію війни для покращення власного іміджу. Нажаль, війна не стала фактором інтеграції православ'я в Україні. Церкви орієнтовані переважно на себе, на свої внутрішні проблеми та артикуляцію «приватизованих» великих і малих історій та наративів. Відсутність належного бажання чи/та здатності зрозуміти іншого не налаштовує на діалог, на формулювання спільних проєктів християнської єдності, а отже, і «зшивання» суспільства [206, с. 143].

Після повномасштабної російської агресії зусилля пошуку виходу з церковної кризи в Україні були значно ускладнені. Війна виступила каталізатором загострення суперечностей, що десятиліттями, якщо не століттями накопичувалися, але приховувалися. За оцінкою О. Пахльовської (відомого культуролога, завідувачки кафедри україністики факультету літератури і філософії Римського університету «Ла Сап'єнца»), «те, що відбувається нині в Україні, – це цивілізаційний розворот, приведення в рух конфліктів тисячолітньої давності. Відбувається остаточний крах православної цивілізації як цілісності, розкол слов'янського світу, перегрупування ідеологій у євразійському світі, визначення остаточної лінії східного кордону Європи» [333]. Фронтиром цього протистояння є українська православна спільнота, що своїми за давніми невилікуваними ранами опинилася на вістрі нових, не менш серйозних ніж загальноправослані викликів.

На фоні згуртованості суспільства, що об'єдналося для протистояння РФ, між православними конфесіями в Україні ми спостерігаємо суттєве посилення протистояння, використання риторики та дій, які призводять до посилення напруги. Українська православна Церква (УПЦ) та Православна Церква України (ПЦУ) «перебувають наразі в стані конфронтаційного протистояння» [373, с. 8]. Особливо гостро конфронтація позначилася у сфері мас-медіа, вплив яких на українське суспільство є визначальним.

Загострення перебігу конфлікту викликане відмінністю реакції обох церков на російську агресію. ПЦУ активно виступила проти агресії,

запропонувала релігійне обґрунтування права українців на самозахист, засудила заяви патріарха московського Кирила, який підтримав війну, проводила активну матеріальну та моральну підтримку українських військових. Натомість дискурс УПЦ обмежився короткою заявою митр. Київського Онуфрія проти факту вторгнення та відсутністю осуду проповідей Московського Патріарха. У межах самої УПЦ виник рух священників, які писали листи-звернення до свого керівництва і виступали за діалог з ПЦУ з метою об'єднання. Факти співпраці з окупантами, приклади поминання патр. Московського Кирила під час богослужіння в УПЦ, відсутність рішучого осуду дій РПЦ, породили суспільне очікування заборони УПЦ, як релігійної організації, центр управління якої знаходиться в країні агресорі. У відповідь на це УПЦ на Соборі в травні 2022 року прийняла оновлений Статут з якого було видалено усі згадки про зв'язок з РПЦ та проголошена «незалежність» УПЦ. Але сама РПЦ не визнала такого рішення і залишила в своїх установчих документах УПЦ як складову частину РПЦ.

Протистояння між православними церквами України зумовлене прагненням великої частини православних мати Українську Православну Церкву, яка б була виразником українського духу, і такою церквою була Українська Православна Церква КП, а з іншого боку інерція доволі великої частини православних залишатись вірними Української Православної Церкви Московського Патріархату. Важливо наголосити на тому, що з боку керівництва та богословів Церкви МП постійно здійснювався великий психологічний тиск на вірних Церкви КП, яких звинувачували в належності до розкольників, їм не дозволяли приймати святе причастя в церквах МП, якщо вони попередньо не приносили каяття в тому, що відвідували божественні служби в церквах КП. В масову свідомість широко загалу українських вірних постійно транслиувались ідеї про те, що таїнства, які здійснюються в Українській Православній Церкві КП не є дійсними, а людина, яка приєднується до цієї церкви скоює гріх [547]. Крім того, конфліктність між конфесіями значно посилювала політична складова, орієнтація на протилежні,

часом абсолютно конфліктні політичні сили, що представляли різні вектори геополітичного розвитку України. Нарешті, не варто скидати з рахунків, що існуючі структури УПЦ та ПЦУ не мали великого бажання, плану і вольових кроків щодо об'єднання. Ні одна структура не бажала поступок і не бачила перспектив втрати чи послаблення влади.

Все це породило активне публічне протистояння в медіа-просторі між керівництвом та вірними УПЦ та ПЦУ, що й привело до нової хвилі поляризації між їхніми прихильниками в суспільстві в умовах повномасштабного вторгнення Росії в Україну. А невірна обрана очільниками УПЦ МП стратегія розвитку Церкви, призвела до втрати нею своїх позицій. Як наслідок, протягом 2022 року до ПЦУ перейшло 200 парафій, а в 2023 році «своє підпорядкування змінили біля 600 релігійних громад, а з початку повномасштабної агресії таких храмів вже більш ніж 700 [516]. У січні 2023 р. митр. Епіфаній наголосив, що до церкви, яку він очолює, з часу отримання Томосу долучилося близько 1700 парафій УПЦ МП» [273]. Загострення конфлікт набув після прийняття Верховною Радою України Закону про «Заборону діяльності релігійних організацій, що афілійовані в країні-агресорі».

Серед причин конфлікту між УПЦ та ПЦУ, з одного боку, називають те, що УПЦ є «московською церквою», що вона «діє в інтересах кремля», що вона «не хоче офіційно розірвати стосунки з РПЦ», що «процес примирення і об'єднання церков гальмується позицією митр. Онуфрія та єпископату». Так само, з іншого боку, лунають звинувачення, що в Україні є «гоніння на церкву», що в «політичному тиску на УПЦ зацікавлена ПЦУ», яка є «неканонічною» і взагалі «не є церквою».

Православні юрисдикції виходять з того, що здатні вірно пояснити кризову ситуацію на тій підставі, що мають релігійне розуміння політики, історії та сучасності. Насправді, такого єдино вірного розуміння історії, основних проблем сьогодення і бачення майбутнього в православ'ї немає. У православ'ї не існує такого теологічного дискурсу чи політичної мови, які б

дозволили уникати конфліктів та мати узгоджені рішення. Кожна конфесія виробляє власну мову та пояснення, які транслуються в публічну сферу.

Пошук виходу з української церковної кризи є важливим завданням перед суспільством, державою, світовим та українським православ'ям, але це й виклик перед експертною спільнотою, яка повинна запропонувати методологію дослідження церковних конфліктів. Ми вважаємо, що позиції УПЦ та ПЦУ є наративними і мають бути проаналізовані саме як конфлікт дискурсів та наративів. Чи мають православні конфесії та дослідники необхідну мову і засоби, щоб здійснити критичний аналіз конфлікту православних наративів ми спробуємо дослідити в наступних підрозділах.

Отже, повномасштабна війна викликала кардинальні зміни в православному світі та слов'янських країнах. Виявлено, що в православ'ї не існує такого теологічного дискурсу чи політичної мови, які б дозволили уникати конфліктів, реагувати на виклики війни та мати узгоджені рішення. Православні конфесії загалом згуртовано відгукнулися на російську агресію, проте очікуваної єдності між православними не відбулося. Кожна юрисдикція звинуватила протилежну сторону в спричиненні війни. В умовах війни православні конфесії сформували різні церковно-політичні наративи, зумовлені як внутрішніми інтересами, так і політичними й суспільними факторами. Позиції УПЦ та ПЦУ є наративними і мають бути проаналізовані саме як конфлікт наративів. Цей конфлікт породив активне публічне протистояння в медіа-просторі між керівництвом та вірними УПЦ та ПЦУ та спричинив відповідну реакцію громадянського суспільства, яке очікувало на зміни і єднання православних. Пошук виходу з української церковної кризи є важливим завданням перед суспільством, державою, світовим та українським православ'ям.

3.Публічні медіа-дискурси основних учасників української церковної кризи в період повномасштабної війни

Існує чимало досліджень історичних, політичних, канонічних аспектів українського церковного конфлікту. Між тим, що дискурсивно-наративний аспект української церковної кризи найменш досліджений і потребує спеціальної уваги. Ми переконані, що боротьба дискурсів і наративів визначила як кризу українського православ'я, так і російсько-українську війну. Саме ці дискурси, з одного боку, обумовлюють можливість для висловлювань учасників конфлікту, з іншого боку, конструюють суспільну реальність. Мова є діяльним інструментом формування уявлень суспільства, яке живе в символічних полях, створених різними значеннями, дискурсами, наративами. Стилїстика і зміст мови визначає мирність чи конфліктність взаємодії, спілкування між людьми, соціальними групами та державами. Особливої ваги аналіз суспільних та релігійних дискурсів набуває в період війни, коли кожна заява стає фактором, що впливає на перебіг конфлікту і визначає поведінку протиборчої сторони. Саме така ситуація склалася в Україні, де існуючий перманентний конфлікт між православними церквами московського та київського патріархатів загострився після отримання в 2019 році Томосу від Вселенського патріархату та розгорівся з новою силою в умовах російської агресії проти України з лютого 2022 року.

Для реалізації поставленого завдання нам важливо проаналізувати методологічні підходи, якими користуються дослідники та учасники православної церковної кризи. Існуючі публікації предметом яких є українське церковне питання, умовно можна поділити на наративні, наративно-аналітичні та аналітично-рефлексивні. Носії наративного підходу використовують бінарний дискурс в якому діє логіка – «або, або», «або московське, або українське», «або канонічне, або не канонічне», «або наше, або чуже» тощо. Поширення цього типу дискурсу присутнє в мас-медіа в публікаціях експертів та церковних коментаторів, які використовують бінарний дискурс для оцінки історичних та сучасних подій. Такий підхід не є обов'язково невірним, для

формату мас-медіа він має певний сенс для контрпропаганди ідеологемам кремля та РПЦ [245; 444]. Представники наукової спільноти в популярних і фахових виданнях та виступах досліджують релігійно-політичну ситуацію в Україні, здійснюють деконструкцію наративів «руського міра» більш складними аналітичними інструментами, хоча в основі їх аналітика містить чітку наративну основу [165; 255; 257; 273; 287; 311; 365; 374; 502]. Наративно-аналітичний підхід має на меті активно протистояти російській агресії і формувати альтернативні українські наративи. Але і цей важливий підхід вимагає суттєвого доповнення підходом, що має запропонувати небінарні інструменти для аналізу ситуації, пропонує рефлексивно-аналітичну методологію дослідження релігійних конфліктів.

В цьому контексті цікавою видається п'ятиактна наративна методологія Н. Т. Райта [272; 257]. Зокрема, Ю. Чорноморець, аналізуючи православні наративи, описує наратив УПЦ так: «традиційний наратив Української Православної Церкви у єдності з Московським патріархатом був розповіддю про наступну драму: 1) православна церква в Україні повинна бути єдиною, панівною, об'єднувати всіх вірних православного віросповідання, бути миротворцем для суспільства та лікарем від політичного націоналізму в релігійній сфері; 2) драма «гріхопадіння» полягає у церковному розколі та політичному розбраті на теренах України; 3) УПЦ неодноразово закликала розкольників до перемовин, а політиків до згоди; 4) зараз УПЦ зазнає гонінь від політиків на місцях та в центрі, від «розкольників» та їх союзників; 5) страждання УПЦ завершаться есхатологічним торжеством, коли розкольники повернуться до лона церкви, відмовляться від націоналістичного і світського типу мислення на користь церковного образу думок та дій» [616].

Зовсім по іншому вимальовує автор базовий наратив ПЦУ (УПЦ КП): «традиційний наратив УПЦ КП стосувався історії становлення православної помісної церкви в Україні. Згідно з цим наративом Київська митрополія була де-факто самотійною і Україна має право на власну автокефальну церкву в незалежній державі (1 акт). Цьому природному розвитку чинить перепони

Росія та Московський патріархат (2 акт). Створення Київського патріархату в 1992 році закладає основи для нормального розвитку київського православ'я (3 акт). Об'єднання всіх українських православних у Київському патріархаті стане можливим після втрати УПЦ МП політичної підтримки та коли суспільство буде знати всю правду про російське православ'я (4 акт). Єдність українського православ'я забезпечить стабільний розвиток для України та входження до Європи (5 акт)» [616].

Ми цілком згодні з таким підходом і загалом поділяємо такий опис наративів й будемо його використовувати, проте, крім методології Н. Райта будемо застосовувати інші методи наратології та дискурс аналізу до аналізу наративів православних юрисдикцій України. Ми слідуємо в своєму аналізі методології запропонованій Г. Христокіним, яка постулює, що «міжправославний конфлікт в Україні варто розглядати як владно-наративний конфлікт, зіткнення ідентичностей конфесій, які мають певні політичні та інституційні інтереси» [82]. Ми б хотіли не лише підтвердити наявність політичних інтересів православних юрисдикцій, але й показати як цей конфлікт виникає з конфлікту їх наративів. Для нас важливо зрозуміти як функціонує політична мова релігійної спільноти і як вона реагує на зустріч з опонентами. Які наративи існують в православному середовищі і які з них є конфліктними, а які об'єднувачими. Які політичні та інституційні інтереси приховуються за певними наративами, і як вони породжують конфлікти. Це дозволить побачити більш реалістично якими є перспективи вирішення конфлікту.

Наша задача – у тому, щоб дослідити дискурси основних учасників (акторів) цієї церковно-політичної кризи, проаналізувати їхні висловлення, виявити владні претензії, приховані мотиви й прагнення, що формують суспільні процеси, змодельовати варіанти розвитку подій та шляхи виходу з кризи. Основними учасниками, гравцями церковно-політичної кризи, які мають вплив на перебіг подій є Українська Православна Церква (УПЦ) та Православна Церква України (ПЦУ), Вселенський патріархат і Російська

Православна Церква (РПЦ), внутрішні альтернативні богословські групи в кожній Церкві, міжнародні та українські експерти, державні/правоохоронні органи та політичні партії, громадянське суспільство та пересічні громадяни. Ми обмежуємо поле аналізу публічними висловленнями основних акторів і не аналізуємо неофіційні джерела або повсякденні розмовні дискурси, які потребують окремого дослідження.

Дискурс патріарха Московського Кирила. У своїй проповіді 3 березня 2022 року, він говорив про необхідність прощення гріхів і образ, і зокрема сказав: «Але прощення без справедливості є капітуляцією та слабкістю. Тому прощення має супроводжуватися неодмінним збереженням за собою права стояти на боці світла, на боці Божої правди, на боці того, що відкриває нам світло Христове» [349]. Московський патріарх коментує події війни як боротьбу між «світлом і темрявою», де віруючі мають стояти на «боці світла», що означає у даному контексті – на боці РФ. Інша проповідь патр. Кирила в січні 2023 р. містить геополітичні міркування, в яких він повчає засуджувати «божевільних людей», які допускають, що «велика російська держава, яка має потужну зброю» може програти. «Будь-яке бажання знищити Росію буде означати кінець світу» [345]. Тобто, для патр. Кирила Росія є «весь світ», і тому відстоювати інтереси РФ — це місія усіх християн, для чого потрібна «духовна мобілізація», вона «допоможе безсумнівно, врешті-решт, повному примиренню Росії та України, які є єдиним простором РПЦ» [348]. Очевидно, що таке «примирення» означає повну ліквідацію незалежної України, бо для патріарха Кирила українці та росіяни «один великий народ від Білого до Чорного моря, який вийшов із Київської купелі Хрещення», а Православна Церква «була і є силою, яка скріплює цей народ» [345]. Тобто, місію РФ Кирил бачить у поверненні України в свій життєвий простір, де замість українського народу буде «єдиний рускій народ». Україну патріарх звинуватив в тому, що вона «радикально змінює вектор свого політичного та історичного розвитку, що суперечить російським інтересам». Виявляється, що це не РФ напала на Україну, а демократичний вибір України в очах Кирила «робить все, щоби в

очах українців Росія стала ворогом». І тому війна є виправданою і священною, а її учасник, якщо він « гине під час виконання військового обов'язку, то він приносить себе в жертву за інших. І тому віримо, що ця жертва змиває всі гріхи, які людина здійснила» [346].

Ставлення РПЦ до УПЦ вже після Собору 2022 р., ми бачимо в листі до патр. Єрусалимського Феофіла III від 23.03.2023 року, де патр. Кирил називає УПЦ належною до «Московського Патріархату» і зазначає, що вона перебуває у «гоніннях з боку влади, які спрямовані на руйнування канонічного православ'я в Україні» [347]. Важливо, що на всі ці проповіді і звинувачення УПЦ ніяк не відреагувало, і навпаки її прихильники використовують наративи РПЦ в риториці захисту УПЦ.

Загалом, ми бачимо, що дискурс патріарха Кирила (та РПЦ загалом) є ангажованим, політизованим, агресивним, авторитарним. Він перетворює дискурс церкви на ідеологічну пропаганду ідей «руського міра». У наративах Кирила об'єднуються сакральні та державні цілі, він виправдовує агресію політичними інтересами РФ та релігійними ідеалами «Святої Русі», які і складають «бік світла». Наратив патріарха Кирила будується на принципі бінарної опозиції того, що можна віднести до «руського/справедливого/спасенного» на противагу «не руському/хибному/гріховному». Тим самим, він сакралізує усю російську культуру, державність, владу як такі, що ніби отримали особливу місію від Бога. Насправді наративи Кирила приховують прагнення до сакральної влади і розширення структур РПЦ за межами території РФ. В цьому сенсі, РПЦ є духовним провідником російської імперської агресії.

Дискурс Вселенського патріарха Варфоломія. Під час свого виступу у Вільнюсі в березні 2023 року, патр. Константинопольський Варфоломій здійснив оцінку діям керівництва РФ та РПЦ. Він сказав, що російська влада використовує церкву як «інструмент для досягнення своїх стратегічних цілей». РПЦ і державне керівництво Росії «співпрацювали у злочині агресії та розділяють відповідальність за подальші злочини, такі як шокуjące

викрадення українських дітей». Він також акцентував на важливості розвивати міжрелігійний діалог, який «має бути зосереджений на способах спротиву і нейтралізації здатності керівництва Московського патріархату підривати єдність і теологічно узаконювати злочинну поведінку» [31]. Церкву патріарх розглядає не лише як церковну установу, але й як простір спільних демократичних цінностей. Тому, «нашим спільним християнським обов'язком є використання сил діалогу, щоб повернути наших російських братів і сестер до нашої спільноти цінностей» [31].

Для презентації позиції Вселенського Патріархату в Україні варто звернутися до статті єпископа Михайла (Команського), екзарха Константинопольського патріархату в Україні. Він коментує статус УПЦ після Собору 2022 року, і зазначає, що «з погляду канонічного права вони залишаються невіддільною частиною РПЦ» [437]. Крім цього єпископ закликає не ототожнювати «предстоятеля Московського патріархату із Церквою. Ми відділяємо Церкву як тіло Христа від певних функціонерів, які очолюють певні структури управління в певний історичний період часу». Тут він озвучує властиву Вселенському патріархатові позицію: «Церква – це не тільки ієрархи, але й миряни. І голос мирян має бути чутний все сильніше і сильніше», але вони мовчать [437].

Загалом, дискурс патріарха Варфоломія (та загалом Вселенський Патріархат) є ціннісно вмотивованим, соборним, заснованим на дискурсі демократичних цінностей, на засадах діалогу, співпраці, єдності та миру. Він засуджує прояви насилля, агресії та інструменталізації церкви. Константинопольський патріархат мислить у вселенських масштабах, для нього Церква – це не лише ієрархи, але й миряни.

Дискурс митрополита Київського Онуфрія. У публічному дискурсі митр. Київського Онуфрія, очільника УПЦ, не багато офіційних заяв. Ще до початку повномасштабної агресії він завжди займав дуже стриману позицію. У 2020 році митр. Онуфрій сказав, що «УПЦ завжди закликала і дієво сприяла справі миру та примиренню» [457]. Він ніколи прямо не сказав ні про анексію Криму

Росією, ні про російські війська на Сході України, ні про російсько-українську війну як таку. Його заяви сповнені нейтральними визначеннями: «збройний конфлікт», «бойові дії на сході України», «кровопролиття на Українській землі», «люди, які стоять по обидві сторони воєнного конфлікту», «збройне протистояння», «конфлікти земного життя» [457].

Одразу після початку вторгнення митр. Онуфрій відсторонено заявив: «Сталася біда. На превеликий жаль, Росія розпочала військові дії проти України. Ми звертаємось до президента Росії та просимо негайно припинити братовбивчу війну». Далі повторив наратив РПЦ: «Український і російський народи вийшли із Дніпровської купелі хрещення і війна між цими народами це повторення Каїнового гріха» [461]. Митрополит закликав «насамперед до посиленої покайної молитви за Україну, за нашу армію та наш народ, прошу забути взаємні чвари та розбіжності та об'єднатися любов'ю до Бога та до нашої Батьківщини» [461]. Інша заява вийшла 10 березня 2022 р., в якій Онуфрій в характерній для нього аполітичній манері писав: «Сьогодні наша країна переживає час складних випробувань, пов'язаних з нападом на нашу країну військ Російської Федерації», «на превеликий жаль, останнім часом загинула велика кількість мирних жителів» [461]. Крім того, «для запобігання ще більшим жертвам та стражданням» він просить «всіх, від кого це залежить, створити гуманітарні коридори для якнайшвидшої евакуації мирних жителів» та закликає до «співчуття та християнського милосердя» і просить «провести якнайшвидший обмін полоненими» [461]. Як бачимо ніяких офіційних заяв в яких митр. Онуфрій засуджує війну, жорстокість окупантів, він не озвучував. Нарешті, третя публічна присутність митр. Онуфрій в медіа просторі була пов'язана із зустріччю Онуфрія з полоненими російськими солдатами. Він знову позиціонує себе як миротворця, що молиться за воїнів з обох боків, «щоб Бог зберігав вас, всіх людей, хто перебуває на полі бою» [461; 572].

Позиція митр. Онуфрія щодо ПЦУ зберігається незмінною, він дотримується думки, озвученої в 2019 році, що «ПЦУ не є Церквою». Він каже: «зараз бажають зробити свої керовані церкви, які б керувалися людьми,

а не Богом. Але церква є і буде» [458]. Тобто, для митр. Онуфрія єдиною Церквою в Україні є УПЦ, тоді як ПЦУ є лише «політичним проєктом».

Як бачимо, дискурс митр. Онуфрія позірно аполітичний, вдавано нейтральний, достатньо обережний. Він вважає ПЦУ політичною організацією лише тому, що наданню їй Томосу сприяв П. Порошенко. Митрополит розвиває наратив про УПЦ як єдину канонічну церкву всієї України.

Дискурс митрополита Київського і всієї України Епіфанія. Офіційна заява митр. Київського Епіфанія з приводу початку повномасштабної війни одразу засудила військову агресію та закликала до справедливості: «Звертаюся до міжнародної спільноти, усіх релігійних лідерів світу із закликом підтримати Україну, змусити Росію та Білорусь негайно припинити агресію. Ті, хто розпочав і веде агресивну війну проти України, повинні знати, що за законом Божим і за законами людськими вони – вбивці та злочинці і їм не уникнувши засудження і покарання» [322].

Проповідь митр. Епіфанія під час молебню у Софії в листопаді 2023 року містила чимало політичних, історичних та моральних повідомлень: «Ми відстоюємо незалежну українську державу. Ми боремося за те, щоб жити у волі. За це платимо дуже високу ціну. Але свобода безцінна» [300]. Результатом боротьби неодмінно буде «Перемога, бо на нашому боці правда. Ми не прагнемо чужого, але до кінця боротимемося за свою Богом дану українську землю. Тому морально ми вже перемогли». Далі митр. Епіфаній робить історичний відступ і заявляє, що ця боротьба триває «більш як 500 днів... ця війна триває не півтора року, не 10-й рік, а триває вже декілька століть» [300]. Митрополит говорить про важливість національної ідентичності для християнина: справжня мета ворога в тому, щоб «знищити Україну, розчинити, знищити нашу українську ідентичність, але ми зуміли зберегти нашу українську ідентичність, нашу мову, нашу культуру, відродити нашу помісну православну церкву» [300]. Митр. Епіфаній каже про справедливий мир: «Без Перемоги ніколи в Україні не запанує справедливий мир. Він буде тільки тоді, коли ми остаточно виженемо з нашої української

землі окупанта, агресора, який прийшов, щоб нас поневолити і знищити» [300].

Відповідаючи на закиди критиків у політичному впливі, митр. Епіфаній подякував окремим політичним силам і зазначив, що «жодна політична сила, партія чи окремий лідер не можуть і не будуть мати у Православній Церкві України якоїсь виняткової, чи тим більше контролюючої ролі». В політичній ангажованості він звинуватив УПЦ, яка «роками розбудовувалася саме за такою хибною моделлю тіньового контролю. Деркач, Новінський, Медведчук та інші подібні діячі вважали себе ніби учасниками «акціонерного товариства», що вирішують за спиною «найнятих менеджерів» у рсях всі ключові питання» [301].

Ми бачимо, що дискурс митр. Епіфанія є емоційним, патріотично вмотивованим, ціннісно визначеним, поляризованим. Він торкається політичної та національної проблематики, теми історичної правди та справедливості у своїх проповідях. Місію християнина він бачить у боротьбі за свободу України і перемогу над злом. Це наратив християнського патріотизму та військового опору внутрішнім та зовнішнім ворогам. За своєю стилістикою і змістом його дискурс є антиподом дискурсу патр. Кирила.

Апологетичний дискурс в середині УПЦ протилежний риторичі митр. Онуфрія, який представлено у «Відкритому листі до лідерів міжнародних структур» ігумені Серафими (Шевчик). Авторка звинувачує владу в «порушеннях прав на свободу совісті та віросповідання» [514]. Ігум. Серафима також заявляє, що влада, суспільство і експерти несправедливо «доводять, що УПЦ має адміністративний зв'язок з Московською патріархією» [514]. Авторка декларативно заявляє: «ми категорично відкидаємо всі звинувачення нашої Церкви у проросійських настроях та діях», «УПЦ ніколи не підтримувала антихристиянську доктрину «русского міра»» [514], хоча ця доктрина сповідується багатьма ієрархами та вірними УПЦ. Згодом з'ясовується, що головною претензією є захист владою інтересів ПЦУ, з якою УПЦ не хоче вести діалог і яку сприймає як «розкольницьку організацію, а не

церкву» [514]. Досить упередженим виглядає твердження, що «ухваленням законопроекту № 8371 створюються умови для знищення в державі цілої конфесії». І вже у повній відповідності з наративами РПЦ, Серафима лякає, що після прийняття закону «світ постане перед фактом репресій проти Церкви таких масштабів, яких людство не бачило майже століття» [514].

Загалом, дискурс листа ігумені Серафими, є вкрай емоційним, вмотивованим, тенденційним, поляризованим, що все подає у чорно-білих тонах. В ньому не присутня конструктивна позиція, немає ніяких пропозицій, немає ініціатив про діалог з владою та ПЦУ, немає розуміння і пояснення причин, за якими УПЦ потрапила в подібну ситуацію, немає спроб налаштувати діалог з громадянським суспільством.

Апологетичний дискурс в середині ПЦУ. Представник ПЦУ, митр. Олександр (Драбинко) так коментує конфлікт навколо Києво-Печерської Лаври: там «немає гонінь. Є виконання державою своїх функцій, які необхідно їй виконувати». Лавра не належить лише УПЦ, «вона належить всьому українському народу, а не окремій юридичній особі, а ми всі є рівними і перед державним законом, і перед духовним» [453]. Перехід КПЛ в управління державою митр. Олександр пояснює тим, що там «православним віруючим доносилося про те, що ми – «триєдина Русь»» [453]. Владика оцінює як політичну позицію те, що багато приходів УПЦ не перейшли у ПЦУ: «це політично-релігійне рішення. І відповідальність за це лежить на священноначаллі УПЦ (МП), яке 30 років розповідало, що решта релігійних організацій на території України є неканонічними, безблагодатними» [453]. Митр. Олександр вважає, що за діями УПЦ продовжує стояти патр. Московський, який є «основним захисником УПЦ», бо він «на всіх рівнях включно Радбезу ООН заявляє про те, що у нас «гоніння»» [453].

Інший речник ПЦУ митр. Євстратій (Зоря) займає більш категоричну позицію. На факт миротворчих зустрічей митр. Онуфрія з полоненими росіянами він зауважив: «Онуфрій не засудив зло, яке принесли росіяни на українську землю, не закликав їх покаятися за убивства і руйнування, а

навпаки, – побажав їм Божої охорони» [572]. Навпаки, митр. Митр. Євстратій прямо звинувачує УПЦ в наближенні війни, служінні РПЦ та сповідування ідеології «русского міра»: «зверхники МПвУ три десятки років робили все, щоби Україна скорилася «русському міру», щоби тут любили Москву як «Третій Рим», щоби вірили у вигадки про «неподільну Святу Русь», щоби не опиралися окупантам. Але опираються. Воюють. Гармати не мовчать» [28]. Митр. Євстратій не бачить ніяких ознак громадянського конфлікту, «насправді Росія воює ПРОТИ України. Росія НАПАЛА на Україну. Росія окупувала частину її території та хоче окупувати ще більше» [572].

Як бачимо в цілому апологетичний дискурс ПЦУ виходить з констатації внутрішнього і зовнішнього ворога. Причину агресії він бачить в непатріотичній позиції УПЦ, яка скорилася «русському міру» і не виконала свою місію для України. Типологічно цей дискурс аналогічний до апологетичного дискурсу УПЦ та є дзеркальним до дискурсу РПЦ.

Критичний дискурс богословів в середині УПЦ. Не варто думати, що в УПЦ немає альтернативного голосу. Такі голоси є і вони не поодинокі. Разом вони утворили групу священнослужителів, які активно висловлюються за необхідність діалогу з державою, суспільством та ПЦУ, засуджують російську агресію та вимагають від свого керівництва розірвати стосунки з РПЦ. Тут варто назвати авторів «10 запитань духовенства до Священного Синоду УПЦ», в якому вони в січні 2023 року намагалися з'ясувати статус УПЦ щодо РПЦ. На ці питання керівництво УПЦ не дало ніякої відповіді. Крім критики власного керівництва в УПЦ є активні голоси, що вимагають церковного суду над патріархом Кирилом [512].

Критичні щодо РПЦ голоси публічно звучать не лише серед священства, але й єпископів УПЦ. Так, на сайті духовенства Львівської єпархії УПЦ з'явився допис, що засуджує агресію РФ проти України: «Це не просто гріх, а сатанинське безумство, що призводить до знищення невинних людей: дії Росії до українського народу все більше набувають ознак геноциду» [389]. А також, 23 липня 2023 року після чергового масивного обстрілу міста-героя Одеси й

руйнації Спасо-Преображенського собору, з відкритим листом до патріарха Московського звернувся вікарій Одеської єпархії архієп. Арцизький Віктор (Биков). В листі він звинувачує РФ в агресії та вимагає не втручатися в справи УПЦ: «Ваші єпископи та священники освячують та благословляють танки та ракети, які бомблять наші мирні міста». «Сьогодні ми (говорю від імені багатьох архієреїв УПЦ) засуджуємо цю шалену агресію Росії проти нашої Незалежної країни. Засуджуємо варварські захоплення наших єпархій на Сході та Півдні України. Засуджуємо репресії та утиски, які творять Ваші органи на тимчасово окупованих територіях України!» [531].

Важливим голосом в УПЦ є «Звернення священнослужителів до Блаженнішого Митрополита Онуфрія» в липні 2023 року в якому вони заявили що «реального розриву з РПЦ не відбулося». У зверненні вимагається: «Ми, священнослужителі УПЦ, закликаємо Вас ініціювати негайне скликання собору УПЦ, на якому має відбутися реальне, а не ефемерне розірвання з РПЦ», тому, що «Російське державне віровчення втратило всі ознаки православ'я, об'єднавшись із путінським імперським режимом та перетворившись на його обслугову» [316].

Як бачимо, в УПЦ представлений альтернативний публічний дискурс, який представляє багатьох священників та можливо деяких єпископів. Перед нами по справжньому християнський дискурс покаяння, самоочищення, виявлення власних прорахунків та пошуку братньої любові. Це дискурс, що проводить наратив єдиного українського православ'я, незалежного від РПЦ, в єдності з світовим православ'ям та в партнерських стосунках з українською державою та суспільством. Нажаль в УПЦ він поки що залишається маргінальним, в ньому немає потужного представництва мирян-інтелектуалів, а офіційні церковні кола його засуджують.

Внутрішній самокритичний, громадянський дискурс ПЦУ. Його варто дослідити на прикладі «10 тез для ПЦУ», які запропонувала ще в 2019 році група священства та мирян ПЦУ з пропозиціями порядку денного для новоствореної автокефальної Церкви, «який би допоміг їй краще провадити

своє покликання в обставинах сьогодення». Для цього Українська Церква потребує таких змін: «справжньої соборності», «оновлення парафіяльного життя і євхаристійне відродження», «залучення вірян», «якісного перекладу богослужбових текстів українською мовою та богослужіння, яке промовляє до людини ХХІ століття», «посилення Христоцентричності та відновлення біблійної свідомості Церкви», «відмови від парадигми «симфонії» візантійського чи західного типу, відмови від політизації Церкви», «пріоритетність стосунків Церкви і громадянського суспільства», «прозорості, підзвітності, єдності в різноманітності та представництва всього церковного народу», «соціального служіння, активної соціальної позиції Церкви», «діалогічності та відкритості» [276].

Критичні зауваження, щодо необхідності реформування та оновлення православної Церкви було висловлено і в наших статтях, які раніше опубліковані в журналі OPREE. Зокрема, ми наголосили на необхідності «оновлення, осучаснення та максимально допустимої трансформації» Церкви. Запропонували «розробити продуману й офіційно визнану концепцію реформування православ'я, яка б передбачала критичний аналіз кризових процесів церкви та продуманий план їх подолання» [80]. В статті вказано, що «основними аспектами реформування церкви є оновлення традиції, потреба нового прочитання канонів, переосмислення негативного історичного досвіду минулого, подолання залежності церкви від державного диктату та політичних ідеологій». З'ясовано, що перед українським православ'ям постають завдання «імплементатії рішень соціальної доктрини Вселенського патріархату у власну соціальну доктрину, переосмислення ставлення до сучасних економічних й правових процесів, проблем громадянського суспільства і правової держави, освіти і культури» [80]. Тобто, богословським виходом для православ'я могла би бути розробка теології осучаснення Церкви, вихід з кризи Церкви можливий лише в напрямку її оновлення. «Церковна думка буде живою, коли навчиться творчо використовувати набутки сучасної культури,

науки, філософії, зможе засвоювати і перетворювати їх, вести з сучасністю постійний діалог» [81].

Отже, у ПЦУ існує досить потужний голос священників і мирян інтелектуалів, які висловлюють свої побажання для оновлення Церкви. Вони пропонують аналітичний богословський та релігієзнавчий дискурс, що проводить наратив оновленої, сучасної, реформованої, соціально і громадянські орієнтованої Церкви, яка б встановила партнерські стосунки з державою, побудувала відкриті відносини з іншими конфесіями, суттєво реформувала богословську освіту та стала рупором правди в суспільстві. На нашу думку, це вкрай важливий, не конфліктний дискурс, який має стати основою для міжконфесійного єднання.

Дискурс міжконфесійного єднання УПЦ та ПЦУ. В липні 2022 році, після зібрання в Софії Київській, була сформована неформальна група священників УПЦ та ПЦУ [377]. Вже після другого зібрання у лютому 2023 року було прийняте «Звернення учасників міжцерковного діалогу в Софії Київській до єпископату, духовенства та вірян», який дає можливість побачити їх риторику. Учасники висловилися щодо існуючих проблем між двома церквами і обговорили шляхи їх подолання: «ми прагнемо досягти об'єднання всіх православних українців в єдиній соборній і помісній (автокефальній) Українській Православній Церкві, визнаній усім християнським православним світом» [323].

Головним досягненням зустрічі є визнання учасниками канонічної рівноправності УПЦ та ПЦУ та важливості діяти в правовому полі законодавства: «ми сприймаємо державу і громадянське суспільство України як важливих учасників діалогу єднання між УПЦ та ПЦУ. Ми бачимо перспективу взаємин Православних Церков із державою та суспільством на принципах верховенства права, взаємної поваги і партнерства». «Закликаємо без будь-яких попередніх умов розпочати прямий діалог для розробки моделей, які б дали можливість у перспективі об'єднати УПЦ та ПЦУ в єдину Помісну Церкву» [323].

Дискурс учасників групи є дискурсом єднання, відмови від корпоративних інтересів, поваги до іншого, визнання канонічних прав обох церков. Домінуючим тут є наратив єдності, миру та партнерства. Лише такий дискурс, на наше переконання, може бути покладеним в основу міжцерковного діалогу.

Дискурс політичних партій, громадянського суспільства та популярних медіа. Характерним прикладом наративного дискурсу політичного типу є заяви партії «Європейська солідарність» П. Порошенка. Вона заявила про необхідність заборони УПЦ, якщо вона не вдасться до «засудження Кирила (Гундяєва) та всієї РПЦ як посібників агресії і геноциду українців» [304]. Партія вимагає: «розірвати з РПЦ всі стосунки; повідомити Помісні Православні Церкви про розрив з РПЦ і намір урегулювати свій канонічний статус у діалозі з Православною Церквою України відповідно до Томосу, наданого Вселенським Патріархом; вийти з московського розколу: поновити спілкування з Помісними Церквами, які визнали ПЦУ; а найголовніше – визнати Таїнства Православної Церкви України та розпочати діалог без попередніх умов та вимог щодо порозуміння та об'єднання українських православних» [304]. Як бачимо хоча стилістика мови партії є поляризуючою, але вона висуває УПЦ вимоги щодо визнання ПЦУ заради об'єднання всіх українських православних.

Приклад громадянського типу дискурсу можна розглянути на прикладі інтерв'ю декількох відомих публічних медіа персон. Так, релігієзнавець, історик Андрій Ковальов в інтерв'ю Еспресо заявив: «Предстоятель УПЦ МП Онуфрій Березовський – це людина, яка 30 років працювала для того, аби принести в Україну війну. Онуфрій – співвідповідальний за ті злочини, які зараз чинять російські терористи в Україні. Це людина, яка була співучасником «руського міра», за якою ховається людиноненависницька ідеологія російського імперіалізму, яку придумав патріарх Кирил» [474].

У своєму блозі Соня Кошкіна, редакторка газети «Лівий берег», аналізує прийняття в першому читанні «так званого Законопроекту про заборону УПЦ

МП». Вона зазначає, що навіть в назві Закону немає згадки про УПЦ МП. Далі, коли в УПЦ говорять про свою «незалежність», то «вони просто брешуть. Тому, що немає такої номінації (статус «незалежної») в канонічному праві, якому підкорюється все світове православ'я» [445]. Авторка далі зазначає, що УПЦ «можуть скільки завгодно говорити про те, що вони не залежать від РПЦ, і не є її частиною, але правда в тому, що вони є частиною РПЦ, а грамота патр. Олексія 1990 року дає їм «широкі права самоврядування» в межах РПЦ» [445]. Соня Кошкіна ставить акцент, що в Україні прийняття Закону «це не питання релігійних переконань, а це питання державної безпеки»: «фішка московських попів переконати, що це богоборство і їх переслідують за їх релігійні переконання. Але це категорична неправда. Це про національну безпеку. Віросповіданню ніхто не заважає, Україна є секулярною державою. В Україні ніколи не забороняли жодної релігійної організації» [445].

Ще одним доведеним свідченням співпраці окремих ієрархів УПЦ з РФ є те, що «за даними правоохоронних органів митр. Онуфрій та половина Синоду УПЦ мають російські паспорти, що заборонено українським законодавством» [456]. В той же час, хоча «дуже багато вірян УПЦ залишаються патріотично налаштованими», цей законопроект буде намагатися блокувати діяльність проросійських парафій, і стимулювати перехід до ПЦУ тих, хто проти РФ [445].

Аналіз наративних дискурсів представників політичних партій, громадянського суспільства та популярних медіа, демонструє, що вони переважно поляризовані, емоційні, загострені на спрощене моделювання ситуації та протиставлення «проукраїнських» та «промосковських» церков. Саме ці типи дискурсу найбільш представлені у медіа і впливають на формування суспільної свідомості. У той же час, варто зазначити, що дискурсивна влада політичних, громадянських та популярних медіа в переважній більшості виходить з наративу захисту інтересів і територіальної цілісності України і виступає за законодавче врегулювання церковної кризи в Україні.

Внутрішній дискурс українських експертів ми маємо можливість дослідити, якщо розглянемо «Висновок релігієзнавчої експертизи Статуту про управління Української Православної Церкви», що був здійснений групою вітчизняних експертів в січні 2023 року. Експерти ставили для себе мету: «встановити згідно зі Статутом про управління УПЦ, наявність/відсутність церковно-канонічного зв'язку та входження УПЦ до структури Московського патріархату (РПЦ)» [197]. При цьому «висновок ґрунтується на усталених у науці про релігію принципах дослідження релігійних організацій, їхньої еволюції та трансформації під впливом внутрішніх та зовнішніх факторів». У підґрунтя свого дослідження експертна група (ЕГ) поклала категорії, які «сформувалися у православному богослов'ї взагалі та православній еклезіології зокрема» [197].

Експерти констатують, що «Прийняття нової редакції Статуту про управління УПЦ (від 27.05.2022) та Постанови Собору УПЦ не призвели до розриву церковно-канонічного зв'язку Української Православної Церкви із Російською Православною Церквою» [197]. Докази цього експерти навели наступні: 1) рішення Собору були прийняті з «порушенням діючих на той час норм уставу УПЦ», що уможливило їх не визнання з боку РПЦ. 2) Собор УПЦ «не вживає поняття «автокефалія» чи «автономія», а всі «апеляції до «адміністративної незалежності» чи «повної канонічної самостійності» — це апеляції до станів, які жодним чином не визначені у канонах та традиції Православної Церкви». 3) Фактично РПЦ не визнала ці рішення УПЦ і продовжує вважати її своїм структурним підрозділом. 4) Крім рішень Собору, «членам Експертної групи невідомі документи, які би свідчили про вихід УПЦ зі складу РПЦ». Не було «жодної заяви жодного архієрея УПЦ про вихід зі складу Архієрейського чи Помісного Собору РПЦ». 5) «Найвищі органи церковної влади та управління УПЦ у жодний спосіб не відреагували на захоплення керівництвом РПЦ низки єпархій УПЦ». 6) Відповідно до рішення ВП: «митр. Онуфрій більше не розглядається як канонічний Митрополит Київський, але як ієрарх, що перебуває в Києві, як це і було надруковано в

Щорічнику Вселенського Патріархату за 2020 рік». 7) Відповідно до Закону України, УПЦ є релігійною організацією (об'єднанням), «керівний центр (управління) якої знаходиться за межами України в державі, яка законом визнана такою, що здійснила військову агресію проти України» [197].

Всі ці та інші аргументи дали підстави для експертів стверджувати, що УПЦ: «продовжує перебувати відносно РПЦ у відносинах підпорядкування. Вона не діє як самостійна (автокефальна) Церква і не проголошує власної самостійності (автокефалії). Жодних документів чи дій, які б свідчили про трансформацію УПЦ в самостійну відносно РПЦ релігійну організацію, членами Експертної групи не виявлено» [197].

Експертна група також заявила, що «УПЦ відносно РПЦ має церковно-канонічний зв'язок частини із цілим. Відносини УПЦ з РПЦ не є відносинами однієї самостійної (автокефальної) церкви з іншою самостійною автокефальною церквою». УПЦ також не має статусу автономної Церкви, який би визнавався іншими церквами, а, отже, «з точки зору еkleзіології та канонічного права є структурним підрозділом РПЦ, що має окремі права самостійного утворення без власної канонічної суб'єктності» [197].

При здійсненні аналізу документів УПЦ експерти здійснили не лише релігійнознавчий, але й богословсько-канонічний аналіз ситуації, чим на думку своїх критиків, вийшли за межі власних компетенцій. Цей висновок став підставою для прийняття в першому читанні державою Закону, що забороняє діяльність на території України організацій, що афілійовані в країні агресорі. Загалом дискурс українських експертів є аналітичним, контекстним, зорієнтованим на пошук прихованих мотивів в діях УПЦ. В основі означеного дискурсу є наратив національної безпеки і відповідності статутів релігійних організацій діючому Законодавству України.

Дискурс міжнародних експертів релігійнознавців. Показовим прикладом дискурсу міжнародного експертного товариства може бути «Оцінка «Звіту експертної комісії» про Українську Православну Церкву» здійснена проф. Томасом Бремером, проф. екуменічного богослов'я, східно-церковних студій

та досліджень миру у Мюнстерському університеті (Німеччина). В своїй методології він чітко розмежовує науково-аналітичний від богословського та політичного дискурсів. Дослідник визначає свою позицію як позаконфесійну, нейтральну і описову, що дає йому право здійснювати аналіз «Висновку релігійнознавчої експертизи». Він висловлює серію зауважень щодо нього, який, на його думку, є упередженим.

По-перше, Т. Бремер зауважує, що кожна конфесія має право визначати та ідентифікувати себе у відповідності до прийнятих в цій конфесії богословських поглядів. Т. Бремер наголошує, що «у демократичному суспільстві у кожного є право створити релігійну групу відповідно до правил, що раніше не застосовувалися, і процедур, якими б вони не були з теологічної точки зору» [172]. По-друге, Т. Бремер вважає неможливим для експертної групи очікувати від УПЦ відповідності канонам, і невиправданим «судити, чи це відповідає церковному праву», бо «якщо УПЦ вважає за краще мати статус, який не є ані автономним, ані автокефальним, а «самоврядним і незалежним», то комісія не має права вирішувати чи це відповідає дійсності. По-третє, на думку Бремера, ніби «існує політичний намір заборонити УПЦ, або хоча б суттєво зменшити її значення» [172]. При цьому, позиція Бремера заснована на принципах верховенства права. Він хотів би бачити Україну «демократичною державою, в якій дотримуються верховенства права». І далі він радить: «Я бачу поляризацію суспільства в ситуації, коли потрібна єдність. Я знаю багатьох священнослужителів УПЦ і віруючих, які є патріотами України». І зрештою Бремер робить слушне зауваження, що такі дії влади можуть принести небажаний осуд з боку міжнародної спільноти, «боротьба з УПЦ може мати тяжкі наслідки для України» [173].

Таким чином, на прикладі аналізу дискурсу проф. Бремера ми бачимо, що дискурс окремих представників міжнародної експертизи є описовим, таким, що позиціонує себе як неупереджений, формально-правовий. Це видно з того, що Бремер спирається на наратив важливості демократичних принципів свободи совісті і неможливості для держави в будь-який спосіб регулювати

існування Церкви. В цьому сенсі цей дискурс справді не подібний дискурсу українських аналітиків, які здійснювали аналіз на інших методологічних засадах, враховуючи контекст національної безпеки та війни.

Дискурс державної служби України з етнополітики і свободи совісті (ДЕСС). Дослідити дискурс керівництва ДЕСС можна на прикладі Листа Віктора Єленського, голови ДЕСС, «до Т. Бремера у відповідь на його зауваження щодо висновку ДЕСС» [306]. Методологічна позиція В. Єленського інша, ніж проф. Бремера. Голова ДЕСС виходить з можливості для незалежних експертів дослідити у рамках експертизи — «наявність/відсутність зв'язку УПЦ з Російською церквою» [306]. Він визнає, що сама постановка питання тут є політично-правовою, бо державу цікавить відношення УПЦ до церкви країни агресора, яка підтримала і благословила війну проти України. Причому державу цікавить не містичний зв'язок, а «винятково зв'язок канонічний» [306]. ДЕСС вимагає визначеності, чіткості, формальності. Якщо УПЦ не вважає, що її єпископи входять до керівних структур РПЦ, то «чому б єпископам УПЦ не оголосити про те, що вони не входять до складу єпископату Російської церкви?» [306]. Логіка державних структур така, що проголошення своєї незалежності є декларативним до тих пір, поки суб'єкт не припинить своє формальне перебування в іншій структурі певним листом чи зверненням. Голова ДЕСС наголошує, що перебування єпископів УПЦ в структурах РПЦ є своєрідним їх подвійним членством в двох структурах.

На відміну від Т. Бремера, В. Єленський мислить враховуючи всю попередню історію еволюції УПЦ, політичну ситуацію, ситуацію війни та впливу на церкву ідей «русского міра». ДЕСС вважає, що керівництво УПЦ вмотивоване і «вперто відмовляється від діалогу з громадянським суспільством, владою і навіть власними кліриками і вірними, які намагаються до них достукатися» [306]. ДЕСС стверджує, що «Експертизу було призначено у повній відповідності до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», а також — до Положення про Державну службу України з

етнополітики та свободи совісті» [306]. Саме тому, В. Єленський висноує: «я не бачу фактів, які були б спотворені експертами; подій і явищ, які були б ними перекручені; дій і вчинків, які б лишилися ними не поміченими. Відповідно, я не знаходжу аргументів, які б дозволили мені прийняти висновки Вашого аналізу обговорюваної Експертизи» [306].

Загалом, позиція ДЕСС контекстна, вона враховує інтереси держави, яку вона представляє, позицію експертів, громадянського суспільства, ситуацію війни, рішення прийняті Собором і стратегічні інтереси розвитку суспільних процесів в Україні. Дискурс ДЕСС вмотивований тим, що прагне врахувати суспільний консенсус та політичну складову в питанні про статус УПЦ. Це позиція політична і державна, саме такою вона і має бути. ДЕСС не може бути абсолютно відстороненим від дійсності, це не судова інстанція, його позиція не є суто експертною та аналітичною позицією, вона є державною позицією, що виражає інтереси національної безпеки.

Дискурс законодавчих, судових та правоохоронних органів України. У грудні 2018 року Верховна Рада України прийняла Закон про вимогу до всіх релігійних організацій повідомляти про свій зв'язок з державою-агресором. У грудні 2022 року своїм рішенням Конституційний Суд України, підтвердив дію цього Закону. Нарешті, у жовтні 2023 року Верховна Рада України за основу прийняла урядовий законопроект № 8371, який ініціював президент В. Зеленський і подав Кабінет міністрів. Його називають найм'якшим з-поміж інших. Складність в тому, що урядовий документ запускає непростий і тривалий механізм руху до заборони. Він виглядає так: «державна служба з етнополітики та свободи совісті спочатку має встановити, що певна релігійна організація має свій центр у Росії. Після цього служба видає припис церкві, щоб виправити цю ситуацію. А якщо цього не стається, то ДЕСС подає на цю конкретну юридичну особу позов до суду, який вже і має ухвалити рішення про заборону. Саме такий судовий шлях є найбільш легітимним і не викличе різкого засудження на Заході щодо порушення релігійної свободи та прав людини» [477]. Такий порядок дій оцінюється як занадто складний тому що

«судовий процес може тривати довго, а до реальної заборони від моменту ухвалення закону можуть пройти роки». А також те, що «УПЦ як юридичної особи не існує, а є окремі одиниці, проти яких треба позиватись: Київська митрополія (головна), єпархії (понад пів сотні) та окремі парафії (тисячі)» [477].

Приклад офіційного типу дискурсу правоохоронних органів можна простежити на прикладі сайту СБУ. Речник СБУ приводить «спектр злочинів проросійських священників: від державної зради і колабораціонізму, заперечення, або виправдання російської агресії, виготовлення і поширення символіки РФ, порушення рівноправності громадян, переправлення ухилянтів через кордон і навіть поширення дитячої порнографії» [274]. Саме за такими статтями СБУ відкрила 68 справ і оголосила найбільше підозр. «Майже два десятки «церковників» УПЦ (МП) вже засуджено. Вони отримали терміни від 5 до 12 років. Окрім того, «за ініціативою СБУ, 19 представників проросійської церкви були позбавлені українського громадянства, бо мали російські паспорти» [509]. Аналогічні заяви зробив уповноважений Верховної Ради з прав людини Дмитро Лубінець, який заявив, що представники УПЦ, маніпулюючи правами віруючих, прикривають свої злочини [546].

На сайті СБУ зазначається, що патріарх РПЦ Кирилу «сприяє збройній агресії РФ та заперечує воєнні злочини окупантів», «входить до найближчого оточення вищого військово-політичного керівництва РФ та один із перших публічно підтримав повномасштабну війну проти України», «масово використовує підконтрольні йому релігійні громади РПЦ на території РФ, а також представників УПЦ (МП) в Україні» [510]. На підставі зібраних доказів Гундяєву повідомлено про підозру [510].

Правоохоронний дискурс має бути державним, формальним дискурсом, що має базовий наратив захисту національних інтересів і не повинен містити оцінок та моральних приписів, але має говорити мовою фактів, нормативних та судових рішень. Проаналізований дискурс в цілому відповідає своєму призначенню. ВР України прийняла «найм'якший варіант» законопроекту,

влада не намагається прискорювати «заборону УПЦ». Органи СБУ працюють «точково», лише по конкретним випадкам порушення Закону. Присутні в стилістиці органів СБУ неологізми (назва росії з малої літери, використання слова «рашисти», «УПЦ МП»), стали досить розхожими в публічному просторі України. Ми загалом не зафіксували в дискурсі судових, законодавчих чи правоохоронних органів суттєвих ознак поляризації, порушення прав і свобод та зловживання владою.

Загальний аналіз дискурсів учасників церковної кризи. Ми розглянули основні типи дискурсивної риторики учасників, які так чи інакше впливають на хід церковної кризи в Україні. Наявні дискурси здійснюють активне конструювання медіа-реальності та суспільної думки в публічній площині. Основними типами дискурсів акторів церковної кризи є: церковний, політичний, державно-правовий, експертний, громадянський. Кожен з них має власну логіку, семантику і прагматику, розглядає ситуацію у властивій для нього площині. Маємо констатувати, що кожен голос говорить своєю мовою, яка не завжди зрозуміла чи прийнятна іншим групам. Неможливість продуктивного діалогу в церковному питанні обумовлена відсутністю спільної мови – різним баченням і оцінкою сучасних подій, відмінними політичними чи корпоративними інтересами учасників. Умовно, дискурси існують на різних символічних «поверхах» і їх зіткнення відбувається, коли певний дискурс потрапляє «не на свій поверх», або коли вони усі разом проектується в масовій свідомості та в новинах медіа.

Суперечності в дискурсах можуть бути також пояснені через наративний конфлікт. Наприклад, типологічно подібні церковно-богословські дискурси (УПЦ та ПЦУ), можуть конфліктувати по причині відмінності своїх церковно-політичних наративів у питанні про ставлення до автокефалії. Так само, типологічно спільні експертні дискурси (вітчизняних та закордонних експертів), розходяться між собою, коли представляють різні наративні основи (в методології оцінки «зв'язку УПЦ з РПЦ»). І в той же час, абсолютно різні за своїми типами дискурси богословський (ПЦУ), державний (ДЕСС,

правоохоронців) та експертний виглядають цілком узгоджено, коли приймають схожий наратив – «незалежної, вільної України» та «вільної від РПЦ української Церкви». Тоді як внутрішні дискурси УПЦ стають конфліктними, коли приймають різні наративи в «оцінці автокефалії» чи вимоги «діалогу з ПЦУ».

На нашу думку, основою для майбутнього діалогу можуть виступити принципи викладені в документі «За життя світу», соціальній доктрині Вселенського патріархату [313]. В інші своїй публікації ми говорили, що «вкрай важливо, щоб православні церкви в повній мірі адаптували до своїх соціальних доктрин положення про цінності громадянського суспільства прийняті в документах Вселенського патріархату». Це дасть можливість УПЦ та ПЦУ «створити умови для миру та єдності, налагодити партнерські взаємини з державою, прийняти активну участь в розбудові громадянського суспільства та стати справжніми провідниками духовного авторитету в українському суспільстві» [47].

Отже, у результаті аналізу основних висловлень акторів церковної кризи в Україні було виявлено богословський, політичний, державницький, мас-медійний типи дискурсів, які здійснюють активне конструювання в медіа площині власних наративних стратегій, що відображають інтереси певних акторів, структур та суспільних груп. При цьому вони використовують власні мови, які не завжди зрозумілі чи прийнятні іншими, а пересічними громадянами різноголосся дискурсів сприймається як їх зіткнення. Учасниками кризи і носіями дискурсів є: УПЦ та ПЦУ, Вселенський патріархат та РПЦ, міжнародні та українські експерти, державні органи та популярні медіа. Нам вдалося виявити, що наративи учасників утворюють пари, які є дзеркальними комбінаціями достатньо полярних дискурсів. Так, авторитарний і політизований дискурс патр. Московського Кирила, що проводить церковно-політичну пропаганду наративів «руського міра», радикально відрізняється від не інструменталізованого дискурсу патр. Константинопольського Варфоломія, який реалізує наративи справедливості,

діалогу та співпраці. Патріотично вмотивований та ціннісно визначений дискурс митр. Київського і всієї України Епіфанія, що проводить наратив християнського патріотизму та військового опору зовнішнім ворогам, протистоїть позірно аполітичному дискурсу митр. Київського і всієї України Онуфрія, який поширює наратив єдності всіх громадян України і пасивного прийняття російської агресії. Дзеркально орієнтованими, полярними й вкрай емоційними є апологетичні дискурси речників УПЦ та ПЦУ, які просувають наративи, приховано спрямовані на захист інтересів власних структур та нейтралізації конкурентів. Поряд з цим в церкві існує самокритичний християнський дискурс братньої любові, артикульований представниками групи за єднання Церкви. Також виявлено, що контекстний, релігієзнавчо-теологічний і зорієнтований на захист національної безпеки дискурс українських експертів, поляризується з описовим дискурсом представників міжнародної експертизи, що опирається на формальний принцип захисту прав і свобод релігійних громад і залишається поза контекстом війни. У свою чергу, контекстний і формалізований дискурс ДЕСС та правоохоронних органів, що враховує інтереси держави та позицію всіх акторів, певним чином відповідає поляризованому, емоційно загостреному дискурсу популярних мас-медіа, які так само виходять з наративу захисту інтересів і територіальної цілісності України. При цьому, масова свідомість українців є місцем перетину і конфлікту наративів акторів, які в більшості займають проукраїнську публічну позицію. Також вдалося встановити, що суспільство і держава перебувають у процесі активної трансформації, тоді як кожна Церква уникає змін і воліє зберегти свої інтереси, що не сприяє вирішенню церковної кризи в українському суспільстві. Вирішення церковної кризи ми бачимо в активній співпраці всіх акторів в межах цінностей громадянського суспільства.

4. Аналіз дискурсивних стратегій учасників церковної кризи

Виявлені основні типи дискурсивної риторики учасників церковної кризи в Україні потребують подальшого виявлення і аналізу дискурсивних стратегій

учасників церковної кризи. *Аналіз дискурсів в УПЦ* показав, що УПЦ є складним і дуже строкатим утворенням, що містить в собі декілька альтернативних дискурсивних стратегій. Один з них виражає ідеологію «руського міра» РПЦ, але він на сьогодні в основному неопублічний і має своїми прихильниками єпископів та вірян, що культивують симпатії до росії та РПЦ. Інший дискурс охоплює противників РПЦ та прихильників ідеї незалежної української церкви в УПЦ. Там співіснують і знаходяться в конфлікті об'єднуючий наратив «незалежності України» й «єдності українського православ'я» з роз'єднуючим міфом УПЦ про свою «канонічну виключність», «осуду ПЦУ як розкольників» та окремо присутній міф «руського міра». Причому, немає чіткої відповідності між сповіданням прихильниками УПЦ наративів «власної канонічності», «підозрою до української державності» та ідеологемою «руського міра». Так, цілком проукраїнські вірні УПЦ, які захищають Україну на фронті, можуть вважати ПЦУ «безблагодатною», бо вона для них «не канонічна». І в той же час, для них дефініції «українське», «українське православ'я», «автокефальне» не обов'язково співпадають з поняттями «раскольницьке», «безблагодатне». В переважній більшості, релігійні терміни в свідомості представника УПЦ не тотожні уявленням представника РПЦ. На відміну від російської, для української православної свідомості УПЦ (що не сповідують «руський мір»), можуть не співпадати в одному ряду значення – «не канонічне», «демократичне», «раскольницьке», «українське», «чуже», «вороже». Тоді як характерною ознакою консервативно-утопічної свідомості (російської чи прихильної до «руського міра») є ототожнення релігійних і світських, колективістських та індивідуалістських, сакральних та профанних характеристик [79].

В мас-медіа широко представлена позиція – ототожнювати всю УПЦ з «московською церквою» на тій підставі, що в ній є прихильники ідеології «руського міра». Насправді, на нашу думку, пояснення ізоляціоністської поведінки керівництва УПЦ базується на їх вірі в обраність своєї релігійної організації (її «благодатності/канонічності»), яка для прихильників УПЦ

робить існування їх церкви «істинним» і «освяченим», відмінним від конкурентів («безблагодатних»/«не канонічних»). Як зазначає Г. Христокін, «у поясненні поведінки прихильників УПЦ ми скоріше зустрічаємося з феноменом консервативної корпоративної свідомості» [79]. «Саме страх втратити свої привілеї, свою сакральність, а насправді, корпоративну і дискурсивну владу над суспільством та істиною (Богом), а ще глибше, страх зруйнувати цілісність церковної структури і страх змін та осучаснення – ось головна мотивація УПЦ, що не визнає ПЦУ та не розриває стосунки з РПЦ. І щоб зберегти цю владу і віру у власну «канонічність» («сакральність»/«істинність»), і щоб зберегти структуру і уникнути оновлення, УПЦ утримує уявний зв'язок з РПЦ як легітимуючим фактором своєї обраності («благодатності»)» [79].

На нашу думку, за певних умов УПЦ може позбутися залежності від РПЦ, якщо фактором легітимації стане Константинополь. Приховування УПЦ зв'язку з РПЦ є свідченням не стільки реальної адміністративної залежності від неї (можливо тепер усі рішення вона приймає самостійно), скільки її уявленнями, що через РПЦ здійснюється зв'язок УПЦ з Вселенським православ'ям – джерелом вищої сакральної влади («благодаті»). Дії та бездіяльність УПЦ виникають з віри в цей символічний сакральний зв'язок. Довгий час ПЦУ для УПЦ була нелегітимною, бо ризикнула посягнути на монополію сакральної влади в країні. Тому навіть після отримання Томосу, УПЦ не може визнати ПЦУ щоб не втратити права на «сакральну владу», яка для неї асоціюється з РПЦ. УПЦ зберігає зв'язок з РПЦ, як «провідника» її зв'язку з Вселенською церквою. Діалог і примирення з ПЦУ керівництво УПЦ сприймає як приниження, іміджеву втрату, «символічну смерть», бо тоді їй прийдеться шукати власної легітимації у своїх конкурентів. Таким чином, «керівництво УПЦ є охоронцем своєї дискурсивної влади і сакральної виключності, власних матеріальних інтересів, які не хоче ділити з ПЦУ. Вона скоріше воліє імітувати стан жертви «переслідувань», ніж визнати рівноправність з ПЦУ» [79].

Як це не дивно, але УПЦ не хоче заявляти про розрив з РПЦ й тому, що вона використовує російську церкву. Як зазначив Г. Христокін, «міф про “прихований зв’язок з РПЦ” є підігруванням амбіціям РПЦ. А публічне позиціонування себе як “незалежної” від РПЦ, є грою з українською державою та суспільством, щоб не підпасти під заборону, і одночасно це гра перед світової спільнотою для демонстрації “гонінь” (бо гоніння є ознакою істинності Церкви). І все це заради збереження непорушності церковної структури, сакральної влади, майна» [79]. При цьому, РПЦ, в свою чергу, грає на бажаннях УПЦ. Заяви РПЦ про «гоніння» в Україні є грою перед власним електоратом, кремлем та нагадуванням Вселенському православ’ю, що РПЦ ніколи не відпустить УПЦ. РПЦ не сподобалося проголошення УПЦ своєї «незалежності», але активне звернення до міжнародних структур і церковних організацій, дає можливість РПЦ виставити себе Церквою-матір’ю, фактором символічного прив’язування УПЦ [79].

Зовсім інша *дискурсивна стратегія ПЦУ*. Її намір полягає в максимальному послабленні УПЦ, руйнуванні її символічної влади на тій підставі, що після отримання Томосу ПЦУ має законне право на рівність у Вселенській церкві і на власну символічну владу в Україні. Всіма діями ПЦУ намагається спонукати УПЦ до публічного рівноправного діалогу, до офіційного розірвання стосунків з РПЦ, і тим самим послабити її легітимність, ввести вирішення церковного питання в канонічне русло Константинополя. По цій логіці УПЦ має піти на діалог з Вселенським патріархом і підтримати свою легітимність від його союзника в Україні – ПЦУ. Вирішення церковної кризи ПЦУ бачить як приєднання УПЦ до себе, або повної її делігетимації, що не влаштовує останню. Своєрідна «нейтральність» УПЦ та її зв’язки з РПЦ в публічному просторі показуються як не лояльність владі та не патріотизм. Керівництво ПЦУ не завжди засуджують факти тиску на УПЦ, щоб таким способом послабити конкурента. Проте в цьому інтереси ПЦУ співпадають з інтересами більшості громадян [79].

Інакша *стратегія держави*, якій не вигідно силою «ліквідовувати» УПЦ, що було б ознакою репресій. Державі потрібно об'єднати дві Церкви в єдину Помісну церкву, щоб згуртувало народ України і продемонструвати символічну перемогу над РФ. Держава допускає переходи парафій, щоб послабити УПЦ та посилити ПЦУ, але насправді вона зацікавлена в прямих і швидких переговорах між Церквами та їх об'єднанні в єдину структуру з якою можна було б співпрацювати. Прийняття Закону про заборону релігійних організацій, що афілійовані з центром в росії, має спонукати УПЦ до діалогу та компромісу. Але такого діалогу не відбувається, очікування сторін не збігається, кожна сторона міфологізує цей процес. Держава не може прямо врегулювати ситуацію, бо діє в символічному полі світського Закону, а церква діє в символічному полі церковного закону (канонів), які між собою не співпадають. Це дозволяє УПЦ відстоювати своє право на «незалежність від держави», але фактично боронити свої корпоративні інтереси [79].

На нашу думку, за умови продовження попередньої політики УПЦ маргіналізується. Якщо вона відкриється для діалогу, розірве стосунки з РПЦ, розпочне діалог з Вселенським патріархатом, налагодить партнерські стосунки з державою, тоді в неї є шанс на розвиток. Але поки переважає страх трансформацій та владні амбіції УПЦ, вона все більше стає закритою корпорацією, яка не виконує функції церкви для всього суспільства.

Отже, було виявлено і проаналізовано три стратегії учасників церковної кризи. Стратегія УПЦ неоднорідна. Було виявлено, що не всі представники УПЦ є носіями ідеології «руського міра» РПЦ, значна частина низового священства та вірян не сповідують цих наративів. У ситуації з керівництвом УПЦ ми зустрічаємося з феноменом стійкої консервативної, корпоративної свідомості, з страхом втратити свою символічну, сакральну владу, з небажанням і неможливістю при існуючому керівництві змінювати церковну структуру, йти на діалог з ПЦУ, з небажанням реформувати і осучаснювати церкву. Стратегія ПЦУ спрямована на руйнацію символічної влади УПЦ, на захист канонічної рівності у Вселенській церкві та посиленні символічної

влади в Україні. ПЦУ намагається примусити УПЦ до публічного рівноправного діалогу, офіційного розірвання стосунків з РПЦ, і тим самим послабити її легітимність і ввести вирішення церковного питання в Україні в межі інтерпретації канонів, які пропонує Константинополь. Стратегія держави в тому, щоб залагодити конфлікт, без офіційної згоди УПЦ неможливо. Також вдалося встановити, що суспільство і держава перебувають у процесі активної трансформації, тоді як кожна Церква уникає змін і воліє зберегти свої інтереси, що не сприяє вирішенню церковної кризи в українському суспільстві. Вирішення церковної кризи ми бачимо в активній співпраці всіх акторів в межах цінностей громадянського суспільства.

5. Конфлікт наративів в українському православ'ї: фактори, що об'єднують і роз'єднують

Православну риторику можна розпізнати тоді, коли вона збігається з культурною мовою суспільства певного часу, передбачає певні цінності і значення, які підготовлені суспільством. Коло культурно-історичних, політичних, економічних дискурсів суспільства визначає зовнішній контекст в якому проявляється і актуалізується внутрішній релігійний дискурс. І в той же час, дискурс конфесії завжди екстраполюється на суспільну риторику, культурний контекст, політичну реальність і впливає на нього.

На думку Г. Христокіна, в православному суспільно-політичному дискурсі «віруючий (громада) одночасно ідентифікує себе і як учасника певної ідеальної релігійної спільноти та носія її цінностей та норм (Церкви Христової); представника місцевої громади (приходу); відносить себе до певної церковної структури (юрисдикції); ототожнює себе з певною ідеальною уявною суспільною групою (етнічною, національною, культурною) та зрештою співвідносить себе з фактичною державою» [82]. Тому важливо виявити базові наративні рамки ідентичностей УПЦ та ПЦУ, з'ясувати причини конфліктності між ними. Кожна конфесія будує власну наративну рамку в якій узгоджує всі означені види дискурсів.

Якщо порівняти між собою суспільно-політичний дискурс УПЦ та ПЦУ у виявлених нами аспектах, то ми побачимо, що «конфлікту між українськими юрисдикціями на рівні євангельських ідеалів, віровчення, соборної традиції та церковної обрядовості по суті не має. У них співпадають базові сотеріологічні наративи. Відмінність дискурсів конфесій починає проявлятися на рівні храмової проповіді, і це пов'язано не лише з (не)використанням української в проповіді та богослужінні, але з акцентами на які наголошують священники під час звернення до народу». Приховано чи відкрито, в обох конфесіях присутня тема війни. Тепер не лише пряма мова, але й мовчання про війну вже має політичний присмак [82].

Принциповими є відмінності наративів УПЦ та ПЦУ на рівні юрисдикційному. Вони породжені певною мірою конфліктом інтересів структур, відмінністю попередніх історій їх формування. Обидві визнають важливість канонічних норм, але мають відмінні інтерпретації їх застосування. Якщо коротко, то УПЦ не визнає за ПЦУ статусу канонічної Церкви. В Постанові Собору УПЦ від 27 травня 2022 року зазначається, що для початку діалогу від ПЦУ вимагається: «вирішити питання канонічності ієрархії ПЦУ, адже для Української Православної Церкви, як і для більшості Помісних Православних Церков, є цілком очевидним, що для визнання канонічності ієрархії ПЦУ необхідне відновлення апостольської спадкоємності її єпископів» [472]. Це означає, що УПЦ не визнає ПЦУ як Церкву та позбавляє її права церковної суб'єктності. За проголошеннями «не канонічності» ієрархії ПЦУ (навіть попри отримання Томосу), приховується владна складова – відмова від рівноправного діалогу. З свого боку, ПЦУ вважає УПЦ «частиною РПЦ», відмовляючи їй в «незалежності», – щоб стати автокефальною УПЦ має приєднатися до ПЦУ. Тим самим, ПЦУ намагається політично делегітимізувати УПЦ. Тобто, конфлікт між УПЦ та ПЦУ точиться навколо питання легітимації – права на сакральну владу [82].

Для обґрунтування свого права на владу ПЦУ виходить з того, що українська Церква не повинна набувати легітимності від «імперської

структури» РПЦ. Єдиним джерелом легітимації є Вселенський патріархат, який вправі надавати автокефалію. Тоді як УПЦ виходить з іншої ситуації, так як свою легітимність вона отримала від РПЦ, то її підтвердження від Фанару не потрібно. Проголошена в 2022 році «незалежність» від РПЦ, ніби то лише підсилює цю легітимність. Такі протилежні бачення шляхів отримання канонічного статусу є результатом не лише відсутності у світовому Православ'ї узгодженої процедури отримання автокефалії, але й свідченням полярних наративів УПЦ та ПЦУ [82].

Основою різниці наративів двох конфесій є відмінне поєднання канонічного та національного факторів. Для ПЦУ національний аспект є частиною канонічної легітимності – щоб бути легітимною, Церква має позиціонувати себе національною. Для ПЦУ легітимною може бути Церква, якщо: 1) немає стосунків з РПЦ; 2) засуджує збройну агресію РФ; 3) отримала Томос про автокефалію від Вселенського патріархату; 4) Церква позиціонує себе як українська. Натомість для УПЦ національний фактор не грає важливої ролі – легітимною є Церква, що: 1) отримує своє право від «Церкви матері» (легалізується через РПЦ); 2) не може розірвати зв'язки з РПЦ, навіть в умовах війни і агресії з боку РФ; 3) не може проголосити власну автокефалію, але не може і просити її від Константинопольського патріархату (щоб не поставити під питання існуючу легітимність); 4) позиціонує себе українською номінально. Ці дві альтернативні версії легітимаційних наративів, що мають історичні прецеденти у канонічному праві, зіткнулися в Україні переважно з політичних причин. Справді, кожна з них на сьогодні отримала свій статус в законний спосіб і варто визнати де факто рівноправність двох структур, але владні амбіції не дозволяють цього зробити [82].

Конфлікт наративів посилюється політико-ідеологічними причинами. Базовий політичний наратив ПЦУ в тому, що українці є окремим «церковним тілом», що формується через протиставлення «імперській церкві», самостійною політичною нацією, що виникає через відокремлення від «російського/радянського народу» та незалежною державою, що протистоїть

російській імперській державі. Тоді як базовий політичний міф УПЦ інший – українці складають «єдиний православний народ з росіянами та білорусами», які історично і містично складають «єдину Церкву». Військовий конфлікт відбувається не між народами, а між політичними владами держав. Треба визнати, що крім цього офіційного, в УПЦ можна зустріти і інші версії політичних наративів, зокрема більш прихильних автокефалії чи об'єднанню з ПЦУ, але вони залишаються на маргінесі. Як бачимо, саме «символічний конфлікт двох протилежних еклезіологічних та політичних картин світу обумовлює непримиренність ситуації» [82].

Особливу деструктивну роль в українській ситуації відіграє церковно-політична ідеологема «русского міра», навколо якої стикаються наративи конфесій. Цей політичний міф говорить зрозумілою мовою до тих, для кого «Русь», «Росія», «русская культура», «русское православіє» є близькими до наративів про «єдину Церкву», «один народ», «одну Вітчизну». Ця політична міфологема народилася з культурного і політичного контексту РФ, і коли цей міф став транслюватися за межі РФ, то виявилось, що він не розпізнається як свій громадянами інших країн, навіть коли ці громадяни є православними. Це тому що в ідеології «русского міра» немає нічого про національну культуру інших країн, нічого про їхні політичні та культурні звичаї, нічого про Христа, але багато про культурний контекст російсько-радянського світу, який після розпаду СРСР перестав бути актуальним за межами РФ.

Доктрина «русского міра» гостро критикувалася в ПЦУ та українському суспільстві. Хоча в УПЦ вона не була офіційно визнаною і має багато противників, але має багато прихильників серед єпископів та мирян. Як так сталося? Певний час, особливо на початку української незалежності, дискурс УПЦ був суголосним пострадянським наративам в українському суспільстві – громадяни України загалом схвально ставилися до партнерства з росією, підтримуючи тісні стосунки з Європою та східним сусідом. Але після Майданів 2004 і 2014 років, політичний наратив УПЦ, став поступово входити в протиріччя з публічним дискурсом української держави і наративами

суспільства. Це як раз той випадок, коли дискурс УПЦ перестав відповідати громадянському й державно-політичному контексту України. Протягом останніх двадцяти років, особливо після анексії Криму та війни на Донбасі, українське суспільство активно рухалося в бік Європи, тоді як УПЦ орієнтувалася на наративи «єдності братніх народів», які суспільство перестало розуміти. Тим самим, громадяни втратили семантичний ключ до проповіді УПЦ, вона говорила мовою, яку вони не приймають. Натомість дискурс ПЦУ цілком відповідає національним запитам на незалежність від москви. Саме тому УПЦ та ПЦУ прийняли різні національно-політичні підстави власної легітимності, що стало підставою для їх конфлікту [82].

Нарешті, УПЦ та ПЦУ стали заручниками додаткових чинників – психологічного, культурно-ментального та іміджевого характеру. Обидві конфесії за 30 років сформували стійку психологічну відразу одна до одної. УПЦ сформувала своєрідний анти-бренд ПЦУ(УПЦ-КП) як «розкольників». І цей образ так сильно прижився в свідомості її прихильників, став частиною іміджу УПЦ, що вона вже не здатна його змінити чи відмовитися від нього. Так само і ПЦУ доклала чимало зусиль до формування образу УПЦ як «московської», подолати який вона не здатна. Хоча за стилем управління ці структури досить схожі. Як бачимо, наративні рамки УПЦ та ПЦУ різні, що спонукає до конфлікту наративів на різних рівнях церковних дискурсів. Ще глибшим в кожній конфесії є конфлікт між євангельськими наративами, з одного боку, і політичними, з іншого боку. Саме ця криза є найважливішою, але обидві конфесії не звертають на неї уваги [82].

В зіткненні православних наративів містяться приховані причини конфліктів юрисдикцій. Мир/конфлікт між церковними структурами – це ступінь (не)прийняття, (не)узгодженості наративів, дискурсивної влади релігійних суб'єктів. Конфлікт виникає тоді, коли символічні значення не узгоджені, коли наративи зіткнулися, або сторони перестають поважати сакральності інших. То чи існують наративи навколо яких можливе

об'єднання православних конфесій України, і які наративи гальмують цей процес?

Аналіз проведений нами та іншими дослідниками підтверджує, що домінуючим повідомленням, навколо якого в умовах війни можливе об'єднання українців та релігійних спільнот є наратив «незалежної України» як спільного дому для всіх хто цінує свободу. Загальноприйнятним є також наратив «громадянського миру та партнерства, діалогу Церкви, держави та суспільства». Так само, знаходять між собою порозуміння ті, хто в УПЦ та ПЦУ приймає наратив «незалежної Церкви». Більшість православних України визнають себе належними саме до української Церкви, що може слугувати перспективним фактором єднання в майбутньому. Навіть, коли мова йде про актуальність автокефалії, то це в меншій мірі розділяє православних, вони в цілому визнають актуальність отримання автокефалії, особливо останні роки.

В той же час, полярно розділяють прихильників обох церков бачення шляхів досягнення канонічної автокефалії. Суттєво впливає на розкол суспільної думки політизація питання, приховані полярні оцінки конкурентами один одного як «розкольників» – «московських», «безблагодатних» – «фсбешників в рясах», «націоналістів» – «імперців». Всі ці повідомлення створюють абсолютно протилежні наративи, які виключають діалог. Варто звернути увагу, що ці полярні оцінки не завжди є дзеркальними, вони перекидаються по діагоналі – УПЦ звинувачує ПЦУ в порушенні церковної єдності та відсутності апостольської спадкоємності єпископів, а ПЦУ звинувачує її в політичному імперіалізмі та співпраці з москвою. Невірна оцінка явища перехресного накладання наративів приводить до того, що всі дії УПЦ оцінюються її опонентом як прояв залежності від РПЦ, а всі дії ПЦУ оцінюються як неканонічні.

Отже, нам вдалося встановити, що відмінності наративів УПЦ та ПЦУ породжені певною мірою конфліктом інтересів структур, відмінністю попередніх історій їх формування. Для обґрунтування свого права на владу ПЦУ виходить з того, що єдиним джерелом легітимації є Вселенський

патріархат, тоді як УПЦ свою легітимність отримала від РПЦ і її підтвердження від Фанару не потребує. Основою різниці наративів двох конфесій є відмінне поєднання канонічного та національного факторів. Базовий політичний наратив ПЦУ полягає в тому, що Україна є самостійною політичною нацією та незалежною державою, що виникає через відокремлення від «російського/радянського народу» та російської імперської держави. Базовий політичний міф УПЦ інший – українці складають «єдиний православний народ з росіянами та білорусами», які історично і містично складають «єдину Церкву». Подібний дискурс УПЦ перестав відповідати громадянському й державно-політичному контексту України і суспільство перестало його розуміти. Більшість православних визнають себе належними саме до української Церкви, що може слугувати перспективним фактором єднання в майбутньому; полярно розділяють прихильників обох церков шляхи досягнення канонічної автокефалії.

6. Сценарії примирення православних в Україні

Отримання Томосу не призвело до омріяної єдності православних і не послабило церковну кризу. Стало очевидним що Томос про автокефалію не став панацеєю для українських церков, а лише заклав початок непростого процесу пошуку єднання й усвідомлення власної самостійності та самоврядування української церкви. Серед очевидних проблем, які очікують на цьому шляху не лише українські церкви, але й українське суспільство загалом, є, насамперед, усвідомлення суті єдності та розуміння стратегії подолання конфлікту, на чому так активно артикулює Вселенський патріарх. Сенса об'єднання і творення єдиної церкви існує лише за умови, коли вона буде побудована «на засадах біблійної мудрості, євангельської відкритості та православної соборності, відмови від мови ворожнечі і насильства, пріоритету діалогового формату» [500]. Чи віднайде українське церковне середовище належний внутрішній потенціал для досягнення окреслених ідеалів, ми

побачимо згодом, але вже тепер можна сказати, що російська агресія, яка могла бути каталізатором єднання, не посприяла досягненню єдності між православними в Україні. Перспектива єдності в умовах війни та після неї наразі виглядає досить песимістично. На думку Г. Христокіна «ймовірність для об'єднання православних конфесій в Україні незначна, між ними існують занадто багато канонічних, політичних, адміністративних, психологічних відмінностей, що унеможлиблюють об'єднання в короткій та навіть і середній перспективі. Підстав для реалізації взаємного визнання та співпраці так само мало» [82]. Хоча отримання Томосу робить ПЦУ рівно-канонічною з УПЦ, і не отримання автокефального статусу не робить УПЦ не легітимною, але є великі сумніви, що обидві конфесії здатні визнати взаємну рівну легітимність. Без зовнішнього авторитетного православного арбітражу, вони не зможуть узгодити процедуру співпраці між собою, а розірвання УПЦ стосунків з Вселенський патріархатом фактично позбавляє ситуацію законних шляхів вирішення. На думку дослідника, різниця в розумінні фактору націєтворення для церковної спільноти, демонструє відмінність політичних теологій, що в свою чергу ускладнює ситуацію. Є всі підстави вважати, що «УПЦ не зможе прийняти націєцентричну еклізіологію і відмовитися від ідеї «єдності братніх народів». Так само, мало ймовірно, що ПЦУ відмовиться від позиціонування конфлікту з УПЦ як боротьби з проросійською ідентичністю» [82]. Не варто скидати з рахунків фактори організаційного і психологічного протистояння, тут зіткнулися інтереси двох структур в площині боротьби за парафії.

Не сприяє об'єднанню й те, що обидві юрисдикції мають достатньо стійкі канонічні підстави вважати себе легітимними, вони пройшли свій шлях, створили власні структури й керівництво, затвердили статuti, звичаї, мають підтримку серед певного кола вірян, вплив на суспільство і можуть обґрунтовувати власне право на незалежність соборними рішеннями та канонами. Тобто, «їх буття фактично і практично реалізується автономно, вони не потребують одна одну для своєї легітимації, вони здобули її у несхожий спосіб. А це означає, що ці структури внутрішньо не потребують

об'єднання. Усі спроби об'єднання будуть суперечити їх вихідним засадам, тому кожна з них розуміє об'єднання як приєднання, щоб зберегти ці засади незмінними» [82]. Об'єднання УПЦ та ПЦУ – це фактично їх руйнування в їх теперішньому стані, а це не вигідно ні одній з цих юрисдикцій. За цією причиною «об'єднати ці структури без суттєвих зрушень в їх основних наративах неможливо ні ідейно, ні політично, ні навіть організаційно», бо вони формувалися як антиподи одна одній [82]. Тому, окремим священикам або парафіям цілком можливо і варто змінювати юрисдикцію, але структурам об'єднатися в осяжній перспективі не вдасться. Особливо важко буде досягнути єдності в умовах військової конфронтації з РФ.

Перед нами ситуація, коли за розбіжностями в еклізіологічних моделях, політичних теологіях, адміністративних інтересах та взаємному знеціненні, приховуються владні інтереси церковних бюрократій. Зараз склався де-факто стан взаємного неприйняття, але й незалежного існування. Зусилля подолання цієї ситуації і початок діалогу про об'єднання загрожує потрясінням в керівництві структур, аж до загрози внутрішнього розколу. «Щоб убезпечити себе від цього, керівництво УПЦ скоріш за все обире самозбереження перед єднанням і трансформаціями. ПЦУ ймовірно буде продовжувати стереотипізацію УПЦ як «московської», інтереси якої суперечать Україні. Тим складніше буде ПЦУ відмовитися від цього образу, бо він має значний попит серед громадськості» [82].

Попри зростання переходів парафій із УПЦ до ПЦУ, яке загалом підтримало суспільство, на перший план все частіше постають нові виклики, які стали предметом рефлексій українських інтелектуалів. Минув час, коли головне завдання полягало у формуванні та визнанні Української церкви як канонічної. Процес легітимації новоутвореної ПЦУ пройшов важливі етапи і досить успішно продовжується. Але тепер на черзі наступна не менш важлива проблема – що робити далі?

Суспільна дискусія щодо пошуку шляхів виходу з конфліктної ситуації пропонує декілька сценаріїв. Один з них полягає у об'єднанні двох

юрисдикцій в єдину православну Церкву України. Замовниками цієї версії є українське суспільство і держава. Вона спирається на уявлення, що об'єднання всіх православних в одну церкву значно укріпить українське православ'я і Церкви, слугуватиме запорукою національної безпеки. Але саме по собі об'єднання, яке наразі майже неможливе, може не дати того сподіваного результату на який ми розраховуємо. Об'єднання утворить церкву, яка крім того, що буде мати колосальні проблеми з діалогом між групами впливу, ще й буде монополюю представляти православ'я суспільству. Можливо, що це не так добре як здається на перший погляд. Об'єднання передбачає необхідність визначити ідеологію єднання. Представники ПЦУ переважно бачать єднання як створення національної церкви. Але для справжнього єднання православних важлива багатоманітність. Помісна церква має бути універсальною, церквою для всіх громадян України православного віросповідання. Про загрозу перетворення православ'я на суто національний проєкт застерігають окремі інтелектуали. Або українське православ'я «знайде в собі сміливість бути універсальним, відкритим до світу і суспільства, або рано чи пізно стане суто державним» національним проєктом [206, с. 188]. Вже тепер ми можемо бачити, що протистояння імперському церковному проєкту Росії національного церковного проєкту України несе в собі реальні ризики потенційного ізоляціонізму, ігнорує весь спектр позицій і переконань серед вірних і духовенства, звужує розуміння ролі церкви й релігії в суспільстві і, як наслідок, викликає в Україні серйозні застереження. «Є ризик, – слушно зауважує К. Щоткіна, – отримати в результаті «патріотичний проєкт, зосереджений на «національній ідентичності» й «традиціях», замкнутий на самому собі, який поглинає сам себе і не має наміру ані впускати щось нове всередину, ані давати щось від себе світові» [675].

Інший сценарій – залишити дві церкви паралельними канонічними структурами, які будуть мирно співіснувати в єдиному політичному просторі України. Перевагою цього підходу є те, що він не передбачає перероблення усіх православних на один манір, достатньо вияву поваги і визнання іншого:

«українці давно потребують якісно “інакшого православ’я”, яке можливе завдяки відходу від московської парадигми церковбудування, реального відновлення соборності, а головне – *інакшого розуміння єдності*: готовності до цивілізованого і мирного співіснування паралельно діючих православних юрисдикцій, до відновлення нормального людського і церковного спілкування, до перегляду своїх діалогічних можливостей стосовно інших конфесій і релігій як у національному, так і світовому форматі» [206, с. 188].

Третій сценарій, на нашу думку, є більш складним, але й більш перспективним для обох конфесій. Він робить акцент не на формальній єдності, а на необхідності якісних змін українського православ’я зсередини. При цьому об’єднання зовсім не передбачає, якщо прямо не заважає оновленню. Реалізація третього шляху полягає в усвідомленні й прийнятті необхідності оновлення, реформування православ’я. Оновлення тут є більш важливим завданням, ніж об’єднання. Перспектива єднання можлива лише через внутрішні зміни.

Попри усі складності, чи можливий діалог і співпраця між православними вірянами УПЦ та ПЦУ? На нашу думку, можливий і необхідний. Там де стикаються наративи, там люди можуть знайти порозуміння, якщо зможуть вийти з під їх впливу. Було б ідеально досягнути стану, коли обидві структури взаємно визнали одна одну і співіснували у спільній співпраці (як ПЦУ та УГКЦ), але поки такого немає, то основний акцент має бути зроблений на діалозі мирян, священників та богословів від обох юрисдикцій. І на цьому шляху в Україні вже є минулі і сьогоденні здобутки.

Богословською методологією для православного діалогу є «критичний підхід, який дозволяє побачити позицію кожної сторони як наративну і піддати її певній деконструкції» [82]. Значну роль в діалозі православних відіграють об’єднавчі наративи, навколо яких можливе спілкування. Критичне прочитання власних та чужих наративів не повинно перетворюватися на війну між ними. Так, наприклад, при виявленні та деконструкції наративів

канонічного ексклюзивізму та «руського міра» важлива робота аналітично-критичного дискурсу. Вже сам факт виявлення загрози цих наративів в значній мірі нейтралізує їх, тепер ми знаємо про їхню хибність і можемо їх вільно критикувати, зменшуючи цим самим негативну силу їх впливу. При цьому ми не повинні породжувати анти-наративи, бо це лише запускає логіку поляризованого дискурсу і створює репресивну атмосферу конфліктності. Єдине українське православ'я має творити об'єднуючі історії.

Важливою умовою реалізації співпраці та послаблення міжправославних конфліктів є громадянське суспільство. Воно є полем зустрічі найрізноманітніших спільнот та структур. Громадянське суспільство має інтереси не структурні, а функціональні та ціннісні. Завданням громадянського суспільства є проголошення ідеалів та цінностей для всього українського суспільства навколо яких має об'єднатися православ'я, держава та різні суспільні групи: свободи, солідарності, відкритості, взаємодії, спілкування та толерантності [74]. Церква теж є громадянською спільнотою, що здатна запропонувати власні стратегії теологічного обґрунтування спільних цінностей, в цьому її місія і покликання перед суспільством. Символічний простір громадянського суспільства є також передумовою суспільного миру та продуктивної взаємодії церкви та держави.

Отже, перспектива єдності в умовах війни та після неї наразі виглядає досить песимістично. Насьогодні є великі сумніви, що обидві конфесії здатні визнати взаємну рівну легітимність. Без зовнішнього авторитетного православного арбітражу, вони не зможуть узгодити процедуру співпраці між собою. Не сприяє об'єднанню й те, що обидві юрисдикції мають достатньо стійкі канонічні підстави вважати себе легітимними, тому юрисдикційно православні не потребують об'єднання. Суспільна дискусія щодо пошуку шляхів виходу з конфліктної ситуації пропонує сценарії об'єднання двох юрисдикцій в єдину православну Церкву України, але вони містять потенційну загрозу перетворення православ'я на суто національний проєкт. Інший сценарій – залишити дві церкви паралельними канонічними структурами, які

будуть мирно співіснувати в єдиному політичному просторі України, але він передбачає взаємне визнання конфесій як в рівній мірі канонічних. Третій сценарій робить акцент не на формальній єдності, а на необхідності якісних змін української церкви зсередини. В перспективі в досягненні єдності між православними і подоланні розбіжностей основний акцент має бути зроблений на діалозі мирян, священників та богословів від обох юрисдикцій. Важливою умовою реалізації співпраці та послаблення між православних конфліктів є співпраця в умовах взаємодії з громадянським суспільством.

Висновки до восьмого розділу

Встановлено, що в Україні, яка завжди характеризувалася найвищим рівнем релігійної толерантності, конфлікт в межах християнства є темою, яка вивчається та обговорюється на різних рівнях – богословському, філософському, релігієзнавчому, державному тощо. Важливі пропозиції щодо релігійного примирення висловлювались богословами і в межах концепції «відкритого православ'я». Важливим рухом до примирення, який зародився ще в 2017 році, є Стратегія участі Церков і релігійних організацій у миробудуванні «Україна – наш спільний дім». Важливими пунктами зазначеної Стратегії є необхідність популяризувати культуру взаємоповаги, мирного співжиття в багатоманітності мов, національностей, релігій, шанування гідності і прав іншої людини, незалежно від поглядів і будь-яких відмінностей; виховувати високі моральні цінності, засновані на релігійному вченні. Важливою подією, направленою на примирення та порозуміння була зустріч представників низового духовенства УПЦ та ПЦУ в липні 2022 року. За результатами цієї зустрічі було оприлюднено Декларацію порозуміння. Завдання об'єднання православних вірян, незалежно від їхньої приналежності чи то до УПЦ МП, ПЦУ та інших Помісних Церков, ставить перед собою ново створена громадська організація «Софійське братство», яке має на меті сприяти міжцерковному діалогу з метою досягнення єдності православ'я в Україні. Головним завданням українського православ'я сьогодні є спільний з

державою та громадськими рухами пошук шляхів примирення, прагнення до єдності та мирного і толерантного співжиття.

З'ясовано, що після повномасштабної російської агресії зусилля пошуку виходу з церковної кризи в Україні були значно ускладнені. Війна виступила каталізатором загострення суперечностей, що десятиліттями, якщо не століттями накопичувалися, але приховувалися. Між православними конфесіями в Україні ми спостерігаємо суттєве посилення протистояння, використання риторики та дій, які призводять до посилення напруги. Загострення перебігу конфлікту викликане відмінністю реакції обох церков на російську агресію. Виявлено, що в православ'ї не існує такого теологічного дискурсу чи політичної мови, які б дозволили уникати конфліктів, реагувати на виклики війни та мати узгоджені рішення. Православні конфесії загалом згуртовано відгукнулися на російську агресію, проте очікуваної єдності між православними не відбулося. Кожна юрисдикція звинуватила протилежну сторону в спричиненні війни. В умовах війни православні конфесії сформували різні церковно-політичні наративи, зумовлені як внутрішніми інтересами, так і політичними й суспільними факторами. Позиції УПЦ та ПЦУ є наративними і мають бути проаналізовані саме як конфлікт наративів. Цей конфлікт породив активне публічне протистояння в медіа-просторі між керівництвом та вірними УПЦ та ПЦУ та спричинив відповідну реакцію громадянського суспільства, яке очікувало на зміни і єднання православних. Пошук виходу з української церковної кризи є важливим завданням перед суспільством, державою, світовим та українським православ'ям.

У результаті аналізу основних висловлень акторів церковної кризи в Україні було виявлено богословський, політичний, державницький, мас-медійний типи дискурсів, які здійснюють активне конструювання в медіа площині власних наративних стратегій, що відображають інтереси певних акторів, структур та суспільних груп. При цьому вони використовують власні мови, які не завжди зрозумілі чи прийнятні іншими, а пересічними громадянами різноголосося дискурсів сприймається як їх зіткнення.

Учасниками кризи і носіями дискурсів є: УПЦ та ПЦУ, Вселенський патріархат та РПЦ, міжнародні та українські експерти, державні органи та популярні медіа. Нам вдалося виявити, що наративи учасників утворюють пари, які є дзеркальними комбінаціями достатньо полярних дискурсів. Так, авторитарний і політизований дискурс патр. Московського Кирила, що проводить церковно-політичну пропаганду наративів «руського міра», радикально відрізняється від не інструменталізованого дискурсу патр. Константинопольського Варфоломія, який реалізує наративи справедливості, діалогу та співпраці. Патріотично вмотивований та ціннісно визначений дискурс митр. Київського і всієї України Епіфанія, що проводить наратив християнського патріотизму та військового опору зовнішнім ворогам, протистоїть позірно аполітичному дискурсу митр. Київського і всієї України Онуфрія, який поширює наратив єдності всіх громадян України і пасивного прийняття російської агресії. Дзеркально орієнтованими, полярними й вкрай емоційними є апологетичні дискурси речників УПЦ та ПЦУ, які просувають наративи, приховано спрямовані на захист інтересів власних структур та нейтралізації конкурентів. Поряд з цим в церкві існує самокритичний християнський дискурс братньої любові, артикульований представниками групи за єднання Церкви. Також виявлено, що контекстний, релігієзнавчо-теологічний і зорієнтований на захист національної безпеки дискурс українських експертів, поляризується з описовим дискурсом представників міжнародної експертизи, що опирається на формальний принцип захисту прав і свобод релігійних громад і залишається поза контекстом війни. У свою чергу, контекстний і формалізований дискурс ДЕСС та правоохоронних органів, що враховує інтереси держави та позицію всіх акторів, певним чином відповідає поляризованому, емоційно загостреному дискурсу популярних мас-медіа, які так само виходять з наративу захисту інтересів і територіальної цілісності України. При цьому, масова свідомість українців є місцем перетину і конфлікту наративів акторів, які в більшості займають проукраїнську публічну позицію. Також вдалося встановити, що суспільство і держава перебувають у

процесі активної трансформації, тоді як кожна Церква уникає змін і воліє зберегти свої інтереси, що не сприяє вирішенню церковної кризи в українському суспільстві. Вирішення церковної кризи ми бачимо в активній співпраці всіх акторів в межах цінностей громадянського суспільства.

Виявлено і проаналізовано три стратегії учасників церковної кризи. Стратегія УПЦ неоднорідна. Було виявлено, що не всі представники УПЦ є носіями ідеології «руського міра» РПЦ, значна частина низового священства та вірян не сповідують цих наративів. У ситуації з керівництвом УПЦ ми зустрічаємося з феноменом стійкої консервативної, корпоративної свідомості, з страхом втратити свою символічну, сакральну владу, з небажанням і неможливістю при існуючому керівництві змінювати церковну структуру, йти на діалог з ПЦУ, з небажанням реформувати і осучаснювати церкву. Стратегія ПЦУ спрямована на руйнацію символічної влади УПЦ, на захист канонічної рівності у Вселенській церкві та посиленні символічної влади в Україні. ПЦУ намагається примусити УПЦ до публічного рівноправного діалогу, офіційного розірвання стосунків з РПЦ, і тим самим послабити її легітимність і ввести вирішення церковного питання в Україні в межі інтерпретації канонів, які пропонує Константинополь. Стратегія держави в тому, щоб залагодити конфлікт, без офіційної згоди УПЦ неможливо. Також вдалося встановити, що суспільство і держава перебувають у процесі активної трансформації, тоді як кожна Церква уникає змін і воліє зберегти свої інтереси, що не сприяє вирішенню церковної кризи в українському суспільстві. Вирішення церковної кризи ми бачимо в активній співпраці всіх акторів в межах цінностей громадянського суспільства.

Встановлено, що відмінності наративів УПЦ та ПЦУ породжені певною мірою конфліктом інтересів структур, відмінністю попередніх історій їх формування. Для обґрунтування свого права на владу ПЦУ виходить з того, що єдиним джерелом легітимації є Вселенський патріархат, тоді як УПЦ свою легітимність отримала від РПЦ і її підтвердження від Фанару не потребує. Основою різниці наративів двох конфесій є відмінне поєднання канонічного

та національного факторів. Базовий політичний наратив ПЦУ полягає в тому, що Україна є самостійною політичною нацією та незалежною державою, що виникає через відокремлення від «російського/радянського народу» та російської імперської держави. Базовий політичний міф УПЦ інший – українці складають «єдиний православний народ з росіянами та білорусами», які історично і містично складають «єдину Церкву». Подібний дискурс УПЦ перестав відповідати громадянському й державно-політичному контексту України і суспільство перестало його розуміти. Більшість православних визнають себе належними саме до української Церкви, що може слугувати перспективним фактором єднання в майбутньому; полярно розділяють прихильників обох церков шляхи досягнення канонічної автокефалії.

Виявлено, що перспектива єдності в умовах війни та після неї наразі виглядає досить песимістично. Насьогодні є великі сумніви, що обидві конфесії здатні визнати взаємну рівну легітимність. Без зовнішнього авторитетного православного арбітражу, вони не зможуть узгодити процедуру співпраці між собою. Не сприяє об'єднанню й те, що обидві юрисдикції мають достатньо стійкі канонічні підстави вважати себе легітимними, тому юрисдикційно православні не потребують об'єднання. Суспільна дискусія щодо пошуку шляхів виходу з конфліктної ситуації пропонує сценарії об'єднання двох юрисдикцій в єдину православну Церкву України, але вони містять потенційну загрозу перетворення православ'я на суто національний проєкт. Інший сценарій – залишити дві церкви паралельними канонічними структурами, які будуть мирно співіснувати в єдиному політичному просторі України, але він передбачає взаємне визнання конфесій як в рівній мірі канонічних. Третій сценарій робить акцент не на формальній єдності, а на необхідності якісних змін української церкви зсередини. В перспективі в досягненні єдності між православними і подоланні розбіжностей основний акцент має бути зроблений на діалозі мирян, священників та богословів від обох юрисдикцій. Важливою умовою реалізації співпраці та послаблення між

православних конфліктів є співпраця в умовах взаємодії з громадянським суспільством.

ВИСНОВКИ

В дисертації здійснено комплексний філософсько-релігієзнавчий і богословський аналіз основних ідей та концепцій сучасної української теоретичної і практичної православної теології у її вираженості в творах найбільш видатних представників початку ХХІ століття в контексті розвитку світової християнської думки сьогодення встановлено .

Православна теологія поч. ХХІ ст. виникає і розвивається у полеміці з головними ідеями неопатристики. Ідеї «неопатристичного синтезу» та «повернення до Отців» були висловлені Г. Флоровським та В. Лоським, як альтернативний новаторський ортодоксальний проєкт модернізації православного богослов'я. «Християнський еллінізм» стає для Флоровського ідеалом та найбільш адекватною формою православного мислення, який має позбавити «псевдоморфози» православ'я в яке воно потрапило в результаті знайомства із Заходом і привело до небезпечних викривлень візантійського християнства. Внутрішньо суперечливий концепт «неопатристичного екзистенціалізму» Лоського під впливом філософії екзистенціалізму та антизахідного сентименту, здійснив редукцію усього Передання до лінії Псевдо-Діонісія та Григорія Палами. Представник неопатристики Д. Станілоає стверджує, що усе природне є 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. Х. Яннарас використовує гайдеггерівську критику «онто-теології», щоб показати занепад та інтелектуальну неспроможність західної метафізики, яка була редукована до «апофатики сутності», забувши апофатичну теологію Псевдо-Діонісія Ареопагіта, яка нібито зберегла «апофатику особистості». Здатність особистості вільно долати вплив своєї природи та набути повноту буття в спілкуванні з іншими особистостями робить позицію Зізіуласа православним варіантом екзистенціалізму, що суперечить традиційному персоналізму

патристики. Суперечливість позиції Х. Яннараса та І. Зізіуласа полягає в тому, що вони синтезують гайдеггерівську критику класичної та середньовічної західної філософії з неадекватно проінтерпретованою позицією патристики, що породжує радикально антизахідний проєкт вмотивований прагненням обґрунтувати православ'я як антикатолицизм. Православна теологія поч. ХХІ ст. 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) відмовилися від засад неопатристичної теології і почали працювати як представники постнеопатристики. Вони демонструють екуменічну відкритість до інших християнських традицій, зближення з наробками західних теологів, глибоке залучення здобутків сучасної філософії. Сучасні православні постнеопатристичні теології демонструють творче методологічне різноманіття.

Загальними рисами сучасного українського православного богослов'я є зростання світоглядного універсалізму, поворот до «відкритого православ'я», провідна роль антропологічної проблематики та перехід до постметафізичного методологічного інструментарію теологічного мислення, залучення до своїх досліджень філософські методи. За інституційною ознакою в Україні можна виділити інституційну теологію – духовних шкіл, університетів та дослідницьких центрів та неінституційну теологію – персональних синтезів та духовних прозрінь. За наявними завданнями та методологічними інструментами, важливо відрізняти конфесійну та надконфесійну (постконфесійну) теологію. В українському православному богословському дискурсі розрізняються теології «відкритого» та «закритого» типів. Антропологічний поворот в межах теології відкритого типу української теології став можливим завдяки поверненню до праць Святих Отців та зверненню до сучасних постметафізичних філософій. В роботах українських богословів набули осмислення ідеї богослов'я Іншого, феномен Дару, вдячності, відповіді, Любові та євхаристійної антропології. Богослов'я

спілкування як пошуку-відкриття Іншого стає тим теоестетичним шляхом, на який скеровує євхаристійна антропологія.

Сучасні українські богослови розширюють межі богословської методології, залучаючи до своїх досліджень філософські методи, що, з одного боку вказує на залучення українських богословів до західних тенденції розвитку сучасної теології, а з іншого боку, на високу культуру мислення, яка є запорукою протистояння фундаменталізму та гарантією розвитку богослов'я.

Деякі сучасні православні автори повертаються до логіки патристичної системи трьох теологій з їх трьома теоріями богознання. В той же час сучасна православна теологія схиляється до постмодерного висновку про стирання меж між релігійним та секулярним, сакральним та профанним, раціональним та фідейстичним тощо. Ю. Чорноморець здійснив власну інтерпретацію богословської методології в межах аналізу візантійського неоплатонізму в багатоманітності його історичних форм. Г. Христокін виявив методології теорій теогносії представників неопатристики: інтуїтивізму, феноменології, екзистенціалізму та герменевтики, а також повертається до гносеології емпіризму. Він запропонував застосувати одразу декілька «класифікацій методологій християнської теології: неметафізичні, метафізичні та постметафізичні; домодерні, модерні та постмодерні; докласичні, класичні, некласичні та постнекласичні методології. Окремо, К. Говорун через феноменологічний аналіз самосвідомості церкви та через аналітичний аналіз елементів її природи представляє підхід за яким структури церкви не є частиною її природи, а є результатом умовних домовленостей ієрархів заради зручностей управління церквою. О. Філоненко виступає яскравим представником постметафізичної традиції в православній теології, репрезентує в Україні теологію діалогу та євхаристійного спілкування. Ми вважаємо, що наративний та дискурсивний аналіз теології є перспективним кроком в осмисленні української теології. Зрештою пропонуємо розмежувати

три типи дискурсів, якими можна аналізувати теологію – наративний, наративно-критичний та аналітично-рефлексивний.

Православна теологія початку ХХІ століття формує оригінальні богословські синтези в межах постнеопатристики. Зокрема, Д. Гарт повністю відкидає антизахідний сентимент минулих поколінь православних теологів та широко використовує як східнохристиянські, так і західнохристиянські джерела як складові єдиної християнської традиції. В проєкті Д. Гарта, який наслідує установки «Радикальної Ортодоксії», теологія вступає в сучасний філософський ландшафт як самостійний суб'єкт, який не просто сприймає «мови світу», але послідовно та безкомпромісно висуває свій власний наратив, що центрований на любовній жертві Христа, любовних тринітарних відносинах, які задають горизонт історії про відносини Творця та творіння, дарообміну, свідництва тощо. Теологія Д. Гарта виводить православну думку на рівень, на якому долаються обмеження та катастрофічні хиби неопатристичного синтезу, що стає яскравим свідцтвом переходу православної теології в стан «постнеопатристики».

У своєму проєкті постметафізичної теології Джон Пантелеймон Мануссакіс прямо продовжує лінію досліджень сучасної постфеноменології, представленої проєктами Е. Левінаса, М. Мерло-Понті, М. Анрі, Ж.-Л. Марйона, Р. Керні та інших. У постметафізичній «теологічній естетиці» Дж. Мануссакіса межа між суто теологічною складовою та філософською повністю зникає. В теоестетиці Мануссакіса утверджується можливість не-метафізичної філософської та теологічної мови про Бога. Дж. Манусакіс просуває проєкт «четвертої редукції», що значною мірою, розбудовується в межах пост-левінасівської думки. Метод «четвертої редукції» Дж. Мануссакіс застосовує у відношенні до «зору» як першого типу чуттєвого досвіду, і цим самим робить крок до «сенсуалістської» спрямованості проєкту постметафізичної теологічної естетики. Дж. Мануссакіс визначним для феноменологічного розуміння робить слух, який є найбільш контр-інтенціональним відчуттям. Третім відчуттям у якому відбувається зближення

з Іншим є дотик, і насамперед ласка стає свідоцтвом визнання інакшості Іншого, глибини цієї інакшості, її трансцендентності. Описаний метод теології Дж. Мануссакіса можна позначити як постмодерний містеріальний містико-сенсуалістичний емпіризм.

П. Каліїцидіс доводить, що політична теологія цезарепапізму доби Візантії вступає в пряме протиріччя з засадничими принципами та доктринами православної теології. Дотримання традиції візантинізму та потрапляння православних церковних інституцій в «пастку» етноцентризму та філетизму є основними причинами кризи православної політичної теології. На думку грецького теолога, християнська громада як есхатологічна спільнота має бути спрямована на служіння («дияконію») та трансформацію як суспільства, так і усього космосу, а не на утвердження політичної сили в межах певного історичного та культурного контексту. Церква фундаментально спрямована на майбутнє як «місце» з якого християни очікують Царство Небесне. Етика християнства анархічна та есхатологічна, тому втручання Церкви в владу та державу є її викривленням. Лінію ствердження анархічності як прямого наслідку християнської есхатології продовжує сучасний православний теолог Давор Джалто. Для нього, Ідеальним суспільством, з християнської точки зору, може бути лише Царство Боже, тому не можна будувати богословські наративи, які прославляють чи виправдовують будь-який суспільний лад чи ідеологію як ідеальні чи «християнські».

А. Папаніколау напряду поєднує традиційний дискурс православної теології та сучасну модель ліберальної демократії. Теоретично-теологічною основою політичного проєкту А. Папаніколау стала теза про те, що людина створена для бого-людського спілкування – обоження (theosis) та євхаристична теологія І. Зізіуласа. У вченні про Трійцю закладена реляційна онтологія тринітарної особистості, з якої Папаніколау виводить свою політичну теологію. Політику богослов розглядає як взаємодію з ближнім/чужим, вона є однією з багатьох практик у подвижництві боголюдського спілкування. Аскетична практика любові до ближнього, яка є

конститутивною для християнської політики, ні в якому разі не має ставати спробою затвердження християнської Церкви як однієї з політичних сил, що посягає на встановлення свого особливого авторитету. Прийняття інакшості чи навіть радикальної інакшості є головною складовою аскетичної політичної практики. Сучасним політичним ладом, який відповідає євхаристичній еклезіології є ліберальна демократія. Сама логіка євхаристичної еклезіології вимагає існування ліберально-демократичної держави, яка за визначенням є інституцією, відмінною від Церкви. Це не означає те, що ліберальна демократія є єдиною можливою умовою для бого-людського спілкування, але лише те, що якщо бого-людське спілкування як спілкування засноване на свободі людської відповіді, то і християнська політика має максимально сприяти такій державі, що створює максимально можливі умови для такої свободи вибору та свободи відповіді. Церква покликана до реального здійснення захисту та поваги прав людини, які знаходять свій ґрунт в тринітарній перихорезі Отця, Сина та Святого Духа.

Філоненко одним з перших в українській теології, розвиває євхаристичну теологію спілкування, яку він бачить як альтернативу до існуючих в православному богослов'ї парадигм софіології та неопатристики. Важливими компонентами і джерелами теології Філоненка є євхаристична парадигма теології спілкування І. Зізіюласа, а також версії теології спілкування Антонія Сурозького, матері Марії Скобцової, О. Шмемана та С. Аверінцева. Методологічною основою теології євхаристичного спілкування стає філософія Іншого Е. Левінаса, теологія дару Ж.Л. Маріона. Окреслена нова парадигма православної теології постає не просто сучасною альтернативою до неопатристики, але й претендує на статус генетично «першої теології» від якої потім виникають усі спекулятивні теології чи доктрини. Загублена в чисельних філософських «смертях» ХХ століття людина відновлюється в зустрічі з Іншим, а через нього сама із собою. Філоненко називає умови, на засадах яких можливий розвиток сучасного богослов'я. Воно повинно бути: реалістичним, уважним до реальності та форм її присутності, серед яких

зустріч з Іншим є епіфанічною подією, яка породжує саме богословське мислення; антропологічним, зверненням до продумування шляхів суб'єктивації через пошуки нової людяності, що виявляється у зустрічі зі Священним; пасхальним, визначеним питанням про інше начало людяності, що воскресає, поза практиками модерну і постмодерну.

Православна ре-ортодоксія В. Рубського є перш за все оригінальною методологічною позицією, оскільки цей богослов є прихильником методологічного плюралізму і намагається в своїй теології піднятися над бінарними опозиціями і зайняти в теології критичну, іронічну метапозицію, користуючись інструментами постмодернізму. Рубський проповідує радикальну ре-інтерпретацію ортодоксії, що дає йому змогу здійснювати аналіз історичних форм православ'я, виявляти репресивний апарат існуючих мов православ'я та здобути новий погляд на Бога, Христа, Біблію, воскресіння, одкровення, духовне життя, чернецтво, церковну ієрархію, політизацію релігії тощо. На думку Рубського, буття Бога є для нас непевним і не гарантованим. Його не можна зрозуміти, вхопити, на нього не можна вказати, зафіксувати, проговорити, і коли ми його позначаємо, то втрачаємо гарантію його присутності. Рубський вірно застерігає не ототожнювати Бога з культурними, ментальними символами, які людство створило для розмови про нього. Бог за межами всього, він є тим, що не можна сконструйовати, він не може бути обмеженим ніякими визначеннями, значеннями та уявленнями. Саме тому Рубський деконструює православну Традицію, догматику та зміст Писання як тео-поетичні форми мови про Бога, історичні конструкти, які необхідно радикально переосмислити. Рубський розвиває радикальну постмодерну герменевтику віри та деконструкції Традиції, яка приводить його до протестантизації православ'я.

Виявлено, що К.Говорун вписує еклезіологію в сучасні світові філософські тренди, і тим самим створює православну еклезіологію нового покоління. Неспроможність здійснити перевідкриття засадничих понять еклезіології породжує панування в церкві своєрідних ідеологій – ієрархізму,

інституціоналізму, еклезіоцентризму, юридизму тощо, які, по суті, є віртуальними утвореннями, уявними симулякрами. Власне завдання Говорун бачить у описі церкви інструментами феноменології та постструктуралізму, які допомагають в розробці своєрідної «мови звільнення», що має привести структури церкви у відповідність до місії та природи церкви.

К. Говорун пропонує послідовну політичну теологію, завдання якої критично осмислювати проблеми сучасності, формувати інструментарій для аналізу як сучасних тоталітарних ідеологій й політичних релігій так і різних форм «неортодоксальних ортодоксій» - націоналізму, антисемітизму, фундаменталізму.. Говорун розглядає усі політичні ідеології як викривлення чи видозміни теологій. Особливої критики зазнає теорія симфонії, запропонована Євсевієм Кесарійським, яка є прикладом політичної ортодоксії, що залишила негативні наслідки в історії. Релігійно-політична теологія РПЦ демонструє трансформацію православ'я в політичну релігію, що має всі ознаки захворювання: антимодернізм, консерватизм, що став фундаменталізмом та цивілізаційно-імперський націоналізм. Говорун здійснює аналіз ідеології «русского міра» РПЦ як квазі-теологію і одночасно політичну ідеологію.

Ю.Чорноморець підтвердив на основі аналізу східно-патристичного вчення про Бога і створене суще наявність у грецьких святих отців універсальної онтологічної системи, яка вдало виражала поміркований християнський персоналізм. Фактично богослов здійснив патристичний синтез, який міг би стати основою для можливого неопатристичного синтезу, що реалізував би ідеї Г.Флоровського. Висновок Чорноморця, що мислителі грецької патристики змогли сформулювати богословсько-філософську мову для християнського світогляду з його персоналістичним розуміння Бога та людини, цінуванням не лише загального, а й індивідуального.

Ю.Чорноморець різко критикує ті модернізаційні інтерпретації патристичних уявлень про людину, які приписують давнім авторам постулати сучасного екзистенціалізму. Антропологія східної патристики є поєднанням

ідеалізму та реалізму, а не поєднанням платонізму з екзистенціалізмом. Український богослов і філософ детально аналізує візантійський неоплатонізм, потенціал мови якого в тому, що ця мова виявилася здатною виражати як есенціалістичну онто-теологію, так і динамічну метафізику Буття і навіть постметафізичну апофатичну теологію Надбуттєвого Діяча.

Уявлення Чорноморця зазнали певної еволюції, він переосмислює своє ставлення до неопатристики як взірця для православної теології і починає працювати в межах парадигми постнеопатристики. Він констатує, що теології модерну і постмодерну фактично зруйновані, а сучасні богослови намагаються побудувати теологію після постмодерну. Це нове начало має бути постметафізичним за методологією, а тому пріоритет має феноменологія та герменевтика з їх методологічним інструментарієм, який точно відірвався від метафізичних установок модерного мислення. Ю.Чорноморець пояснює основну методологічну установку православної теології сьогодення через порівняння з методологією класичної ортодоксії каппадокійців. Український богослов виступає за необхідність додавання реалізму, визнання наукової картини світу. Так само Ю.Чорноморець визнає правильність пацифізму та соціального реформізму, але підкреслює, що часом цей пацифізм має бути обмежений, якщо існують загрози самому існуванню людяності. А реформізм має бути доповнений утвердженням правового примусу в соціумі, що теж має спиратися на визнання пріоритету прав людини. Церква для сучасної православної теології – не одна з двох владних ієрархій, а спільнота особистостей та спільнота спільнот. Православне богослов'я початку XXI століття Ю.Чорноморець визначає як постекзистенційний персоналізм. Він визнає правильною позицію після-постмодерну не лише через історіософську оцінку сьогодення як завершення постмодерну, а й через оцінку модерну і постмодерну як утопічних світоглядних установок, яким пост-постмодерн християнського світогляду сьогодення має протистояти як реалізм.

Важливим рухом до примирення, який зародився ще в 2017 році, є Стратегія участі Церков і релігійних організацій у миробудуванні «Україна –

наш спільний дім». Важливими пунктами зазначеної Стратегії є необхідність популяризувати культуру взаємоповаги, мирного співжиття в багатоманітності мов, національностей, релігій, шанування гідності і прав іншої людини, незалежно від поглядів і будь-яких відмінностей; виховувати високі моральні цінності, засновані на релігійному вченні. Завдання об'єднання православних вірян, незалежно від їхньої приналежності чи то до УПЦ МП, ПЦУ та інших Помісних Церков, ставить перед собою ново створена громадська організація «Софійське братство», яке має на меті сприяти міжцерковному діалогу з метою досягнення єдності православ'я в Україні.

З'ясовано, що після повномасштабної російської агресії між православними конфесіями в Україні відбувається суттєве посилення протистояння, використання риторики та дій, які призводять до посилення напруги. Загострення перебігу конфлікту викликане відмінністю реакції обох церков на російську агресію. Кожна юрисдикція звинуватила протилежну сторону в спричиненні війни. Виявлено, що в православ'ї не існує такого теологічного дискурсу чи політичної мови, які б дозволили уникати конфліктів, реагувати на виклики війни та мати узгоджені рішення. Православні конфесії сформували різні церковно-політичні наративи, зумовлені як внутрішніми інтересами, так і політичними й суспільними факторами. Пошук виходу з української церковної кризи є важливим завданням перед суспільством, державою, світовим та українським православ'ям.

У результаті аналізу основних висловлень акторів церковної кризи в Україні було виявлено богословський, політичний, державницький, мас-медійний типи дискурсів, які здійснюють активне конструювання в медіа площині власних наративних стратегій, що відображають інтереси певних акторів, структур та суспільних груп. Учасниками кризи і носіями дискурсів є: УПЦ та ПЦУ, Вселенський патріархат та РПЦ, міжнародні та українські експерти, державні органи та популярні медіа. Вдалося виявити, що наративи учасників утворюють пари, які є дзеркальними комбінаціями достатньо

полярних дискурсів. Так, авторитарний і політично-пропагандистський дискурс патр. Московського Кирила радикально відрізняється від не інструменталізованого дискурсу діалогу та співпраці патр. Константинопольського Варфоломія. Патріотично вмотивований та ціннісно визначений дискурс митр. Київського і всієї України Епіфанія протистоїть позірно аполітичному дискурсу митр. Київського і всієї України Онуфрія. Дзеркально орієнтованими, полярними, вкрай емоційними та конфліктними є апологетичні дискурси речників УПЦ та ПЦУ. Поряд з цим існує самокритичний християнський дискурс братньої любові, артикульований представниками групи за єднання Церкви. Також виявлено, що контекстний, релігієзнавчо-теологічний дискурс українських експертів, поляризується з описовим дискурсом представників міжнародної експертизи. У свою чергу, державницький, контекстний і формалізований дискурс ДЕСС та правоохоронних органів, певним чином відповідає поляризованому, емоційно загостреному дискурсу популярних мас-медіа. Також вдалося встановити, що суспільство і держава перебувають у процесі активної трансформації, тоді як кожна Церква уникає змін і воліє зберегти свої інтереси, що не сприяє вирішенню церковної кризи в українському суспільстві. Вирішення церковної кризи ми бачимо в активній співпраці всіх акторів в межах цінностей громадянського суспільства.

Виявлено і проаналізовано три стратегії учасників церковної кризи. Стратегія УПЦ полягає у захисті власних корпоративних інтересів, прагнення відстояти власну автономію шляхом максимального дистанціювання від РПЦ та діалогу та єднання з ПЦУ. Стратегія ПЦУ спрямована на руйнацію символічної влади УПЦ, на захист канонічної рівності у Вселенській церкві та посиленні символічної влади в Україні. ПЦУ намагається примусити УПЦ до публічного рівноправного діалогу, офіційного розірвання стосунків з РПЦ, і тим самим послабити її легітимність і ввести вирішення церковного питання в Україні в межі інтерпретації канонів, які пропонує Константинополь.

Стратегія держави в тому, щоб залагодити конфлікт, примусити учасників до діалогу, використовуючи державні інструменти.

Вдалося встановити, що відмінності наративів УПЦ та ПЦУ породжені певною мірою конфліктом інтересів структур, відмінністю попередніх історій їх формування. Єдиним джерелом легітимації для ПЦУ є Вселенський патріархат, тоді як УПЦ свою легітимність отримала від РПЦ і її підтвердження від Фанару не потребує. Основою різниці наративів двох конфесій є відмінне поєднання канонічного та національного факторів. Базовий політичний наратив ПЦУ полягає в тому, що Україна є самостійною політичною нацією та незалежною державою, що виникає через відокремлення від «російського/радянського народу» та російської імперської держави. Базовий політичний міф УПЦ інший – українці складають «єдиний православний народ з росіянами та білорусами», які історично і містично складають «єдину Церкву». Подібний дискурс УПЦ перестав відповідати громадянському й державно-політичному контексту України і суспільство перестало його розуміти. Більшість православних визнають себе належними саме до української Церкви, що може слугувати перспективним фактором єднання в майбутньому; полярно розділяють прихильників обох церков шляхи досягнення канонічної автокефалії.

Перспектива єдності в умовах війни та після неї наразі виглядає досить песимістично. На сьогодні є великі сумніви, що обидві конфесії здатні визнати взаємну рівну легітимність. Без зовнішнього авторитетного православного арбітражу, вони не зможуть узгодити процедуру співпраці між собою. Не сприяє об'єднанню й те, що обидві юрисдикції мають достатньо стійкі канонічні підстави вважати себе легітимними, тому вони внутрішньо не потребують об'єднання. Перший сценарій - об'єднання двох юрисдикцій в єдину православну Церкву України. Інший сценарій – залишити дві церкви паралельними канонічними структурами, які будуть мирно співіснувати в єдиному політичному просторі України, але він передбачає взаємне визнання конфесій як в рівній мірі канонічних. Третій сценарій робить акцент не на

формальній єдності, а на необхідності якісних змін української церкви зсередини. В перспективі в досягненні єдності між православними і подоланні розбіжностей основний акцент має бути зроблений на діалозі мирян, священників та богословів від обох юрисдикцій в умовах взаємодії з громадянським суспільством.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. After God. Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy / Ed. by Manoussakis John Panteleimon. – New York: Fordham University Press, 2006. – 439 p.
2. Balthasar H. U. von. Theo-Drama: Theological Dramatic Theory. vol. I. Prolegomena: transl. from the German. – San Francisco, USA: Ignatius Press, 1988. – 664 p.
3. Balthasar H. U. von. Theo-Drama: Theological Dramatic Theory. vol. II. The Dramatis Personae: Man in God: transl. from the German. – San Francisco, USA: Ignatius Press, 1988. – 664 p.
4. Balthasar H. U. von. Theo-Drama: Theological Dramatic Theory. vol. III. The Dramatis Personae: The Person in Christ: transl. from the German. – San Francisco, USA: Ignatius Press, 1992. – 546 p.
5. Balthasar H. U. von. Theo-Drama: Theological Dramatic Theory. vol. IV. The Action: transl. from the German. – San Francisco, USA: Ignatius Press, 1994. – 512 p.
6. Balthasar H. U. von. Theo-Drama: Theological Dramatic Theory. vol. V. The Last Act: transl. from the German. San Francisco, USA: Ignatius Press, 1998. – 530 p.
7. Balthasar H. U. von. Theo-Logic: Theological Logical Theory. vol. I. The Truth of the World: transl. from the German. – San Francisco, USA: Ignatius Press, 2000. – 272 p.
8. Balthasar H. U. von. Theo-Logic: Theological Logical Theory. vol. II. Truth of God: transl. from the German. – San Francisco, USA: Ignatius Press, 2004. – 371 p.
9. Balthasar H. U. von. Theo-Logic: Theological Logical Theory. vol. III. The Spirit of Truth: transl. from the German. – San Francisco, USA: Ignatius Press, 2005. – 457 p.

10. Balthasar, H. U. von. *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics. vol. I. Seeing the form: transl. from the German.* – San Francisco, USA: T & T Clark, Ignatius Press, 1982. – 692 p.
11. Balthasar, H. U. von. *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics. vol. II. Studies in theological style: clerical styles: transl. from the German.* – San Francisco, USA: T & T Clark, Ignatius Press, 1984. – 366 p.
12. Balthasar, H. U. von. *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics. vol. III. Studies in theological style: lay styles: transl. from the German.* – San Francisco, USA: T & T Clark, Ignatius Press, 1986. – 524 p.
13. Balthasar, H. U. von. *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics. vol. IV. The realm of metaphysics in antiquity: transl. from the German.* – San Francisco, USA: T & T Clark, Ignatius Press, 1989. – 420 p.
14. Balthasar, H. U. von. *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics. vol. V. The realm of metaphysics in the modern age: transl. from the German.* – San Francisco, USA: T & T Clark, Ignatius Press, 1991. – 666 p.
15. Balthasar, H. U. von. *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics. vol. VI. Theology: The Old Covenant: transl. from the German.* – San Francisco, USA: T & T Clark, Ignatius Press, 1991. – 444 p.
16. Balthasar, H. U. von. *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics. vol. VII. Theology: The New Covenant: transl. from the German.* – San Francisco, USA: T & T Clark, Ignatius Press, 1989. – 572 p.
17. Barthes R. *Mythologies.* Farrar, Straus and Giroux, 1972 – 160 p.
18. Behr J. *Our mother church: Mary and ecclesiology* // *International Journal for the Study of the Christian Church*, 2022 – p. 333-344.
19. Bulgakov S. *The Lamb of God.* Wm. B. Eerdmans-Lightning Source, 2008. 472 p.
20. Centre For Digital Theology [Электронный ресурс]. URL: <https://www.durham.ac.uk/research/institutes-and-centres/digital-theology/>

- 21.Christianity, Democracy, and the Shadow of Constantine / Eds. George E. Demacopoulos, Aristotle Papanikolaou. Fordham University Press, 2016. 304 p.
- 22.Daniel B. The End of an Ideology: on the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties, (New York: Collier, 1962), 400. 474 p.
- 23.Daniélou J. Platonisme et théologie mystique: doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. Aubier, 1944. 339 p.
- 24.Demacopoulos G. E. Five Models of Spiritual Direction in the Early Church. University of Notre Dame Press, 2006. – 274 p.
- 25.Derrida J. Adieu to Emmanuel Levinas. Stanford University Press, 1999. -168 p.
- 26.Derrida J. Given time. I. Counterfeit money. Chicago & London.: The University of Chicago Press, 1992. 171 p. 158.
- 27.Dreyfus H.L., Wrathall M.A. A Companion to Phenomenology and Existentialism. Wiley-Blackwell, 2016 – 622 p.
- 28.Džalto D. Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back. Fordham University Press, 2021. 320 p.
- 29.Ecumenical Patriarch Bartholomew. In the World, Yet Not of the World: Social and Global Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew. Fordham University Press, 2009. 350 p.
- 30.Ecumenical Patriarch Bartholomew. On Earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew. Fordham University Press, 2011. 388 p.
- 31.Ecumenical patriarch: Russian Church shares blame for 'crimes' in Ukraine. March 22, 2023 4:20 PM. URL: <https://www.reuters.com/world/europe/ecumenical-patriarch-russian-church-shares-blame-crimes-ukraine-2023-03-22/>
- 32.Encounter between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy: transfiguring the world through the Word. Ashgate Publishing Limited, 2009. 297 p.

33. Faith, Reason, and Theosis / eds. Aristotle Papanikolaou, George E. Demacopoulos Fordham University Press, 2023 - 310 p.
34. Filonenko A. Jean-Luc Marion's Philosophy of the Gift and Postmodern Culture // *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies*, v. 47, 2006, pp. 219–297.
35. Florovsky G. *Ways of Russian Theology, Part One*. Nordland Pub Intl , 1979. 299 p.
36. For the Life of the World: Toward a Social Ethos of the Orthodox Church. URL: <https://www.goarch.org/-/life-of-the-world-thurs>.
37. Frost C. F., Mamalakis P. (2020). Join the Conversation: For the Life of the World. Marriage and Family. URL: <https://youtu.be/XXkNkcDiVFw>
38. Fundamentalism or Tradition: Christianity after Secularism / Aristotle Papanikolaou, George E. Demacopoulos, et al. Fordham University Press, 2019. 272 p.
39. Gallaher B. The Christological Focus of Vladimir Solov'ev's Sophiology // *Modern Theology*. 25.4, 2009. Pp. 617 – 646.
40. Gavriluk P. *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance (Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology)*. Oxford, 2013. 320 p.
41. Geréby G. Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt // *New German Critique* No. 105, Political Theology, 2008. Pp. 7-33.
42. God against War / Релігійний Етос на практиці під час війни URL: <https://www.ethos.org.ua/pro-nas-gaw>.
43. Gregory of Nyssa *The Life of Moses*. Paulist Press, 1978. 224 p.
44. Gudziak Borys. Russian Orthodox leader Patriarch Kirill's unholy war against Ukraine. Atlantic Council. URL: <https://www.atlanticcouncil.org/blogs/ukrainealert/russian-orthodox-leader-patriarch-kirills-unholy-war-against-ukraine/>
45. Harnak A. *History of Dogma*. New York: Dover Publications, 1961. 398 p.

- 46.Hart D. Atheist Delusions: The Christian Revolution and Its Fashionable Enemies /D.B.Hart. - Yale University Press, 2010. – 272 p.
- 47.Hart D. That All Shall Be Saved: Heaven, Hell, and Universal Salvation.
- 48.Hart D. The Doors of the Sea: Where Was God in the Tsunami? / D.B.Hart. - Eerdmans, 2011. – 136 p.
- 49.Hart D. The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss /D.B.Hart. - Yale University Press, 2014. – 376 p.
- 50.Hart D. The Hidden and the Manifest: Essays in Theology and Metaphysics / David Bentley Hart. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2017. 368 p
- 51.Hart D. Tradition and Apocalypse: An Essay on the Future of Christian Belief. Baker Academic, 2020. – 208 p.
- 52.Hart D. You Are Gods: On Nature and Supernature. University of Notre Dame Press. – 158 p.
53. Hart D.B. The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth. Eerdmans, 2004. 462 p.
54. Hart D.B. The Mirror of the Infinite: Gregory of Nyssa on the *Vestigia Trinitatis*. Modern Theology v. 18, 2002. p. 541. 561
- 55.Hart D.B. The *Bright Morning of the Soul*: John of the Cross on Theosis .. Pro Ecclesia, 2003. p. 324-345.
- 56.Hart D.B. Theological Territories: A David Bentley Hart Digest. University of Notre Dame Press, 2020. 414 p.
- 57.Heidegger M. Being and Time. Suny press, 1996. 512 p.
- 58.Heidegger, M. (2002). Off the Beaten Track. Cambridge University Press.
- 59.Henaff M. The Philosophers' Gift: Reexamining Reciprocity. Fordham University Press, 2019. 256 p.
- 60.Hjälms M. Liberation of the Ecclesia: The Unfinished Project of Liturgical Theology. Uppsala: Uppsala University, 2011. – 334 p.

61. Hovorun C. Autocephaly as a Diachronic Phenomenon and Its Ukrainian Case. A Jubilee Collection: Essays in Honor of Professor Paul Robert Magocsi, 2015 – p. 273-280.
62. Hovorun C. Deus ex Machina of the War in Ukraine. URL: https://www.academia.edu/117238068/Deus_ex_Machina_of_the_War_in_Ukraine
63. Hovorun C. Does Primacy Belong to the Nature of the Church? Primacy in the Church: the Office of Primate and the Authority of Councils. St Vladimir's Seminary Press, 2016 – p. 511 – 530
64. Hovorun C. Eastern Christianity in its Texts. T&T Clark, 2022 – 896 p.
65. Hovorun C. Fundamentalism – the Russian case. <https://www.youtube.com/watch?v=o9HjerizRI4&t=800s>
66. Hovorun C. Is Scholasticism a Pseudomorphosis? Identifying the Political Theology of Fr. Georges Florovsky. URL: <https://iota-web.org/2022/02/04/political-theology-of-georges-florovsky/>
67. Hovorun C. Meta-Ecclesiology: Chronicles on Church Awareness. Palgrave Macmillan, 2015 – 260 p.
68. Hovorun C. On the Evolution of the Russian World Doctrine. <https://www.youtube.com/watch?v=plj-ZqbRyVY>
69. Hovorun C. Orthodox Political Theology. Режим доступа : <https://www.saet.ac.uk/Christianity/OrthodoxPoliticalTheology>
70. Hovorun C. Political Orthodoxies: The Unorthodoxies of the Church. Fortress Press, 2018 – 210 p.
71. Hovorun C. Russian Church and Ukrainian War. https://www.academia.edu/84589887/Russian_Church_and_Ukrainian_War&nav_from=65434484-a447-4ca8-baf6-273daebaca89&rw_pos=0
72. Hovorun C. Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology. Cascade Books, 2017 – 278 p.
73. Husserl, E. (2012). Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology. Routledge. – 423 p.

74. Ishchuk N., Khrystokin H. Civil Society Values as a Uniting Factor of the Ukrainian Orthodox Community // *Journal of Ecumenical Studies University of Pennsylvania Press*. Volume 57. Number 2, Spring 2022. pp. 282-296.
75. Janicaud, D. (2001). Phenomenology and the Theological Turn: The French Debate. Fordham University Press. – 252 p.
76. 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.
77. Kalaitzidis P. Orthodoxy and Political Theology. World Council of Churches, 2012. 148 p.
78. Kelaidis K. (2020) The Handmaid of the Lord Redux: Constructing the New Orthodox Womanhood between Cradle and Convert // *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*: Vol. 40 : Iss. 2 , Article 8.
79. Khrystokin H., Lozovytskyi V. Analysis of Public Media Discourses of the Main Actors of the Church Crisis in Ukraine // *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*: Volume 44, Issue 1 (2024). P. 49-80. <https://digitalcommons.georgefox.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2480&context=ree>.
80. Khrystokin, Hennadii and Lozovytskyi, Vasyl (2023) "Reform of Orthodoxy: Current Challenges and Tasks // *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*: Vol. 43 : Iss. 8 , Article 2. P. 1-18.
81. Khrystokin, Hennadii and Lozovytskyi, Vasyl (2023). The Orthodox Theology of Modernity: Problem Statement and Prospective Tasks // *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*: Vol. 43 : Iss. 9, Article 3. P. 27-46.
82. Khrystokin, Hennadii and Lozovytskyi, Vasyl (2024) The Conflict Of Orthodox Narratives In Ukrainian Society: Searching For A Methodology To Analyze The Religious Crisis // *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*: Vol. 44 : Iss. 3, Article 3. DOI: <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2494>. Available at: <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol44/iss3/3>

83. Khrystokin, Hennadii and Lozovytskyi, Vasyl, Tsapyuk Mykola Postsecular Strategies of interaction between Theology and Philosophy // Synesis, v. 16, n.1, 2024, P. 133-157.
<https://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/2874/3711>.
84. Kishkovsky L. (2000) Orthodoxy and Ecumenism in Eastern Europe Today // Occasional Papers on Religion in Eastern Europe: Vol. 20 : Iss. 3, Article 3.
85. Kizenko N. (2022) Book Review: Ina Merdjanova, ed. Women and Religiosity in Orthodox Christianity // Occasional Papers on Religion in Eastern Europe: Vol. 42: Iss. 6, Article 8.
86. Larchet J.-C. Personne et nature. La Trinité – Le Christ – L’homme. Contributions aux dialogues interorthodoxes et interchrétiens contemporains, Cerf, Paris, 2011. 408 p. URL: https://archive.org/details/Personne_et_Nature/mode/2up
87. Levinas E. Totality and Infinity: An Essay on Exteriority. XanEdu Publishing, Inc, 1969. – 307 p.
88. Logotheti A. The Brotherhood of Theologians Zoe and Its Influence on Twentieth-Century Greece. Orthodox Christian Renewal Movements in Eastern Europe / Ed. by Aleksandra Djurić Milovanović and Radmila Radić. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2017. Pp. 285 – 302.
89. Lossky V. The Mystical Theology of the Eastern Church. St Vladimirs Seminary Press, 1997. 252 p.
90. Louth A. Modern Orthodox Thinkers: From the Philokalia to the Present. IVP Academic , 2015 – 385 p
91. Louth A. The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys. Oxford: Oxford University Press, 1981. — 213 p.
92. Malinowski B.K. Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea. Waveland Press, Inc., 2013. 527 p.

93. Manoussakis J. P. *God after Metaphysics. A Theological Aesthetic* / John Panteleimon Manoussakis. – Bloomington : Indiana University Press, 2007. – 213 p.
94. Manoussakis J. P. *For the Unity of All: Contributions to the Theological Dialogue between East and West* / J.P. Manoussakis. – Cascade Books, 2015. – 122 p.
95. Manoussakis J. P. *The Ethics of Time: A Phenomenology and Hermeneutics of Change*. London: Bloomsbury, 2017. 209 p.
96. Marion J.-L. (1994). *Metaphysics and Phenomenology: A Relief for Theology. Critical Inquiry* Vol. 20, No. 4, Symposium on «God», 572 – 591.
97. Marion J.-L. *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*. Stanford, California: Stanford University Press, 2002. 408 p.
98. Marion J.-L. *God without Being*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991. 258 p.
99. Marion J.-L. *Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology*. Northwestern University Press, 1998. 261 p.
100. Marion J.-L. *The Idol and Distance: Five Studies*. Fordham University Press, 2001. 257 p.
101. Mauss M. *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. Martino Fine Books, 2011. 146 p.
102. McGuckin, John Anthony. *The Orthodox Church : an introduction to its history, doctrine, and spiritual culture*. – 471 p.
103. McPartlan P. *The Eucharist Makes the Church*. Eastern Christian Publications, 2006 – 368 p.
104. Micallef J. *Communion and otherness in John Zizioulas' theology of personhood as basis for true otherness, identity and unity. Sophia :ricerche su i fondamenti e la correlazione dei saperi*, 2019. Pp. 221 – 245.
105. Milbank J. *Can a Gift be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic. Rethinking Metaphysics*. Blackwell, 1995. pp. 119-161

106. Milbank J. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Wiley-Blackwell; 2nd edition, 2006. 480 p.
107. Milbank J., Pickstock C., Ward G. Introduction. *Suspending the material: the turn of radical orthodoxy*. *Radical orthodoxy. A new theology*. Ed. by John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward. London: Routledge, 1999. p. 1-20
108. Milovanović A. D., Radić R. (2019) *Women in the Serbian Orthodox Church: Historical Overview and Contemporary Situation // Occasional Papers on Religion in Eastern Europe: Vol. 39: Iss. 6, Article 2*.
109. Nichols A. *No Bloodless Myth. A Guide Through Baltasar's Dramatics*. – Edinburgh, Scotland: T&T Clark Ltd, 2000. – 268 p.
110. On the Gift. A Discussion between Jaques Derrida and Jean-Luc Marion. Moderated by Richard Kearney. // *God, the Gift and Postmodernism*. Edited by Caputo J. D., Scanlon M. J. – Bloomington: Indiana University Press, 1999. – P. 54 – 78.
111. *Orthodox constructions of the West / edited by George E. Demacopoulos and Aristotle Papanikolaou*. – NY: Fordham University Press, 2013. – 379 p.
112. *Orthodox Handbook on Ecumenism /ed. Pantelis Kalaitzidis*. – Oxford: Regnum Books International: 2014. – 999 p.
113. *Orthodox Readings of Aquinas*. By Marcus Plested by: Weinandy, Thomas G. Published: (2013)/
114. *Orthodox Readings of Augustine / Ed. G. E. Demacopoulos, A. Papanikolaou*. N.Y., 2008.
115. *Orthodox Tradition and Human Sexuality*. Fordham University Press, 2022.
116. Papanikolaou A. *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2006. 238 p.

117. Papanikolaou A. *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*/ Aristotle Papanikolaou. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2012. 248 p.
118. Politics, Society and Culture in Orthodox Theology in a Global Age, eds. Hans-Peter Grosshans and Pantelis Kalaitzidis (Paderbon: Brill/Schöningh, 2022).
119. Przywara E. *Analogia Entis: Metaphysics- Original Structure and Universal Rhythm*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2014. 652 p.
120. Rogobete S.E. *Mystical Existentialism or Communitarian Participation?* Vladimir Lossky and Dumitry Staniloae. *Dumitry Staniloae: Tradition and Modernity in Theology*. Center for Romanian Studies, Iași, 2002. Pp. 167 – 206.
121. Schmemmann A. “Russian Theology: 1920–1972. An Introductory Survey, SVTQ 16, 1972. Pp. 172–194.
122. Schmemmann A. *The Journals of Father Alexander Schmemmann, 1973-1983*. St Vladimirs Seminary Press, 2000. 353 p.
123. Schmitt C. *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M.A. Cichocki, Kraków 2000.
124. Sontag S. *An argument about beauty*. Dædalus, 2005. – pp. 208 – 213.
125. *The Cambridge companion to Orthodox Christian Theology* / Ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff. – Cambridge : Cambridge University Press, 2008.
126. *The Ortodox Church addresses the climate crisis*. (Grece. Volos Academy Publications Athens, 2021).
127. *Thinking through Faith: New Perspectives from Orthodox Christian Scholars* / eds Aristotle Papanikolaou and Elizabeth H. Prodromou. Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 2008. – 374 p.
128. Williams J. *Understanding Poststructuralism*. Routledge, 2005 – 192 p.

129. 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
130. Williams R. Sergii Bulgakov: Towards a Russian Political Theology. T&T Clark, 2001. 320 p.
131. Williams R. The Philosophical Structures of Palamism. *Eastern Churches Review* 9. № 1 – 2. 1977. Pp. 27 – 44.
132. Women and Religiosity in Orthodox Christianity. ed. Ina Merdjanova. (New York: Fordham University Press, 2021), 287 + xix pp.
133. Yannaras C. On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite. T&T Clark, 2007. 144 p.
134. Yannaras C. Orthodoxy and the West: Hellenic Self-Identity in the Modern Age. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2006. 391 p.
135. Yannaras C. Person and Eros. Holy Cross Orthodox Press, 2008. 416 p.
136. Yannoulatos A. Facing the World: Orthodox Christian Essays on Global Concerns. St. Vladimir's Seminary Press, 2003. 208 p.
137. Zizioulas J. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. St Vladimirs Seminary Press, 1997. 269 p.
138. Zizioulas J. D. Communion and Otherness: further Studies in Personhood and the Church / Forew. By R. Williams. P. McPartlan, ed. T&t Clark (edinburgh), 2006. XIV + 316 p.
139. Ι. Ζηζιούλα. Η ενότης της Ελληκισίας εν τη θεία ευχαριστία και τω επισκόπω κατά τους τρεις πρώτους αιώνες, εκδ. Γρήγόρη, Αθήνα 1990. (Иоанн (Зизиулас). Единство Церкви в епископе и Евхаристии). URL: <https://acathist.ru/en/novosti/item/770-ioann-ziziulas-edinstvo-tserkvi-v-episkope-i-evkharistii> ЖМП 1992, №3.
140. Академічне релігієзнавство [наук. ред. А. Колодного]. – К. : Світ знань, 2000. – 862 с.
141. Аксенов-Меерсон М. Созерцанием Троицы Святой... Парадигма любви в русской философии троичности / М. Аксенов-Меерсон, прот.;

- пер. с англ. М. Назыровой, Е. Ванеян и автора. – К. : Дух і Літера, 2007. – 328 с.
142. Александр (Драбинко). Бог, человек, церковь / Архиепископ Александр (Драбинко). – К. : Издательский отдел УПЦ, 2012. – 188 с.
 143. Андрусишин Б., Бондаренко В. Державно-церковні відносини: історія, сучасний стан та перспективи розвитку. – К.: Вид-во Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова, 2011. – 512 с.
 144. Антоний Сурожский, митр. Любовь всепобеждающая: проповеди, произнесенные в России. СПб.: Сатисъ, 1994. С. 98 – 101.
 145. Антоний Сурожский. Труды. Книга вторая / Митрополит Антоний Сурожский. – М. : Практика, 2012. – 984 С.
 146. Антоний Сурожский. Труды. Книга первая / Митрополит Антоний Сурожский. – М. : Практика, 2012. – 1112 С.
 147. Антоний, митрополит Сурожский. Беседы о вере и Церкви. Москва: СП Интербук, 1991. 320 с.
 148. Антоний, митрополит Сурожский. Встреча. Москва: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», 2010. 272 с.
 149. Антоний, митрополит Сурожский. Красота и уродство: Беседы об искусстве и реальности. Москва: Никея, 2017. 192 с.
 150. Антоний, митрополит Сурожский. Проповеди, произнесенные в России. Москва: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», 2014. 416 с.
 151. Аржаковский А. Журнал «Путь» (1925–1940): поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции / А. Аржаковский. – Киев : Феникс, 2000. – 656 с.
 152. Аржаковский А. Нарис з екуменічної метафізики. Львів. Свічадо. 2024. 774 с.
 153. Аржаковский А. Переосмислення традиції і довіра до майбутнього. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=ApItYfh4xzQ>

154. Аржаковский А. Что такое Православие? / А.Аржаковский. – К. : Дух і Літера, 2018. – 608 с.
155. Аржаковський А. Очікуючи на Всеправославний собор. Духовний та екуменічний шлях. Кн. 1 / А.Аржаковський. – Л. : Вид-во УКУ, 2013. – 452 с.
156. Аржаковський А. Очікуючи на Всеправославний собор. Духовний та екуменічний шлях. Кн. 2 / А.Аржаковський. – Л. : Вид-во УКУ, 2014. – 560с.
157. Аржаковський А. Чи можливе реформування православ'я? / Антуан Аржаковський, диякон Микола Денисенко. – К. : Дух і Літера, 2017. – 88 с.
158. Аржаковський А. Розбрат України з Росією: стратегія виходу з піке. Погляд з Європи / А. Аржаковський. – Х. : Віват, 2015. – 256 с.
159. Арістова А. В. Релігійні конфлікти в сучасному світі: природа, вияви, шляхи врегулювання : Монографія / А. В. Арістова. – К.: НТУ, 2007. – 336 с.
160. Арістова А.А. Вплив глобалізації на геополітичні процеси. *Георелігійні процеси і конфесійні трансформації в Україні: колективна монографія* / За заг. ред. О. Сагана. К.: Світ Знань, 2023. 318 с.
161. Аспруліс Н. Богословська освіта і виклики, які ставить Богословська академія Волоса: необхідність зміни парадигми. 18 07 2019. URL: <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/44083-bogoslovska-osvita-i-vikliki-yaki-stavit-bogoslovska-akademiya-volosa-neobxidnist-zmini-paradigmi.html>
162. Афанасьев Н. Церковь Духа Святого / Н.Афанасьев, прот. – Рига : Балто-славянское общество культурного развития и сотрудничества, 1994. – 328 с.
163. Бадью А. Століття / З французької переклав Андрій Репа. Львів: Кальварія; К.: Ніка-Центр, 2014. 312 с.

164. Бальтазар Г. У. фон. Достойна веры лишь любовь / Х. У. фон Балтазар ; пер. с нем. А. Ярина. – М. : Истина и Жизнь, 1997. – 124 с.
165. Баркар Д. Як УПЦ переконувала, що вона не МП. Виправдання та заперечення – 2022. 13.01.2023. URL: <https://imi.org.ua/monitorings/yak-upts-perekonuvala-shho-vona-ne-mp-vypravdannya-ta-zaperechennya-2022-i50165>
166. Башинський С. В. Православна Церква в Україні: шлях до автокефалії [Текст] : дис. ... канд. богословських наук : 09.00.11 / С.В. Башинський. – К.: КПБА, 2015. – 270 с.
167. Бинцаровский, Д. История современного богословия Издательство: Евангелие и Реформация. 2016. 512 с.
168. Блаженніший Митрополит Онуфрій Президенту Петру Порошенку: “Це не той шлях, який приведе нас до єдності”. Українська Православна Церква. Синодальний інформаційно-просвітницький відділ УПЦ. URL: <https://news.church.ua/2019/03/22/blazhennishij-mitropolit-onufrij-prezidentu-petru-poroshenku-ce-ne-toj-shlyax-yakij-privede-nas-do-jednosti/#2024-01-28>
169. Бортник С. Проблема авторитету в міжправославних відносинах // Стратегії примирення. Роль Церков в Україні (під заг. ред. С.М. Бортника). – К.: Видавництво «Ріджи», 2021. С.103-117.
170. Бортник С. Спілкування та особистість. Богослов'я митр. Іоанна Зізіуласа в систематичному розгляді. Київ, УПЦ, 2017. 393 с.
171. Брек И. Православие и Библия сегодня / И. Брек, прот. // Православие и Библия сегодня : сб. ст. / пер. с англ. Н. Корнилова. – Киев, 2006. – С. 250–290.
172. Бремер Т. Аналіз «Висновку релігієзнавчої експертизи Статуту про управління Української Православної Церкви на наявність церковно-канонічного зв'язку з Московським патріархатом». URL: <https://www.dialogtut.org/maye-uperedzhenyj-harakter-i-spotvoryuye-fakty-teolog-z-nimechchyny-pro-vysnovok-dess/>

173. БремерТ. Відповідь Віктору Єленському. 6 Листопада, 2023. URL: <https://www.dialogtut.org/ya-z-vamy-ne-zgodnyj-majzhe-v-usih-punktah-tomas-bremer-vidpoviv-viktoru-yelenskomu/>
174. Брокмейер Й., Харре Р. Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы. Вопросы философии. – 2000. – №3 – С. 29-42. URL: <https://galapsy.narod.ru/PsyNarrative/Brockmeier.htm>
175. Брюггеман У. Пророческое воображение. – Черкасы : Коллоквиум, 2012. – 231 с.
176. Бублик К. Концепт особистості у книзі Девіда Харта "Краса нескінченного". Схід. 2016. № 1 (141). С. 58-62.
177. Будкевич Г. (Ю.Черноморец). Личность и богословие Патриарха Варфоломея. Ч. I. – URL: <http://www.religion.in.ua/main/1328-lichnost-ibogoslovie-patriarxa-varfolomeya.html>
178. Будкевич Г. (Ю.Черноморец). Личность и богословие Патриарха Варфоломея. Ч. II. – URL: <http://www.religion.in.ua/main/1433-lichnost-i-bogoslovie-patriarxa-varfolomeya-ch-ii.html>.
179. Бурега В. «Примирення в Європі»: коротка історія проекту // Стратегії примирення. Роль Церков в Україні (під заг. ред. С.М. Бортника). – К.: Видавництво «Ріджи», 2021. – с. 18-24.
180. Бутинський В.Я. Юрисдикційний статус українського православ'я і перспективи канонічного оформлення помісної церкви: релігієзнавчі та еклезіологічні рефлексії (1991 – 2013 рр.) [Текст] : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Бутинський Володимир Ярославович ; Житомир. держ. ун-т ім. Івана Франка. – Житомир, 2014. – 203 с.
181. Бучма О. Держава – релігія – нація: взаємодія в українському суспільстві / О. Бучма // Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України. Колективна монографія / За. ред. Л.Филипович. – К., 2009. – № 50. – С. 171-174.

182. Бучма О. Фундаменталізм і лібералізм в сучасному християнстві / О. Бучма // Християнство доби постмодерну : Колективна монографія / ред. А. Колодного. – К., 2005. – С. 69–86.
183. Вакін В. прот. Дудченко А. прот. Українське богослов'я у вселенському вимірі. URL: <https://churchandsociety.org.ua/tserkva-i-suspilstvo/vselenske-i-pomisne/ukrainske-bohoslov-ia-u-vselskomu-vymiri/>
184. Валльєр П. Софиология как диалог Православия с современным миром / П. Валльєр // Дружба: ее формы, испытания и дары : Успенские чтения : сб. ст. / сост. К. Б. Сигов. – Киев, 2008. – С. 284–302.
185. Валльєр П. Традиция / П. Валльєр // Личность и традиция : Аверинцевские чтения : сб. ст. / сост. К. Сигов. – Киев, 2005. – С. 159–202.
186. Вальєр П. «Парижская школа» богословия: единство или разнообразие? / П. Вальєр // Православное богословие и Запад в XX в.: История встречи : Междунар. конф., 30–31 октября 2004 г. : тез. докл. / пер. и оформл. Христианская Россия. – М., 2006. – С. 52–63.
187. Вальєр П. Пределы предания / П. Вальєр // Православное учение о Церкви : богослов. конф. РПЦ, 17–20 ноября 2003 г. : тез. докл. – М., 2004. – С. 201–217.
188. Варфоломей, Вселенский Патриарх. 'Православие и права человека', Политическое богословие, под ред. А. Бодрова & М. Толстолуженко, Москва: Издательство ББИ, 2019, с. 127-140.
189. Варфоломій, Вселенський патр. Віч-на-віч з тайною: православне християнство в сучасному світі / Пер. с англ. Д. Морозової. К: Дух і літера, 2011. 368 с.
190. Вебінар ВПУ: III Життєвий шлях людини §15-31 / 28.05.2020 URL: <https://www.youtube.com/watch?v=J4WKfwarE40>
191. Вебінар ВПУ: Церква в суспільній сфері, §1-14 / 14.05.2020 URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Y7wGSF281fk>

192. Вебінар: Війна, мир і насильство (православний погляд) URL: <https://www.youtube.com/watch?v=EbUe7aKENt4>
193. Вейз Д. Э. Времена постмодерна: Христианский взгляд на современную мысль и культуру / Д. Э. Вейз ; [пер. с англ]. – М. : Фонд Лютеранское наследие, 2002. – 240 с.
194. Вестель Ю. Теологія як наука і предмет викладання: на шляху до концепції світської теологічної освіти в Україні. 14.08.2011. URL: <http://www.religion.in.ua/main/daycomment/11403-teologiya-yak-nauka-i-predmet-vikladannya-na-shlyaxu-do-konceptiyi-svitskoyi-teologichnoyi-osviti-v-ukrayini.html>
195. Взяли участь в зустрічі експертної групи щодо вироблення української рецепції документу Вселенського Патріархату «За життя світу: на шляху до соціального етосу Православної Церкви» URL: <http://www.vpba.edu.ua/news/vzyali-uchast-v-zustrichi-ekspertnoi-grupi-schodo-viroblennya-ukrainskoi-receptii-dokumentu>.
196. Виговський Л. Вплив постмодернізму на характер функціонування релігійного комплексу в сучасних умовах / Л. А. Виговський // Українське релігієзнавство. – 2004. – № 30. – С. 4–12.
197. Висновок релігієзнавчої експертизи Статуту про управління Української Православної Церкви на наявність церковно-канонічного зв'язку з Московським патріархатом. URL: <https://dess.gov.ua/vysnovok-relihiieznaychoi-ekspertyzy-statutu-pro-upravlinnia-upc/>
198. Висоцька Т. Джерела відкритого православ'я як ідейної основи православної церкви України. Мультиверсум. Філософський альманах. 2019. Випуск 5–6 (спецвипуск). С. 127-138.
199. Висоцька Т.М. Автокефалія православних як чинник змін в релігійно-церковному та суспільно-політичному житті України. К.: 2020.
200. Виступ Святішого Патріарха Кирила на урочистому відкритті III Асамблеї фонду «Руський світ» URL:

- <http://www.religion.in.ua/news/vazhlyvo/2495-vistup-patriarxa-kirila-na-vidkrittiasambleyi.html>
201. Від Рабства до Свободи: Проповідь Митрополита Епіфанія. Тернопільська Єпархія Української Православної Церкви (ПЦУ). URL: <https://uapc.te.ua/vid-rabstva-do-svobody-propovid-mytropolitya-epifaniya/>
 202. Відбулася зустріч експертної групи щодо вироблення української рецепції документу Вселенського Патріархату «За життя світу: на шляху до соціального етосу Православної Церкви» 11 Грудня 2021 URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/vidbulasya-zustrich-ekspertnoyi-grupy-shhodo-vyroblennya-ukrayinskoyi-retseptsiiyi-dokumentu-vselsenskogo-patriarhatu-za-zhyttya-svitu-na-shlyahu-do-sotsialnogo-etosu-pravoslavnoyi-tserkvy>
 203. Віллем Ж.-П. Європа та релігії. Ставки ХХІ-го століття / Віллем Жан-Поль. Пер. з фр. – К. : Дух і літера, 2006. – 331 с.
 204. Вітальне слово Блаженнішого Святослава, Предстоятеля Української Греко-Католицької Церкви. Стратегії примирення. Роль Церков в Україні (під заг. ред. С.М. Бортника). – К.: Видавництво «Ріджи», 2021. – с. 16-17.
 205. Вітер Д. В. Філософська парадигма християнського суспільного вчення другої половини ХХ ст. / Д. В. Вітер. – К. : НААККіМ, 2010. – 478 с.
 206. Войналович В. Сучасне українське православ'я: старі і нові виклики. Наукові записки ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України. Випуск 3 – 4 (95 – 96). 2018. С. 141-192.
 207. Волковський В. Богословська чи духовна освіта? 19.01.2016. URL: <https://www.religion.in.ua/main/31580-bogoslovska-chi-duhovna-osvita-diskusiya-naukovciv-u-kiyevi.html>
 208. Володимир (Сабодан), митрополит. Доповіді, звернення, промови / Митрополит Володимир (Сабодан). – К. : Фонд митрополита Володимира, 2014. – 203 с.

209. Володимир Сабодан, митр. Задачи православного богословия в Украине на современном этапе. URL: https://risu.ua/zadachi-pravoslavnogo-bogosloviya-v-ukraine-na-sovremennom-etape_n41118
210. ВПБА розвиває співпрацю в Греції (част. 2). URL: <http://www.vpba.edu.ua/news/vpba-rozvivae-spivpracyu-v-grecii-chast-2> (дата звернення 25 листопада 2023).
211. ВПБА розвиває співпрацю в Греції (част.1). URL: <http://www.vpba.edu.ua/news/vpba-rozvivae-spivpracyu-v-grecii-chast1> (дата звернення 25 листопада 2023).
212. Гаваньо Іван о. Перспективи розвитку київського богослов'я. 04.03.2011. URL: https://risu.ua/o-ivan-gavano-perspektivi-rozvitku-kijivskogo-bogoslov-ya_n45494
213. Гавриїл (Я.В. Кризина), архім.; Діонісій Мартишин, прот.; Павло Бочков, свящ. Вступ до православної теології: посібник / Я.В. Кризина, Д.С. Мартишин, П.В. Бочков. — К.: ДП "Вид. дім "Персонал", 2018. — 296 с.
214. Гаврилюк П. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. 536 с.
215. Гаврилюк П. Православне відродження: нова генерація теологів. *Філософська думка–Sententiae*: Спецвипуск № 3 (2012). Вінниця: ВДТУ, 2013. С. 67 – 73.
216. Гаврилюк П. Православный взгляд на наследие св. Тома Аквинского: попытка освободиться от стереотипов URL: www.religion.in.ua/main/2002-nasled
217. Гаврилюк Т.В. Ідея надприродного в історії та сучасності. За ред. І.Ф. Надольного. – К., 2008. – 176 с.
218. Гаврилюк Т.В. Людина в християнській антропології XX–XXI ст. Монографія. К.: ТОВ «НВП «Інтерсервіс», 2013. 334 с.
219. Галіченко М. Реформа церковного календаря в сучасній Україні. URL: <https://conf.ztu.edu.ua/wp-content/uploads/2023/06/29.pdf>

220. Гарт Д.Б. Міф схизми / Д.Б.Гарт // Наукові записки УКУ. – Число V. – Богослов'я. Випуск 2. – Львів, 2015. – С.375–390.
221. *Георгій Перш (George Persh). Війна та есхатологія.* URL: <https://bit.ly/3J1zguT>.
222. Гірник О., о. Теологія в Україні: звідки почати? 18.08.2010. URL: https://risu.ua/teologiya-v-ukrajini-zvidki-pochati_n39855
223. Гірник Олег о.. Богословський авангард 17.03.2015. URL: https://risu.ua/o-oleg-girnik-bogoslovskiy-avangard_n74841
224. Гірник, О. «Перло многоцінне»: богослов'я як феноменологія поетичного образу. URL: <https://nz-theology.ucu.edu.ua/wp-content/uploads/2017/01/oleg-girnyk.pdf>
225. Говорун і Гаврилюк про Всеправославний собор URL: https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/33470-gavrilyukgovorun-provsepravoslavnij-sobor-zapitannya-vidpovidi.html.
226. Говорун К. "Політична релігія" УПЦ МП зашкодила церкві. URL: <https://www.holosameryky.com/a/politychna-relihija-upts-mp-zashkodyla/4255930.html>
227. Говорун К. "Эта идея всосала в себя и Кирилла и Путина": архимандрит Кирилл Говорун о роли российского патриарха в войне. URL: <https://my.ua/news/cluster/2024-03-25-tsia-ideia-vsmoktala-v-sebe-i-kirila-i-putina-arkhimandrit-kirilo-govorun-pro-rol-rosiiskogo-patriarkha-u-viini/bcf8ece0-e8c1-3ba7-9d81-87f165854d13>
228. Говорун К. Автокефалия: от канона к мифу URL: <https://www.religion.in.ua/main/history/662-avtokefaliya-ot-kanona-k-mifu.html>.
229. Говорун К. Богословие Майдана URL: <http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/4975/>
230. Говорун К. Зустріч з Софійським братством і розмова про російський світ. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=NqS5HkMOZg8>

231. Говорун К. Криза світового православ'я. URL: https://df.news/2025/01/23/kryza-svitovoho-pravoslav-ia-vyklyky-sobornosti-svobody-ta-identychnosti-v-epokhu-konfliktiv-i-pandemij/#google_vignette
232. Говорун К. Мета-еклезіологія: хроніки самоусвідомлення Церква. К. : Дух і Літера. 2018. 326 с.
233. Говорун К. Метафізика російсько-української війни. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=MAUviNb5qfM>
234. Говорун К. Політичне богослов'я – лекція отця Кирила Говоруна. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=DhqEAKH3GY4>
235. Говорун К. Політичне православ'я: доктрина, що розділяє Церкву. Переклад Олексій Панич, Київ: Дух і Літера, 2018. 152 с.
236. Говорун К. Права та гідність людини в документі «За життя світу» URL: <https://www.youtube.com/watch?v=qfHYnvtCUOI>
237. Говорун К. Релігійні війни Путіна – лекція у Варшавському університеті URL: <https://www.youtube.com/watch?v=trLNiweJU48>
238. Говорун К. Риштовання Церкви: вбік постструктуральної еклезіології / перекл. з англ. Олексій Панич. Київ: Дух і Літера 2019. 312 с.
239. Говорун К. Російська церква стає нациською. URL: <https://euromaidanpress.com/2024/04/06/russian-church-stirs-echoes-of-nazism-in-decree-declaring-ukraine-war-holy/>
240. Говорун К. Українська публічна теологія / Архімандрит Кирило (Говорун). – К. : Дух і літера, 2017. – 144 с.
241. Говорун К., Засади політичної теології в українському контексті. 6 09 2014. URL: <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/26782-zasadi-politichnoyi-teologiyi-v-ukrayinskomu-konteksti.html>
242. Говорун С. М. Теоретичні засади православної еклезіології у її історичному розвику. Дис. на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук. 2019. – 623 с. URL:

- https://chtyvo.org.ua/authors/Hovorun_Serhii/Teoretychni_zasady_pravoslavnoi_ekleziolohii_u_ii_istorychnomu_rozvytku/.
243. Голубович І. Контури євхаристійної антропології О. Філоненка // Δόξα / Докса. 2018. Вип. 2(30). С. 200-211.
244. Горгота М. Порівняння й аналіз богослов'я визволення та богослов'я Майдану. URL: https://er.ucu.edu.ua/bitstream/handle/1/1634/Horhota_Porivniannia%20y%20analiz%20bohoslovia.pdf?sequence=1&isAllowed=y
245. Горевой Д. Як Московський патріархат працює проти України на зовнішній арені? 28.02.21. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/upc-mp-moskovsky-patriarkhat-viyna/31124061.html>
246. Горкуша О. Вплив контекстуальних трансформацій на горизонт релігійних сподівань у зміненому світоглядному ландшафті. // *Георелігійні процеси і конфесійні трансформації в Україні: колективна монографія* / За заг. ред. О. Сагана. К.: Світ Знань, 2023. 318 с.
247. Горкуша О. Тематичне поле конфесійного богослов'я України / О. Горкуша // *Україна релігійна: Колективна монографія*. – Кн. 2. : Стан релігійного життя України. – К., 2008. – С. 174-210.
248. Горкуша О. *Теологія в освітньому ракурсі*. 28.11.2011. URL: https://risu.ua/oksana-gorkusha-teologiya-v-osvitnomu-rakursi_n52719
249. Горкуша О. Філософія релігії: предмет галузі // *Дисциплінарне релігієзнавство. Навчальний посібник* / За ред. А. Колодного. – К., 2010. – С. 49-67.
250. Горохолінська І.В. Постсекулярні пошуки Бога: художні алюзії теодицеї (за твором В.П.Янга «Хижа») // *Релігія та Соціум*. 2017. № 3 – 4. С. 123 – 127.
251. Горохолінська І.В. Постсекулярність: філософські та богословські інтенції сучасної релігійності : монографія. Чернівці: Чернівець. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича, 2019. 424 с.

252. Горшков В. The Problem of Correlation of Church and National in the writings of Archimandrite Cyril (Hovorun). URL: https://www.academia.edu/41768342/The_Problem_of_Correlation_of_Church_and_National_in_the_writings_of_Archimandrite_Cyril_Hovorun
253. Грицишин В. П. Православна думка доби постмодерну: філософсько-релігієзнавчий аналіз.: дисертація на здобуття вченого ступеня кандидата філософських наук: 09.00.11. К., 2017. 180 с.
254. Гріффін Ш. «Русский мир» або священна світова війна? Реальна ідеологія вторгнення в Україну. URL: <https://bit.ly/3J9cuBf>
255. Громенко С. Московському православ'ю в Україні кінець. У Росії церковна криза відкладається – ненадовго. 20.09.2023. URL: https://lb.ua/society/2023/09/20/575420_moskovskomu_pravoslavuyu_ukraini.html
256. Гудзяк Б. Інтерв'ю програмі KishkiNa URL: https://lb.ua/news/2019/01/08/416650_gudzyak_rpts_imeet_kolossalnuyu.html
257. Гулямов Б. Московський патріархат в Україні: причини сучасної кризи. 5.07.2023. URL: https://lb.ua/blog/bogdan_guliamov/563726_moskovskiy_patriarhat_ukraini.html
258. Гулямов Б. С. Християнський гуманізм соціальної доктрини Константинопольського Патріархату. Дисертація. К., 2021. 207 с. С. 48, 56-57.
259. Гулямов Б., прот. Логос vs Матриця. Віра Церкви і гіпотеза симуляції. К.:ДУХ І ЛІТЕРА, 2020. 208 с.
260. Гумбрехт Производство присутствия: Чего не может передать значение / пер. с англ. С. Зенкина. — М.: Новое литературное обозрение, 2006. — 184 с.
261. Гуцол С. Ю. Наратив як провідна дискурсивна практика самопроекування особистості. // Наука і освіта. – 2016. – №11. – 35-42.

262. Гьофнер Й. Християнське суспільне вчення / Пер з нім. С. Пташник, Р. Оглашений / Й.Гьофнер. – Львів : Свічадо, 2002. – 304 с.
263. Дагмар Х. Спільне свідчення Церков Німеччини щодо суспільних питань // Стратегії примирення. Роль Церков в Україні (під заг. ред. С.М. Бортника). – К.: Видавництво «Ріджи», 2021. – с. 25 – 36.
264. Дамаскин (Папандреу). Православие на пороге третьего тысячелетия / Митрополит Швейцарский Дамаскин (Папандреу). – К. : Альтернативи, 1999. – 288 с.
265. Дамаскін, А. П. Православие и мир. (Исследовательский центр Священной Обители Кикку, Кипр: Изд. Ливани – Нэа Синора, 1994. 323 с.
266. Декларація порозуміння УПЦ та ПЦУ. Голоси з України, July 6, 2022. URL: <https://www.ethos.org.ua/deklaracziya-porozuminnya-upcz-ta-pczu/>
267. Декларація православних богословів світу про «руській мір». Березень 16, 2022. URL: <https://www.ethos.org.ua/deklaracziya-pro-russkij-myr/>
268. Декларація ювілейного помісного Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату”. URL: https://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/uockp_doc/34099/
269. Демакопулос Дж. Хрестовий похід Патріарха Кирила. Електронний ресурс. URL: <http://kyiv-pravosl.info/2022/10/06/hrestovyy-pohid-patriarha-kyryla/>
270. Денисенко М. Чи можлива літургійна реформа в православ'ї? URL: <http://orthodoxy.org.ua/data/chi-mozhliva-liturgiyna-reforma-v-pravoslavnyi.html>
271. Денисенко А. Теологія визволення: ідеї, критика, перспективи. Київ: Дух і Літера, 2019. 192 с.
272. Денисюк Е. Герменевтика критичного реалізму Н.Т. Райта. Богомыслие. № 27. 2020. С. 79-97. URL: <http://almanah.bogomysliye.com/article/view/208148/208426>

273. Державно-церковні та суспільно-релігійні відносини в умовах війни Росії проти України : аналіт. доп. / [С. І. Здіорук, В. В. Токман] ; за ред. С. І. Здіорука. Київ: НІСД, 2023. 36 с. URL: https://niss.gov.ua/sites/default/files/2023-07/religiini_vidnosyny_dopovid_13072023_zdioruk.pdf
274. Держзрада і не тільки: в СБУ розповіли про злочини духовенства УПЦ МП. 08 листопада 2023. URL: <https://meta.ua/uk/news/video/94031-derzhzrada-i-ne-tilki-v-sbu-rozpovili-pro-zlochiny-duhovenstva-upts-mp/>
275. Десять запитань духовенства до Священного Синоду УПЦ. 12 січня 2023. URL: https://lb.ua/society/2023/01/12/542382_viryani_i_duhovenstvo_upts_mp_pr_osyat.html
276. Десять тез для ПЦУ: віряни опублікували пропозиції до плану дій нової помісної Церкви. 31.01.2019. URL: https://risu.ua/10-tez-dlya-pcu-viryani-opublikovali-propoziciji-do-planu-diy-novoji-pomisnoji-cerkvi_n96159
277. Диба (Чорноморець) Ю. П. Метафізика грецької патристики: дипломна робота: рукопис. – К., 1997. – 120 с.
278. Диба (Чорноморець) Ю. П. Пізнавальні здібності душі та theia episteme в “Містагогії” Максима Сповідника / Ю. П. Диба // Philosophia prima: метафізичні питання : Щорічник. – Вип. 1 : зб. наук. праць; [ред. рада: В. П. Загороднюк та ін.; наук. ред. Я. М. Стратій]. – К., 1998. – С. 26-44.
279. Диба (Чорноморець) Ю. П. Поняття людської волі в східній патристиці / Ю. П. Диба // Philosophia Prima : Метафізичні питання: Щорічник. – Вип. 2 : зб. наук. праць; [ред. рада: В. П. Загороднюк та ін.; наук. ред. Я. М. Стратій]. – К., 1999. – С. 46–58.
280. Диба [Чорноморець] Ю. П. Вольова здатність душі та свобода людини в антропології східної патристики / Ю.П. Чорноморець // Philosophia prima: метафізичні питання: Щорічник / Ред. рада: В.П.Загороднюк та ін.; Наук. ред. Я.М.Стратій. – К. : Вид-во "Кайрос", 1999. – С. 46-57.

281. Дибя [Чорноморець] Ю. П. Проблема індивідуації людини в творчості св.Григорія Нисського / Ю.П. Дибя [Чорноморець] // Дні науки 10-11 квітня 1997 року. Матеріали наукових доповідей та виступів студентів, аспірантів, докторантів, викладачів (частина перша).Ред. колегія: Конверський А.Є. та ін. – К. : Редакційно-видавничий центр «Київський університет», 1997. – С. 3-7.
282. Дідківський А. А. Православна етика Х. Яннараса. Вісник Житомирського державного університету. Філософські науки. 2015. Випуск 2 (80). С. 14 – 19. URL: <https://visnyk.zu.edu.ua/Articles/80/5.pdf>
283. Дідківський А. А. Православна етика: гуманістичний потенціал та історичні форми легітимізації. PhD thesis / А.А. Дідківський. – Житомир : Житомирський державний університет імені Івана Франка, 2015. – 223 с.
284. Дідківський А. Православна етика доби постмодерну. / А. Дідківський // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2015. – № 1–2 (17–18). – С. 217–223.
285. Документи Святого і Великого Собору Православної Церкви. – К. : Дух і Літера, 2016. – 112 с.
286. Домовленість про співпрацю з Патріаршим університетом Церковною академією Криту. URL:<https://kpba.edu.ua/novyny/akademia/domovlenist-pro-spivpratsiu-z-patriarshym-universytetom-tserkovnoiu-akademiieiu-krytu/> (дата звернення 25 листопада 2023).
287. Драбинко О. Українська Церква: шлях до автокефалії. До дискусії навколо канонічного статусу, богослужбової мови та історії української Церкви. К.: Фонд пам'яті Блаженнішого митр. Володимира, Дух і Літера, 2018. 684 с.
288. Дудченко А. Особливості літургійного богослов'я в сучасній Україні. 25.11.2021. URL: <https://enpuir.npu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/17705/Dudchenko.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

289. Дудченко А. Церква і Євхаристія: погляд митр. Іоанна Зізіуласа. 28. 10. 2011. URL: <https://www.religion.in.ua/12746-cerkov-i-evxaristiya-vzglyad-mitropolita-ioanna-ziziulasa.html>
290. Дьяковська Г. Наратив як складова дискурсивної реальності. СХІД. Філософські науки. № 5 (151) вересень-жовтень 2017. 70-73.
291. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие / Сергей Епифанович. – М. : Мартис, 1996. – 220 с.
292. Епіфаній (Думенко), архієп. (2012). На шляху до спасіння: проповіді, слова, послання, промови, доповіді, інтерв'ю. Київ: [б.в.]. 692 с.
293. Епіфаній назвав об'єднання ПЦУ з УГКЦ «теоретично можливим». LB.ua. URL: https://lb.ua/society/2019/05/12/426629_epifaniy_nazval_obedinenie_ptsu.html
294. Епіфаній, митр. (2022). Бесіди з Предстоятелем. Упорядник протоієрей Богдан Гулямов. Київ. 70 с.
295. Епіфаній, митр. (2023). Йдучи за Христом. К. 416 с.
296. Епіфаній, митр. (2023). Якби не було гріхопадіння, якби людська природа була вільною від дії зла – то і хвороб не існувало би. Православна Церква України. URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-povyny/yakby-ne-bulo-rihopadinnya-yakby-lyudska-priroda-bula-vilnoyu-vid-diyi-zla-to-i-hvorob-ne-isnuvalo-by-mytropolyt-epifanij/>.
297. Епіфаній, митр. (2024). Нехай ніхто не падає духом. Збірка роздумів і порад. 168 с.
298. Епіфаній, митр. «Ми готові до поступового впровадження реформ» URL: <https://prm.ua/mi-gotovi-do-postupovogo-vprovadzhennya-reform-mitropolit-epifaniy-pro-podalshiy-rozvitok-ptsu/>
299. Епіфаній, митр. Доповідь Предстоятеля на Архієрейському Соборі 14 грудня 2019 р. URL: <https://www.pomisna.info/uk/document-post/dopovid-predstoyatelya-na-arhiyerejskomu-sobori-14-grudnya-2019-r/>.

300. Епіфаній, митр.: «Війна Росії проти України триває не 10 років, а декілька століть». 14 листопада 2023. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-polytics/3746426-rosijskoukrainska-vijna-trivae-ne-10-rokiv-a-dekilka-stolit-epifanij.html#:~:text=%D0%92%D1%96%D0%BD%20%D0%BD%D0%B0%D0%B3%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D1%81%D0%B8%D0%B2%2C%D0%D1%89%D0%BE%20%D1%83%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%97%D0%BD%D1%86%D1%96%20%D1%94,%D0%B2%D1%96%D0%B4%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%B8%D1%82%D0%B8%20%D0%BD%D0%B0%D1%88%D1%83%20%D0%BF%D0%BE%D0%BC%D1%96%D1%81%D0%BD%D1%83%20%D0%BF%D1%80%D0%B0%D0%B2%D0%BE%D1%81%D0%BB%D0%B0%D0%B2%D0%BD%D1%83%20%D1%86%D0%B5%D1%80%D0%BA%D0%B2%D1%83>.
301. Епіфаній, митр.: «Жодна політ сила не матиме у ПЦУ якоїсь виняткової та контролюючої полі». 13.04.2023. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3695616-zodna-politsila-ne-matime-u-pcu-akois-vinatkovoi-ta-kontroluucoi-rol-epifanij.html>
302. Епіфаній, митр.: Духовне Керівництво на шляху Гідності та Визволення. Ставропігійна парафія Святих Жон-Мироносиць УПЦ (ПЦУ). URL: <https://p-uapc.te.ua/novyny/mytropolyt-epifanij-duhovne-kerivnyczstvo-na-shlyahu-gidnosti-ta-vyzvolennya/>
303. Епіфаній, митр.: Звернення Предстоятеля ПЦУ до українського суспільства 3.02.2020. URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/zvernennya-predstoyatelya-do-povnoty-ptsu-z-nagody-richnytsi-jogo-intronizatsiyi/?fbclid=IwAR35HQhg4jp-bDw6kGwHKVL7ycLFA28VTqgUWUJi4TAtoMuudGhlEX-IL78>
304. Європейська Солідарність вимагає терміново ухвалити закон про заборону діяльності в Україні рпц і підпорядкованих їй структур та організацій. 28-12-2022. URL: <https://eurosolidarity.org/2022/12/28/evropejska-solidarnist-vymagaye->

terminovo-uhvalyty-zakon-pro-zaboronu-diyalnosti-v-ukrayini-rpcz-i-pidporyadkovanyh-yij-struktur-ta-organizaczij

305. Єленський В. Велике повернення: релігія в глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця XX – початку XXI століття. / В. Єленський. – Львів : видавництво Українського католицького університету, 2013. – 504 с.
306. Єленський В. Лист професору Томасу Бремеру у відповідь на критику висновку ДЕСС. URL: <https://www.dialogtut.org/viktor-yelenskyj-vidpoviv-profesoru-tomasu-bremeru-na-krytyku-vysnovku-dess/>
307. Єленський В. Релігійні культури і десекуляризація в Україні // Україна – 2014: Суспільно-політичний конфлікт і Церква. – К.: Центр О.Разумкова, 2014. – с. 61-67.
308. Єленський В. Релігійність в Україні: характер і напрями змін / В. Єленський // Християнство доби постмодерну : Колективна монографія. – К. , 2005. – 168–178.
309. Єленський В. Релігія і глобальна політика: світ і Україна / В. Єленський // Центр Разумкова. URL: http://www.razumkov.org.ua/ukr/files/category_journal/NSD119_ukr_4.pdf
310. Єленський В. Релігія після комунізму / Володимир Єленський. – К. : Націон. пед. універ. ім. М. Драгоманова, 2002. – 420 с.
311. Єресь «русского міра». Бесіда з о. Кирилом Говоруном. URL: https://risu.ua/yeres-russkogo-mira-besida-z-o-kirilom-govorunom_n127439
312. Єресь та нацизм: У ПЦУ прокоментували документи XXV Всесвітнього російського народного собору. URL: <https://bit.ly/3PM3NAW>.
313. За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви. URL: <https://diaconia.com.ua/wp-content/uploads/2020/06/FOR-THE-LIFE-OF-THE-WORLD-Toward-a-Social-Ethos-of-the-Orthodox-Church.pdf>.
314. Завійський Р. Богословська спадщина Сергія Булгакова в оцінці сучасної історіографії // Наукові записки. Серія: Філософія /

- Національний університет «Острозька академія». Острог, 2012. Вип. 11. С. 433-441.
315. Завійський Р. Вплив католицької думки на православну неопатристику Георгія Флоровського та Володимира Лоського // Філософська думка: *Sententiae IV* (Київ 2013): 74-83.
316. Закликаємо до негайного скликання Собору УПЦ, де має відбутися остаточний розрив із РПЦ. 24.07.2023. URL: <https://www.dialogtut.org/zaklykayemo-do-negajnego-sklykannya-soboru-upcz-de-maye-vidbutysya-ostatochnyj-rozryv-iz-rpcz/>
317. Заремба Є. М. Міжправославний конфлікт в Україні: витоки, перебіг, перспективи подолання. – Рукопис. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство. – Національний педагогічний університет імені М.П.Драгоманова Міністерства освіти і науки України. – Київ, 2018. – 230 с.
318. Заремба Є.М. Богословські засади міжправославних протиріч в Україні: релігієзнавчий аналіз / Є.М. Заремба // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2017. – № 18. – С.40–43.
319. Заремба Є.М. Генеза міжправославних протиріч в Україні: релігієзнавчий аналіз / Є.М. Заремба // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2017. – № 19. – С.31–35.
320. Заремба Є.М. Православна церква в Україні в історіософських побудовах світових духовно-релігійних центрів / Є.М. Заремба // Практична філософія. – № 3. – 2017. – С.56–66.
321. Заремба Є.М. Православні богословські проекти майбутнього Церкви в Україні / Є.М. Заремба // Гілея. – Випуск 123. – 2017. – С.250–253.
322. Звернення Митрополита Епіфанія з приводу нападу на Україну. 24 Лютого 2022. URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/zvernennya-mytropolitya-epifaniya-z-pryvodu-napadu-na-ukrayinu/>

323. Звернення учасників міжцерковного діалогу в Софії Київській до єпископату, духовенства та вірян Української Православної Церкви і Православної Церкви України. 20 Лютого, 2023.
<https://dess.gov.ua/zvernennia-uchasnykiv-dialohu-upc-ta-pcu-v-sofii-kyivskiy-16-02-2023/>
324. Здіорук С.І. Суспільно-релігійні відносини: виклики України ХХІ століття : монографія. / Здіорук С.І. – К. : Знання України, 2005. – 552с.
325. Зуев П. Заметки о лицедее и лицедействе / Петр Зуев, свящ. // Синопис: богослов'я, філософія, культурологія. – 2000. – № 2. – С. 59-129.
326. Зуев П. Заметки о лицедее и лицедействе / Петр Зуев, свящ. // Синопис: богослов'я, філософія, культурологія. – 2000. – № 3. – С. 63-136.
327. Зуев П. Чудо со-отнесенности / Петр Зуев, свящ. // Синопис: богослов'я, філософія, культурологія. – 2001. – № 4-5. – С. 252-255.
328. Йоан Зізіулас. Буття як спілкування: Дослідження особистості і Церкви / Йоан Зізіулас, митр.; [пер. з англ.]. – К. : Дух і Літера, 2005. – 276 с.
329. Исаак Сирий, преп. Слова подвижнические. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. 848 с.
330. Іларіон, митр. Слово про Закон і Благодать. URL: <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr52.htm>
331. Ільїн В. В. «Софійність» мислення як субстанційна основа «екзистенції серця» Г.С. Сковороди. Вісник Київського державного торговельно-економічного університету. 2000. № 3. С. 112 – 118.
332. Інтерв'ю з архієпископом АНТОНІЄМ (Паканичем) про реформу православної духовної освіти в Україні та досвід інших Православних Церков. 09.11.2011. URL: <https://risu.ua/poklikannya-duhovnih-navchalnih-zakladiv-polyagaye-u-vihovanni-pastiriv-ta-specialistiv-yaki-budut-virno->

sluzhiti-pravoslavniy-cerkvi-a-ne-prosto-zmozhut-oficiyno-nazivatisya-bogoslovami_n52077

333. Інтерв'ю з Оксаною Пахльовською: Україна може існувати лише в одному цивілізаційному вимірі – європейському. Інакше на неї чекає небуття // Дзеркало тижня. 2015. 25 квітня–15 травня. №15(211).
334. Іоан Золотоустий, свт. Повне зібрання творінь / під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета (Денисенка); [пер. прот. Михайла Марусяка]. К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2009. Т.2. К.1. 525 с.
335. Історико-канонічна Декларація Архієрейського Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату – URL: https://parafiya.io.ua/s87988/istorikokanonichna_deklaraciya_arhiereyskogo_soboru_u_p_c_kievskogo_patriarhatu.
336. Іщук Н. В. (2017). Феноменологічна аналітика богоспількування у Джона Пантелеймона Мануссакіса. *Філософія та політологія в контексті сучасної культури. Філософія*, № 5, 25 – 32. URL: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP/article/view/921/1053>
337. Іщук Н. Обриси християнського розуміння феномена спілкування. 2014. Схід. 6 (132). С. 16 – 20.
338. Іщук Н. Поняття діалогу в сучасній християнській теології. Вісник Черкаського університету. Серія «Філософія». 2019. № 2. С. 54-61.
339. Іщук Н. Сучасна православна теологія діалогу: філософсько-релігієзнавчий аналіз. автореферат дисер. на здобуття наукового ступеня д.філос.н., спец. 09.00.11 – релігієзнавство. Київ, 2019.
340. Казанова Х. Ідеологія «руській мір» – це політична теологія. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Fbi7TJp-Vok>
341. Калаицидис П. От «возвращения к отцам» к необходимости современного православного богословия URL: <http://bogoslav-club.org.ua/?p=3523>

342. Калліст (Уер), митр. Православна Церква / Пер. – К.: Дух і Літера, 2009. – 384 с. 193.
343. Качмар С.Л. 2016, Проблема співвідношення віри і розуму в східній патристиці: історико-філософський і логіко-структурний аналіз. Автореферат кандидата філософських наук, Львів. URL: https://lnu.edu.ua/wp-content/uploads/2016/10/aref_kachmar.pdf.
344. Кирилл (Гундяев). Свобода и ответственность: в поисках гармонии. Права человека и достоинство личности / Кирилл (Гундяев), митр. – М. : Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, 2008. – 240 с.
345. Кирилл заявил о «братских народах» и обвинил Украину в «изменении вектора исторического развития». 07.01.23. URL: <https://tsn.ua/ru/ato/kirill-zayavil-o-bratskih-narodah-i-obvinil-ukrainu-v-izmenenii-vektora-istoricheskogo-razvitiya-2239165.html>
346. Кирилл заявил, что смерть на войне против Украины “смыкает все грехи”. 26 September 2022. URL: <https://zmina.info/ru/news-ru/patriarh-kyryll-zayavyl-hto-smert-na-vojne-protyv-ukrayn%D1%8B-sm%D1%8Bvaet-vse-grehy/>
347. Кирилл назвал «Московским Патриархатом» так называемую УПЦ (МП) в письме Патриарху Феофілу III. 02.04.2023. URL: <https://infonavigator.com.ua/novosti/kirill-nazval-moskovskim-patriarhatom-tak-nazyvaemuju-upc-mp-v-pisme-patriarhu-feofilu-foto/>
348. Кирилл призвал россиян к «духовной мобилизации». 27 сентября 2022. URL: <https://meduza.io/news/2022/09/27/patriarh-kirill-prizval-rossiyan-k-duhovnoy-mobilizatsii-dlya-primireniya-rossii-i-ukrainy>
349. Кирилл: Прощение без справедливости есть капитуляция. 06 марта 2022. URL: <https://secretmag.ru/news/patriarkh-kirill-vyskazalsya-o-situacii-na-ukraine-06-03-2022.htm>

350. Кислий А. О. Питання ідеалу соціальних відносин у Йоана Зізіуласа. Гілея: науковий вісник. К.: «Видавництво «Гілея», 2019. Вип. 149. (№ 10). Ч. 2. Філософські науки. С. 50 – 55.
351. Кислий А. О. Суспільний ідеал у сучасному християнстві : монографія. Чернігів : Десна Поліграф, 2020. 348 с.
352. Кислий А.О. Сучасне християнство в системі політичних процесів. Virtus Scientific Journal. November № 38. 2019. С. 16 – 20.
353. Кислий А. *Соціальний ідеал у сучасній християнській думці*. [Social ideal in modern Christian thought. Autoref]. Автореф. дис. на здобуття наук. ступ. д.філос.н. (Київ: НПУ ім. Драгоманова, 2021). URL: <https://enpuir.npu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/35443/100431257.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
354. Кібукевич О. Соціальна доктрина Української Православної Церкви Київського Патріархату. URL: https://risu.org.ua/article_print.php?id=44362&name=ukrainian_history&lang=ua&
355. Клеман О. Влада і віра / О.Клемен // Соціальна доктрина Церкви (Збірник статей). – Львів : Свічадо, 1998. – С. 178–215.
356. Климов В. В. Свобода совісті, церква, релігійність в українському суспільстві періоду незалежності: Вибрані статті / В. В. Климов. – К. : Відділення рел-ва ІФ ім. Г. С. Сковороди НАН України. – 2009. – 370 с.
357. Климов О. Основні тенденції сучасної трансформації правових засад вітчизняного законодавства стосовно свободи совісті та релігійних організацій як відображення нового місця релігії та церкви в українському соціумі // Релігійна свобода: свобода релігії і національна ідентичність: світовий досвід та українські проблеми. К.: РПУ, 2002. С. 15 – 22.
358. Клочковський Я. Філософія діалогу /Ян А. Клочковський; [пер. з пол. К. Рассудіної]. – К. : Дух і літера, 2013. – 224 с.

359. Коваленко Г. Богослов'я війни і миру в Православній церкві. URL: <https://oou.org.ua/2022/02/10/bogoslovya-vijny-i-myru-v-pravoslavnij-cerkvi/>
360. Коваленко Г. Публічна теологія, або Богословствування онлайн. URL: <http://orthodoxy.org.ua/data/publiczna-teologiya-abo-bogoslovstvuvannya-onlayn.html>.
361. Коваленко Георгій, протоієрей. Мирний план для православних юрисдикцій України // *Стратегії примирення. Роль Церков в Україні (під заг. ред. С.М. Бортника)*. Київ: Видавництво «Ріджи», 2021. с.90-102/
362. Коваленко Ю. Відкрите Православ'я як альтернатива і перспектива. *Українське релігієзнавство*. 2018. № 86. С. 48–57.
363. Коваленко Ю.І. Концепція «Відкритого Православ'я»: функціональність та перспективи розвитку. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. спеціальність 09.00.11 (релігієзнавство). Київ, 2021. 266 с.
364. Коваленко Юрій (Георгій). Як із заповіді зникла свобода і чому важливо її повернути // *Релігійна свобода: на перехресті епох, країн і культур. Науковий щорічник*. № 19. За заг. ред. проф. А.Колодного. Київ: УАР, 2015 – 2016. С. 42 – 44. DOI: 10.32420/rs.2016.19.1.918
365. Ковальова А. ПЦУ чи УПЦ: яка різниця, до якої церкви ходити. 07.02.2023. URL: <https://dostyp.com.ua/novini/pcu-chi-upc-yaka-riznicya-do-yakoyi-cerkvi-hoditi/>
366. Ковровський І. прот. Від руху до Братства: віхи становлення. Софійське братство. URL: https://www.sofiyske-bratstvo.org/vid-ruhu-do-bratstva-vihy-stanovlennya/?fbclid=IwAR1VkaZ2-VCqEDuxnbeY_mfWlouuVH7KjR7807tmtYVk8trm7mWtjCJ_1dk
367. Коли московське православ'я стало знаряддям Російської імперії. 26.08.2022. URL: <https://localhistory.org.ua/texts/statti/koli-moskovske-pravoslavia-stalo-znariaddiam-rosiiskoyi-imperiyi/>

368. Колодний А. М. Премодерн, модерн, постмодерн в контексті історії християнства / А. М. Колодний // Християнство доби постмодерну: Колективна монографія / (ред. А. Колодного). – К., 2005. – С. 5–33.
369. Колодний А.М. Основи релігієзнавства. Курс лекцій. Дрогобич: Коло, 2006. 167 с.
370. Колодний А.М. Релігійне сьогодення України: роздуми, оцінки, прогнози / А. Колодний. – К., 2009. – 450 с.
371. Колот С. Роль державної влади у набутті автокефалії Помісними Церквами: Дисертація на здобуття вченого ступеня кандидата богослів'я / Київська православна богословська академія – К., 2008. – 274 с.
372. Кононенко Є. 2012. Віра як спосіб існування релігійної духовності // Релігія в контексті духовного життя. Колективна монографія. За ред. проф. А.Колодного, Київ: *Українська конфедерація журналістів та Українська асоціація релігієзнавців*, с. 107 –121.
373. Конфесійна та церковна належність громадян України (січень 2020 р.). Центр Разумкова. URL: <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/konfesiina-ta-tserkovna-nalezhnist-gromadian-ukrainy-sichen-2020r>
374. Кошкіна С. Віктор Єленський: «Структури Московського патріархату не повинні бути в Україні. Таким є суспільний запит». 23.12.2022. URL: https://lb.ua/news/2022/12/23/540088_viktor_ielenskiy_strukturi.html
375. Кралюк П. Реформація – втрачений шанс українців? URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/27966515.html>
376. Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения : Учебное пособие / А. Н. Красников. – М. : Академический проект, 2007. – 239 с.
377. Крига скресла: представники ПЦУ та УПЦ зустрілися у Софії Київській. 6 липня 2022. URL: <https://suspilne.media/257662-kriga-skresla-predstavniki-pcu-ta-upc-zustrilisa-u-sofii-kiivskij/>

378. Кримський С. Феномен мудрості у творчості Григорія Сковороди. *Вісник НАН України*. 2002. № 12. С. 42 – 47.
379. Кримський С.Б. Софійні символи буття. *Запити філософських смислів*. К.: ПАРАПАН, 2003. С. 61 – 71.
380. Кузнецова, К. Ю. (2021). Завершення метафізики як умова формування постсекулярної парадигми. Дисер. на здоб. наук. ступ. канд. філос. наук за спец. 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії (Філософські науки). Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, Харків.
381. Кузьменко Д. «Єдність братських народів» і єресь етнофілетизму URL: <http://www.religion.in.ua/2509-yednist-bratskix-narodiv-i-yeresetnofiletizmu.html>.
382. Кузьменко Д. Еклезіологія й автокефалія. Гострі кути URL: <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/5143-ekleziologiya-j-avtokefaliyagostrikuti.html>.
383. Кузьменко Д. Перепони на шляху до подолання церковного розколу в Україні // Притвор. – URL: http://pritvor.kiev.ua/articles/perepony_do_podolannja_rozkolu.html
384. Кулагіна-Стадніченко Г. Війна ставить запитання: православ'я і людська гідність. Політика і культура. URL: <https://www.pic.com.ua/vijna-stavyt-zapytannia-pravoslav-ia-i-liudska-hidnist.html>
385. Кюнг Г. Великие христианские мыслители / Ганс Кюнг; пер. с нем. О. Ю. Бойцовой. – СПб. : Алетейа, 2000. – 442 с.
386. Лаут Э. Пост-патристическое богословие, или за пределами неопатристического синтеза / Э. Лаут URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1982765.html>.
387. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное: пер. с фр. Москва; Санкт-Петербург: Университет. кн., 2000. 416 с.

388. Левінас Е. Між нами. Дослідження. Думки-про-іншого / Еманюель Левінас; [пер. з фр. В. Куринського]. – К. : Дух Літера; За друга, 1999. – 312 с.
389. Левченко Т. «Якщо злочинці носять рясу»: чи розвалиться Московський патріархат? URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/chy-rozvalytsya-moskovskyy-patriarkhat/31775839.html>
390. Левченко Т. Розвиток української богословської думки в Національному педагогічному університеті ім. М. Драгоманова. 11 07 2019. URL: <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovyya/44017-rozvitok-ukrayinskoyi-bogoslovskoyi-dumki-v-nacionalnomu-pedagogichnomu-universiteti-im-m-dragomanova.html>
391. Левченко Т. Сучасні проблеми духовної освіти в Україні: питання про статус теології. Освітній дискурс: збірник наукових праць, 25(7-8), 2020. С. 80-90. URL: <https://journal-discourse.com/uk/kataloh-statei/2020/2020-r-257-8/suchasni-problemy-dukhovnoi-osvity-v-ukrainy-pytannia-pro-status-teolohii>
392. Левченко Т.Г. 2017, ‘Тріада “віра–надія–любов” у теології Нового Завіту’, *Гілея: науковий вісник*. Вип. 119, с. 223-228. URL:: http://nbuv.gov.ua/UJRN/gileya_2017_119_54.
393. Лозова Л. Чому рецесія документу «За життя світу» важлива для України URL: <https://oou.org.ua/2022/02/15/chomu-reczeczziya-dokumentu-za-zhyttya-svitu-vazhlyva-dlya-ukrayiny/>
394. Лозовицький В. М. Критика соціального конструктивізму в постметафізичній теології спілкування О. Філоненка// *ОСВІТНІЙ ДИСКУРС: ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ* /Голов. ред. О. П. Кивлюк. – Київ: ТОВ “Науково-інформаційне агентство “Наука-технології-інформація”, 2023. – Випуск 43 (1-3). – 111 с. С. 56-64. DOI 10.33930/ed.2019.5007.43(1-3)-6
395. Лозовицький В. М. Політична теологія Арістотеля Папаніколау. *Перспективи*. Соціально-політичний журнал ДЗ «Південноукраїнський

- національний педагогічний університет ім. К. Д. Ушинського». № 1. 2024. С. 166 – 178. DOI: <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2024.1.22>
396. Лозовицький В. М. Постметафізична теологічна естетика Джона Пантелеймона Мануссакіса. *«Грані» Науково-теоретичний альманах*. Т. 27, №1 (2024 рік). С. 43 – 51. DOI: <https://doi.org/10.15421/172406>
397. Лозовицький В. М. Православна неоортодоксія та неопатристичний екзистенціалізм грецької теології кін. XX – поч. XXI ст.: український вимір. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії*. 2023. Випуск 51, с. 71–81. DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2023.51.9>
398. Лозовицький В. М. Православна постмодерна радикальна Теологія віри В. Рубського. "Освітній дискурс: збірник наукових праць" №46 (10-11) 2023 р. С. 90-101. DOI 10.33930/ed.2019.5007.46(10-11)-10
399. Лозовицький В. М. Православна теологія XX ст.: в пошуку витоків української думки. *Актуальні проблеми філософії та соціології*_№44. 2023. С. 39 – 47. DOI <https://doi.org/10.32782/apfs.v044.2023.7>
400. Лозовицький В. М. Принципи «відкритого православ'я» у богослов'ї Митрополита Київського і всієї України Епіфанія. *Культурологічний альманах_УДУ Драгоманова*. №4. 2023. С. 12 – 19. DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.4.2>
401. Лозовицький В. М. Присмерк «неопатристики» та проєкт «постнеопатристики». *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, № 47, 2023, с. 75 – 97. doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.5>
402. Лозовицький В. М. Риторична онтологія та теоестетика Девіда Бентлі Гарта. *Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія* (категорія Б) Вип. 1 (39). К.: НАУ, 2024. 144 с. С. 114 – 122. DOI: 10.18372/2412-2157.39.18469

403. Лозовицький В. М. Сучасна православна євхаристійна теологія спілкування Олександра Філоненка // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки. Вип. 1 (93), 2023. DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.1(93).2023.134-144С. 134-144.
404. Лозовицький В. М. Сучасна православна політична теологія Пантеліса Калаїцидіса. *Humanities studies: збірник наукових праць* / гол. ред. В. Г. Воронкова. Запоріжжя: Видавничий дім «Гельветика», 2024. Випуск 18 (95). 204 с. С. 88 – 99. DOI <https://doi.org/10.32782/hst-2024-18-95-09>
405. Лозовицький В. М. Трансформації богословських поглядів митрополита Київського і всієї України Епіфанія у час війни: пошук духовної опори в кризову епоху. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2024. № 52. С. 153 – 160. DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2024.52.18>
406. Лозовицький В., протоієрей. *«Рецепція нового соціального вчення Православної Церкви українським академічним богослів'ям та суспільством в теорії та на практиці (пошук / захист життя для світу у реаліях війни)»* // Шлях до Христа через служіння ближньому / Упор. В. Вакін. – К.: «ДУХ І ЛІТЕРА», 2022. – 352 с. (Серія «Українські богословські студії»). С. 34 – 53.
407. Лозовицький В., протоієрей. Загублена та віднайдена людина в богословських пошуках сучасного українського Православ'я. *Труди Київської Духовної Академії: науковий збірник КПБА*. К., 2022. №22 (194). 367 с. С. 132 – 142. DOI: 10.35332/2411-4677.2022.22.9
408. Лозовицький В., протоієрей. Теоестетика як спосіб вираження ідей теодицеї в інтуїціях сучасних українських православних богословів // *Волинський благовісник*. № 10, 2022. С. 47 – 65. DOI: <http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2022-10-113>

409. Лозовицький В., протоієрей.. Євхаристійна антропологія у богословських пошуках О.Філоненка. Волинський Благовісник: богословсько-історичний науковий журнал Волинської православної богословської академії Православної Церкви України. Луцьк: Видавництво Волинської православної богословської академії ΕΙΚΩΝ, 2023. №11. С. 37 – 51. <https://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2023-11-133>.
410. Лозовицький, В., протоієрей (2023). Антропологічні перспективи концепції «відкритого Православ'я». // *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка*. Серія «Філософія», № 46, 96–110, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.6>
411. Лозовицький, В., протоієрей. Теологічна естетика як важливий аспект розвитку сучасного богослов'я в Україні. *Труди Київської Духовної Академії: науковий збірник КПБА*. К., 2023. № 23 (195). 327 с. С. 122 – 137. DOI: 10.35332/2411-4677.2023.23.7
412. Лонерган Б. Метод в теологии / Б. Лонерган. – М. : Институт философии, теологии и истории им. св.Фомы. – 2010. – 400 с.
413. Лосский В. Очерки мистического богословия Восточной Церкви / Вл. Лосский // Мистическое богословие; [пер. с фр. В. А. Рещиковой; изд. христ. благотвор.-просвितет. ассоц. «Путь к Истине»]. – Киев, 1991. – С. 97-259.
414. Льюис К. С. Боль (1940). URL: <https://ru.citaty.net/avtory/klaiv-steiplz-liuis/?page=2>
415. Льюис К. С. Просто христианство // Собрание сочинений. В 8 т. Т. 1. М.: Фонд Александра Меня; «Дом надежды», 2006. 304 с.
416. Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка, ред. Л. Филипович, О. Горкуша, «Самміт- Книга», Київ 2014.
417. Макінтаєр А. Після чесноти: Дослідження з теорії моралі / А. Макінтаєр // [пер. з англ.] – К. : Дух і літера, 2002. – 436 с.

418. Малярчук С. (2019). Проблема онтологічної відстані між творцем і творінням у богословській думці Джона Пантелеймона Манусакіса. Магістерська робота. Львів.
419. Мануссакис Дж.П. Бог после метафізики. Богословская эстетика / Перевод: Дарья Морозова. К.: ДУХ І ЛІТЕРА. 2014. – 416 с.
420. Маринович М. Українська ідея і християнство або Коли гарцюють кольорові коні Апокаліпсису / М. Маринович. – К. : Дух і Літера, 2003. – 548 с.
421. Мартишин Д.С. Діалог Української Православної Церкви та суспільства у процесі політичних трансформацій України: монографія / Д.С. Мартишин. — Київ: ДП "Вид. дім "Персонал", 2017. — 272 с.
422. Мартишин Д.С. На шляху до віри: основи Православ'я: навч. посіб. / протоієрей Діонісій Мартишин. — К.: ДП "Видавничий дім "Персонал", 2010. — 184 с.
423. Мартышин Дионисий, протоиерей. Социальная работа Церкви как наука на современном этапе развития общества // Богословско-исторический сборник. Юбилейный выпуск. — Калуга, 2016. — С. 51—62.
424. Марциновська, Д 2014, 'Проблеми феномену релігійної віри у сучасній Україні', *Людинознавчі студії*. Випуск 30. Філософія, с. 163-172. URL: <http://filos.dspu.in.ua/index.php/filos/article/view/17/14> [11 Грудень 2023].
425. Марчишак А. Глобальний світ та проблеми православної кафолічності / А. Марчишак // Державно-церковні відносини в Україні у контексті сучасного європейського досвіду. Збірник наукових матеріалів / За ред. Бондаренка В.Д. – К., 2004. – С. 346-354.
426. Марчишак А. Православний фундаменталізм як відповідь на глобалізацію / А. Марчишак // Наукові записки. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія : Зб. наукових праць. – К., 2004. – № 14. – С. 152-158.

427. Марчишак А. Р. Трансформація православ'я в глобалізованому світі : пост-радянський контекст / Марчишак А. Р. – К., 2007. – 194 с.
428. Марчишак А. Р. Трансформація православ'я в глобалізованому світі: пост-радянський контекст / Марчишак Арсеній Романович. – К., 2007. – 194 с.
429. Марчишак А. Традиційні християнські конфесії та їх перспективи в умовах глобального світу / А. Марчишак // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник / За ред. З.Білика. – Львів, 2006. – Кн. 2. – С. 386-392;
430. Марчишак А.Р. Православна кафолічність: проблеми і перспективи в умовах глобалізації // Філософія, культура, життя. Міжвузівський збірник наукових праць. Спеціальний випуск. – Дніпропетровськ: ДДФА, 2005. – С. 200–207.
431. Марчишак А.Р. Трансформація поглядів Православ'я на місце Церкви в суспільному житті // Науковий вісник. Чернівецький національний університет імені Ю.Федьковича. Філософія. Випуск 203-204. – Чернівці, 2004. – С. 75-80.
432. Матисон Д. Медиа дискурс. Анализ медиа-текстов. Исследования медиа и культуры. Пер. с англ. Харьков: Гуманитарный центр, 2017. 264 с.
433. Металлинос Г. Что такое обновление в Церкви? URL: <https://apologet.spb.ru/ru/564-chto-takoe-obnovlenie-v-czerkvi.html>
434. Мефодій (Кудряков), митр. Один народ, одна мова, одна церква: вибрані праці до 15-річчя Предстоятельства (2000-2015). – К. : Вид. відділ Фонду пам. митр. Мефодія, 2015. – 311 с.
435. Ми пропонуємо замість війни юрисдикцій — мирне співіснування, співпрацю і співслужіння. Відкритий православний університет Святої Софії Премудрості. URL: <https://oou.org.ua/2018/08/23/my-proponuyemo-zamist-vijny-yurysdykcij-myrne-spivisnuvannya-spivpraczyu-i-spivsluzhinnya/>

436. Микола Сербський, святий. Місіонерські листи. Стрий: редакція журналу «Премудрість Божа Софія», 2007. 489 с.
437. Михайло (Команський): Єп. «З погляду канонічного права колишній МП залишається невіддільною частиною РПЦ». 24 вересня 2022. URL: https://lb.ua/society/2022/09/24/530351_iepiskop_mihaylo_komanskiy_z.ht ml
438. Міжконфесійних Діалог та Роль Віри: Промова Вселенського Патріарха Варфоломія. Православна Церква України. URL: <https://patriarchia.org.ua/news/mizhkonfesijnyj-dialog-ta-rol-viry-promova-vselenського-patriarha-varfolomiya/>
439. Місія Православної Церкви в сучасному світі. Внесок Православної Церкви у досягнення миру, справедливості, свободи, братерства і любові поміж народами і усунення расової та інших дискримінацій. *Документи Всеправославного собору*. [Documents of the All-Orthodox Council]. URL: <http://kyiv-pravosl.info/dokumenty-vsepravoslavnoho-soboru/misiay>
440. Міщенко М. Очікування суспільства від Церкви і міжцерковні відносини. Стратегії примирення. Роль Церков в Україні (під заг. ред. С.М. Бортника). – К.: Видавництво «Ріджи», 2021. – с. 65-78.
441. Морозова Д. Мысль о Боге между нотами и словами / Д. Морозова // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна № 950. Серія: теорія культури і філософія науки. – 2011. – с. 279–311.
442. Морозова Д.С. «Покажи мені людину». Антропологія Антіохійської школи та її спадщина у Київській традиції: монографія. – Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2021. – 500 с.
443. Морозова Д.С. Тема людини та довкілля у візантійській аскетичній традиції. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата культурології. Київ-2010. – 206 с.
444. Московська церква в Україні пішла в підпілля. Що відбувається? 31.01.2024. URL: <https://bukinfo.com.ua/religiya/moskovska-cerkva-v-ukrajini-pishla-v-pidpillya-shcho-vidbuvayetsya>

445. Московські попи: що далі? Блог Соні Кошкіної. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=uPDax7oJCA8>
446. На богословському рівні католицизм, православ'я і протестантизм дуже зблизилися. Інтерв'ю з проф. Ю. Чорноморцем. Частина 2. 6.11.2019. URL: <https://www.religion.in.ua/main/interview/45071-chim-zajmayetsyanovitnya-teologiya-aktualna-rozmova-pro-rozvitok-bogoslovya-v-ukrayini-ta-sviti-chastina-ii.html>
447. На росії патріарх Кирило заговорив про кінець світу. 19 січня, 2023. URL: https://varta1.com.ua/news/na-rosiyi-patriarh-kirilo-zagovoriv-pro-kinec-svitu_359743.html
448. Навколо документу "За життя світу" дияк. М. Денисенко, О. Філоненко, архім. К. Говорун. – Ethos. – URL: <http://www.ethos.org.ua/za-gittja-svitu>
449. Нагорний О., Чому Росія не є катехоном і не має виключної божественної місії. URL: <https://bit.ly/3VDUqa4>
450. Наказ XXV Всесвітнього російського народного собору «Сьогодення та майбутнє русского міра». URL: <https://bit.ly/3VDKIob>
451. Не може бути тіло українським, а душа російською: основні тези проповіді митрополита ПЦУ Епіфанія на Тернопільщині. Суспільне: Новини. URL: <https://suspilne.media/650522-ne-moze-buti-tilo-ukrainskim-a-dusa-rosijskou-osnovni-tezi-propovidi-mitropolita-pcu-epifania-na-ternopilsini/>
452. Окружне послання Святого і Великого Собору Православної Церкви. *Документи Всеправославного собору.* [Documents of the All-Orthodox Council]. <http://kyiv-pravosl.info/dokumenty-vsepravoslavnoho-soboru/okruzhne-poslannya>
453. Олександр (Драбинко), митр. Про ситуацію довкола УПЦ (МП): «Немає гонінь. Є виконання державою своїх функцій». 05 квітня 2023. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/drabyenko-upts-mp-kyrylo-onufriy-lavry/32351077.html>

454. Олійник Ю. Соціальна доктрина Вселенського патріархату: позитиви та сумнівні моменти. URL: <https://politteo.online/materialy/soczialna-doktryna-vselenskogo-patriarhatu-pozytyvy-ta-sumnivni-momenty>
455. Онуфрій зустрівся з полоненими окупантами в Києво-Печерській лаврі. 22 серпня 2022. URL: https://lb.ua/society/2022/08/22/526995_onufriy_zustrivsia_z_polonenimi.html
456. Онуфрій і ще понад 20 священнослужителів УПЦ МП мають громадянство Росії. 7 квітня 2023. URL: https://lb.ua/society/2023/04/07/551334_mitropolit_onufriy_i_shc_he_ponad_20.html
457. Онуфрій назвав війну з Росією «збройним конфліктом» і жодного разу не згадав про Росію і окупацію Криму. 02.08.2020. URL: <https://df.news/2020/08/02/onufrii-nazvav-viinu-z-rosiieiu-zbroinym-konfliktom-i-zhodnoho-razu-ne-zhadav-pro-rosiuu-i-okupatsiiu-krymu/>
458. Онуфрій порівняв ПЦУ з політичною партією. 20-01-2019. URL: <https://molbuk.ua/news/164816-mytopolyt-onufriy-porivnyav-pcu-z-politychnoyu-partiyeyu.html>
459. Орлова В. Бажати смерті ворогу та вбивати російських окупантів не гріх – глава ПЦУ. URL: <https://www.unian.ua/society/bazhati-smerti-vorogu-ta-vbivati-rosiyskih-okupantiv-ne-grih-glava-pcu-epifaniy-novini-ukrajini-11743048.html>
460. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/dokumenty/osnovy-sotsialnoj-kontseptsii-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi/>
461. Очільник УПЦ МП закликав молитися за українське військо. 24 лютого 2022. URL: https://lb.ua/society/2022/02/24/506688_ochilnik_upts_mp_zaklikav_molitsya.html

462. Палінчак М.М., Громовчук М.В. Моделі державно-церковних відносин у сучасній правовій практиці: конституційно-правовий аспект. Конституційно-правові академічні студії № 1. 2015. С. 25 – 34. URL: https://dspace.uzhnu.edu.ua/jspui/bitstream/lib/50291/1/kpac_2015%D0%9F%D0%B0%D0%BB%D1%96%D0%BD%D1%87%D0%B0%D0%BA%D0%9C.%D0%9C.%20%D0%93%D1%80%D0%BE%D0%BC%D0%BE%D0%B2%D1%87%D1%83%D0%BA%D0%9C.%D0%92..pdf
463. Папаниколау А. Преодолевая политическое несториянство: на пути к халкидонской политике. Политическое богословие, под ред. А. Бодрова & М. Толстолуженко, Москва: Издательство ББИ, 2019. с. 250-266.
464. Папаніколау А. Містичне як політичне: демократія і не-радикальна ортодоксія. К.: Дух і Літера, 2021. 360 с.
465. Пашков К. Дар и благодарение в контексте христианской и постмодернистской антропологии. Харьков: Богословський портал, 2010. 221 с.
466. Підписано Договір про співпрацю з Православною академією Крита URL: <https://kpba.edu.ua/novyny/akademia/pidpysano-dohovir-pro-spivpratsiu-z-pravoslavnoi-akademii-kryta/>.
467. Подорожній Ю. Українська православна політична теологія Г. Коваленко і Б. Огульчанського. *Філософія та політологія в контексті сучасної культури*, 6 (21). 2017. 76-85. URL: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP/article/view/938/1070>
468. Подорожній Ю.А. Українська православна політична теологія Кирила Говоруна. Практична філософія. № 4. 2017. С.91–99.
469. Подорожній, Ю.А. 2018. Діалог церкви і суспільства в сучасній українській теології. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Нац. пед. ун-т ім. М.П. Драгоманова. Київ. 210 с.
470. Політична теологія. URL: <https://politteo.online/>

471. Попович М. Мировоззрение древних славян. К.: Наукова думка, 1985. – 170 с.
472. Постанова Собору Української Православної Церкви від 27 травня 2022 року. 27.05.2022. URL: <https://news.church.ua/2022/05/27/postanova-soboru-ukrajinskoji-pravoslavnoji-cerkvi-vid-27-travnya-2022-roku/#2023-11-26>
473. Предстоятель УПЦ МП митрополит Онуфрій просить росіян надати гуманітарні коридори та провести обмін військовополоненими. 14 листопада 2023. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3425899-predstoatel-upc-mp-onufrij-zvinuvativ-rosiu-v-napadi-ta-zaklikav-nadati-gumanitarni-koridori.html>
474. Предстоятель церкви московського патріархату Онуфрій – співвідповідальний за злочини росіян в Україні – релігієзнавець Ковальов. 27 червня, 2022. URL: <https://espreso.tv/predstoyatel-tserkvi-moskovskogo-patriarkhatu-onufrij-spivvidpovidalnyi-za-zlochiny-rosiyan-v-ukraini-religieznaveets-kovalov>
475. Проповідь Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Епіфанія у двадцять другу неділю після П'ятидесятниці. URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/syla-viry-tse-svidomyj-akt-lyudskoyi-voli-koly-lyudyna-daye-zgodu-na-diyu-tvortsya-shhodo-neyi-samoji-myropolyt-epifanij/> (дата звернення 25 листопада 2023).
476. Проповідь Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Епіфанія у тридцять неділю після П'ятидесятниці, перед Різдом Христовим. Православна Церква України. URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/yakumu-b-riznymy-usi-my-ne-buly-odnak-skladayemo-odne-tsile-yedynyj-rid-lyudskyj-zarady-spasinnya-yakogo-syn-bozhyj-stav-takozh-i-synom-lyudskym-myropolyt-epifanij/>
477. Рада дала старт забороні УПЦ МП. Як і коли це може запрацювати. URL: <https://www.bbc.com/ukrainian/news-65747898>
478. Райт Н. Т. Авторитет Писания и власть Бога / Н. Т. Райт [пер. с

- англ. О. Розенберг]. – Черкасы : Коллоквиум, 2007. – 152 с.
479. Райт Н. Т. Новый Завет и народ Божий / Н. Т. Райт [пер. с англ. Н. Холмогоровой]. – Черкасы: Коллоквиум, 2013. – 704 с.
480. РПЦ намагається сформувавши ширшу націоналістичну ідеологію навколо війни в Україні, – ISW. Електронний ресурс. URL: <https://bit.ly/3vAfJPg>
481. Рубан М.Ю. Рух за оновлення Православної Церкви в Україні початку 1920-х – другої половини 1930-х рр. (регіональний аспект). Дисертація на здобуття наук. Ступ. Доктор філософії. Спеціальність: 032 Історія та археологія URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Ruban_Mykola_Yuriiiovych/Rukh_za_onovlennia_Pravoslavnoi_Tserkvy_v_Ukraini_pochatku_1920-kh_druhoi_polovyny_1930-kh_rr_rehio.pdf?
482. Рубський В. 5 принципів духовного росту. URL: <https://re-orthodox.org/rubskiy/5-princzipov-duhovnogo-rosta/>
483. Рубський В. Consensus patrum. URL: <https://re-orthodox.org/rubskiy/consensus-patrum/>
484. Рубський В. Білінгвістичний парадокс. URL: <https://re-orthodox.org/rubskiy/bilingvisticheskij-paradoks/>
485. Рубський В. Бог і дистанція 2.06.2019. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=1mIn2UH3yy8>
486. Рубський В. Бог по ту сторону не/возможности. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=fG-8lHAovxU>
487. Рубський В. Вирватися за межі мови 27.12.2022. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=BsQQs8xm5tM>
488. Рубський В. Зіткнення текстів і деконструкція 6.11.2023. URL: https://www.youtube.com/watch?v=Bhvmp_z7IyE
489. Рубський В. Лібералізм, ортодоксія і надпозиція. 5.08.2021. URL: https://www.youtube.com/watch?v=FzEXdWq_eoE

490. Рубський В. Людина, Бог і дистанція. 11.03.2021. URL:
<https://www.youtube.com/watch?v=DGsh4fOYH1A>
491. Рубський В. Позитивне прочитання Євангелія. 07.04.2021. URL:
<https://re-orthodox.org/rubskiy/polozhitelnoe-prochтение-evangeliya/>
<https://youtu.be/HL6PPwmlj1A>
492. Рубський В. Поняття про Бога 8.07.2021. URL:
<https://www.youtube.com/watch?v=EGa6duh9VUU>
493. Рубський В. Православна духовність: перезавантаження. Нікея, 2021. 240 с.
494. Рубський В. Світогляд як модель реальності: функціонально-субститутивний підхід [Текст] : монографія / Рубський В. М. ; Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. – Одеса : Купрієнко СВ [вид.], 2019. – 427 с.
495. Рубський В. Сильна розповідь про слабого Христа. URL:
https://www.youtube.com/watch?v=fO0D_xTYMgA
496. Рубський В. Фундаментальні передумови герменевтики. URL:
<https://re-orthodox.org/category/rubskiy/>
497. Рубський В. Цілі духовного життя в ХХІ ст. URL: <https://re-orthodox.org/rubskiy/czeli-duhovnoj-zhizni-v-xxi-veke/>
498. Рубський В. Чому мовчить єпископат УПЦ і ПЦУ? URL:
<https://www.youtube.com/watch?v=9AnuexAqREs>
499. Русский мир Кирила не для України: Збірка наукових статей. К.: УАР, 2014. 343 с.
500. Савва І. А після Томосу – відкрите православ'я (27.08.2018). URL:
<https://risu.org.ua/ua/index/exclusive/reportage/72396/>
501. Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан / О. Саган. – К., 2004. – 923 с.
502. Саган О. Діяльність моспатріархату в Україні об'єктивно є загрозою нацбезпеці нашої країни. URL:
<https://armyinform.com.ua/2023/04/13/diyalnist-mospatriarhatu-v-ukrayini->

obyektyvno-ye-zagrozoju-naczbezpeczi-nashoyi-krayiny-profesor-oleksandr-sagan/

503. Саган О. Національні прояви православ'я: український аспект / Олександр Саган. – К. : Світ знань, 2001. – 256 с.
504. Саган О. Помісна православна Церква: проблеми і прогнози конституювання / О. Саган, С. Здіорук // Україна релігійна: Колективна монографія. – Кн. 2. : Прогнози релігійного життя України. – К. , 2008. – С. 136–158. – (Українське релігієзнавство. – 2008. – № 48).
505. Саган О. Православна ідеологія: нові аспекти ХХІ століття / О. Саган. // Наука. Релігія. Суспільство. – 2010. – С. 138–145.
506. Саган О. Релігія як чинник політичного життя суспільства / Олександр Саган // Релігійна свобода: історичне підґрунтя, правові основи і реалії сьогодення. / Науковий щорічник / заг. Ред. Колодний А. М. – К.: Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України, 1998. – С. 6–14.
507. Саган О. Н. Соціальна доктрина Російського православ'я: чи буде два кроки назад? / О. Н. Саган // Українське релігієзнавство. – К., 2002. – № 23.– С. 14–24.
508. Сайт Офіційного інтернет-представництва Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій. URL: <http://vrciro.org.ua/>
509. СБУ опублікувала перелік осіб, які потрапили у «церковний список» санкцій РНБО. 20:30, 3 грудня 2022. URL: <https://ssu.gov.ua/novyny/sbu-opublikovala-perelik-osib-yaki-potrapyly-u-tserkovnyi-spysok-sanktsii-rnbo>
510. СБУ повідомила про підозру патріарху РПЦ Кирилу, який благословив рашистів на вбивства українців. URL: <https://ssu.gov.ua/novyny/sbu-povidomyla-pro-pidozru-patriarkhu-rpts-kyrylu-yakyy-blahoslovyv-rashystiv-na-vbyvstva-ukraintsiv>
511. Святий і Великий Всеправославний Собор. Документи. Крит, 2016. – К. : Дух і Літера, 2016. – 112 с.

512. Священники УПЦ (МП) зібрали майже пів тисячі підписів за церковний трибунал над Кирилом. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/news-kyrylo-tserkovnyi-trybunal/31808350.html>
513. Серафим (Панкратов), архімандрит УПЦ: ЧИ є майбутнє без діалогу? URL: https://lb.ua/blog/seraphim_pankratov/582390_upts_chi_ie_maybutnie_bez_dialogu.html
514. Серафима (Шевчик). ігум. Відкритий лист до лідерів міжнародних структур та країн Великої сімки з приводу релігійної ситуації в Україні. URL: <https://www.dialogtut.org/vidkrytyj-lyst-do-lideriv-mizhnarodnyh-struktur-ta-krayin-velykoyi-simky-z-pryvodu-religijnoyi-sytuacziyi-v-ukrayini/>
515. Сидоренко Н.В. Ідея Софії Премудрості Божої у вченні про серце Г. Сковороди. *МАГІСТЕРІУМ*. 2008. Випуск 30. *Історико-філософські студії*. С. 52 – 60.
516. Скільки храмів УПЦ офіційно перейшли до Православної Церкви України. 17 жовтня 2023. URL: <https://glavcom.ua/country/society/skilki-khramiv-upts-ofitsijno-perejshli-do-pravoslavnoji-tserkvi-ukrajini-nazvani-tsifri-962849.html>
517. Скобцова, мати Марія. Вторая евангельская заповедь // Марія (Скобцова). Воспоминания, статьи, очерки. Т. 1. Paris: YMCA-Press, 1992. С. 211–230.
518. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2 т. Т. I. Голова редколегії В. Шинкарук. Київ: Наукова думка, 1973. 531 с.
519. Служебник. Перша частина. К.: Синодальне видавничо-просвітницьке управління ПЦУ, 2020. 296 с.
520. Слюсар В. М., Христокін Г.В. Діалог без діалогу в медіадискурсі епохи постправди // Contemporary International Relations: Topical Highlights of Theory and Practice – 2023: the Monograph / Edited by Yu.

- Voloshyn, N. Vasylyshyna. Warsaw: RS Global Sp. z O.O., 2023. P. 325-336. 487 p.
521. Смицнюк П. Політичне богослов'я Шептицького: закон заміщення. Наукові записки УКУ: Богослов'я. Вип. 9. 2022. С. 49 – 73. URL: https://nz-theology.ucu.edu.ua/wp-content/uploads/2022/11/04_pavlo-smytsnyuk-1.pdf
522. Соловій Р. Виникаюча церква. / Роман Соловій – Черкаси : Коллоквиум, 2012. – 328 с.
523. Софійське братство. URL: <https://sofiyske-bratstvo.org/>
524. Софроний (Сахаров), архим. О молитве. Сборник статей. Эссекс-Москва: Иоанно-Предтеченский монастырь; «Паломник», 2002. 367 с.
525. Соціальна концепція Української православної церкви. URL: <http://orthodox.org.ua/page/sots%D1%96alna-kontsepts%D1%96ya>.
526. Соціальні документи Церкви (1891-2015). Львів: Свічадо, 2020. – 616 с.
527. Сподіваємося, Москва прийде до розуму. Константинопольський єпископ про українську автокефалію. BBC NEWSУкраїна. URL: <https://www.bbc.com/ukrainian/features-46069423>
528. Стиліянопулос Т. Новий Завіт: Православний погляд: Писання, передання, герменевтика / Т. Стиліянопулос ; пер. з англ. Ю. Гамалій ; наук. ред. Р. Паранько. – Львів : Видав. УКУ, 2005. – xvi+196 с
529. Стратегія участі Церков і релігійних організацій у миробудуванні «Україна — наш спільний дім». URL: <https://oou.org.ua/2021/03/24/strategiya-uchasti-czerkov-i-religijnyh-organizaczij-u-myrobuduvanni-ukrayina-nash-spilnyj-dim>
530. Стрикалюк Б. Православ'я і католицизм : проблема реформування Церкви. URL: <https://tureligious.com.ua/pravoslavyya-i-katolicizm-problema-reformuvannya-cerkvi>
531. Сумасшедшая агрессия: архиепископ УПЦ МП из Одессы направил гневное письмо путинскому патриарху Кириллу и синоду РПЦ. 23 июля

2023. URL: <https://informer.ua/ru/bezumnaya-agressiya-arhiepiskop-upc-mp-iz-odessy-napravil-gnevnoe-pismo-putinskomu-patriarhu-kirillu-i-sinodu-rpc-tekst#:~:text=%D0%A2%D1%80%D0%B5%D0%B1%D1%83%D0%B5%D0%BC%20%D0%BE%D1%82%D1%81%D1%82%D0%B0%D1%82%D1%8C%20%D0%BE%D1%82%20%D0%BD%D0%B0%D1%88%D0%B5%D0%B9%20%D0%A6%D0%B5%D1%80%D0%BA%D0%B2%D0%B8,%D0%92%D0%B0%D1%88%D0%B5%20C2%AB%D0%B1%D0%BB%D0%B0%D0%B3%D0%BE%D1%81%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5C2%BB%20%D1%81%D0%B2%D0%BE%D0%B8%D0%BC%20%D1%87%D0%B0%D0%B4%D0%B0%D0%BC>
532. Сурувка В. Теологія Майдану. URL: <https://www.verbum.com.ua/05/2019/political-theology/theology-of-maidan/>
533. Тафт Р. Східне католицьке богослов'я – чи існує воно? Богословія, Львів 2001 (№ 65), с. 188-192.
534. Тейлор Ч. Джерела себе / Чарльз Тейлор; [пер. з англ. під редакцією Андрія Васильченка]. – К. : Дух і літера, 2005. – 696 с.
535. Тейлор Ч. Етика автентичності / Чарльз Тейлор; [пер. з англ. Андрія Васильченка]. – К. : Дух і літера, 2002. – 128 с.
536. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга друга / Чарльз Тейлор ; [пер. з англ. Олексій Панич]. – К. : Дух і літера, 2018. – 616 с.
537. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша / Чарльз Тейлор ; [пер. з англ. Олексій Панич]. – К. : Дух і літера, 2013. – 664 с.
538. Тимо Т. Українське богослов'я: що робити далі? 24.10.2011. URL: https://risu.ua/ukrajinske-bogoslov-ya-shcho-robiti-dali_n51658
539. Тимо Т. Чому «українське богослов'я» не відбулося... Реакція на інтерв'ю Блаженнішого Любомира. 28.09.2011. URL: https://risu.ua/chomu-ukrajinske-bogoslov-ya-ne-vidbulosya-reakciya-na-interv-yu-blazhennishogo-lyubomira_n105832

540. Ткаченко О. Бог гнівається? URL: <https://www.progolovne.in.ua/?p=22311>
541. Трабулсі Б. Православ'я та церковна реформа. 17.08.2023. URL: <http://kyiv-pravosl.info/2023/08/17/pravoslavyya-ta-tserkovna-reforma/>
542. У Києві засновано Софіївське братство для об'єднання православних. Християни для України. URL: https://c4u.org.ua/u-kyyyevi-zasnovano-sofiiyivske-bratstvo-dlya-obyednannya-pravoslavnyh/?fbclid=IwAR3xHl7OwXOlblJHuY-3D-GUyUWjV-fTfqmYBkwf3Z6_SBATttL-UAI8dJc
543. Уильямс Р. Богословие личности: анализ мысли Христоса Яннараса / Рован Уильямс // Соборность : сб. избр. ст. из журн. Содружества Sobornost / [сост. и пер. А. Кырлежева]. — М., 1998. — С. 170-188.
544. Уільямс Р. Богослов'я В. Лоського: виклад і критика. Дух і Літера, 2009. 336 с.
545. Українське суспільство, держава і церква під час війни. Церковно-релігійна ситуація в Україні-2023. (Інформаційні матеріали). Київ-2023. URL: <https://razumkov.org.ua/images/2023/12/19/2023-Religiya-F.pdf>
546. Уповноважений Верховної Ради з прав людини Дмитро Лубінець заявляє, що представники УПЦ московського патріархату, маніпулюючи правами віруючих, прикривають свої злочини. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3686503-predstavniki-upc-mp-prikrivaut-svoi-zlocini-pravami-i-svobodami-viran-lubinec.html>
547. УПЦ МП звинуватила греко католиків у визнанні таїнства хрещення у храмах Київського патріархату. РБК-Україна. URL: <https://daily.rbc.ua/ukr/show/upts-mp-obvinila-grekokatolikov-v-priznanii-tainstva-kreshcheniya-04022013112500>
548. Фельми К. Х. Введение в современное православное богословие / Карл Фельми; [пер. с нем. Е. М. Верещагина]. — М. : Свято-Филалетовский православный институт, 2014. — 352 с.

549. Філоненко А. С. Утопія Макова // Павел Маков. Utopia. Хроники 1992 – 2005. Харьков, Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. С. 170 – 171.
550. Філарет, патр. Доповідь на Помісному соборі з нагоди 2000-ліття Різдва Христового (Київ, 9-10 січня 2001 року). URL: <http://www.oocities.com/fryevhen/sobor2001.htm>.
551. Філарет, патр. Українське богослів'я: вчора, сьогодні, завтра. 2000 URL: <http://hram.in.ua/biblioteka/pratsi-patriarkha-filareta/260-book260/3082-title3625>
552. Філоненко О. Богослов'я в університеті: повернення? 30.11.2010. URL: <http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/contemporary/39330/>
553. Філоненко О. Євхаристійна антропологія: критичний аналіз. Дис... докт. філос. н. Спеціальність 09.00.14 – богослов'я. К.: Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, 2018. – 418 с. URL: https://npu.edu.ua/images/file/vidil_aspirant/dicer/D_26.053.21/Filonenko1.pdf
554. Філоненко О. Океан таємниці. К.: ДУХ І ЛІТЕРА; Харків: ДантеЦентр, 2019. 312 с.
555. Філоненко О. Перспективи розвитку теологічної естетики. Філософія та політологія в контексті сучасної культури, 6 (21), 2017, с. 108–116.
556. Філоненко О. С. Теоестетика. 7 лекцій про красу. К.: Нікея, 2022. 272 с.
557. Філоненко О. Свідок у євхаристійній антропології. URL: https://risu.ua/aleksandr-filonenko-svidetel-v-evharisticheskoy-antropologii_n42451
558. Філоненко О. Спілкування, вразливість, подяка: контури євхаристичної антропології. Вісник ХНУ №900-1. Серія «ТЕОРІЯ КУЛЬТУРИ І ФІЛОСОФІЯ НАУКИ». – Випуск 40, 2010. – с. 16 – 24.

559. Філоненко О. Участь у долі світу. Методологічні ключі. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=qdIceyMHiJA>
560. Філоненко О.С. Присутність Іншого і вдячність: контури евхаристійної антропології: монографія. Рівне: Дятлик М., 2018. 352 с.
561. Флоренский П. Догматизм и догматика // Сочинения : в 4 т. / Павел Флоренский, свящ.; [сост. и общ. ред. игум. Андроника (Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачевой]. – Т. 1. – М., 1994. – С. 550-570.
562. Флоренский П. Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах / Павел Флоренский. – М. : Академический Проект, 2012. – 912 с.
563. Флоровский Г. Богословские отрывки / Георгий Флоровский, прот. // Христианство и цивилизация. – СПб: РХГА., 2005. – С. 441-459.
564. Флоровский Г. Дом отчий // Вера и культура : Избранные труды по богословию и философии / Георгий Флоровский, прот.; [сост., вступ. ст. И. И. Евлампиева, прим. И. И. Евлампиева и В. Л. Селиверстова]. – СПб., 2002. – С. 229-258.
565. Флоровский Г. Евхаристия и соборность // Путь. — 1929.— № 19 (ноябрь).— С. 3—22.
566. Флоровский Г. Пути русского богословия / Георгий Флоровский, прот.; пред. И. Мейендорфа. – 3-е изд. – Умса-Press, 1983. – 600 с. – (Репринт : Киев : Путь к истине, 1991).
567. Флоровский Г. Тварь и тварность // Вера и культура : Избранные труды по богословию и философии / Георгий Флоровский, прот.; [сост., вступ. ст. И. И. Евлампиева, прим. И. И. Евлампиева и В. Л. Селиверстова]. – СПб., 2002. – С. 280–315.
568. Харт Д. Врата моря. Где был Бог во время цунами? М.: «Теоэстетика», 2022. 144 с.
569. Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. М.: ББИ, 2010. XVIII + 673 с.

570. Хіцяк В.: «Фах філософа й богослова – це добрий багаж, з яким можна себе реалізувати у багатьох сферах» / Підготувала Діана Мотрук URL: <https://ucu.edu.ua/news/volodymyr-hitsyak-fah-filosofa-j-bogoslova-tse-dobryj-bagazh-z-yakym-mozhna-sebe-realizuvaty-u-bagatoh-sferah/> (дата звернення: 27.03.2024)
571. Ходр Г. Христианство в плюралистическом мире. *Соборность. Статьи из журнала Содружества св. Албания и преп. Сергия*. М.: ББИ, 1998. С. 189-199.
572. Хочу пожелать, чтобы Бог хранил вас. Як митрополит Онуфрій з окупантами зустрічався. 21 серпня, 2022. URL: <https://glavcom.ua/columns/zorya/khochu-pozhelat-chtoby-boh-khranil-vas-jak-mitropolit-onufrij-z-okupantami-zustrichavsja-869442.html>
573. Хрисавгіс І. Православне християнство в сучасному світі. Українське православ'я в світовій спільноті Православних Церков: минуле, сучасне, майбутнє / Упор. С. Башинський. К.: Дух і Літера, 2022. С. 191-220.
574. Хрисавгіс Іоан. Варфоломій: Апостольська місія. Пророче бачення/ Пер. з англ. Л. Лозової. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2021. – 296 с.+24 с. (іл.).
575. Хрисавгіс Йоан, о. Православна Церква й соціальне вчення. URL: <https://oou.org.ua/2020/03/27/shho-diznayemosya-za-zhyttya-svitu-sogodni-media-opublikuyut-dokument-pro-kerivni-pryncypy-pravoslavnoyi-cerkvy-u-suchasnomu-sviti/>
576. Христокін Г. Вчення про пізнання Бога Христа Яннараса. 3 09 2010. URL: <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/5682-vchennya-pro-piznannya-boga-xristosa-yanarasa.html>
577. Христокін Г. Наративні та реальні причини російської агресії проти України. *Contemporary International Relations: Topical Highlightss of Theory and Practice. Monograph / Edited by Z. Sharlovych, Y. Voloshyn, N. Vasylyshyna*. Łomża: MANS w Łomży, 2024. P. 50-65.
578. Христокін Г. Подолання православного конфлікту в символічному полі українського суспільства. Софійське братство. URL: <https://sofiyske->

bratstvo.org/podolannya-pravoslavного-konfliktu-v-symvolichnomu-poli-ukrayinskogo-suspilstva/

579. Христокін Г. Православна церква України: виклики сучасності та необхідність оновлення // Практична філософія. – 2019. – № 2 (172). – С. 181-189.
580. Христокін Г. Реформування православ'я: виклики та завдання сьогодення // Практична філософія. – 2020. – № 1 (75). – С. 194-202.
581. Христокін Г. Цінності громадянського суспільства як умова єдності православних в Україні // Практична філософія. – 2019. – № 3 (173). – С. 203-211.
582. Христокін Г., Васильченко В., Лашкіна М. Концепт повороту у філософії та культурі XX-XXI століття як методологія для аналізу сфери комунікацій і медіа // Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія. Випуск 1 (49). с. 208-218. DOI:10.24144/2663-6840/2023.1(49).208–218.
583. Христокін Г., Іщук Н. Цінності громадянського суспільства в документах православних церков: відмінність підходів та основні пріоритети. Шлях до Христа через служіння ближньому: монографія / Упорядник прот. В. Вакін. Київ: «ДУХ І ЛІТЕРА», 2022. С. 63–76 (352 с.)
584. 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.
585. Христокін Г.В. Екзистенціалістська інтерпретація Христосом Яннарасом вчення Діонісія Ареопагіта (на матеріалі книги «Гайдеггер та Ареопагіт»). Практична філософія: [зб. наукових праць]. 2007. № 1 (23). С. 142 – 150.

586. Христокін Г.В. Неопаламїзм у сучасній православній теології. *Філософська думка. Sententiae. Спецвипуск. II. Теологія і філософія*. 2012. С. 15 – 27.
587. Христокін Г.В. Неопатристика як парадигма сучасної православної теології. *Українське релігієзнавство: [зб. наукових праць] / К.: Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАНУ, 2007. № 43. С. 61-69.*
588. 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.
589. Христокін Г.В. Постмодерний неопатристичний екзистенціалізм Йоана Зізіуласа. *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Серія 7: [зб. наукових праць] . К. : НПУ, 2010. Вип. 25 (38). С. 16 – 21.*
590. Христокін Г.В. Релігієзнавчий аналіз вчень про богопізнання в сучасній православній теології. автореф. на здоб. наук. ступ. к.філос.н., спец. 09.00.11. Київ: Інститут філософії НАНУ, 2010. 33 с.
591. Христокін Г.В. Релігієзнавчий аналіз вчень про богопізнання в сучасній православній теології [Текст] : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Христокін Геннадій Володимирович ; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди. - К., 2010. - 234 с.
592. Христокін Г.В. Софіологія отця Сергія Булгакова та неопатристика: порівняльний аналіз парадигм розвитку православної теології на поч. XX ст. *Філософська думка: Спецвипуск Sententiae IV. Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії*. 2013. С. 84 – 92.
593. Христокін Г.В. Теорія богопізнання за працею І.Зізіуласа «Буття та інакшість».17 06 2009. URL: <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovyya/632-teoriya-bogopiznannya-za-praceyu-iziziulasa.html>

594. Христокін Г.В. Теорія теогносії в природній теології Д. Станілоає. *Мультиверсум. Філософський альманах*: [зб. наукових праць]. 2007. № 62. С. 187-196.
595. Христокін Г.В. Філософсько-теологічна методологія Д.Б. Харта. Освітній дискурс: збірник наукових праць. 2020. № 23 (5). С. 67-78.
596. Христокін, Г. (2011). Постмодерний неопатристичний містичний емпіризм Йоана Манузакіса. *Sententiae*. XXIV. № 1, 101 – 109. URL: https://www.pdcnet.org/collection/fshow?id=sententiae_2011_0024_0001_0101_0109&pdfname=sententiae_2011_0024_0001_0101_0109.pdf&file_type=pdf
597. Христокін, Г. *Методологія православної теології в її парадигмальних трансформаціях*. Монографія. Ірпінь: УДФСУ, 2021. 404 с.
598. Христокін, Г., Чорноморець, Ю. *Основи християнської культури: Навчальний посібник*. Ірпінь: Університет ДФС України, 2018. 160 с.
599. Христокін, Г.В. (2019). Методологія православної теології в її парадигмальних трансформаціях. Дисертація на здобуття ступеня доктора філософських наук. К., 544 с. URL: https://old.npu.edu.ua/images/file/vidil_aspirant/dicer/D_26.053.21/Khristokin_Diser1.pdf (дата звернення 25 листопада 2023).
600. Христокін, Г.В. Культурні форми буття теології: релігієзнавчо-філософський аналіз. *Науковий Часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія*. 2017, Вип. 38 (51). С. 65-73.
601. Хромец В.Л. Теологическое знание и теологическое образование в контексте образовательной политики Украины / В. Л. Хромец // *Державно-конфесійні відносини в Україні: сучасний стан та тенденції розвитку*; ред. В.Д. Бондаренка та І.М. Мищака. – К. : Видавництво НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2012. – С. 477-482.

602. Хромець В. Нові форми інституалізації теології в світській системі освіти України. URL: <https://vsirazom.ua/cabinet/novi-formi-institualizacii-teologii-v-svitskij-sistemi-osviti-ukraini/>
603. Царенок А.В. Естетосфера риторичного мистецтва (на прикладі православної проповіді в Україні). Дис. на зд. наук. с. канд. філос. н. Чернігів, 2011. – 208 с.
604. Царенок А.В. У пошуках Першокраси: Теолого-естетичні ідеї св. Григорія Нісського. Чернігів: ЧНПУ імені Т. Г. Шевченка, 2013. – 92 с.
605. Чаплигін С. Політична теологія. 4 05 2012. URL: https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/16128-politichna-teologiya.html
606. Червоненко В., Хоменко С. Епіфаній: брати з РПЦ будуть змушені визнати нашу автокефалію. BBC. URL: <https://www.bbc.com/ukrainian/features-50666028>
607. Черенков М. Відкритий протестантизм. К.: Відкритий православний університет святої Софії-Премудрості, Дух і Літера, 2017. 120 с.
608. Черенюк Я. Спроба церковних реформ в Російській Православній Церкві на поч. XX ст. Волинський Благовісник №4 (2016). С. 97-118. URL: https://vb.vpba.edu.ua/public/pdf/4_10.pdf
609. Чим займається новітня теологія?. 6 11 2019 Інтерв'ю з проф. Ю. Чорноморцем. Частина 1. <https://www.religion.in.ua/main/interview/45070-chim-zajmayetsya-novitnya-teologiya-aktualna-rozmova-pro-rozvitok-bogoslovya-v-ukrayini-ta-sviti.html>
610. Чорноморець Є. Краса Бога як символу Самого Себе: традиційна православна теоестетика і догматичне вчення про Трійцю. URL: https://risu.ua/yevgeniya-chornomorec-krasa-boga-yak-simvolu-samogo-sebe-tradiciyna-pravoslavna-teoestetika-i-dogmatichne-vchennya-pro-triytsyu_n42807

611. Чорноморець Ю. Відповідальність церков за майбутнє України. URL: http://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/25820-vidpovidalnist-cerkov-za-majbutnye-ukrayini.html
612. Чорноморець Ю. Вчення про любов – фундамент соціального вчення Папи Бенедикта XVI. URL: https://risu.ua/ru/uchenie-o-lyubvi-fundament-socialnogo-ucheniya-papy-benedikta-xvi_n36614
613. Чорноморець Ю. Еволюція візантійського неоплатонізму. Автореферат дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук. К. 2011. – 27 с.
614. Чорноморець Ю. Еволюція візантійського неоплатонізму. Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук. К.2011. – 486 с.
615. Чорноморець Ю. Загальна характеристика сучасної православної теології. URL: https://risu.ua/yuriy-chornomorec-zagalna-harakteristika-suchasnoji-pravoslavnoji-teologiji_n41934
616. Чорноморець Ю. Криза ідентичності християнських церков в Україні під час війни. 13.02.2017. URL: <https://www.religion.in.ua/main/analitica/35595-kriza-identichnosti-xristiianskix-cerkov-v-ukrayini-pid-chas-vijni.html>
617. Чорноморець Ю. Критика неопатристички отця Георгія Флоровського у радикальній теології Панделіса Калаїдзідіса: пропущений шанс зрозуміти попередників. 08.11.2011. URL: https://risu.ua/kritika-neopatrystiki-otcy-georgiya-florovskogo-u-radikalniy-teologiji-pandelisa-kalaidzidisa-propushcheniy-shans-zrozumiti-poperednikiv_n52075
618. Чорноморець Ю. Методологія православної теології: джерела, розвиток, сучасність / Ю. Чорноморець, Г.Христокін; URL: <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/5884-metodologiya-pravoslavnoyi-teologiyi-dzherela-rozvitok-suchasnist.html>

619. Чорноморець Ю. Необхідність української Радикальної ортодоксії. 17.10.2011. URL: https://risu.ua/neobhidnist-ukrajinskoji-radikalnoji-ortodoksiji_n51453
620. Чорноморець Ю. Нове соціальне вчення для Православної Церкви. Анонс курсу. <https://www.ethos.org.ua/new-social-ethos-ua/>
621. Чорноморець Ю. Новітні тенденції у православній теології. URL: https://risu.ua/d-r-yuriy-chornomorec-novitni-tendenciji-u-pravoslavniy-teologiji_n60686
622. Чорноморець Ю. Особистість і теологія отця Георгія Флоровського. – Ч. I. / Ю. Чорноморець, Г. Христокін. URL: <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/1813-osobistist-i-teologiya-otcy-georgiya-florovskogo.html>.
623. Чорноморець Ю. Особистість і теологія отця Георгія Флоровського. – Ч. II. / Ю. Чорноморець, Г. Христокін. URL: <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/1813-osobistist-i-teologiya-otcy-georgiya-florovskogo.html>.
624. Чорноморець Ю. П. Антропологія східної патристики : дис. ... канд. філос. наук : 09. 00 .05 / Ю. П. Чорноморець. – К., 2002. – 198 с.
625. Чорноморець Ю. П. Дискусії про неопатристику у православній теології початку ХХІ століття / Юрій Чорноморець // Філософська думка–Sententiae: Спецвипуск № 4 (2013) Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії. – Вінниця : ВДТУ, 2013. – с. 45–73.
626. Чорноморець Ю. П. Київська ідея в сучасному релігійно-культурному дискурсі / Ю. П. Чорноморець. // Гуманітарний корпус: [зб. наук. статей з актуальних проблем філософії, культурології, психології, педагогіки та історії] – Вип. 3. – 2014. – С. 328–332.
627. Чорноморець Ю. П. Основні категорії патристичної метафізики / Ю. П. Чорноморець // Мультиверсум: філософський альманах : [зб. наук. пр]. – 2004. – Вип. 42. – С. 36-47.
628. Чорноморець Ю. П. Позитивні тенденції у розвитку українського православ'я сьогодні: нова якість освіти та наукових розвідок

- конфесійних вчених / Ю. П. Чорноморець // Державно–церковні відносини в Україні : сучасний стан та тенденції розвитку / [за ред. В. Д. Бондаренко та І. М. Мищака]. – К. : Вид–во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2012. – с. 499–515.
629. Чорноморець Ю. П. Теологічне повернення до традиції на початку третього тисячоліття як шлях відкритості та діалогу. / Ю. Чорноморець // Філософська думка –Sententiae. – 2012. – Спецвипуск №3. – С. 8–14.
630. Чорноморець Ю. П. Християнський консерватизм Патріарха Варфоломія та фундаменталізм Патріарха Кирила: суттєві протиріччя та загрози для майбутнього. URL: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/40214/
631. Чорноморець Ю. П., Левченко Т.Г. 2017 Віра як акт розумної волі // *Колегія. Часопис Інституту релігійних наук св. Томи Аквінського в Києві*, №3, с. 13 – 27.
632. Чорноморець Ю. Патріарх Варфоломій і його богослов'я надії // *Память и надежда – горизонты и пути осмысления. Успенские чтения*. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2010. С. 122-145
633. Чорноморець Ю. Першочергові завдання для сучасної української православної теології та релігійної філософії. URL: https://risu.ua/pershochergovi-zavdannya-dlya-suchasnoji-ukrajinskoji-pravoslavnoji-teologiji-ta-religiynoji-filosofiji_n105099
634. Чорноморець Ю. Православна теологія Д.Б. Харта – нове начало в епоху постмодерну. 14.09.2011. URL: https://risu.ua/yuriy-chernomores-pravoslavnaya-teologiya-devida-bentli-harta-novoe-nachalo-v-epohu-postmoderna_n50639
635. Чорноморець Ю. Православна теологія початку ХХІ століття. Лекція 1. Поява нової парадигми в православній теології початку ХХІ століття. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=s93eX2qjmb4&t=972s>

636. Чорноморець Ю. Православна теологія початку XXI століття.
Лекція 2. Православна богословська антропологія початку XXI століття.
URL: <https://www.youtube.com/watch?v=98LeMjS1fTw&t=13s>
637. Чорноморець Ю. Православна теологія початку XXI століття.
Лекція 3. Православна богословська тріадологія початку XXI століття.
URL: <https://www.youtube.com/watch?v=YtGKvHK32Cw&t=279s>
638. Чорноморець Ю. Православна теологія початку XXI століття.
Лекція 4. Православна богословська еклезіологія початку XXI століття.
URL: <https://www.youtube.com/watch?v=CTN4-aoZPS4&t=14s>
639. Чорноморець Ю. Православна теологія початку XXI століття.
Лекція 5. Сучасна православна теологія науки. URL:
<https://www.youtube.com/watch?v=N0v2WtZVTaE&t=25s>
640. Чорноморець Ю. Православна теологія початку XXI століття.
Лекція 6. Православна політична теологія початку XXI століття. URL:
https://www.youtube.com/watch?v=BP_2pqQndKw&t=12s
641. Чорноморець Ю. Православна теологія початку XXI століття.
Лекція 7. Трансформації соціального вчення Православної Церкви. URL:
<https://www.youtube.com/watch?v=zVKcyKgnWww&t=2s>
642. Чорноморець Ю. Православна теологія початку XXI століття.
Лекція 8. Сучасна православна герменевтика. URL:
<https://www.youtube.com/watch?v=ectHjvovRFA>
643. Чорноморець Ю. Про нові заяви патріарха Кирила, УПЦ (РПЦвУ) ТА РПЦ. URL: <https://bit.ly/3THdIc6>
644. Чорноморець Ю. Сергій Аверинцев про візантійських «отців Церкви».
URL: <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/7-v-yetom-godu-ispolnyaetsya-pyat-let-so-dnya.html> (26.03. 2009).
645. Чорноморець Ю. Сучасна криза українського християнства як предмет аналізу наративної герменевтики / Ю.Чорноморець // Релігія та соціум. – 2015. – № 3. – С. 34–40.

646. Чорноморець Ю. Сучасне православне богослов'я: стан і перспективи.
URL: <https://www.youtube.com/watch?v=R56omesof0Q>
647. Чорноморець Ю. Сучасне православне богослов'я й українська ситуація. Ч. 1. URL: https://www.youtube.com/watch?v=AVxff_z276Q
648. Чорноморець Ю. Сучасне православне богослов'я й українська ситуація. Ч. 2. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=4bTsggZLeLI>
649. Чорноморець Ю. Теологія / Чорноморець Ю., Левченко Т., Христокін Г. - К. : МАН, 2015. – 229 с.
650. Чорноморець Ю. Теологія як наука і предмет викладання: на шляху до концепції світської теологічної освіти в Україні / Ю. Чорноморець; 3.12.2017 URL: <https://www.religion.in.ua/main/daycomment/11403-teologiya-yak-nauka-i-predmet-vikladannya>.
651. Чорноморець Ю. Українська теологія демонструє ознаки власної зрілості. URL: https://risu.ua/ukrajinska-teologiya-demonstruye-oznaki-vlasnoji-zrilosti_n105396
652. Чорноморець Ю. Українське та російське православ'я: необхідність «перезавантаження» URL: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/open_theme/45421/.
653. Чорноморець Ю. Християнське богослов'я епохи постмодерну. Від кризи антропоцентризму до переживання життя Церкви та причетності до Бога // Церква вчора, сьогодні і завтра. – Черкаси : Колоквіум, 2014. – с. 15-28.
654. Чорноморець Ю. Чи існує православна теологія сьогодні? 2 02 2012. URL: <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/14423-chi-isnuye-pravoslavna-teologiya-sogodni.html>
655. Чорноморець Ю. Чи можна побудувати державу «закону» та «моральних засад» лише зусиллями громадянського суспільства? URL: <https://www.religion.in.ua/main/analitica/14198-chi-mozhna-pobuduvati-derzhavu-zakonu-ta-moralnix-zasad-lishe-zusillyami-gromadyanskogo-suspilstva.html>.

656. Чорноморець Ю. Як можлива релігійна теологія в Університеті? 6.09.2011 URL: <http://www.religion.in.ua/main/analitica/11756-yak-mozhliva-religijna-teologiya-v-universiteti.html>
657. Чорноморець Ю. Яким буде християнське соціальне вчення в XXI столітті? 17.11.2017. URL: https://risu.ua/yakim-bude-hristiyanske-socialne-vchennya-v-xxi-stolitti_n52012
658. Чорноморець Ю. Яку теологію потрібно викладати в Університетах? 14.09.2011. URL: https://risu.ua/yuriy-chornomorec-yaku-teologiyu-potribno-vikladati-v-universitetah_n50635
659. Чорноморець Ю., Левченко Т. *Формування тріади “віра, надія, любов” в філософії та релігійній думці*. 11.12.2023 URL: <http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/contemporary/38159/>.
660. Чорноморець Ю., Христокін Г. Передмова до перекладу із книги Джона Пантелеймона Манусакіса «Бог після метафізики. Теологічна естетика» // Філософська думка. Sententiae. 2013. Спецвипуск. Вип. IV. С. 93 – 98.
661. Чорноморець Ю., Христокін Г. Підсумки розвитку православної теології у XX столітті: The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology. Ed. by M.B. Cunningham and E. Theokritoff. Cambridge University Press, 2008. https://risu.ua/yuriy-chornomorec-genadiy-hristokin-pidsumki-rozvitku-pravoslavnoji-teologiji-u-hh-stolitti_n44397.
662. Чорноморець Ю.П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схолярія. — К.: Дух і Літера, 2010. — 568 с.
663. Чорноморець Ю.П. Легітимізація теології як науки в пострадянському православному ландшафті // Філософська думка–Sententiae : спецвипуск № 2 (2011) «Теологія і філософія релігії». – Вінниця: ВДТУ, 2012. – С. 7-14.
664. Чорноморець Ю.П. Необхідність пізнання традиції // Труди КДА, № 15. К. 2011, с.349-364.

665. Чорноморець Ю.П. Перспективи релігієзнавства у ХХ столітті / Ю. П. Чорноморець // *Філософська думка*. - 2013. - № 3. – с. 39-54.
666. 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.
667. Шевченко В. В. Православ'я в Україні і цивілізаційні виклики історія і сучасність / В. Шевченко. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2013 – 639 с.
668. Шевченко В. Українське богословське релігієзнавство сьогодення / В. Шевченко // *Академічне релігієзнавство України: історія і сьогодення* : Колективна монографія / ред. А. Колодного. – К., 2006. – С. 92–109.
669. Шевчук Д. Історичні трансформації та сучасні концепції політичної теології. Наукові записки НаУОА. Серія: Культурологія. Вип. 10. Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2012. С. 176-187. URL: <https://eprints.oa.edu.ua/id/eprint/1519/1/19.pdf>
670. Шевчук П. Політична теологія радикальної ортодоксії. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.14 – богослов'я (041 – Богослов'я). Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України. Київ, 2020. 194 с. URL: https://npu.edu.ua/images/file/vidil_aspirant/dicer/D_26.053.21/Shevchuk_dissertation.pdf
671. Шевчук, К. (2016). Шляхи чуттєвого осягнення Бога у горизонті богословської естетики. *Андріївський вісник: історико-богословський щорічний журнал Рівненської Духовної семінарії Української Православної Церкви Київського Патріархату*. Рівне, № 5, 153 – 158. URL: <http://seminaria.rv.ua/wp-content/uploads/2016/05/Andriyivskij-visnik-5.pdf>

672. Шиманович А. Богослов'я митрополита Іоанна Зізіуласа. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=U5gA1BwA3wQ>
673. Шиманович А. Важливість досвіду грецького неоправослав'я та його передвісників для Православної Церкви України // Православ'я в Україні. Збірник статей. 2022.С. 275 – 288.
674. Шкіль С.О. Наративний світ сучасного російського православ'я / С.О.Шкіль. – К. : Аквамарин, 2016. – 288 с.
675. Щоткіна К. Церква після Томоса – національно-державний проект чи ex oriente lux? 31.08.2018. URL: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/authors_columns/kshchotkina_column/72464/
676. Энафф М. Дар философов: пер. с фр. – Москва: Издательство гуманитарной литературы, 2015. – 320 с.
677. Як аналіз дискурсу може розпізнати загрози національній безпеці. Просвітницькі матеріали. Серія: Свобода слова і національна безпека; Текст: Ольги Дзюби. Київ: УНЦПД, 2022. XXX с.
678. Янарас Х. Нерозривна філософія: Нариси вступу до філософії / Христос Янарас; [пер. з новогрец. А. Чердаклі, Н. Клименко]. – К. : Основи, 2000. – 314 с.
679. Яннарас, Х. Свобода етосу. К.: Дух і літера, 2003. 268 с.