

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

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

Е. А. САБЛОН ЛЕЙВА

УДК 230.1

ДИСЕРТАЦІЯ

**КОНЦЕПТ ПЕРЕДАННЯ У РОСІЙСЬКІЙ ПРАВОСЛАВНІЙ
НЕОПАТРИСТИЧНІЙ ДУМЦІ**

09.00.14 – богослов'я

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук.

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело
_____ Саблон Лейва Е. А.

Науковий керівник: доктор філософських наук, професор Чорноморець Ю. П.

Київ – 2020

АНОТАЦІЯ

Саблон Лейва Е. А. Концепт передання у російській православній неопатристичній думці. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.14 – богослов'я. – Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України. – Київ, 2020.

Дисертація присвячена комплексному історико-богословському аналізу концепту передання у російській православній неопатристичній думці.

Об'єктом дослідження є передання в контексті сучасного російсько-православного дискурсу.

Предметом дослідження є особливості концептуалізації передання в російському неопатристичному богослов'ї.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає в тому, що в ньому вперше здійснюється холістичний історико-богословський аналіз поняття «передання» в російській православній неопатристичній думці.

У результаті вирішення поставлених завдань були сформульовані основні положення, що становлять наукову новизну дисертаційної роботи та виносяться на захист.

Вперше:

– проаналізовано концепцію передання прот. Г. Флоровського в тісному зв'язку з його неопатристичним синтезом і екуменічним богослов'ям. Концептуалізація передання прот. Г. Флоровського, яка багато чому перетнулася і навіть частково була детермінована певними слов'янофільськими ідеями, ознаменувала собою новий і рішучий поворот у розумінні цього поняття в постреволюційному православному богослов'ї. Під проводом прот. Г. Флоровського та його колег-однодумців

відроджується й отримує новий виток розвитку містичний дискурс у православному богослов'ї, у межах якого ідея передання набуває екзистенціального, есенціалістичного (персоналістичного) і містичного змісту;

– досліджено концепцію передання В. М. Лосського, в якій ідея «живого Передання» отримує найбільш цілісну і детальну експлікацію в горизонті неопатристики. В. М. Лосський підвів ризику під спробами як антизахідноорієнтованих дореволюційних, так і неопатристичних мислителів виразити сутність передання і пояснити його роль у Церкві, зв'язок із Писанням, догматичним богослов'ям та іншими елементами спадщини Церкви. Йому також удалося посилити в концепції передання містичні й персоналістичні акценти. Творчий підхід В. М. Лосського до цього питання найбільш виражений у його теорії двох ліній передання – горизонтальної та вертикальної, – яка сприяла систематизації і синтезу всіх містичних напрацювань окремих слов'янофілів і неопатристичних богословів у цьому напрямі;

– встановлено, що неопатристична концепція передання значно відійшла не тільки від свого першозначення (семантичного архетипу і біблійного значення), але й від святоотецького розуміння цього поняття. Ідею передання значно ускладнили, абстрагізували та деісторизували неопатристи у відповідь на рецепцію західноєвропейських формулювань і акцентів, що її здійснили російські академічні богослови і філософи, які використовували їх у теоретизації передання. Крім того, такий парадигмальний поворот, як було з'ясовано, не має під собою міцної і надійної теологічної основи;

– виявлено, що в неопатристичній парадигмі бездоказово і нелегітимно поняття «живе Передання» змішується з такими суміжними поняттями, як «Церква», «Святий Дух» та ін. Не завжди зрозуміло, де В. М. Лосський говорить про Святого Духа і коли він переходить до роздумів про передання і навпаки. У деяких випадках між цими поняттями навіть експліцитно ставиться знак рівності, зокрема прот. Г. Флоровський

концептуально зрівнює поняття передання і реальність Церкви;

– з'ясовано, що концепція передання в неопатристичній парадигмі є її методологічною основою, яка визначає в ній вектор розвитку інших богословських питань. Конкретніше, ця концепція сприяла тому, що неопатристичне богослов'я і його метод набули антиєкуменічних, партикуляристських, абсолютистських і традиціоналістських властивостей. Результатом цього стало те, що неопатристичне православ'я надовго випало із сучасного наукового і церковно-суспільних дискурсів;

– доведено, що вчення про передання прот. Г. Флоровського і В. М. Лосського, незважаючи на окремі їхні достоїнства, є недостатньо чіткими, доволі проблематичними, суперечливими (передусім унаслідок їх містичної, надісторичної, антимодерної, антиєкуменічної і партикуляристської спрямованості) та недостатньо обґрунтованими.

Уточнено:

– значення концепції передання прот. Г. Флоровського і В. М. Лосського для розуміння методологічних особливостей неопатристичної парадигми.

Набуло подальшого розвитку:

– історико-богословське осмислення неопатристичної концепції передання у світлі сучасної критики цього богословського напрямку думки.

Ключові слова: В. М. Лосський, прот. Г. Флоровський, неопатристичний синтез, слов'янофілство, західництво, неопатристична школа богослов'я, російська школа богослов'я, російська релігійна філософія, російське православне богослов'я, російський релігійно-філософський ренесанс.

SUMMARY

Sablon Leiva E. A. The concept of tradition in Russian Orthodox neo-patristic thought. – Manuscript.

Dissertation for the degree of Candidate of Philosophical Studies, Specialty 09.00.14 – Theology. – National Pedagogical Dragomanov University of the Ministry of Education and Science of Ukraine. – Kyiv, 2020.

The dissertation is dedicated to a comprehensive historical-theological analysis of the concept of tradition in Russian Orthodox neo-patristic thought.

The object of study is the concept of tradition in the context of contemporary Russian-Orthodox discourse.

The subject of the study is the features of the conceptualization of tradition in Russian neo-patristic theology.

The academic originality of the dissertation lies precisely in the fact that it, for the first time, realizes a holistic historical-theological analysis of the concept of tradition in Russian Orthodox neo-patristic thought.

In consequence of the stated objectives being met, positions are formulated, to be adduced at defense, which constitute the academic originality of the dissertation.

For the first time:

– the tradition-concept of Archpriest G. Florovsky is analyzed in close connection with his neo-patristic synthesis and ecumenical theology. The conceptualization of tradition by Florovsky, which in many ways intersected with and was even partially determined by certain Slavophile ideas, marked a new and decisive turn in the understanding of this concept in post-revolutionary Orthodox theology. Under the leadership of Florovsky and his like-minded colleagues, mystical discourse in Orthodox theology is revived and enjoys a new burst of development, within the framework of which the idea of tradition acquires existentialist, essentialistic (personalistic) and mystical content;

– the tradition-concept of V. N. Lossky is analyzed; in it the idea of “living Tradition” receives the most holistic and detailed explication within the horizon of neo-patristics. Lossky drew a line under the attempts of both anti-Western-oriented pre-revolutionary and neo-patristic thinkers to express the essence of tradition and explain its role in the Church and its connection with Scripture, dogmatic theology

and other elements of the Church's heritage. He also managed to strengthen mystical and personalistic accents in the concept of tradition. Lossky's creative approach to this issue is most expressed in his development of the theory of the two lines – horizontal and vertical – of tradition, which facilitated the systematization and synthesis of all the mystical projects of certain Slavophiles and neopatristic theologians in this direction;

- it is established that the neo-patristic conception of tradition significantly departed not only from its original meaning (semantic archetype and biblical meaning), but also from the patristic understanding of this concept. The idea of tradition was greatly complicated, abstracted, and de-historicized by neo-patristics as a reaction against Western European formulations and accents that Russian academic theologians and philosophers had absorbed and admitted into their theorizing of tradition. Moreover, as became clear, there was no solid or reliable theological undergirding for such a stark paradigmatic shift;

- it is brought to light that in the neo-patristic paradigm the concept of “living Tradition” is groundlessly and illegitimately fused, confounded, with such neighboring concepts as the Church, the Holy Spirit, et al. It is not always clear where Lossky is talking about the Holy Spirit and when he is moving on to discuss tradition, and vice versa. In some cases, an “equals” sign is even explicitly placed between these concepts; in particular, Florovsky conceptually equates tradition with the reality of the Church;

- it is clarified that this tradition-concept is the methodological basis of the neo-patristic paradigm, determining its trajectory of development on other theological issues. More specifically, this concept facilitated neo-patristic theology and method, taking on anti-ecumenical, particularistic, absolutist and traditionalist properties, a result of which was neo-patristic Orthodoxy falling, for a long time, out of modern ecclesiastical, academic and social discourse;

- it is demonstrated that, certain merits notwithstanding, the neo-patristic concept of Florovsky and Lossky remains unacceptably obscure, self-contradictory

(primarily due to its mystical, supra-historical, anti-modern, anti-ecumenical and particularistic orientation), and, crucially, unsubstantiated.

What has been specified:

– the significance of Archpriest G. Florovsky's and V. N. Lossky's tradition-concept for understanding the methodological specificities of the neo-patristic paradigm.

What has been further developed:

– historical-theological scrutiny of the neo-patristic tradition-concept in the light of modern criticism of this theological line of thought.

Key words:

V. N. Lossky, Archpriest G. Florovsky, neo-patristic synthesis, Slavophilism, Westernism, the neo-patristic school of theology, the Russian school of theology, Russian religious philosophy, Russian Orthodox theology, the Russian religious-philosophical renaissance.

СПИСОК ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті у наукових фахових виданнях України:

1. Саблон Лейва Э. А. Понятие Предания в богословии Владимира Николаевича Лосского / Э. А. Саблон Лейва // Практична філософія. – 2017. – № 66 (4). – С. 117–122.
2. Саблон Лейва Э. А. Корреляция между Преданием и Писанием в богословии В. Н. Лосского / Э. А. Саблон Лейва // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – 2019. – Вип. 148 (9). – С. 133–137.
3. Саблон Лейва Е. А. Поняття кеносісу у богословській думці В. М. Лосського і протоієрея Сергія Булгакова: порівняльний критичний аналіз / Е. А. Саблон Лейва // Освітній дискурс: збірник наукових праць. – 2020. – Вип. 23 (5). – С. 101–108.
4. Саблон Лейва Э. А. Иустин Философ: точки соприкосновения теологии и философии в период ранней Церкви / Э. А. Саблон Лейва

// Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – 2015. – Вип. 92 (1). – С. 238–243.

Стаття в іноземному періодичному виданні:

5. Саблон Лейва Э. А. Идея предания в Новом Завете: понятие, роль и функция / Э. А. Саблон Лейва // Власть и общество (история, теория, практика). – 2019. – № 51 (3). – С. 115–123.
6. Саблон Лейва Е. Вплив західної теології на розуміння концепту передання в дореволюційній російській православній думці / Е. Саблон Лейва // Evropský filozofický a historický diskurz. – 2020. – № 6 (2). – Р. 88–96.

Публікації в інших наукових виданнях:

7. Саблон Лейва Э. Роль предания в жизни церкви согласно В. Н. Лосскому / Э. Саблон Лейва // Богословские размышления. – 2020. – № 24. – С. 99–118.
8. Саблон Лейва Э. Рецензия на Рупова, Розалия. Неопатристический синтез: христианская альтернатива глобальному кризису цивилизации. Санкт-Петербург: Алетейя, 2017 / Э. Саблон Лейва // Богословские размышления. – 2019. – № 22. – С. 115–117.
9. Саблон Лейва Е. Prospects and Challenges for Ecumenism in the 21st Century: An Evangelical Perspective / Е. Саблон Лейва // Матеріали Міжнародної наукової конференції «Реформація і сучасний світ (Філософія. Богослов'я. Наука)» / Відп. ред. Надибська О. Я. – Одеса: Одеський національний університет імені І. І. Мечникова. – 2017. – С. 96–100.
10. Саблон Лейва Э. Преимущества и недостатки онтологического доказательства бытия Бога Ансельма Кентерберийского с точки зрения богословия и философии / Э. Саблон Лейва // Богословские размышления. – 2014. – № 15. – С. 179–194.

11. Саблон Лейва Э. К теологии культуры Пауля Тиллиха: проблема демаркации «сакрального» и «секулярного» / Э. Саблон Лейва // Богословские размышления. – 2017. – № 18. – С. 82–96.
12. Саблон Лейва Э. Герменевтика в горизонте «смерти автора» / Э. Саблон Лейва // Наукова студентська конференція. Секція «філософія». – Київ: Інститут Філософської Освіти і Науки Національного Педагогічного Університету імені М. П. Драгоманова. – 2015. – С. 17–18.
13. Саблон Лейва Э. Философия и теология в горизонте «метода корреляции» Пауля Тиллиха / Э. Саблон Лейва // Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2015»: матеріали доповідей та виступів / Ред. кол.: А. Конверський [та ін.]. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський національний університет». – 2015. – 171–173.
14. Саблон Лейва Э. Рецензия на книгу Caputo, John D. *Philosophy and Theology. Horizons in Theology*. Nashville, TN: Abingdon Press, 2006 / Э. Саблон Лейва // Журнал «Реформатский взгляд». – № 3 (2). – 2017. – С. 90–93.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	12
РОЗДІЛ 1. ПОНЯТТЯ ПЕРЕДАННЯ В РОСІЙСЬКІЙ ДОРЕВОЛЮЦІЙНІЙ ПРАВОСЛАВНІЙ ТЕОЛОГІЇ XIX–XX СТ.....	20
1.1. Слов'янофільство і західницькі патерни.....	20
1.2. Вплив західної теології на розуміння концепту передавання в дореволюційній російській православній думці.....	25
1.2.1. Західнохристиянський погляд на передавання: короткий огляд.....	25
1.2.2. Рецепція західних моделей розуміння передавання російськими дореволюційними мислителями.....	31
1.2.3. Вплив митрополита Макарія (Булгакова) на розуміння передавання в дореволюційному православ'ї.....	34
1.3. Критика російських дореволюційних мислителів проти західних поглядів на передавання.....	38
1.3.1. Критика О. С. Хомякова проти західного напрямку в розумінні передавання в православ'ї.....	39
1.3.2. Критика М. О. Бердяєва проти західного напрямку в розумінні передавання в православ'ї.....	44
Висновки до першого розділу.....	48
РОЗДІЛ 2. ПОНЯТТЯ ПЕРЕДАННЯ В ТЕОЛОГІЇ ПРОТОІЄРЕЯ ГЕОРГІЯ ФЛОРОВСЬКОГО.....	51
2.1. Друге покоління російського релігійно-філософського ренесансу та вплив західництва.....	51
2.2. «Уперед до Отців»: неопатристичний синтез Флоровського як методологічні рамки, що захищають передавання.....	55
2.3. Передавання в розумінні Флоровського.....	68
2.3.1. Передавання в ранній Церкві.....	69

2.3.2. Сутність передання.....	71
Висновки до другого розділу.....	80
РОЗДІЛ 3. ПОНЯТТЯ ПЕРЕДАННЯ В ТЕОЛОГІЇ ВОЛОДИМИРА МИКОЛАЙОВИЧА ЛОССЬКОГО.....	83
3.1. Короткий нарис життя й академічної кар'єри Лосського.....	83
3.2. Антизахідне богослов'я Лосського.....	88
3.3. Розвиток поняття П/передання в антагонізмі із Заходом.....	96
3.3.1. Передання з великої літери та передання з малої літери.....	97
3.3.2. Сутність живого Передання.....	104
3.3.3. Взаємовідношення між Переданням і Писанням.....	109
3.4. Аналіз і оцінка концепції П/передання Лосського.....	117
Висновки до третього розділу.....	125
РОЗДІЛ 4. КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ КОНЦЕПТУ ПЕРЕДАННЯ В НЕОПАТРИСТИЧНОМУ БОГОСЛОВ'Ї В КОНТЕКСТІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ЦЬОГО ПОНЯТТЯ В ПРАВОСЛАВНІЙ ТЕОЛОГІЇ XIX–XX СТ.....	130
4.1. Фактори, що обумовили трансформацію концепту передання в православній теології XIX–XX ст.....	130
4.2. Етапи трансформації концепту передання в православній теології XIX– XX ст.....	132
4.3. Богословський аналіз і оцінка неопатристичної концепції передання...	143
Висновки до четвертого розділу.....	160
ВИСНОВКИ.....	163
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	168

ВСТУП

Актуальність дослідження. Однією з найбільш дискусійних і водночас надзвичайно важливих у християнському богослов'ї є проблема передання та його місця і ролі в Церкві. Дискусія між християнськими церквами з приводу цього питання має багатовікову історію. Саме воно стало однією з основних розбіжностей між католиками, православними і протестантами, і, що найгірше, це призводило в багатьох випадках до розділення, постаючи причиною розбрату між ними. Суть дискусії зводиться до цілої низки проблем. Чим, власне, є передання? Чи може воно розвиватися? Як воно співвідноситься з Писанням? Чи є вони рівнозначними джерелами або засобом розуміння Божественного Одкровення? Яку роль передання покликане відігравати в Церкві?

Передання, як би воно не розумілося (навіть якщо воно цілковито заперечується), відіграє суттєву роль у сфері авторитету і керівництва будь-якої християнської спільноти, церкви. Саме передання, виражене в тій чи іншій формі, визначає її герменевтичну традицію та напрям її богословського дискурсу, у межах якого сформовані або все ще формуються контури віровчення і релігійних практик.

Поняття передання історично посідало і продовжує посідати особливе місце в православній теології. Якщо, за словами М. О. Бердяєва, католицька церква є церквою авторитету, а протестантська – церквою особистої віри, то православна є церквою передання. Але водночас слід визнати той факт, що в православ'ї, з огляду на всю його різноманітність і неоднорідність, не існує єдиного погляду на те, як слід інтерпретувати це поняття.

У першій половині XX ст. в православ'ї зародився новий напрям думки, відомий як неопатристика, який поставив під сумнів адекватність раціонального розуміння передання багатовіковою російсько-православною

традицією, що відчула на собі західноєвропейський вплив. Своєю появою неопатристика ознаменувала парадигмальний поворот у концептуалізації передання, який багато в чому визначив один із сучасних підходів до розуміння передання – містичний. Ґрунтуючись на окремих слов'янофільських ідеях, неопатристичні богослови особливим чином протистояли так званій російській школі богослов'я на чолі з протоієреєм Сергієм Булгаковим. Неопатристичні богослови розвивали надісторичний і містичний підхід до передання, у той час як прихильники російської школи богослов'я були схильні розглядати передання як те, що історично реально і раціонально (у широкому сенсі) осяжне. Якщо перші з перелічених формулювали вчення про передання в антизахідному та вузько конфесійному ключі, то останні набагато ширше дивилися на це питання. Якщо перші наполягали на тому, що передання не може змінюватися і розширюватися, то останні, навпаки, сприймали його як те, що може й навіть має розвиватися в тісному зв'язку із сучасним суспільно-культурним і науковим дискурсами.

Неопатристична концепція передання, яка значною мірою визначила сучасну містичну інтерпретацію цього поняття, все ще залишається мало дослідженою. На сьогоднішній день не існує окремої ґрунтовної наукової праці, в якій була б здійснена спроба всебічно і вичерпно розглянути і проаналізувати неопатристичний поворот у розумінні передання, включаючи його результати і наслідки для православного богослов'я, з урахуванням критики, висловленої на адресу цього богословського напрямку в цілому. У зв'язку з цим подана дисертаційна робота покликана заповнити окреслену лакуну в науковому дискурсі.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження виконано в межах науково-дослідної роботи кафедри богослов'я та релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова за напрямом «Методологія і зміст викладання соціально-гуманітарних наук», що входить до Тематичного плану науково-дослідної роботи Національного педагогічного університету

імені М. П. Драгоманова за напрямом «Дослідження проблем гуманітарних наук», який був затверджений Вченою радою університету (протокол № 5 від 29 січня 2009 р.), та відповідно до наукової теми кафедри богослов'я та релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова «Розбудова академічного богослов'я в умовах освітніх трансформацій в Україні» (U 0117U004903). Окрім того, робота виконана в межах інтегрованої освітньо-дослідницької програми Центру дослідження релігії НПУ імені М. П. Драгоманова «Сучасне протестантське богослов'я», що розробляється і впроваджується спільно з Євро-Азіатською теологічною асоціацією відповідно до додаткової угоди № 1 до договору про співпрацю між Національним педагогічним університетом імені М. П. Драгоманова і громадською організацією «Євро-Азіатська теологічна асоціація» від 19 грудня 2015 року.

Об'єктом дослідження є концепт передання в контексті сучасного російсько-православного дискурсу.

Предметом дослідження є особливості концептуалізації передання в російському неопатристичному богослов'ї.

Метою дисертаційної роботи є комплексний історико-богословський аналіз концепту передання в російській православній неопатристичній думці.

Реалізація цієї мети зумовила постановку та вирішення таких **дослідницьких завдань**:

- висвітлити особливості розуміння концепту передання серед дореволюційних російських релігійних філософів і православних богословів XIX–XX ст. і їхній вплив на формування неопатристичного погляду на цю проблему;
- проаналізувати постреволюційний парадигмальний поворот у концептуалізації передання в російському православному богослов'ї, зокрема внесок протоієрея Г. Флоровського і В. М. Лосського в розвиток розуміння цього поняття та його богословських імплікацій;
- розкрити методологічне значення концепції передання протоієрея

Г. Флоровського і В. М. Лосського в неопатристичній парадигмі;

– дослідити зв'язок між поняттям «передання» та іншими богословськими вченнями в межах неопатристики, зокрема як у ній поєднується або узгоджується концепція «живого Передання» з пневматологією та еклезіологією;

– показати, яким чином концепція «живого Передання» пов'язана з екуменічними й антимодерними поглядами протоієрея Г. Флоровського і В. М. Лосського в межах їхньої неопатристичної парадигми.

Теоретико-методологічні засади дослідження. З урахуванням специфіки об'єкта дослідження і сформульованої мети обрано такі методи: історико-богословський аналіз, який передбачає історико-богословську реконструкцію і діахронічну інтерпретацію концепту передання в творчості російських релігійних філософів і православних богословів XIX–XX ст.; герменевтичний підхід, призначений для інтерпретації і зіставлення змісту текстів російських релігійних філософів і православних богословів XIX–XX ст., з досвідом сучасності й розкриття їхнього змісту, який нерідко «вислизає» при першому прочитанні; компаративістський метод, що дозволяє порівняти існуючі погляди на концепт передання в російській релігійній філософії та православній теології XIX–XX ст.

Загальною методологічною основою для дисертаційної роботи стали праці таких богословів, релігієзнавців і філософів: А. Брюнінг, П. Гаврилук, П. Ладосьє, І. Нобл, Р. Саве, Р. Вільямс, Ю. Чорноморець та ін. Аналіз обмежень і недоліків неопатристичної концепції передання здійснено з урахуванням досліджень П. Вальєра і П. Калаїцидіса.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає в тому, що в ньому вперше здійснюється холістичний історико-богословський аналіз поняття «передання» в російській православній неопатристичній думці.

У результаті вирішення поставлених завдань були сформульовані основні положення, що становлять наукову новизну дисертаційної роботи та виносяться на захист.

Вперше:

– проаналізовано концепцію передання протоієрея Г. Флоровського в тісному зв'язку з його неопатристичним синтезом і екуменічним богослов'ям. Концептуалізація передання протоієрея Г. Флоровського, яка багато в чому перетнулася і навіть частково була детермінована певними слов'янофільськими ідеями, ознаменувала собою новий і рішучий поворот у розумінні цього поняття в постреволюційному православному богослов'ї. Під проводом протоієрея Г. Флоровського та його колег-однодумців відроджується й отримує новий виток розвитку містичний дискурс у православному богослов'ї, у межах якого ідея передання набуває екзистенціального, есенціалістичного (персоналістичного) і містичного змісту;

– досліджено концепцію передання В. М. Лосського, в якій ідея «живого Передання» отримує найбільш цілісну і детальну експлікацію в горизонті неопатристики. В. М. Лосський підвів ризик під спробами як антизахідноорієнтованих дореволюційних, так і неопатристичних мислителів виразити сутність передання і пояснити його роль у Церкві, зв'язок із Писанням, догматичним богослов'ям та іншими елементами спадщини Церкви. Йому також удалося посилити в концепції передання містичні й персоналістичні акценти. Творчий підхід В. М. Лосського до цього питання найбільш виражений у його теорії двох ліній передання – горизонтальної та вертикальної, – яка сприяла систематизації і синтезу всіх містичних напрацювань окремих слов'янофілів і неопатристичних богословів у цьому напрямі;

– встановлено, що неопатристична концепція передання значно відійшла не тільки від свого першозначення (семантичного архетипу і біблійного значення), але й від святоотецького розуміння цього поняття. Ідею передання значно ускладнили, абстрагізували та деісторизували неопатристи у відповідь на рецепцію західноєвропейських формулювань і акцентів, що її здійснили російські академічні богослови і філософи, які використовували їх

у теоретизації передання. Крім того, такий парадигмальний поворот, як було з'ясовано, не має під собою міцної і надійної теологічної основи;

- виявлено, що в неопатристичній парадигмі бездоказово і нелегітимно поняття «живе Передання» змішується з такими суміжними поняттями, як «Церква», «Святий Дух» та ін. Не завжди зрозуміло, де В. М. Лосський говорить про Святого Духа і коли він переходить до роздумів про передання і навпаки. У деяких випадках між цими поняттями навіть експліцитно ставиться знак рівності, зокрема протоієрей Г. Флоровський концептуально зрівнює поняття передання і реальність Церкви;

- з'ясовано, що концепція передання в неопатристичній парадигмі є її методологічною основою, яка визначає в ній вектор розвитку інших богословських питань. Конкретніше, ця концепція сприяла тому, що неопатристичне богослов'я і його метод набули антиєкуменічних, партикуляристських, абсолютистських і традиціоналістських властивостей. Результатом цього стало те, що неопатристичне православ'я надовго випало із сучасного наукового і церковно-суспільних дискурсів;

- доведено, що неопатристична концепція протоієрея Г. Флоровського і В. М. Лосського, незважаючи на окремі її достоїнства, є недостатньо чіткою, доволі проблематичною, суперечливою (передусім унаслідок її містичної, надісторичної, антимодерної, антиєкуменічної і партикуляристської спрямованості) та недостатньо обґрунтованою.

Уточнено:

- значення концепції передання протоієрея Г. Флоровського і В. М. Лосського для розуміння методологічних особливостей неопатристичної парадигми.

Набуло подальшого розвитку:

- історико-богословське осмислення неопатристичної концепції передання у світлі сучасної критики цього богословського напрямку думки.

Теоретичне і практичне значення дослідження. Отримані в дисертаційній роботі результати можуть бути використані при викладанні

курсів лекцій з богослов'я (особливо із сучасної православної теології), релігієзнавства, філософії (передусім з російської релігійної філософії) та історії філософії і богослов'я. Висновки і теоретичні твердження, обґрунтовані в дослідженні, можуть бути використані для подальшого дослідження неопатристичного богослов'я, а також для розвитку постпатристичного богослов'я.

Особистий внесок здобувача. Усі результати дослідження, що виносяться на захист, автор отримав самостійно (без співавторів); вони відповідають основному змісту дисертації, а також поданим публікаціям. Використані в дисертації ідеї, положення, теорії чи гіпотези інших авторів мають відповідні посилання і використані лише для підкріплення ідей здобувача.

Апробація результатів дослідження. Основні положення дисертації обговорювалися на засіданнях кафедри богослов'я та релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова.

Результати дослідження пройшли апробацію під час викладання предметів «Вступ до систематичного богослов'я» (Запорізька біблійна семінарія, Запоріжжя, 2017 р.), «Вступ до богослов'я» (Українська євангельська теологічна семінарія, Пуща-Водиця, 2019–2020 рр.), а також під час участі в низці наукових і науково-практичних конференцій, семінарів і колоквіумів, зокрема: аспірантські наукові колоквіуми (Євангелічний богословський університет, Лювен, Бельгія, 2017–2020 рр.); міжнародна наукова конференція «Реформація і сучасний світ (філософія, богослов'я, наука)» (Одеський національний університет імені І. І. Мечникова, Одеса, 2017 р.); відкритий богословський семінар «Гостинність Боговтілення. Христос – господар, гість чи чужинець?» (Східноєвропейський інститут теології, Львів, 2019 р.); міжнародна богословська конференція «“Нове та старе” (Мт. 13:52): традиція та оновлення в богослов'ї, церкві та освіті» (Одеська богословська семінарія, Одеса, 2019 р.).

Публікації. Основні результати дисертації відображені у 14 статтях,

матеріалах і тезах конференцій, 4 з яких опубліковані в українських фахових виданнях з філософських наук, а 2 – в іноземних фахових періодичних виданнях, 8 публікаціях в інших наукових виданнях.

Структура й обсяг дисертації. Структура дисертації зумовлена логікою дослідження, що безпосередньо впливає з його мети і завдань. Робота складається зі вступу, чотирьох розділів, що містять у сумі 13 підрозділів, висновків до розділів, загальних висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг роботи становить 186 сторінок, з них 167 основного тексту. Список використаних джерел налічує 178 найменувань, з яких 60 – іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1

ПОНЯТТЯ ПЕРЕДАННЯ В РОСІЙСЬКІЙ ДОРЕВОЛЮЦІЙНІЙ ПРАВОСЛАВНІЙ ТЕОЛОГІЇ ХІХ–ХХ СТ.

1.1. Слов'янофілство і західницькі патерни

Між Сходом і Заходом історично завжди були щонайменше непрості відносини¹. Згідно з американським істориком Церкви слов'янського походження Ярославом Пеліканом, «до кінця VI століття грецьке християнство і латинське християнство, все ще частини однієї і тієї самої Церкви, з усією очевидністю пішли кожне своїм шляхом не тільки в літургійному, адміністративному і культурному, а й в доктринальному відношенні»². Ця обставина послужила причиною того, що ці два типи християнства почали розвивати між собою відносини, які Володимир Сергійович Соловйов вдало охарактеризував як «велика суперечка Сходу і Заходу»³. Ця багатовікова «велика суперечка» мала як політичний, так і релігійний підтексти⁴.

¹ Більш детальне обговорення цього питання див.: Протоиерей Георгій Флоровський, «Эллинистический и римский разум в ранние века Церкви», в *Свидетельство Истины. Сборник статей*, сост., примеч. и коммент. А. А. Почекунина (Санкт-Петербург: Духовное наследие, 2017), 142-52. На думку о. Георгія Флоровського, розходження між елліністичним і римським способами світорозуміння в ранній Церкві «ніколи не було повним та абсолютним, але воно справило величезний вплив на всю долю християнства» (там само, 142). Він уважав, що Володимир Лосський у своїх богословських пошуках перебільшував напруженість між Сходом і Заходом (див.: Протоиерей Георгій Флоровський, «Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви», в *Свидетельство Истины. Сборник статей*, сост., примеч. и коммент. А. А. Почекунина (Санкт-Петербург: Духовное наследие, 2017), 394).

² Ярослав Пеликан, *Христианская традиция: История развития вероучения: том 1: Возникновение католической традиции (100–600)* (Москва: Культурный центр «Духовное возрождение», 2007), 325-26.

³ В. С. Соловьев, «Великий спор и христианская политика», в *Сочинения в двух томах*, том 1: *Философская публицистика* (Москва: Издательство «Правда», 1989), 59.

⁴ Тут слід відзначити, що позначення «Схід» і «Захід» у цьому контексті мають дуже умовний і специфічний характер. Їх не можна сприймати буквально як якісь суворі географічні або цивілізаційні (культурні) межі через кілька причин: по-перше, слід визнати, що великою мірою православ'я сягає своїм корінням на Захід, а саме у грецький святоотецький спадок. По-друге, історія знає незліченну кількість випадків, коли східні ідеї плідно розвивалися на Заході, наприклад «паризька школа» богослов'я (не менш неоднозначний термін), яка розвивалася в еміграції. З огляду на ці причини, а також з метою уникнення понятійно-термінологічної плутанини, під цими умовними поняттями в процесі цього дослідження розумітимуться виключно західні церкви (Римо-католицька та протестантські) і, відповідно, східна церква (Російська православна церква). Огляд дискусії навколо амбівалентності понять «Схід» і «Захід» та їх

На Сході, і особливо в царській Росії, до західної філософії і теології свідомо ставилися з підозрою й обережністю. У багатьох випадках західні ідеї та концепції навіть піддавалися різкій і суворій критиці з боку російської інтелектуальної *milieu*. Досить дивовижно, що навіть ті російські вчені та письменники (про деяких йтиметься в наступних розділах), які на власному досвіді торкнулися західної інтелектуальної традиції і певною мірою зазнали на собі її вплив, через ті чи інші причини намагалися всіляко приховати цей факт або геть відмовлялися його визнавати.

Більш того, переважна більшість цих авторів належала до такого суперечливого за своїм характером і риторикою та непослідовного у своєму чітко вираженому скептичному настрої щодо багатьох західних і прозахідних поглядів російського літературно-філософського руху, як слов'янофільство. Цей неоднорідний громадянський рух зародився в першій половині XIX ст. Хоч термін «слов'янофільство» спочатку використовувався щодо прихильників А. С. Шишкова, які закликали до архаїзації російської мови, вперше він уживається стосовно одного з напрямів російської думки в 40-х роках⁵. Цей напрям не належав до якоїсь конкретної філософської школи або традиції; він був самобутній, хоч поєднував і синтезував у собі певні дивергентні релігійно-філософські тенденції. Його виникнення і формація насамперед пов'язані з іменами О. С. Хомякова та І. В. Киреевського, К. С. Аксакова та Ю. Ф. Самаріна. Як пише Л. Є. Шапошников, «перші два сформулювали вихідні принципи течії, а двоє інших були найбільш талановитими пропагандистами їхніх ідей, додавши низку новацій у слов'янофільську доктрину»⁶.

використання в неопатристиці Флоровського див.: Павел Гаврилюк, «О полемическом использовании категории “Запад” в православном богословии на примере неопатристического синтеза прот. Георгия Флоровского», *Вестник ПСТГУ*, серия I: *Богословие. Философия* 1/29 (2010): 61-78.

⁵ Див.: Л. Е. Шапошников, *Консерватизм, модернизм и новаторство в русской православной мысли XIX–XXI веков*, 2-е изд., доп. и перераб. (Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006), 22; Лев Шапошников, Александр Федоров, *История русской религиозной философии. Учебное пособие для ВУЗов* (Москва: Высшая школа, 2006), 186.

⁶ Шапошников, *Консерватизм, модернизм и новаторство в русской православной мысли XIX–XXI веков*, 22.

Сутність суперечливості й непослідовності слов'янофільства полягала в тому, що, незважаючи на свою упередженість в оцінках і загальний критичний настрій щодо західних ідеологій і систем, у його програмі досить плідно і творчо поєднувалися концепції Гегеля і Шеллінга з ідеєю «месіанської ролі російського народу» і «його релігійною виключністю»⁷. За слушним зауваженням сучасної чеської дослідниці Івани Нобл, «з одного боку, воно (слов'янофільство. – Е. С. Л.) є реакцією проти “вестернізації” російського богослов'я і філософії, а з іншого – воно само мотивоване західною філософією, особливо німецьким ідеалізмом і романтизмом»⁸.

Однак, незважаючи на очевидні запозичення і рецепції західноєвропейських філософських побудов у слов'янофільській творчості, у цілому в певному сенсі його слід розглядати як одну з перших колективних реакцій на проникнення західної думки в російське середовище. Хоч майже велика кількість, якщо не всі, засновників і ключових ідеологів цього напрямку не мала формальної богословської підготовки, останні заклали основи і послужили імпульсом до розвитку російського і за своїм духом антизахідного богослов'я, особливо православної еклезіології, яка перепліталася з пневматологією та яка, поряд з іншими питаннями, включала в себе такі ключові поняття, як «передання» і «соборність». Як зауважують Лев Шапошников і Олександр Федоров, «російська зарубіжна богословська думка, спираючись на ідейну спадщину О. С. Хомякова і його соратників, порушила низку принципово значущих еклезіологічних проблем: про співвідношення традиції і новаторства в церковній свідомості... про соборність як визначальну рису православної церковності... про особисту свободу і авторитет та ін.»⁹.

Гене́за і розвиток слов'янофільства, яке, на думку митрополита Володими́ра (Сабодана), було «показником релігійного й національного

⁷ Шапошников, Федоров, *История русской религиозной философии. Учебное пособие для ВУЗов*, 187.

⁸ Ивана Нобл, Катержина Баурова, Тим Нобл, Паруш Парушев, *Пути православного богословия на Запад в XX веке. Серия «Современное богословие»* (Москва: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2016), 99.

⁹ Шапошников, Федоров, *История русской религиозной философии*, 233.

відродження»¹⁰, стали причиною світоглядної напруги між його adeptами і західним світом, а також тими представниками російської інтелігенції, які перебували під впливом західносхоластичних схем. Ця напруга між просхідним і прозахідним векторами думки досягла свого апогею в дореволюційній Росії на рубежі XIX–XX ст.¹¹ Отож, з другої половини XIX ст. у російському релігійному середовищі почали поступово викристалізовуватися два основні підходи до західної теології – ліберальний і консервативний, або прозахідний і антизахідний.

Звісно, при цьому ми цілком усвідомлюємо те, що така класифікація має умовний характер і дещо редукує вельми складні творчі й неоднорідні процеси, що відбувалися в середовищі російської інтелектуальної еліти того періоду, яка включала в себе не тільки слов'янофілів, але й академічних богословів¹². До того ж деяким лідерам і представникам слов'янофільства, яке відіграло роль «першої скрипки» в так званому «російському релігійному ренесансі», або, як його ще називають, «золотому столітті» російської релігійної філософії, цілком вдавалося поєднувати у своїх літературних і наукових пошуках традиціоналізм з модернізмом, традицію з новаторством, старе з новим і навіть східно-православне богослов'я із західнофілософськими патернами. Однак такого роду свідоме спрощення, як «ліберальний» і «консервативний» підходи до західної теології, служить виключно систематизаторським цілям на початковому етапі цього дослідження, у процесі розгортання якого виражатимуться більш точні

¹⁰ Митрополит Владимир (Сабодан), *Экклесиология в отечественном богословии* (Київ, 1997), 233.

¹¹ Під революцією в нашому дослідженні слід розуміти Жовтневу революцію (повна й офіційна назва – Велика жовтнева соціалістична революція) в Росії, яка відбулася 1917 року.

¹² Сучасний американський православний богослов українського походження Павло Гаврилюк у своїй монографії, присвяченій фігурі Флоровського, детально показує помилковість суворого розділення та протиставлення таких схожих на ці категорії, як традиціоналізм і модернізм у російському богослов'ї: «...і все ж було би помилкою розглядати взаємовідносини модерністів (покоління Булгакова і Бердяєва) та неопатристичних богословів (Флоровський, Володимир Лосський та їхні послідовники) тільки як протистояння, хоч звичність такої дихотомії обумовлена, зокрема, і певними гостро полемічними заявами самого Флоровського. Це перебільшене протиставлення базується на сумнівному твердженні Флоровського та його послідовників, наче би богослови-«модерністи» цілком відкинули Отців Церкви й інтелектуально продались Заходу... З моєї точки зору, категоричне протиставлення модернізму й неопатристики неправильне» (Павел Гаврилюк, *Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс* (Київ: Дух і літера, 2017), 17).

оцінки і коментарі щодо як цих умовних напрямів окремо, так і їхніх окремих представників.

Ліберальне крило православної думки характеризувалося широтою поглядів і великою відкритістю до Заходу. Якщо бути більш точними, то представники цього крила займали рецепційно-екуменічну позицію і, як наслідок, зазнали на собі вплив цілої низки західних інтелектуальних шкіл і традицій. Консервативне крило, навпроти, характеризувалося упереджено-негативним ставленням до всього західного і прозахідного, а також суворою критикою рецепцій як протестантських, так і католицьких ідей, акцентів і дефініцій у російських богословів. Більш конкретно, консервативні богослови і релігійні мислителі висловлювали свою стурбованість, навіть скептицизм, щодо впливу ідей протестантської Реформації та католицької Контрреформації на православ'я, впливу, який виявився, як вони вважали, у поступовому проникненні витонченого схоластичного понятійно-термінологічного апарату в православне богослов'я.

Початок «західного» періоду в російському православ'ї різні вчені датують по-різному. На думку протоієрея Георгія Флоровського, історія цього періоду сягає корінням у XVII ст., продовжившись включно до другої половини XIX ст., якщо не далі¹³. О. В. Чумічева у свою чергу більш точно відзначає, що перші ознаки вестернізації Сходу можна простежити навіть до XVI ст.¹⁴ Але, незважаючи на відмінності в підходах до датування, багато які вчені погодилися б з тим, що цей період фактично збігся і навіть певною мірою був обумовлений стагнацією православної богословської думки й освіти.

За уявленням деяких слов'янофілів, замість того, щоб творити, розвивати й оновлювати вітчизняне богослов'я відповідно до його етосу і на основі його базових методологічних принципів, російські догматисти

¹³ Див.: Георгий Флоровский, «Русская Церковь», в *Свидетельство Истины. Сборник статей* (Санкт-Петербург: Духовное наследие, 2017), 364.

¹⁴ Більш детальну інформацію див.: О. В. Чумичева, «Киев и Москва в борьбе с протестантским влиянием: две книги в защиту иконного образа (конец XVI – первая половина XVII в.)», в *Православие Украины и Московской Руси в XV–XVII веках: общее и различное*, под ред. М. В. Дмитриева (Москва: Издательство «Индрик», 2012).

значною мірою трансливали західні латинсько-схоластичні побудови, надаючи при цьому східному богослов'ю не властивий йому західний відтінок. При цьому, згідно з цією антизахідною риторикою, йдеться не про інтеграцію і контекстуалізацію окремих ідей у православне богослов'я, але скоріше про те, що католицьке і протестантське богослов'я та філософія заповнили собою і підпорядкували Схід, надовго визначивши розвиток шляхів (або, використовуючи мову Миколи Бердяєва, «бездоріж» (рос. «беспутий») російського богослов'я.

Вищеозначена поляризація поглядів в імперській Росії не могла залишити поза увагою, можливо, найбільш фундаментальне і ключове питання православ'я, яке безпосередньо пов'язане з його ідентичністю, – священне і живе передання. Більш того, саме ця поляризація послужила свого роду благодатним ґрунтом або навіть імпульсом до переосмислення російськими інтелектуалами православної еклезіології, зокрема природи передання і його ролі в Церкві. Нижче в цьому розділі ми розглянемо, як російські дореволюційні богослови і релігійні філософи, що відчували на собі формуючий вплив західних ідеологій, сприймали й інтерпретували передання у відповідному прозахідному ключі, а потім приділимо увагу тому, як більш традиційно-консервативні богослови і мислителі критикували таку тенденцію.

1.2. Вплив західної теології на розуміння концепту передання в дореволюційній російській православній думці

1.2.1. Західнохристиянський погляд на передання: короткий огляд

Перш ніж досліджувати західний вплив на російську релігійно-богословську думку і давати йому оцінку, видається доцільним коротко й оглядово ознайомити з особливостями розуміння передання в західній традиції – у римо-католицькій і протестантській, а потім звернути увагу на

особливості й різноманітність (види або рівні) в розумінні передання у східній церкві¹⁵.

При розгляді католицьких дефініцій передання (як, власне, і дефініцій інших християнських традицій) завжди слід ураховувати принципову відмінність між офіційним ученням церкви і думкою окремого богослова чи думкою «меншості» голосів, що не отримали офіційного статусу. Безумовно, рівні, або ступені, авторитетності цих двох категорій не рівнозначні. Для того щоб адекватно аналізувати й оцінювати позицію Римської церкви щодо передання, слід виходити і ґрунтуватися на її офіційних документах і постановах, які можуть значною мірою відрізнятися від популярних інтерпретацій усередині неї. Таким чином, ми в першу чергу звернемося до документів Другого Ватиканського собору (1962–1965), які істотною мірою прояснюють і доповнюють контрреформаційне розуміння передання богословів Тридентського собору (1545–1563).

У догматичній конституції «Про Божественне Одкровення» (лат., «*Dei Verbum*») собор стверджує так: «Отже, Священне Передання і Святе Письмо тісно пов'язані й взаємно сполучаються один з одним: адже обидва вони, впливаючи з одного і того самого божественного джерела, певним чином зливаються воєдино і спрямовуються до однієї і тієї самої мети»¹⁶. Наприкінці конституції стверджується, що «Одкровення представлене як ініціатива Бога, Який являє свій задум спасіння через події і слова; людина покликана з любов'ю сприйняти їх всім своїм єством. Писання і Передання – дві річки, що впливають з єдиного божественного джерела...»¹⁷.

Обидві вищенаведені цитати щонайменше прояснюють те, що Святе Письмо і Святе Передання в римському католицизмі не іменуються та не є джерелами одкровення, всупереч багатьом популярним інтерпретаціям латинського богослов'я. Замість цього собор чітко і недвозначно називає

¹⁵ Частково матеріал підрозділів 1.2 і 1.3 було подано у статті: Едуард Саблон Лейва, «Вплив західної теології на розуміння концепту передання в дореволюційній російській православній думці», *Evropský filozofický a historický diskurz* 6/2 (2020): 88-96.

¹⁶ *Документы II Ватиканского собора*, 3-е изд. (Москва: «Паолине», 2004), 289.

¹⁷ Там само, 300.

єдиним джерелом одкровення – Бога. При цьому Писанню і Переданню в цих догматичних постановах належить роль каналів, по яких повідомляється божественне одкровення¹⁸.

У Декреті про канонічні Писання Тридентського собору передається аналогічна ідея, хоч і менш чітко й докладно: «...усунувши помилки, зберегти в Церкві чистоту тієї Євангелії, яку Господь наш Ісус Христос, Син Божий, раніше виражаючи обітницю через пророків у Святих Писаннях, потім проголосив власними устами і, нарешті, через своїх апостолів повелів проповідувати всьому створінню (Мт. 28:19) як джерело всякої спасительної істини і дисципліни моралі»¹⁹. У відповідності з цим документом, єдиним джерелом одкровення є «Бог, або Євангелії в широкому значенні, або Боже мовлення, *eloquium Dei*»²⁰, тоді як Писання та Передання є двома передавачами цього одкровення. З цим положенням погодилися би багато богословів як католицької, так і православної традиції. Наприклад, за спостереженням Теодора Стіліанопулоса, такі відомі богослови, як Іоганн Адам Мьолер, Ів-Марі-Жозеф Конгар, Анрі-Марі-Жозеф-Соньєр де Любак, Володимир Лосський і Георгій Флоровський, вірили в те, що Дух Святий – єдине джерело одкровення в контексті спільноти, Він же і «перший творець та носій передання»²¹.

Однак через певні причини в окремих підручниках з теології позиція Католицької церкви передається в перекрученому вигляді. Одним із прикладів цього є «Вступ у християнське богослов'я» авторства Алістера Мак-Грата – сучасного протестантського богослова з Оксфорда. У своїй праці він наводить «теорію двох джерел» як офіційну позицію Римської церкви, прийняту на Тридентському соборі: «Вірування, яке не може бути

¹⁸ Див.: М. А. Хейз, Л. Джирон, ред., *Современное католическое богословие. Хрестоматия*. Серия «Современное богословие» (Москва: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007), ххii.

¹⁹ *Триденский собор. Каноны и декреты*. Ассоциация Una Voce Russia, дата доступу 16 березня 2020, http://trent.unavoce.ru/trent_fulltext_ru.html#s05d02.

²⁰ Станіслав Целестин Напюрковський OFMConv, *Як займатися теологією* (Київ: Інститут релігійних наук св. Томи Аквінського, 2010), 93.

²¹ Теодор Стіліанопулос, *Новый Завет: православная перспектива. Писание, предание, герменевтика*. Серия «Современная библистика» (Москва: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008), 58.

обґрунтоване Писанням, має бути, виходячи з цієї теорії двох джерел, підкріплене посиланнями на усне Передання. Цю позицію рішуче відстоював Тридентський собор, у завдання якого входили формулювання і обґрунтування римо-католицької позиції перед лицем Реформації. Собор ухвалив, що Писання не можна вважати єдиним джерелом одкровення; життєво важливим доповненням до нього має шануватися Передання, яке протестанти безвідповідально відкидають»²².

Однак, як уже було показано, у дійсності така точка зору не є офіційною або переважаючою в католицькому середовищі. Причину такого непорозуміння в інтерпретації католицької позиції Станіслав Целестин Напюрковській OFMConv пояснює так: «Виявилося, що це провина славнозвісного Мельхіора Кано. На Тридентський собор він підготував проект декрету з теорією “частково-частково”, що висловлювалася за два джерела Одкровення. Хоч Собор не прийняв його теорії, Кано опублікував неправильний текст соборного декрету. Великий авторитет, яким користувався цей видатний теолог, спричинив те, що століттями думка *Tridentinum* розумілася неправильно, тоді як сам Собор уникав формулювання про два джерела Одкровення»²³.

Окрім того, слід відзначити, що в латинському богослов'ї присутня диференціація Передання, або Традиції з великої літери і традиції з малої літери. Звісно, у соборних документах, згаданих вище, не міститься будь-якого експліцитного вчення стосовно цього; вони всього лише виділені великою і, відповідно, малою буквами. Але, судячи з контексту, перший вид передання є чимось більшим, ніж перелік еклесіастичних звичаїв. Воно є, як

²² Алистер Мак-Грат, *Введение в христианское богословие*. Серия «Библийская кафедра» (Одесса: «Богомыслие», 1998), 201.

²³ Напюрковський OFMConv, *Як займатися теологією*, 92. Джордж Вільямс – гарвардський протестантський історик і колега Флоровського – у своїй праці, присвяченій православному колезі, доходить висновку, що одним із джерел натхнення для теоретиків учення про два джерела одкровення є твір Василя Великого про Святого Духа, зокрема відоме місце, де той говорить про «*dogmata*» і «*kerygmata*» (Джордж Уильямс, «Неопатристический синтез Георгия Флоровского», в *Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ* (М.: АО «Издательская группа «Прогресс»; «Культура», 1995), 345. Цит. за: Протоиерей Георгий Флоровский, «Назначение Предания в Древней Церкви», в *Свидетельство Истины. Сборник статей*, сост., примеч. и коммент. А. А. Почекунина (Санкт-Петербург: Духовное наследие, 2017), 34).

характеризують його Майкл Хейз і Лайам Джірон, динамічною реальністю, даром єдиного Духа²⁴. «Катехизм Католицької церкви» проливає трохи більше світла на те, чим Передання є для Римської церкви: «Передання, про яке ми говоримо тут, походить від апостолів і передає те, що вони отримали від навчання і прикладу Ісуса, і те, чого вони навчилися через Духа Святого. Адже перше покоління християн не мало ще письмового Нового Завіту, а сам Новий Завіт свідчить про процес живого Передання. Треба відрізнити його від «передань (традицій)» богословських, дисциплінарних, літургійних або молитовних, народжених протягом століть у помісних церквах. Вони становлять собою особливі форми, в яких велике Передання виражається таким чином, як це властиво цьому місцю і цій епосі. Саме у світлі Передання ці місцеві традиції можуть зберігатися, змінюватися або ж скасовуватися під керівництвом Учительства Церкви»²⁵.

З причини деяких цілком помітних подібностей між східним і західним ученнями про передання виникає цілком слушне запитання: у чому полягає та принципова відмінність між ними, яка розділяє західне та східне розуміння передання? Серед окремих відмінних рис цих традицій коротко слід виділити те, що західний підхід до передання, на відміну від східного, має більш формальний і раціональний характер. У латинській традиції воно виступає в ролі зовнішнього, канонічного авторитету. Ще однією важливою й основною відмінністю католицького погляду від православного є те, що, відповідно до першого, передання має властивість з часом зростати і розвиватися як кількісно, так і якісно²⁶.

Що стосується класичної протестантської позиції, то її дуже часто невірно викладають представники інших християнських традицій, як, утім,

²⁴ Див.: Хейз, Джірон, ред., *Современное католическое богословие. Хрестоматия*, 17.

²⁵ *Катехизис католической церкви*, 4-е изд. (Москва: Культурный центр «Духовная библиотека», 2001), 38.

²⁶ Заради точності слід сказати, що в православному середовищі зовсім не всі богослови дотримуються думки про те, що догматичний розвиток передання неможливий. Одним із прикладів цього є погляд на це питання сучасного вченого Пола Вальєра (Paul Valliere). Більш детально див.: Пол Вальєр, «“Парижская школа” богословия: единство или разнообразие?», в *Православное богословие и Запад в двадцатом веке: история встречи: материалы международной конференции Синодальной богословской комиссии Русской Православной Церкви и итальянского фонда «Христианская Россия»* (Италия, 2004) (Москва: Христианская Россия, 2006), 52-63.

що більш дивно, і самі протестанти. Говорячи конкретніше, сутність загальновідомого принципу «*sola scriptura*» часто поверхнево і помилково розуміється, як «тільки Писання і нічого окрім нього»²⁷. Проте насправді цей принцип ніколи не означав для Лютера та багатьох інших реформаторів (наприклад, для Тіндаля, Гуса, Меланхтона, Кальвіна й Буллінгера) «*nuda scriptura*»²⁸. Ці великі мислителі глибоко цінували передання. Відносно Лютера і його мотивів сучасний американський баптистський богослов Деніел Вільямс у своїй книзі «*Evangelicals and Tradition: The Formative Influence of the Early Church*» пише, що, «відстоюючи достатність Писання, Лютер ніколи не мав наміру відкинути джерела, які церква зберігала і які вона використовувала протягом останніх півтори тисячі років»²⁹. Далі Вільямс говорить, що Лютер завжди цінував ранні символи віри та писання Отців «як засоби захисту церкви від помилок»³⁰. Баптистський богослов переконаний, що «Реформація мала за свою мету не протиставляти Писання переданню, а виправити викривлення стародавнього передання або того, що в кінцевому результаті вилилося в конфлікт між Переданням і переданнями»³¹.

Отже, очевидно, що як католицькі, так і протестантські вчення про церковне передання мають багато спільного з точки зору мови і термінологічного апарату. Їх відрізняє від східного підходу (про який йтиметься далі) те, що в них ідея передання подана в пропозиціональних і стверджувальних категоріях. Інакше кажучи, західні визначення передання характеризуються граничною точністю і чіткістю. Не менш значущою рисою

²⁷ Для отримання більш детальної інформації див.: Daniel H. Williams, «Scripture, Tradition, and the Church: Reformation and Post-Reformation», in *The Free Church and the Early Church: Bridging the Historical and Theological Divide*, ed. Daniel H. Williams (Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans, 2002), 101-26; D. H. Williams, *Tradition, Scripture, and Interpretation: A Sourcebook of the Ancient Church*. Evangelical Ressourcement: Ancient Sources for the Church's Future (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2005), 96-102; C. D. Allert, «What Are We Trying to Conserve? Evangelicalism and Sola Scriptura», *Evangelical Quarterly* 76 (2004): 327-48.

²⁸ Williams, *Tradition, Scripture, and Interpretation: A Sourcebook of the Ancient Church*, 96.

²⁹ Daniel H. Williams, *Evangelicals and Tradition: The Formative Influence of the Early Church*. Evangelical Ressourcement: Ancient Sources for the Church's Future (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2005), 72-73.

³⁰ Там само, 73.

³¹ Daniel H. Williams, *Retrieving the Tradition and Renewing Evangelicalism: A Primer for Suspicious Protestants* (Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans Pub., 1999), 176.

західного типу мислення є раціональне сприйняття самої природи передання, що різко відрізняється від сприйняття останнього містико-досвідним чином. Далі буде показано, як такий тип або типи богословствування відбилися і навіть до певної міри визначили траєкторію розвитку східного богослов'я в цілому та шляхи концептуалізації передання східними авторами зокрема, а також як на ці зміни парадигм у православному богослов'ї реагували антизахідно налаштовані слов'янофіли.

1.2.2. Рецепція західних моделей розуміння передання російськими дореволюційними мислителями

У світлі стрімкого розвитку і повсюдного поширення філософсько-теологічних ідей європейського походження, зокрема реформаторських ідей, методів і концептів, з одного боку, і переглянутих та вдосконалених під впливом появи протестантизму католицьких ідей, методів і концептів – з іншого, західно-раціональному впливу піддалася ціла когорта російських богословів XIX ст. Під впливом схоластичної освіти і підручників стали з'являтися підручники з догматичного богослов'я, що їх написали російські автори, які за своїм характером і стилем багато в чому нагадували католицькі й протестантські. За свідченням Флоровського, «лютеранські й реформаторські підручники богослов'я були широко розповсюджені в російських семінаріях XVIII–XIX століть, а західний оригінал часто проглядається в працях самих православних богословів»³². Цю інтелектуальну зустріч з християнським Заходом антизахідне крило сприйняло як «троянського коня», завдяки якому в Російську церкву просочилися чужі їй духу й етосу богословська термінологія, ідеї, акценти, постановки проблем, суворі й витончені способи і форми богословствування, а також раціональні методи обґрунтування і верифікації богослов'я.

³² Протоіерей Георгій Флоровський, «Эллинистический и римский разум в ранние века Церкви» в *Свидетельство Истины. Сборник статей* (Санкт-Петербург: Духовное наследие, 2017), 151.

Окрім безпосереднього впливу ззовні, дореволюційне покоління мислителів зазнало на собі відчутного всередині православ'я впливу в особі попередніх богословів, які багато в чому мислили західними категоріями. Значною мірою проєвропейський вектор був детермінований поглядами архієпископа Феофана (Прокоповича; 1681–1736) – найяскравішого російського православного богослова-догматиста синодальної епохи і водночас провідника протестантського (а якщо бути більш точними, то найпевніше пієтистського³³) впливу на православному Сході, про якого Флоровський писав, що він є людиною, яка повністю покладалася «на протестантські джерела як у богослов'ї, так і у власній концепції відносин держави і Церкви»³⁴.

Богослов'я архієпископа Феофана можна назвати в широкому значенні «біблійним», оскільки головним орієнтиром у богословській праці було, як не дивно, не передання, не ісихастський досвід, а Писання³⁵. Заклавши основу нової богословської школи, яку протоієрей Павло Хондзінський називає школою «наукового богослов'я», він тим самим надовго визначив траєкторію розвитку російського богослов'я, яке багато в чому завдяки його зусиллям отримало біблійно-догматичну орієнтацію, протилежну загальнопоширеній у той період часу аскетико-ісихастській традиції. Отже, період XVIII – першу чверть XIX ст., тобто аж до святителя Філарета (Дроздова), митрополита Московського і Коломенського, цілком можна характеризувати як «школу преосв. Феофана», оскільки: «1) богословські курси цього часу повсюдно ґрунтувалися на його лекціях;

³³ Див.: П. В. Хондзинский, «Разрешение проблем русского богословия XVIII века в синтезе святителя Филарета, митрополита Московского» (канд. дис., ОЧУ Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2017), 46.

³⁴ Флоровский, «Русская Церковь», 360. А. В. Карташев шляхом аналізу богослов'я Феофана Прокоповича доходить висновку, що «він (Феофан Прокопович. – Е. С. Л.) був протестантом справжнім, так би мовити, релігійний іноземець серед російської ієрархії» (А. В. Карташев, «К вопросу о православии Феофана Прокоповича», в *Сборник статей в честь Д. Ф. Кобеко* (СПб., 1913), 12. Цит. за: А. В. Черняев, *Г. В. Флоровский как философ и историк русской мысли* (М.: ИФРАН, 2009), 126).

³⁵ Тут ми опираємося головним чином на результати досліджень протоієрея Павла Хондзінського: П. В. Хондзинский, «Разрешение проблем русского богословия XVIII века в синтезе святителя Филарета, митрополита Московского» (канд. дис., ОЧУ Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2017); Протоиерей Павел Хондзинский, *Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. Историко-богословское исследование* (ПСТГУ, 2010).

2) у цих лекціях викладався не тільки зміст догматів, а й методологічні принципи богословської праці...»³⁶.

Цьому видатному богослову домодерного православ'я вдалося вплинути значним чином не тільки на шляхи розвитку православного богослов'я в цілому, але й на розвиток концепції передання зокрема. Згідно з поглядами протоієрея Хондзінського, методологія, з якої виходив Феофан у своїх догматичних побудовах, мала таку структуру: слово Боже, тобто Писання, – це єдине джерело богослов'я, яке різко розмежовує «Одкровення (або Божественне богослов'я) як об'єктивну даність і “наукове богослов'я” як суб'єкт, що її вивчає. Передання, яке, власне, перебуває “між ними”, було оголошене схильним до “упереджених думок” і таким, що підлягає критиці “наукового богослов'я” стосовно відповідності його – передання – Писанню»³⁷. Інакше кажучи, абсолютним критерієм істини є тільки Писання, у той час як передання, що належить до сфери інтерпретації, хоч і цінне саме по собі, завжди потребує переосмислення, верифікації з боку богословської науки як допоміжне і до того ж суб'єктивне джерело. Ця методологічна настанова істотно прояснює, яким чином і чому багато наступних поколінь російських богословів, включаючи митрополита Макарія (Булгакова), про якого йтиметься далі, розвивали православне богослов'я значною мірою також методично, систематично, науково і, найголовніше, логоцентрично (Писання), як це було властиво західній протестантській науці.

1.2.3. Вплив митрополита Макарія (Булгакова) на розуміння передання в дореволюційному православ'ї

Сліди стикання і пересікання західного і східного богословських дискурсів у XIX ст. особливо виявляються в творчості Макарія (Булгакова;

³⁶ Хондзинский, «Разрешение проблем русского богословия XVIII века в синтезе святителя Филарета, митрополита Московского», 43.

³⁷ Феофанове розуміння того, як Писання і богослов'я співвідносяться між собою, протоієрей Павло Хондзінський резюмує двома тезами: «1) Священне Писання – єдине і самодостатнє джерело богослов'я; 2) богослов'я – це наука і, будучи такою, має бути позбавлена “упереджених” думок. Навіть точніше, існують два богослов'я: Божественне – яке дається в Писанні, і людське – яке вивчає Писання. Між ними пролягає різка межа» (Хондзинский, *Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. Историко-богословское исследование*, 17).

1816–1882), митрополита Московського і Коломенського, який багато в чому додержувався поглядів, що їх запропонував архієпископ Феофан, і навіть перевершив останнього у своїх спробах синтезувати, систематизувати і структурувати величезний масив богословських знань за допомогою західноєвропейського інструментарію. Окрім того, що митрополит Макарій відомий як видатний церковний діяч, історик церкви і богослов, він увійшов в історію православної думки як автор декількох програмних підручників з догматичного богослов'я, які надовго задали межі, у контурах яких у царській Росії відбувалося вивчення православної догматики. Як слушно зауважує М. М. Лісовой, «всі наступні покоління російських богословів вирости на “Догматиці” митрополита Макарія»³⁸.

Цю працю зустріли та оцінили в академічному середовищі неоднозначно. Її як приймали, так і відкидали багато які богослови тієї епохи. За словами Роуена Вільямса, «Киреевський і Хомяков одностайно виказують антипатію до “Догматичного богослов'я” єпископа Макарія Булгакова, стандартного підручника XIX ст. й типового за своєю схоластичністю для етосу академій»³⁹. Схожим чином висловлювався і архієпископ Антоній (Амфітеатров), який уважав цей підручник наслідувальним, складеним «наче за взірцем лютеранським»⁴⁰. Зі свого боку Флоровський, згідно з поглядом Роуена Вільямса, підкреслював «відсутність зв'язку між Макарієм та колами, в яких перекладалося і вивчалось “Добротолюбіє”»⁴¹. Врешті, внаслідок своїх особливостей «Догматика» Макарія, як уважав Микола Ніканорович Глубоковський, зводилася до схоластичних схем, архітектонічна витриманість усієї виточеної конструкції

³⁸ Н. Н. Лісовой, «Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX – начале XX столетия», *Богословские труды* 37 (2002): 14. Повна назва цієї п'ятитомної праці – «Православно-догматическое богословие» (дати публікації: т. 1 – 1849; т. 2 – 1851; т. 3 – 1851; т. 4 – 1852; т. 5 – 1853).

³⁹ Роуэн Уильямс, *Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика*, пер. с англ. (Киев: Дух і літера, 2009), 223.

⁴⁰ Г. В. Флоровский, *Пути русского богословия*, отв. ред. О. Платонов. (М.: Институт русской цивилизации, 2009), 283.

⁴¹ Уильямс, *Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика*, 223.

яких «не мала для себе внутрішньої опори у співприсутній живильності та зовнішній життєвості»⁴².

У цьому творі, як і в інших своїх працях догматичного характеру, митрополит певною мірою виразив своє прозахідне розуміння концепту передання. Це пояснюється тією обставиною, що «при побудові своєї системи, – як відзначає протоієрей Олег Давиденко, – митрополит Макарій частково опирався на праці західних догматистів»⁴³. До того ж він був «вихований у традиціях школи преосв. Феофана»⁴⁴ і значною мірою опирався та навіть залежав від «Православного сповідання віри» (1640) митрополита Петра (Могили; 1597–1647), яке, на думку сучасних православних богословів, є «“найбільш "латинствующим" текстом із символічних пам'яток XVII століття”, особливо за формою та за цілковито запозиченою схоластичною термінологією»⁴⁵. Головна відмінність богословського методу митрополита Макарія полягає в тому, що він, як і окремі інші богослови того періоду, у своїх догматичних працях передає ідею передання за допомогою раціонально-юридичних і катафатичних формулювань.

За словами митрополита Макарія, «під ім'ям священного Передання слід розуміти Слово Боже, не поміщене в письмена самими богонатхненними письменниками, а усно передане Церкві та з того часу в ній збережене»⁴⁶. За таким поглядом, священне передання відрізняється від Священного Писання

⁴² Н. Н. Глубоковский, *Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии* (Изд-во Свято-Владимирского братства, 1928), 7.

⁴³ Протоієрей Олег Давыденков, *Догматическое богословие: учебное пособие* (Москва: Издательство ПСТГУ, 2013), 34. Як писав протоієрей Георгій Флоровський, «у своєму задумі він (Макарій. – Е. С. Л.) додержувався прикладу сучасного римського богослов'я» (Протоієрей Георгій Флоровський, «Православное богословие», в *Свидетельство Истины. Сборник статей*, сост., примеч. и коммент. А. А. Почекунина (Санкт-Петербург: Духовное наследие, 2017), 373).

⁴⁴ Хондзинский, «Разрешение проблем русского богословия XVIII века в синтезе святителя Филарета, митрополита Московского», 229.

⁴⁵ Архиепископ Василий (Кривошеин), «Символические тексты в Православной Церкви», *Богословские труды* 4 (1968): 21. Цит. за: Лисовой, «Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX – начале XX столетия», 16. Заради справедливості слід відзначити, що Лісовою у цьому разі цитує архієпископа Василя не з метою засудити митрополита Макарія, але, навпаки, щоб показати, що схоластика зовсім не редукувала и не вихолощувала православний етос у догматичному богослов'ї останнього: «З одного боку, над богослов'ям тяжіла “Кієво-Могилянська” традиція, змушуючи його втискати вельми багатий біблійний і святоотецький зміст у прокрустове ложе формальних визначень. З іншого боку, живий благодатний дух церковного богослов'я не вмщався у них, “розривав зсередини” оболонку схоластичних формул» (там само).

⁴⁶ Митрополит Макарий Булгаков, *Введение в православное богословие* (Минск: Харвест; Москва: АСТ, 2000), 421.

переважно формою передачі, що є співзвучним одному з католицьких підходів (хоч і неофіційним) щодо питання передання, а саме – теорії двох джерел. Пригадаємо, що в цій теорії суть передання і Писання, а також їх взаємодії зводиться до того, що вони є двома, що доповнюють один одного, джерелами богослов'я або догматів. Більш конкретно, перше покликане «заповнити» лакуни й замовчування другого. У такому разі, як уважали критики Макарія, передання зводиться на рівень усної, або кодифікованої, інформації, суми знань, а по суті – до букви.

Окрім того, у працях Макарія можна помітити, як він при описі передання та Писання використовує термін «джерело». Він уважав, що вони є рівнозначними джерелами православного богослов'я і догматів. Отож, у своїй «Догматиці» він пише так: «Догмат – 1) *істина одкровенна* і, отже, така, що міститься у Святому Писанні, або Священному Переданні, або в обох разом: бо інших джерел для християнської Релігії немає, і вчення, яке не міститься в цих джерелах, ніколи не може бути християнським догматом»⁴⁷. Дещо далі він схожим чином підсумовує: «Єдиним джерелом для православного догматичного Богослов'я є Божественне Одкровення, тобто Священне Писання та Священне Передання»⁴⁸. В іншій його праці – «Вступ до православного богослов'я» (1847), – яка була написана трохи раніше та за яку йому було присуджено ступінь доктора богослов'я, простежується схожа риторика: «Джерелами православного Богослов'я обов'язково слід визнавати як св. Писання, так і св. Передання, і причому не інакше, як за розумінням православної Церкви»⁴⁹. Далі він повторює цю ідею таким чином: «Але оскільки сам Бог благоволив повідомити нам своє одкровення двояким чином: усно і письмово та, повідомивши, доручив його своїй св. Церкві на збереження та провіщення всім, то з такою самою справедливістю можна

⁴⁷ Митрополит Макарий (Булгаков), *Православно-догматическое богословие*, том 1, 4-е издание (Санкт-Петербург: Типография Р. Голике, 1883), 7.

⁴⁸ Там само, 20.

⁴⁹ Макарий Булгаков, *Введение в православное богословие*, 8.

сказати, що, зокрема, джерел православного Богослов'я два: св. Писання і св. Передання...»⁵⁰.

Отже, цілком очевидно, що у своїй спробі систематизувати й узагальнити всю православну догматичну традицію митрополит Макарій вдається до раціонально-катафатичного методу богословствування. Йому до певної міри вдається побудувати свою систему, свою православну систематичну теологію, яка за своєю структурою і змістом дуже нагадує схоластико-протестантські сентенції (*sentences*) і системи. Однак водночас Макарій, відповідно до висунутих проти нього звинувачень, до певної міри позбавляє східне догматичне богослов'я його унікальних контемплативних (споглядальних) і апофатико-ісихастських рис. У кінцевому результаті митрополит сайєнтифікує (онаучнює) богослов'я, маючи намір подати його як різновид науки, що виявляється з його дефініцій догматичного богослов'я⁵¹. Таким чином, унаслідок його використання наукового підходу до богослов'я, передання, поруч із Писанням, стає, як уважали антизахідні богослови, одним з артефактів або ж стародавніх, застиглих у часі першоджерел для вивчення християнської теології⁵².

Незважаючи на величезну кількість критики, яка прозвучала на адресу митрополита Макарія з боку багатьох богословів і релігійних мислителів, його богословський метод і система мають власних адептів і захисників. Серед них можемо відзначити вищезгаданого Лісового, який стверджував, що «догматику митрополита Макарія інколи звинувачували у схоластичності, схематизмі, у тяжінні до шкільно-богословської традиції. Проте, як правило, при цьому до неї ставили вимоги, яких не ставив перед собою (і які, природно, не намагався задовільнити) її автор, митрополит

⁵⁰ Макарий Булгаков, *Введение в православное богословие*, 318.

⁵¹ Прикладом цьому є такі формулювання: «Необхідна участь розуму і в третій частині вступу в православне Богослов'я: бо побудувати загалом системи наук відповідно і систему наук Богословських, розділити їх на частини – є справою нашого розуму з його логічними Формами і законами» (Макарий, *Введение в православное богословие*, 8). «Православно-догматичне Богослов'я, що слід розуміти у значенні науки, має викласти християнські догмати в систематичному порядку, з можливою повнотою, чіткістю та ґрунтовністю, і при тому не інакше, як за духом православної Церкви» (Макарий, *Православно-догматическое богословие*, 7).

⁵² Схожу риторичку використовує Лосський, виражаючи свою незгоду з булгаківським розумінням передання (див.: глава 4).

Макарій, а, відповідно, були до неї несправедливі»⁵³. Тут же у своєму посиленні автор пояснює, що «такий помилковий підхід міститься в основі багатьох гіперкритичних оцінок пам'яток російської богословської думки. Особливо грішили цим світські “релігійно-філософствующі” критики, які щедро присвоювали церковно-богословським працям свої ярлики»⁵⁴. Один з основних аргументів Лісового, що використовується при обґрунтуванні методу Макарія, можна сформулювати таким чином: поважне підсумування всієї догматики, яка передувала Макарію, було неможливе без «схоластичного схематизму», а без таких «підсумків», у свою чергу, був би неможливим подальший розвиток російської богословської думки⁵⁵.

1.3. Критика російських дореволюційних мислителів проти західних поглядів на передання

Вищерозглянуті метаморфози (або, як визначав Флоровський, «псевдоморфози»⁵⁶) в православному богослов'ї в цілому та у способі концептуалізації поняття «передання» зокрема антизахідні російські мислителі розглядали як спроби вестернізації, які в кінцевому підсумку не могли не призвести до вихолощування самої суті православ'я. Більш пізній богослов Георгій Флоровський, різко й детально критикуючи православ'я, яке, на його погляд, було не в змозі вистояти перед спокусами «латинізуючих нововведень»⁵⁷ та протистояти західному ідеологічному підпорядкуванню, називає цей період «“вавилонським полоном” Російської церкви»⁵⁸.

⁵³ Лісовой, «Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX – начале XX столетия», 14.

⁵⁴ Там само, 97.

⁵⁵ Там само, 14.

⁵⁶ Цей термін Флоровський, як він сам зізнається, запозичає в Освальда Шпенглера. Під ним Флоровський розуміє російське богослов'я XVII–XVIII ст., яке в цей період перебувало під західним впливом (див.: Флоровський, «Русская Церковь», 364). Цей самий західний автор справив певний вплив на євразійство, детермінувавши його певні антизахідні ідеї (див.: Matthew Baker, «Neopatristic Synthesis and Ecumenism: Toward the “Reintegration” of Christian Tradition», in *Eastern Orthodox Encounters of Identity and Otherness Values, Self-Reflection, Dialogue*, ed. Andrii Krawchuk and Thomas Bremer (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 236).

⁵⁷ Флоровський, *Пути русского богословия*, 283. Терміни-метафори «вавилонський полон» (термін, запозичений у Мартина Лютера) і «латинський полон» у Флоровського є еквівалентними терміну

Реакцією антизахідного крила російської інтелігенції у відповідь на цей «полон» був гострий критицизм протестантських і римо-католицьких богословських методів та підходів. Двома найбільш яскравими представниками дореволюційної російської релігійної думки і критиками західного розуміння передання були О. С. Хомяков та М. О. Бердяєв. Саме про них і про антизахідницький характер їхньої творчості йтиме мова в наступних підрозділах.

1.3.1. Критика О. С. Хомякова проти західного напрямку в розумінні передання в православ'ї

Олексій Степанович Хомяков (1804–1860) – один із найяскравіших представників слов'янофільства і російської релігійної думки XIX ст. – також вніс свою лепту в розвиток богослов'я в цілому і доктрини передання зокрема в російському дореволюційному православ'ї.

Роль Хомякова у становленні й подальшому розвитку російської антизахідної думки вельми велика. Саме його інтенції справили сильний вплив на його сучасників, а також і на наступні покоління як у дореволюційній Росії, так і поза її межами в еміграції. Його позиція формувалася в протистоянні ідеалам і цінностям західництва. Зокрема, свій погляд на православ'я, яке, з його точки зору, історично гармонійно поєднувало в собі як свободу, так і єдність, він протиставляв римо-католицькому акценту на єдності (уніфікуючій єдності, що збереглася значною мірою завдяки непогрішному авторитету папи), що було на шкоду

«метаморфози». Ця термінологія Флоровського є певною мірою збіркою, такою, що об'єднує в собі цілий спектр західноєвропейських трендів, які на певних етапах розвитку російського богослов'я справили на останнє вплив, а саме: тридентське богослов'я, протестантська схоластика й ортодоксія, пієтизм, німецький ідеалізм і романтика, ліберальна теологія та ін. (див.: Флоровський, *Пути русского богословия*, 648; Георгий Флоровский, «Западные влияния в русском богословии», в *Избранные богословские статьи* (Москва: Издательство «Пробел», 2000), 218-27). Примітно, що Флоровський, засуджуючи та викриваючи цілий період російського богослов'я через його ставлення до західних ідей, використовує як ярлики терміни, або образи, які він запозичив у західних умів.

⁵⁸ Там само, 122.

свободі та протестантському наголосу на свободі (особистій вірі), але ціною втрати єдності⁵⁹.

Перед тим як давати оцінку будь-яким богословським поглядам Хомякова, слід пригадати той факт, що цей письменник не був з «академічних» або «шкільних» богословських кіл, тому його не можна назвати *stricto sensu* (лат., у точному значенні) богословом⁶⁰. Очевидно, що прямим наслідком цього є те, що, як пише священник А. Іванцов-Платонов, «богословські твори Хомякова не мають, очевидно, суворої наукової форми; принаймні в них немає тих звичайних прийомів богословської школи, які ми звикли зустрічати в більшій частині спеціальних богословських досліджень. Твори Хомякова становлять собою ніби щось уривчасте, незакінчене, недомовлене; багато що в них тільки намічено, а не розкрито цілком, і тому не зовсім чітко, інше начебто і довільно, односторонньо, парадоксально»⁶¹. Однак, незважаючи на це, його ідеї та інтенції знайшли своє відображення і до певної міри пересіклися з богослов'ям наступних поколінь богословів, наприклад із богослов'ям Лосського та пізніше з богослов'ям Іоанна Зізіуласа, митрополита Пергамського. Бердяєв навіть убачав перевагу в тому, що в Хомякова не було семінарської освіти. Він уважав, що завдяки вільному і незалежному стилю богословствування Хомяков зберіг свій зв'язок з життям і досвідом Церкви та не спокусився схоластичним, неживим і обмертвілим академічним богослов'ям, що, у свою чергу, дозволило йому тверезо і по-справжньому викладати живе, церковне православ'я⁶².

⁵⁹ Див.: Алексей Хомяков, «По поводу Гумбольдта», в *Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова*, том 1, ред. И. С. Аксаков (Москва: Типография П. Бахметьева, 1861), 148-52.

⁶⁰ Як пише Л. П. Карсавін, «Хомяков, звісно, не вчений спеціаліст, але він і не дилетант» (Л. П. Карсавин, «А. С. Хомяков. Фрагменты», в *Славянофильство: pro et contra*, В. А. Фатеева, сост., вступ. ст., комент., библиогр., 2-е изд. (Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2009), 813). Більш того, «його знання у сфері богослов'я й історії Церкви безперечні. Він вперше поставив на справжню основу столітню суперечку православ'я з інославіями та зумів змусити Захід дослухатися голосу Російської Церкви» (там само).

⁶¹ Свящ. А. Иванцов-Платонов, «Несколько слов о богословских сочинениях А. С. Хомякова (по поводу пражского их издания)», в *Славянофильство: pro et contra*, В. А. Фатеева, сост., вступ. ст., комент., библиогр., 2-е изд. (Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2009), 346.

⁶² Див.: Н. А. Бердяев, «Алексей Степанович Хомяков», в *Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. Алексей Степанович Хомяков* (Москва: АСТ; Хранитель, 2007), 299.

Бердяєв дуже високо оцінював творчість Хомякова і присвятив йому окрему працю – «Олексій Степанович Хомяков», яка вийшла друком у видавництві «Путь» 1912 року. У ній він відзначає заслуги Хомякова, хоч і дещо перебільшуючи їх, перед східним богослов'ям як його істинного виразника, навіть незважаючи на те, що його слід зараховувати до світських релігійних мислителів. Бердяєв писав про Хомякова, що «він відкрив шлях вільній релігійній філософії, шлях, засмічений шкільно-схоластичним богослов'ям. Він перший подолав шкільно-схоластичне богослов'я... Лише Хомяков був першим російським православним богословом, який самостійно мислив, самостійно ставився до думки західної»⁶³. Понад тим «Хомяков був більш православним у богослов'ї, ніж багато наших архієреїв та професорів духовних академій, був більш російським... Він зачинатель російського богослов'я»⁶⁴, – стверджує не без долі перебільшення Бердяєв.

Хомяков не боявся виступати з критикою російського латинізованого богослов'я, в одній зі своїх праць викриваючи митрополита Макарія (Булгакова) за те, що останній піддався спокусі систематизувати всю російську православно-догматичну традицію за допомогою протестантсько-схоластичних патернів: «Макарій провоняв схоластиком (маються на увазі лекції архімандрита Макарія (Булгакова) «Вступ до православного богослов'я». – Е. С. Л.)... Я б міг його назвати захопливо-дурним, якби він писав не про такий великий і важливий предмет... Соромно буде, якщо іноземці візьмуть таку жалюгідну дурницю за вираження нашого православного богослов'я, хоч навіть у сучасному його стані»⁶⁵.

У цілому богослов'я Хомякова можна охарактеризувати як антизахідне, нешкільне, вільне, неформальне і безсистемне. Однак попри це, за словами Бердяєва, Хомяков був одним із перших письменників, які ініціювали новий напрям усередині православ'я – відродження й очищення

⁶³ Бердяєв, «Алексей Степанович Хомяков», 299.

⁶⁴ Там само, 300. Не менш пафосно Бердяєв у тому самому творі називає Хомякова «лицарем православної Церкви» (там само, 247).

⁶⁵ А. С. Хомяков, *Полное собрание сочинений*, т. 8 (Москва, 1900), 189. Цит. за: Бердяєв, «Алексей Степанович Хомяков», 299.

останнього від західних концептуальних домішок і моделей богословствування. Проте в підході Хомякова сучасний католицький богослов Ганс Кюнг виявляє ідейну залежність від новаторської еклезіології католицької Тюбінгенської школи, зокрема від еклезіологічної концепції І. А. Мелера, на яку він орієнтувався⁶⁶. Останнє в черговий раз підтверджує те, що, незважаючи на упереджене і скептичне ставлення до латинської еклезіології з боку протагоністів слов'янофільства, а пізніше євразійства і неопатристики, вони не могли претендувати на бездомішкову ідеологічну самобутність і абсолютну оригінальність.

Богословський здвиг, або поворот, який ініціював Хомяков, слід розцінювати як відправну точку й основу для майбутньої програми неопатристичного синтезу, яка виразно відображала окремі хомяківські настрої, що, зокрема, виявилися і в лоськівській концепції передання, яка мала антизахідний характер і розвивалася в антагонізмі з реформаційними і тридентськими його визначеннями⁶⁷.

Що стосується проблеми передання, то Хомяков виражає свій погляд на неї головним чином у праці «Церква одна»⁶⁸. Він розпочинає розділ «Писання і Передання» такими словами: «Не особи і не велика кількість осіб у Церкві зберігають Передання та пишуть, але Дух Божий, що живе в сукупності церковній»⁶⁹; «Дух Божий, що живе в Церкві, керує нею та наділяє її мудрістю, діє в ній багатоманітно: у Писанні, Переданні та в ділі,

⁶⁶ Див.: Ганс Кюнг, *Церковь* (М.: Издательство ББИ, 2012), 28. На очевидну близькість богослов'я Хомякова до думки Мелера (див.: J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, ed. J. R. Geiselmann (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957) звернули увагу також Ів Конгар і П'єро Кода. Див.: П'єро Кода, *Сергей Булгаков* (М.: Издательство ББИ, 2015), 42п4.

⁶⁷ Цей висновок впливає з того факту, що у своєму есе (рос. мов.) «Предание и предания» Лосський як прямо, так і опосередковано критикує католицькі й протестантські погляди на передання, протиставляючи їх східно-православним. Наприклад, див.: В. Н. Лосский, «Предание и предания», в *Боговидение*, пер. с фр. В. А. Рещиковой, сост. и вступ. сл. А. С. Филоненко (Москва: АСТ, 2006), 672-73.

⁶⁸ Див. ґрунтовний аналіз праці «Церква одна», а також деконструкцію критики А. В. Горського цього твору старшим сином Хомякова – Д. О. Хомяковим: Прот. А. В. Горский, «Замечания на богословские сочинения А. С. Хомякова», в *Славянофильство: pro et contra*, сост., вступ. ст., коммент., библиогр. В. А. Фатеева, 2-е изд. (Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2009), 541-64; Д. А. Хомяков, «О замечаниях А. В. Горского на богословские сочинения Хомякова», в *Славянофильство: pro et contra*, сост., вступ. ст., коммент., библиогр. В. А. Фатеева, 2-е изд. (Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2009), 565-92.

⁶⁹ А. С. Хомяков, «Церковь одна», в *Сочинения богословские* (Санкт-Петербург: «Наука», 1995), 42.

адже Церква, що творить діла Божі, є тією самою Церквою, яка зберігає Передання та писала Писання»⁷⁰. При цьому Хомяков не дає будь-якого визначення поняттю «передання», а його ідеї далекі від систематичності у викладі. Такий стиль багато в чому був співзвучний «нешкільній» церковній православній свідомості.

Однак, незважаючи на те що Хомяков уникає прямих і вивірених визначень щодо передання, з твору «Церква одна» видно, що його концепція передання була глибоко вкорінена в його еклезіології і взаємопов'язана з його пневматологією. Внаслідок цього йому властиво було розглядати передання в еклезіологічних і пневматологічних термінах. І хоч у його підході вчення про Святого Духа і передання пересікаються і переплітаються, вони не зливаються, як це подекуди можна помітити в Лосського, про що докладніше буде сказано пізніше. Цілком ймовірно, що лоськівське розділення ойкономії Духа та ойкономії Христа бере свій початок в ідеях Хомякова. Цей акцент сам по собі цілком виправданий, але водночас він «конкурує» і навіть «затінює» собою христологію. Як зауважує Сергій Бортник, «іще один спільний аспект, що належить до слабких сторін Хомякова і Зізіуласа, – це применшення христології, яке впливає з піднесення начала Духа»⁷¹.

Ще однією проблемою в розумінні передання Хомякова, яку помітив і коротко згадав Володимир Лосський, є змішування поняття передання з іншими семантично близькими поняттями. Хоч Лосський у цілому позитивно відзивається про сприйняття передання Хомякова, він вказує, що останнє той визначає як «всесвітню повноту», змішуючи при цьому з такими поняттями, як «соборність» і «апостольство» Церкви⁷². При цьому Лосський, як впливає з довколишнього контексту, не вбачає в цьому жодної проблеми. Загалом ця особливість була властива не тільки одному Хомякову, але й усій містично орієнтованій православній традиції, для якої теологічна точність і

⁷⁰ Хомяков, «Церковь одна», 42.

⁷¹ С. М. Бортник, *Общение и личность. Богословие митрополита Иоанна Зизиуласа в систематическом рассмотрении* (Київ: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2017), 87.

⁷² Див.: Лосский, «Предание и предания», 672.

вичерпність у дефініціях понять ніколи не була завданням першорядної важливості.

1.3.2. Критика М. О. Бердяєва проти західного напрямку в розумінні передання в православ'ї

Микола Олександрович Бердяєв (1874–1948) – відомий слов'янофіл і видатний російський політичний і релігійний філософ, особливо відомий своєю екзистенціалістською і персоналістичною спрямованістю, – у своїх працях неодноразово критикував європейські патерни інтерпретації передання за їхній вкрай поверхневий і раціональний характер. Він виступав проти, висловлюючись безпосередньо його мовою, закостенілих, відмерлих і омертвляючих уявлень про передання⁷³. У своїй праці «Філософія свободи» він навіть критикує німецький протестантизм за те, що той відкинув священне передання Церкви⁷⁴. В іншій своїй праці, присвяченій Хомякову, Бердяєв не тільки викладає його погляди стосовно низки богословських і філософських питань, але і виражає в ній, як прямо, так і опосередковано, свої антилатинські настрої. Зокрема, у главі, яка присвячена розгляду вчення Хомякова про Церкву, він протиставляє священне передання Православної церкви схоластичному богослов'ю⁷⁵.

Що ж стосується безпосередньо його поглядів і суджень про передання, то насамперед слід зазначити, що він, виходячи зі своєї еклезіології, вважав, що передання є тим, що визначає ідентичність Православної церкви; це те, що власне робить її православною і без чого православ'я бути не може *per se*. Саме живе передання, за Бердяєвим, робить православ'я унікальним і відрізняє його від решти християнського світу.

⁷³ Відзначимо, що ці та схожі епітети Бердяєв використовував щодо передання в контексті його літературної полеміки з В'ячеславом Всеволодовичем Івановим про слов'янофільство. У відповідь на статтю останнього «Живе передання» (1915) Бердяєв швидко опублікував свою статтю з багатозначною назвою «Омертвіле передання». У цій полеміці виявляється властива для Бердяєва тенденція асоціювати і пов'язувати ідею передання із слов'янофільством. Хоч цей зв'язок до кінця не зрозумілий і навряд чи лежить на поверхні, бердяєвська позиція щодо викривлень і передачі природи й етосу слов'янофільства значною мірою перегукується з його ставленням до західних поглядів на священне і живе передання.

⁷⁴ Див.: Н. А. Бердяєв, *Философия свободы. Смысл творчества* (Москва: Издательство «Правда», 1989), 526.

⁷⁵ Див.: Бердяєв, «Алексей Степанович Хомяков», 297-327.

Проводячи роздільну лінію між православ'ям та іншими християнськими традиціями, він доходить висновку, що Православну церкву найправомірніше називати «церквою передання». Він пише так: «Православна Церква є перш за все Церквою передання, на відміну від Церкви Католицької, яка є Церквою авторитету, і церков протестантських, які є суть церквами особистої віри. Православна Церква не мала єдиної зовнішньоавторитарної організації і вона непорушно трималася силою внутрішнього передання, а не зовнішнього авторитету... Сила внутрішнього передання в Церкві є силою духовного досвіду і спадкоємності духовного шляху, силою надособистого духовного життя, в якому будь-яке покоління виходить зі свідомості самовдоволення і замкнутості та долучається до духовного життя всіх попередніх поколінь аж до Апостолів. У переданні я маю один досвід і одне ведення з Апостолом Павлом, з мучениками, зі святими і з усім християнським світом. У переданні моє знання є не лише знанням особистим, а й надособистим, і я живу не окремо, а в тілі Христовому, в єдиному духовному організмі з усіма моїми братами во Христі»⁷⁶.

В іншій своїй праці під назвою «Вселенськість і конфесіоналізм» російський філософ більш експліцитно критикує інші християнські традиції і їхні, на його думку, безжиттєві концепції авторитету. Він критикує католицизм за його необхідність і навіть залежність від зовнішнього непогрішимого авторитету в особі папи римського, який виступає гарантом його цілісності, єдності й ортодоксії. Суть бердяєвського критицизму полягає в тому, що віра католиків у авторитет папи утворює замкнуте, хибне коло, оскільки «авторитет папи існує лише доти, поки віра католиків, віра людська наділяє папу цим авторитетом»⁷⁷.

⁷⁶ Н. А. Бердяев, «Истина Православия», *Вестник русского западноевропейского патриаршего экзархата* 11 (1952): 4-11. З цього приводу Брюнінг пише: «...“передання” фактично стоїть у центрі богословського мислення та відіграє видатну роль також і для самоідентифікації православ'я» (Alfons Brüning, «“Tradition and Traditions” – Relating Gadamer’s “Truth and Method” to Russian Orthodox Theology», *Journal of Eastern Christian Studies* 66 no. 1-2 (2014): 75).

⁷⁷ Н. А. Бердяев, «Вселенскость и конфессионализм», в *Христианское воссоединение. Экуменическая проблема в православном сознании. Сборник статей* (Париж: YMCA-Press, 1933), 63-81.

Такого самого роду недоліки Бердяєв убачає і в протестантській концепції церковного авторитету. Зокрема, він стверджує, що протестанти, покладаючись на свій найвищий і безумовний авторитет – Святе Письмо, – не беруть до уваги той факт, що воно було опосередковане людським началом, виражене людською мовою і передане й успадковано Церквою через передання⁷⁸. Однак більш серйозною проблемою (якщо не найбільшою) західного християнства, з точки зору Бердяєва, є те, що воно своїми поглядами на авторитет неминує елімінує принцип свободи.

Оскільки концепція свободи, за прикладом Хомякова, посідала центральне місце і була основою всієї філософії Бердяєва, він не міг погодитися з її витісненням будь-якими зовнішніми і непохитними авторитетами. У «Філософії свободи» Бердяєв робить висновок, що тенденція залежності від авторитетів, яка з часом проникла і до російської церкви, призвела західне християнство до негайної і неминучої смерті: «Саме християнство, колись молоде, нове, революційне, стало немичним і старим. Передання, яке колись творилося, було творчої динамікою, перетворилося на зовнішній авторитет, омертвіло, закостеніло. Те, що для інших було життям, для нас стало мертвою формулою, ззовні нам нав'язаною»⁷⁹.

Як філософ свободи, Бердяєв протиставляє протестантсько-католицьке «посягання» на людську свободу російсько-релігійній ідеї соборності, яка передбачає істинну свободу і поза якою «не існує самого передання»⁸⁰. Водночас саме передання в Бердяєва є свого роду запорукою цієї свободи в Церкві. Очевидно, що при цьому такі родинні й взаємозалежні, але все-таки не тотожні поняття, як соборність і передання, у російського філософа, як і в російській релігійній традиції в цілому (досить згадати Хомякова і те, як він оперує цими поняттями), нерідко змішувалися і не до кінця чітко розмежовувалися та розрізнялися.

⁷⁸ Див.: Бердяєв, «Вселенскость и конфессионализм», 63-81.

⁷⁹ Бердяєв, *Філософія свободи. Смысл творчества*, 388. Розглянуті вище радикальні погляди й оцінки Бердяєва щодо західно-християнських учень про авторитет значною мірою співзвучні з поглядами Хомякова і Федора Михайловича Достоевського, на які (особливо на вчення про соборність першого) він – Бердяєв – опирався (див.: Бердяєв, «Вселенскость и конфессионализм», 63-81).

⁸⁰ Там само.

Як можна помітити з наведених вище цитат, Бердяєв не тільки вказує на те, що саме живе, позаісторичне передання характеризує ноуменально (*in se*) православ'я, а й звертає увагу на його корпоративний і містико-досвідний характер. Хоч його виклад цього питання далекий від філігранної концептуалізації і розробки, його інтенції цілком зрозумілі. Він намагається показати: передання забезпечує єдність усіх віруючих, які коли-небудь жили, та ортодоксію їхніх вірувань. Одним словом, воно є спадкоємністю поколінь, містичним спілкуванням (*koinonia*) і згодою в Церкві Христовій. Філософ пише: «Священне передання, як і все життя церкви, дане лише в містичному сприйнятті, а містичне сприйняття тим і відрізняється від чуттєвого, від сприйняття порядку природи, що воно вільне, а не примусове, у ньому є обрання любові»⁸¹.

Отже, на основі вищерозглянутого дореволюційного періоду російсько-релігійної творчості можна констатувати, що напруженість, яка переросла в гострий антагонізм між двома векторами в розумінні концепту передання в імперській Росії, досягла свого апогею на рубежі XIX–XX ст. Якщо прозахідне крило оперувало чіткими і точними формулюваннями передання, то представники проросійських поглядів у більшості випадків обмежувалися критикою будь-яких латинських нововведень у східно-православному дискурсі.

Вельми показовим є той факт, що значна частина російських письменників, яка виступала проти «озахіднювання» християнського Сходу, не мала формальної богословської освіти і не належала до богословської академічної спільноти, тому деяких з них справедливо було б назвати словами Флоровського – «світськими богословами»⁸². Цілком ймовірно, що почасти з цієї причини доктрина про передання не отримала належного богословського осмислення і формулювання у слов'янофільських колах

⁸¹ Н. А. Бердяев, *Философия свободы. Смысл творчества*, 199.

⁸² До цієї богословської течії Флоровський зараховував таких мислителів, як: О. Хомяков, В. Соловйов та ін. (див.: Протоиерей Георгий Флоровский, «Православное богословие», в *Свидетельство Истины. Сборник статей*, сост., примеч. и коммент. А. А. Почкунина (Санкт-Петербург: Духовное наследие, 2017), 374).

дореволюційного періоду. В основному праці цього періоду за характером і змістом зводилися до критики західних поглядів на передання і не фокусувалися на можливих шляхах і способах його експліцитної та цілеспрямованої концептуалізації. У них ідея передання не має будь-яких контурів або граней, що дозволяли б як західному, так і східному читачам перейнятися суттю цього поняття. Замість цього ці автори міркували про передання в інтуїтивних і релігійно-емпіричних категоріях. Але водночас ці починання заклали міцний і надійний фундамент для наступних поколінь богословів-емігрантів, які зробили значний внесок у концептуалізацію й експозицію передання як для російської, так і зарубіжної аудиторії.

Висновки до першого розділу

У цьому розділі були розглянуті основні передумови зародження і розвитку російського антизахідного руху в дореволюційній Росії, орієнтованого на критику західних патернів філософських і богословських наук. Особливий акцент був зроблений на спробі концептуалізації передання російськими вченими під впливом протестантсько-католицьких догматичних настанов, а також на те, як на цю тенденцію реагувало консервативне крило російської інтелігенції, яка склала опозицію новим нетрадиційним інтерпретаціям та інноваціям у формулюванні цього поняття.

Незважаючи на те що східне і західне богослов'я спочатку розвивалися в принципово різних парадигмальних площинах, останнє справило детермінуючий вплив на перше, багато в чому визначивши як його методологію, методи наукового дослідження, так і понятійно-категоріальний апарат. Такий вплив не міг не торкнутися центрального вчення Православної церкви, яке лежить в основі православ'я як такого, – вчення про передання. У результаті воно зазнало значної трансформації і його переосмислили ті автори, які підхопили латинсько-схоластичні ідеї і до певної міри інтегрували їх у східний інтелектуальний контекст. Точніше кажучи, лояльно

налаштовані щодо латинських інтерпретацій і формулювань передання російські мислителі використовували богословські напрацювання і побудови як протестантів, так і римо-католиків для того, щоб надати цьому концепту більш розумного (раціонального) обґрунтування, визначити його сутність і окреслити його межі.

Проникнення прозахідних настроїв у російську літературу і значні зміни, яких зазнала православна догматика, були зустрінуті інтелектуальним протестом і нещадною критикою з боку мислителів антизахідного крила. Якщо говорити більш конкретно, то радикальна частина російської філософсько-релігійної інтелігенції кінця XIX – початку XX ст. рішуче піддала суворій критиці західні методи і способи конструювання і формулювання богослов'я в цілому, як і західні підходи до визначення сутності передання і до його концептуалізації зокрема. Головний докір, який стосувався західного богослов'я, а також тих російських авторів, яким удалося інкорпорувати католицькі й протестантські ідеї в православний контекст, з боку опозиції полягав у тому, що такий вид богословської мови був за своєю природою формальним, раціонально-юридичним, неживим, таким, що сковує і позбавляє свободи творчість і саме богослов'я, а також зводить всю церковну свідомість до визначень і схем.

Тенденція вестернізації в російському дореволюційному богослов'ї не тільки спровокувала критику з боку консервативного, неакадемічного крила російської православної думки, а й послужила приводом для початку активних пошуків нових способів вираження суті передання. Ідеологічним авангардом, що надовго визначив розвиток російської нешкільної богословської традиції, слід уважати рух слов'янофільства, який виступив на захист російської релігійно-національної свідомості від західницького підходу, що погрожував, як уважали його очільники, нівелюванням російської православної ідентичності.

Такі уми, як Хомяков, Бердяєв та їхні соратники, перебували біля витоків російського православного відродження, яке згодом назвуть

російським релігійно-філософським ренесансом. Їх починання послужили свого роду реактивом для нових пошуків живого і поза- або надісторичного передання наступними поколіннями російських інтелігентів, які в майбутньому мали розвивати і відточувати своє богослов'я в еміграції. Деякі інтенції православних мислителів ХІХ ст. впали на сприятливий ґрунт і були рецептовані іншим поколінням російської еміграції, зокрема ними скористувалися о. Георгій Флоровський, Володимир Лосський та ін.

РОЗДІЛ 2

ПОНЯТТЯ ПЕРЕДАННЯ В ТЕОЛОГІЇ

ПРОТОІЄРЕЯ ГЕОРГІЯ ФЛОРОВСЬКОГО

2.1. Друге покоління російського релігійно-філософського ренесансу та вплив західництва

З приходом до влади більшовиків, що зумовило масову і насильницьку еміграцію кращих умів Росії на початку 1920-х років, у історії російського православного богослов'я починається новий етап творчості. За участю інакомислячої інтелігенції, всупереч (а також багато в чому завдяки) трагічній депортації її з етнічної й інтелектуальної батьківщини, східне богослов'я почало розвиватися стрімкими темпами і водночас справляти свій вплив на європейському просторі. Отже, на горизонті богословської думки почали з'являтися нові багатообіцяючі молоді фігури, які продовжили розвивати і поширювати традицію російсько-православного богослов'я на Заході та які стали відомими богословами саме в постреволюційний «еміграційний період». Треба сказати, що роки, які минули у вигнанні, були найбільш плідними для багатьох представників уже нового покоління російських мислителів у діаспорі, особливо для таких богословів, як о. Георгій Флоровський і Володимир Лосський.

Павло Гаврилюк, звертаючись до мови російського класика Івана Сергійовича Тургенєва, використовує класифікацію «батьки» і «діти» релігійно-філософського ренесансу, яка дозволяє як хронологічно, так і ідеологічно розрізнити два покоління російських мислителів⁸³. До «батьків», тобто до першого покоління, він зараховує такі яскраві постаті, як Хомяков, Бердяєв, Булгаков, Флоренський та ін. До «дітей», або другого покоління, він, відповідно, вважає належними Флоровського, Лосського та їхніх однодумців-ровесників. Як деякі «батьки» (зокрема, такі слов'янофіли, як

⁸³ Див.: Гаврилюк, *Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс*, 85-115.

Хомяков і Бердяєв), так і «діти» ренесансу, хоч і розходилися з багатьох питань, приблизно однаково дивилися на конкуруючу з російською спадщиною західну цивілізацію (культуру). Для деяких із них їх недовірливе ставлення, якщо не відкритий антагонізм до сучасної їм західної філософії і теології, навіть служило свого роду поштовхом до розвитку їхньої критичної за своїм духом релігійної думки.

Такі настрої не могли не торкнутися стрижневого концепту православної теології, що конструював її ідентичність, норми і межі, – передання. Після Жовтневої революції антагонізм другого покоління православної еліти до західного розуміння традиції почав виражатися не тільки в критиці, а й в конкретних спробах *очистити* або *звільнити* поняття «передання» від раціональних і юридичних конотацій. Ці спроби були втілені в проектуванні альтернативних способів його вираження. Особливого успіху в цій справі домоглися отці й архітектори так званого «неопатристичного синтезу» – Георгій Флоровський і Володимир Лосський. Вони мали намір відродити православне богослов'я, повернувши його до його ж витоків – самого розуму і свідомості Отців через нове, творче прочитання святоотцівської спадщини.

Своєю появою неопатристичний синтез багато в чому зобов'язаний загостреній дискусії методологічного значення навколо діалектичної дилеми співвідношення старого і нового, традиції і новаторства в російському богослов'ї. У цій дискусії були представлені два основних богословських напрями, дві перспективи, які умовно можна позначити як «назад до Отців» і «за межі Отців». Адепти першого напрямку прагнули максимально наблизитися до мови і духу східної патристики і в усьому додержуватися богословського методу Отців⁸⁴. Адепти другого напрямку, навпаки, мали

⁸⁴ Однак водночас, як буде більш детально показано в розділах 3-4, ідеологи неопатристичного синтезу не у всіх своїх судженнях чітко додержувалися свого ж гасла «вперед до Отців». У дійсності вони скоріше закликали російське православ'я повернутися назад до Отців. Дуже виразним доказом того, мабуть, є намагання Флоровського відтворити християнський еллінізм як універсальну, позачасову та всеохопну епістему як для відродження православ'я, так і для відновлення еклезіастичного та євхаристійного спілкування між Сходом і Заходом. В. Лосський «грішив» також непослідовністю. Як уже неодноразово доводили вчені (наприклад, див.: Роуэн Уильямс, *Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика*, пер. с

намір розвивати і розширювати межі богословсько-догматичної традиції, виходячи далеко поза межі думки Отців, не відчуваючи себе при цьому ні їхніми опонентами, ані їхніми конкурентами. Пол Вальєр пропонує умовно назвати ці два полярних підходи «формальним» («formalist») і «ґрунтовним» («substantive»)⁸⁵. Представники першого з них, як пише Вальєр, прагнули осучаснити Отців, при цьому певною мірою нехтуючи іншими, особливо західними й озахідненими, джерелами, і, як наслідок, ігнорували, якщо зовсім не виносили поза дужки сучасні виклики і проблеми Церкви й суспільства. До другої категорії Вальєр вважає належними тих, хто мав намір показати, що виходити за рамки Отців не обов'язково означає суперечити їм.

Ці дві перспективи розвитку православного богослов'я значною мірою були виражені й представлені такими православними програмами, як неопатристика й софіологія. Якщо перша з них більшою мірою розроблялася в повному ізоляціонізмі, будучи закритою для всього того, що виходить за межі патристичного богослов'я і методу, то друга займала позицію творчої відкритості до інновацій, до сучасних західних шкіл думки. Якщо перший табір найбільш яскраво представляли Г. Флоровський і В. Лосський, то другий – отець Сергій Булгаков. Флоровський і Лосський були орієнтовані переважно на минулий досвід Церкви, який вони намагалися відродити, у той час як погляд Булгакова і його колег-однодумців був спрямований на переосмислення багатовікової християнської спадщини у світлі сучасних практичних проблем соціально-політичного характеру. Неопатристичні богослови вважали, що Булгаков, перебуваючи під західним інтелектуальним впливом, вийшов далеко за межі православної традиції, що дозволило йому розвинути свою власну доктрину незалежно від розуму Отців. Булгаков у

англ. (Київ: Дух і літера, 2009); Е. И. Гришаева, «Учение о личности в философии В. Н. Лосского: историко-философский анализ», (канд. дис., Уральский государственный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, 2011), він не у всіх своїх богословських розробках прислухався до голосу Отців. Особливо це виявляється в тому, як він розглядає проблеми особистості на основі святоотецького вчення. Фактично, замість пошуків відповідей у мудрості Отців, він пропонує власну відповідь, яка навряд чи узгоджується з тим, чому насправді вчили Отці. Більш детально про дискусію навколо незавершеності проекту «неопатристичний синтез» та про його програмні «збої» див.: Pantelis Kalaitzidis, «From the “Return to the Fathers” to the Need for a Modern Orthodox Theology», *St. Vladimirs Theokgical Quarterly* 54:1 (2010) 5-36.

⁸⁵ Див.: Paul Valliere, «Russian Religious Thought and the Future of Orthodox Theology», *St. Vladimir's Theological Quarterly* 45:3 (2001): 229.

свою чергу вважав, що в «розвитку» або «розширенні меж» православної традиції немає нічого поганого, оскільки Отці їй не прагнули, і не могли вирішити проблеми всіх наступних епох. У загальному підсумку, протиставлені погляди Булгакова та Флоровського і Лосського на (не)можливість кореляції між традицією і новаторством породили їхні різні методологічні підходи до богослов'я, включаючи те, як вони ставилися і, відповідно, сприймали ідеї Отців Церкви⁸⁶.

Якщо підійти конкретно ближче до ідеї передання, то стає очевидним, що після революції та подій, пов'язаних із так званим «філософським пароплавом»⁸⁷, викристалізувалися два основних напрями в розумінні священного передання. У своїй статті «Два розуміння традиції в російському православному богослов'ї»⁸⁸ А. В. Шишков виділяє два основних підходи до інтерпретації передання в російській православній думці, а саме: ліберальний і консервативний. Під ліберальним підходом А. Шишков має на увазі раціональний погляд на передання, а під консервативним – релігійно-інтуїтивний і заснований на почуттях. Саме до останньої категорії Шишков зараховує позицію богословів (як дореволюційних, так і післяреволюційних, зокрема Флоровського і Лосського), які не могли залишатися байдужими до, як вони вважали, відходу православ'я від його основ, що не могло, у свою чергу, не завдати шкоди його самобутності. Звісно, ця класифікація не позбавлена недоліків, включаючи окремі редукування, але водночас дозволяє побачити два основних напрями в розумінні передання⁸⁹.

⁸⁶ Детальніше про богословські методи Флоровського і Булгакова, особливо про їхні методи рецепції святоотецької спадщини, див.: Г. А. Хамдеева, «С. Н. Булгаков и Г. В. Флоровский: два пути рецепции святоотеческой традиции» (канд. дис., Московский государственный областной университет, 2012).

⁸⁷ Поняття «філософський пароплав» має збірний характер. Воно узагальнює та об'єднує собою події, пов'язані з масовою депортацією російської інтелігенції на пароплавах на початку 1920-х років за наказом Володимира Ілліча Леніна.

⁸⁸ А. В. Шишков, «Два понимания традиции в русском православном богословии», *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 18/3 (2017): 22-29.

⁸⁹ До того ж, як відзначає сам автор, ця спроба простежити основні тенденції в концептуалізації передання зустрічає труднощі зарахування тих чи інших осіб до конкретної категорії: «Слід відзначити, що богословський персоналізм одного з отців-засновників неопатристичного синтезу В. М. Лосського є, радше, винятком, ніж правилом, він належить до описаної вище ліберальної парадигми традиції» (Шишков, «Два понимания традиции в русском православном богословии», 27-28).

2.2. «Уперед до Отців»: неопатристичний синтез Флоровського як методологічні рамки, що захищають передання

Одним із найбільш видатних і впливових богословів післяжовтневого періоду, що належать до другого покоління мислителів російського зарубіжжя, слід уважати протоієрея Георгія Флоровського (1893–1979)⁹⁰. На думку Миколи Онупрійовича Лосського, Флоровський був «найбільш православним з усіх російських мислителів останнього часу»⁹¹. Праця цього вченого на богословському поприщі була спрямована на радикальне і повне подолання «західних псевдоморфоз» у східному богослов'ї⁹². За його словами, «відродження богослов'я в Росії почалося тільки в перших десятиліттях XIX століття, хоч ще виразно відчувався сильний вплив Заходу»⁹³.

Значною мірою завдяки зусиллям Флоровського було закладено початок змін у російській православній самосвідомості, які виразилися передусім у тому, що «з початку XX ст. у православному богослов'ї схоластичний підхід до питання співвідношення Священного Писання та Священного Передання починає поступово долатися»⁹⁴. До того ж на основі богословських напрацювань полемічного характеру слов'янофілів і за допомогою своєї богословської ерудиції і проникливості йому та його молодшому колезі В. Лосському вдалося глибоко і ґрунтовно, з точки зору богословської мови, підійти до перегляду православного концепту передання

⁹⁰ Детальний життєпис отця Георгія Флоровського див: Andrew Blane, *Georges Florovsky: Russian intellectual and Orthodox churchman* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1993); Павел Гаврилюк, *Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс* (Київ: Дух і літера, 2017).

⁹¹ А. А. Ермичев, «Контуры философии Г. В. Флоровского», *Ступени. Философский журнал* 2/9 (1994): 153-62.

⁹² Див.: Флоровский, «Православное богословие», 373.

⁹³ Там само. Оскільки мета цієї дисертаційної роботи спрямована на дослідження питання передання, ми не маємо наміру здійснювати тут повний аналіз неопатристичної парадигми в цілому. До того ж цій темі вже було присвячено достатню кількість наукових праць. Особливої уваги заслуговують праці таких учених, як: П. Л. Гаврилюк, Роуен Вільямс, С. С. Хоружий, Пантеліс Калаїцидіс (Pantelis Kalaitzidis), Аристотель Папаніколау (Aristotle Papanikolaou), Пол Вальєр (Paul Valliere) і Брендон Галлахер (Brandon Gallagher). У цьому підрозділі ми лише обмежимося коротким вступом у неопатристику з метою кращого висвітлення проблеми передання в богослов'ї Флоровського, оскільки його ідея передання викристалізувалася в тісному зв'язку з його неопатристичним заклик до оновлення.

⁹⁴ Прот. Михаил Дронов, «Писание и Предание», *Журнал Московской Патриархии* 11 (1993): 9-25, дата доступу 21 березня 2020, <https://azbyka.ru/pisanie-i-predanie>.

і надати йому більш точної антизахідної форми. У результаті цього, як робить висновок протоієрей Михайло Дронов у своїй статті, присвяченій уважному розгляду історії розвитку богослов'я передання (включаючи його «псевдоморфози») на Сході, де між 1915-м і 1950 роком відбулася революція в поглядах богословів на передання⁹⁵. Перш ніж ми звернемося безпосередньо до концепції передання Флоровського, необхідно надати короткий нарис його життя і творчості, з особливим акцентом на неопатристичному синтезі, у межах якого і розвивалося його розуміння передання.

Народився видатний богослов у Єлисаветграді (сучасний Кропивницький) у високоосвіченій та інтелігентній родині, що поєднувала в собі церковність і академізм, два начала, які згодом гармонійно існували в усій його творчості⁹⁶. Свій академічний шлях отець Георгій починав як історик, який серйозно цікавився патристичними текстами і богослов'ям. Незважаючи на свою мрію отримати духовну освіту, про що він зізнавався в листуванні з Миколою Ніканоровичем Глибоковським і отцем Павлом Флоренським, юний Георгій Флоровський пішов шляхом світської освіти, ніколи при цьому не залишаючи самостійних богословських студій.

Показово, що він, як і багато російських інтелігентів XIX–XX ст.ст., які богословствували, не мав формальної теологічної підготовки. Як писав протоієрей Іоанн Мейєндорф, «у галузі богослов'я Флоровський був блискучим самоуком»⁹⁷. Однак цей факт зовсім не заважав йому писати

⁹⁵ Див.: Дронов, «Писание и Предание», 9-25.

⁹⁶ Сімейне середовище не могло не вплинути на формування юного вченого Флоровського, про що він згодом згадував таким чином: «В оточенні дорослих – родичів, братів, дядьків, сестри – з їхніми інтелектуальними інтересами та захопленнями, я, просто сидячи та слухаючи їх, отримував освіту, що в інших умовах вимагало б немалої праці» (М. А. Колерова, ред., «Письма Г. В. Флоровского к П. А. Флоренскому (1911–1914)», в *Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2003 г.* (М.: Модест Колеров, 2004), 56).

⁹⁷ Прот. И. Мейендорф, «Предисловие», в *Пути русского богословия*, Георгий Флоровский, 3-е изд. (Париж: YMCA, 1983), vi–vii. Те саме про себе говорив Флоровський: «У мене не було систематичної богословської освіти (хоч і не з моєї вини). У богослов'ї я самоучка, певний дилетант, висловлюючись по-американськи – self-made man. Навчали мене як майбутнього викладача історії та філософії» (Blane, *Georges Florovsky: Russian intellectual and Orthodox churchman*, 153. Цит. за: Гаврилюк, Георгий Флоровский, 71).

глибокі богословські тексти, викладати на іменитих факультетах⁹⁸ та брати активну участь в екуменічних діалогах⁹⁹.

На ранніх етапах своєї творчості Флоровський зазнав на собі формуючий вплив російського релігійно-філософського ренесансу. І хоч надалі багаторазово і досить суворо критикував представників цього напрямку, він, як переконливо демонструє Гаврилюк, «був не тільки критиком релігійно-філософського ренесансу, але й одним з його учасників»¹⁰⁰. Більш того, сучасний російський учений-неонеопатрист С. С. Хоружий неодноразово вказує на ідейний спадкоємний зв'язок і навіть залежність тези Флоровського про необхідність звернення до святоотцівського богослов'я від окремих ідейно-теоретичних настанов російської філософії, зокрема від філософського проекту Івана Васильовича Киреевського¹⁰¹, у межах якого останній окреслив завдання першорядної важливості: «...зіставити щодо них (істин, виражених у писаннях св. Отців. – Е. С. Л.) усі питання сучасної освіченості...»¹⁰². Однак, незважаючи на це, Флоровський відмовлявся визнавати свою глибоку закоріненість у російській мислительній традиції, і у своєму програмному *magnus opus* «Шляхи російського богослов'я» (1937) він чинить суд над російською філософією, яка на той час увібрала в себе ідеї німецького ідеалізму, а також над російським академічним богослов'ям, яке у свою чергу зазнало впливу з боку протестантського богослов'я поряд із

⁹⁸ Професору Флоровському за своє життя довелося викладати в таких вищих навчальних закладах, як: Свято-Сергіївський православний богословський інститут, Свято-Володимирська духовна семінарія, Нью-Йоркська об'єднана теологічна семінарія, Гарвардський університет і Принстонський університет.

⁹⁹ Флоровський був одним з отців-співзасновників Всесвітньої ради церков (далі – ВРЦ), членом комісії ВРЦ «Віра і церковний устрій», а також активним членом англікансько-православної «Співдружності святого Албанія і преподобного Сергія». Як пише Ендрю Лаута, «інколи говорять, що авторитет ВРЦ як чогось більшого ніж пан-протестантська організація був обумовлений зусиллями Карла Барта, англіканця Майкла Ремсі та Георгія Флоровського» (Andrew Louth, *Modern Orthodox Thinkers: From the Philokalia to the Present* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2015), 79). Більш детальну інформацію про екуменічне богослов'я і діяльність Флоровського див.: Matthew Baker and Seraphim Danckaert, «Fr. Georges Florovsky», in *Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education*, Pantelis Kalaitzidis, Thomas FitzGerald, Cyril Hovorun, Aikaterini Pekridou, Nikolaos Asproulis, Guy Liagre, and Dietrich Werner, eds. (Oxford: Regum Books International, 2014), 211-15; George Hunston Williams, «Father Georges Florovsky's Vision of Ecumenism», *Greek Orthodox Theological Review* 41, no. 2-3 (1996): 137-58.

¹⁰⁰ Гаврилюк, *Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс*, 31.

¹⁰¹ Див.: С. С. Хоружий, *О старом и новом* (СПб: Алетейя, 2000), 137; С. С. Хоружий, *Опыты из русской духовной традиции*. Серия: Библиотека журнала «Символ» (М.: «Институт святого Фомы», 2018), 209.

¹⁰² И. В. Киреевский, *Критика и эстетика* (Москва: «Искусство», 1979), 322.

латинськими ідеями і методами в його побудові. У своїх оцінках він виносить вердикт переважній більшості російських мислителів: «Усі повідступали» (Рим. 3:12; тут і далі цитати зі Святого Письма в перекладі Івана Огієнка) і далеко відійшли від розуму й духу грецьких Отців Церкви. Він безапеляційно констатує, що такі світочі, як Володимир Соловйов, Костантин Леонтьєв, Сергій Булгаков, Павло Флоренський, Василь Васильович Розанов, Дмитро Сергійович Мережковський і навіть Микола Бердяєв з його антизахідним уявленням про передання, «не були прихильниками істинно східного передання, та їх мислення піддавалося численним зовнішнім впливам»¹⁰³.

Проте, як може помітити уважний читач Флоровського, він, викриваючи російських релігійних мислителів і богословів через їх сильну залежність від Заходу, нічого не пропонує як альтернативу. Звісно, він пропонує в межах «неопатристики» свій «християнський еллінізм» як всеосяжну культурно-теологічну парадигму, «вічну категорію християнського існування»¹⁰⁴, яка була покликана послужити антидотом проти західництва у всіх своїх *втіленнях і метаморфозах*, включаючи російську релігійну філософію і російську академічну теологію. Він також вірив, що єдиною легітимною богословською мовою є мова грецької патристики, яка тотожна ідентичності православ'я. До того ж, як зазначає Гаврилюк, Флоровський виходив «з недоведеної посилки, що істинність будь-якого богословського судження перевіряється тим, наскільки адекватно воно може бути перекладене мовою грецьких богословських категорій, яким

¹⁰³ Флоровский, «Русская Церковь», 365. Прикметно, що в цьому безжальному критицизмі Флоровський торкається, поруч з іншими іменами, імені Бердяєва, який, хоч і не був з ним згідним у багатьох питаннях, все ж дивився з ним на передання в одному й тому самому напрямі (див.: розділ 1). Ця обставина в черговий раз доводить, що Флоровський свідомо обрав шлях суворого ізоляціонізму проти західного богослов'я і філософії, як і проти російської релігійної думки та окремих форм православного богослов'я. Однак при цьому не слід забувати, що його творчість зазнала на собі багатосторонній вплив обох сторін, що вже неодноразово довели сучасні вчені, навіть незважаючи на те, що сам Флоровський ніколи б цього не визнав. Відомо, що погляди Флоровського формувались не без впливу російського релігійно-філософського ренесансу та західного екзистенціалізму та персоналізму. Більш детально про вплив релігійно-філософського ренесансу на формування поглядів Флоровського див.: Павел Гаврилюк, *Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс* (Київ: Дух і літера, 2017). Про екзистенціальний і персоналістичний характер неопатристики Флоровського див.: В.П. Визгин, «Экзистенциализм и богословская мысль Георгия Флоровского», *Философский журнал* 2/13 (2014): 24-37.

¹⁰⁴ Георгий Флоровский, *Пути русского богословия*, 644.

він приписує надкультурний і надісторичний, мало не богонатхненний, характер»¹⁰⁵. Однак, незважаючи на це, програму Флоровського не можна назвати завершеною і до кінця зрозумілою. Отець Олександр Шмеман колись зауважив, що Флоровський «не зміг прояснити, що він розуміє під “неопатристичним синтезом” як метою православного богослов’я; якщо, у кінцевому підсумку, історик у ньому видається набагато виразніше від богослова»¹⁰⁶. Із свого боку Гаврилюк робить аналогічний за своїм духом висновок: «Багато його (Флоровського. – Е. С. Л.) богословських прозрінь не отримали свого розвитку. Крім того, він був занадто істориком, щоб створити свою богословську систему»¹⁰⁷. Навіть Ендрю Лаут – сучасний богослов неопатристичної традиції (у більш ширшому і загальному сенсі) – в одній із своїх статей стверджує, що Флоровський «рідко, якщо загалом коли-небудь... звертався безпосередньо до питання про те, що має на увазі такий неопатристичний синтез»¹⁰⁸.

Крім того, шляхи Флоровського для виходу з глухого кута і водночас шляхи розвитку російського богослов’я виглядають досить ідеалістичними. Надалі цю парадигму неодноразово переосмислювала, деконструювала і критично аналізувала ціла плеяда учених¹⁰⁹. Однак, незважаючи на очевидні

¹⁰⁵ Гаврилюк, «О полемическом использовании категории “Запад” в православном богословии на примере неопатристического синтеза прот. Георгия Флоровского», 70.

¹⁰⁶ Alexander Schmemmann, «In Memoriam Fr. Georges Florovsky», *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 23 (1979): 133. Цит. за: Гаврилюк, *Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс*, 13. Аналогічну думку можна знайти у Шмемана в його листуванні з Микитою Олексійовичем Струве: «Адже той, Флоровський: чудовий історик, немає слів, але він так ніколи і не пояснив, у чому сутність і, головне, метод “нео-патристичного” синтезу. А це виявляється знаменням, лозунгом. Розвінчати “ренесанс” не складно – але чи правильне таке розвінчання без, одночасно, розкриття і його – хоч би історичної – цінності...» (Александр Шмеман, «Из переписки о. Александра Шмемана с Н. А. Струве», *Вестник русского христианского движения* 190 (2005-2006): 117-18, дата доступу 21 березня 2020, <https://www.rp-net.ru/book/articles/vestnik/190.php>.

¹⁰⁷ Гаврилюк, *Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс*, 14.

¹⁰⁸ Andrew Louth, «The Patristic Revival and Its Protagonists», in *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, eds. Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff (Cambridge University Press, 2008), 193.

¹⁰⁹ Критику неопатристики добре виразив у кількох своїх працях та доповідях сучасний грецький богослов і деконструктор неопатристичного синтезу Пантеліс Калаїцидіс, звівши її до п’яти пунктів: «1) зневажання та знецінювання біблеїстики; 2) аісторичний підхід до святоотецького богослов’я та подальше вивищення традиціоналізму; 3) тенденція до замкненості й майже повної відсутності православного богослов’я в основних богословських розробках і тенденціях ХХ століття; 4) поляризація Сходу і Заходу, культивування й укріплення антизахідного й антиєкуменічного духу; і 5) слабкий богословський відзив на виклики сучасного світу і, у більш ширшому плані, невирішені богословські питання, що все ще залишаються у відносинах між православ’ям і сучасністю» (Pantelis Kalaitzidis, «The Eschatological Understanding of Tradition in Contemporary Orthodox Theology and Its Relevance for Today’s

вади в неопатристиці Флоровського, його шляхами пішли багато відомих богословів, включаючи таких, як Володимир Лосський, архімандрит Кипріан (Керн), архієпископ Василь (Кривошеїн), Мірра Лот-Бородіна, протоієрей Іоанн Мейєндорф, протоієрей Думітру Станілоє, архімандрит Іустин (Попович), митрополит Іоанн Зізіулас, протоієрей Іоанн Романідіс і митрополит Іларіон (Алфєєв).

Хоч Флоровський, перебуваючи в пошуках найбільш придатної богословської парадигми для відродження, а також для вираження російського богослов'я, так і не зумів запропонувати цілісну систему, яку можна було б порівняти за рівнем своєї концептуалізації із софіологією свого опонента Булгакова, його зусиллями було ініційовано новий рух або навіть нову школу богослов'я всередині православ'я, що одержала широке поширення в ХХ ст. Вся суть цього неопатристичного повороту зводилася до одного простого, але водночас радикального заклику – повернутися до витоків християнської віри¹¹⁰.

Issues», in *The Shaping of Tradition Context and Normativity*, edited by Colby Dickinson with the collaboration of Lieven Boeve and Terrence Merrigan (Peeters Leuven – Paris – Walpole, MA, 2013), 306).

¹¹⁰ Тут видається важливим зробити кілька уточнюючих зауважень: по-перше, говорячи про основні інтенції Флоровського, не можна забувати про те, що сам факт того, що він ініціював неопатристичний напрям, не свідчить про те, що до нього в той час ніхто серйозно не ставився до святоотецької спадщини. Г. Хамдєєва у своїй кандидатській дисертації продемонструвала, що ідея повернення до патристичної традиції насправді належить не Флоровському і не Лосському, як переважно наголошують, а їхнім попередникам – когорті російських релігійних мислителів, зокрема Булгакову (див.: Г. А. Хамдєєва, «С. Н. Булгаков и Г. В. Флоровский: два пути рецепции святоотеческой традиции» (канд. дис., Московский государственный областной университет, 2012). Що ж стосується інослав'я, то аналогічне пробудження інтересу до патристичного богослов'я простежувалося в той період як у католицькому середовищі, що «можна побачити в русі повернення до джерел (the Ressourcement movement. – Е. С. Л.) або русі нової теології (the Nouvelle Théologie movement. – Е. С. Л.), пов'язаному з Анрі де Любаком, Жаном Данієлю (Jean Danielou) та іншими» (Ross Joseph Sauvé, «Florovsky and Vladimir N. Lossky: An Exploration, Comparison and Demonstration of Their Unique Approaches to the Neopatristic Synthesis» (PhD diss., University of Durham, 2010), 71-72; Ross Joseph Sauvé, «Florovsky's Tradition», *Greek Orthodox Theological Review* 55, no. 1-4 (March 2010): 223. Матеріал докторської дисертації Саве, присвячений погляду Флоровського на передання, був у повному обсязі опублікований в останньому із зазначених джерел), так і в протестантському (див.: Pantelis Kalaitzidis, «Orthodox Theology and the Challenges of a Post-secular Age: Questioning the Public Relevance of the Current Orthodox Theological "Paradigm"», *Proceedings of the International Conference «Academic Theology in a Post-Secular Age»* (Lviv, 2013), 15; Pantelis Kalaitzidis, «Challenges of Renewal and Reformation Facing the Orthodox Church», *The Ecumenical Review* 61 (2009): 144-46). По-друге, окрім Флоровського, біля джерел цього напрямку стояли й інші богослови, особливо В. Лосський. До співініціаторів неопатристичного повороту в православному богослов'ї Юрій Чорноморець і Геннадій Христокін також вважають належним архімандрита Іустина (Поповича) та архімандрита Софронія (Сахарова) (див.: Юрій Чорноморець і Геннадій Христокін, «Неопатристична православна теологія отця Георгія Флоровського», *Філософська думка, Sententiae. Спецвипуск IV: Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії* (2013): 25). По-третє, в обговоренні неопатристики слід брати до уваги, що лосськийська її версія відрізнялася від поглядів Флоровського, а це вказує на те, що різновидів неопатристики навіть серед її отців було декілька (детальніше про це див.: Ross Joseph Sauvé, «Florovsky and Vladimir N. Lossky: An Exploration, Comparison

Вперше неопатристичні ідеї Флоровського прозвучали 1936 року на Першому конгресі вищих православних богословських шкіл в Афінах¹¹¹, де він познайомив аудиторію зі своїм баченням перспектив подальшого розвитку богослов'я. Це бачення отримало девіз: «вперед – до Отців». На перший погляд, цей девіз може здатися оксюмороном, оскільки Отці Церкви хронологічно щодо нас перебувають у минулому. Однак, як заявляв Флоровський, сутність і водночас оригінальність його заклику полягає не у сліпому наслідуванні, але в творчому прочитанні патристичних текстів: «“До Отців”, принаймні, завжди вперед, не назад. Йдеться про вірність отцівському духу, а не тільки букві, про те, щоб займатися натхненням від отцяцького полум'я, а не про те, щоб гербаризувати стародавні тексти»¹¹². Загальну орієнтацію «нео-патристичного синтезу» Флоровський висловлював так: «Це мусить бути не просто зібрання висловлювань і тверджень Отців. Це мусить бути саме синтез, творча переоцінка прозрінь, посланих святим людям давнини. Цей синтез мусить бути патристичним, вірним духу і спогляданню Отців, *ad mentem Patrum*. Водночас він мусить бути і неопатристичним, оскільки адресується новому віку, з характерними для нього проблемами і питаннями»¹¹³.

and Demonstration of Their Unique Approaches to the Neopatristic Synthesis» (PhD diss., University of Durham, 2010). Врешті, важливо відзначити, що сам термін «неопатристичний синтез», як і заклики «назад до Отців», видається недостатньо конкретним і точним, оскільки він виключає, або, краще сказати, не включає в себе західних Отців. З цієї причини Гаврилюк пропонує більш точну назву для цього різновиду богослов'я: «греко-неопатристичний синтез» (Гаврилюк, «О полемическом использовании категории “Запад” в православном богословии на примере неопатристического синтеза прот. Георгия Флоровского», 70).

¹¹¹ Див.: Катержина Бауерова и Тим Нобл, «Пути от диаспоры к местным церквям», в Івана Нобл, Катержина Бауерова, Тим Нобл, Паруш Парушев, *Пути православного богословия на Запад в XX веке*, пер. с чеш. Серия «Современное богословие» (Москва: Издательство ББИ, 2016), 296. Павло Євдокимов коментує це таким чином: «Саме з цього моменту можна говорити про вирішальний поворот у сучасному православному богослов'ї. Виходячи з ідей, що надихають, його можна назвати нео-патристичним богослов'ям, широким синтезом учення отців і його екуменічною конфронтацією із сучасним світом і його проблемами» (Р. Evdokimov, *Cristo nel pensiero russo* (Roma, 1972), 61-203. Цит. за: Кода, *Сергей Булгаков*, 63).

¹¹² Флоровський, *Пути русского богословия*, 641.

¹¹³ Цит. за: Andrew Blane, «Завещание Флоровского», *Вопросы философии* 12 (1993): 84. Батько Володимира Лосського – Микола Лосський, – визначаючи сутність «синтезу», а також наміри Г. Флоровського і В. Лосського, які були за ним, відзначав, що суть їхньої неопатристики полягала не просто в цитуванні Отців, але і в тому, щоб мати «той самий еклезіальний досвід Бога, що й Отці» (Nicolas Lossky, «The Fruitfulness and Contradictions of the Russian Emigration», in *Concilium*, vol. 1996/6, *The Holy Russian Church and Western Christianity*, eds. Giuseppe Alberigo, José Oscar Beozzo, and Georgy Zyablitsev (London: SCM Press, 1996), 69). Більш молодий представник неопатристики, або, говорячи словами Гаврилюка, онук «ренесансу», Іоанн Мейєндорф навіть стверджував, що «просто повторювати те, що сказали Отці, означає зраджувати їхньому духу й тому задуму, який вони втілили у своєму богослов'ї»

Синтез Флоровського зовсім не був висунутий з метою заповнити певну лакуну богословського знання. Навпаки, його синтез за своєю природою був реакційним в аспекті тотального західницького полону російської думки, за яким він спостерігав. Як пояснює Гаврилюк, метою неопатристичного синтезу було «поставити під сумнів і, у кінцевому підсумку, оскаржити пантеїстичну онтологію софіології, викладену в працях Соловйова і Булгакова»¹¹⁴. Інакше кажучи, «полемічний підтекст неопатристики Флоровського звернений безпосередньо до Соловйова та Булгакова»¹¹⁵, які значною мірою зазнали на собі вплив зарубіжних ідей, а також намагалися деякі з них інтегрувати в російську православну традицію. У результаті цей синтез був покликаний як реформувати російське православне богослов'я діаспори через переосмислення його витоків, так і послужити як основа для побудови екуменічного діалогу із західними християнськими традиціями¹¹⁶.

Останній аспект кінцевої мети Флоровського, що стоїть за генезисом його неопатристики, мабуть, вимагає більш докладного роз'яснення, особливо якщо враховувати те, що, як ми пізніше зауважимо, між екуменічною позицією Флоровського, його еклезіологією в цілому і його вченням про передання існує прямий зв'язок, при цьому кожна з цих складових богослов'я православного мислителя відігравала визначальну роль, накладала свій відбиток на інші. Інакше кажучи, еклезіологія Флоровського, частиною якої є його екуменічні погляди, включає в себе його вчення про передання, так само як і його вчення про передання має еклезіологічний характер, а його спроби передати сутність передання дуже

(Иоанн Мейендорф, *Живое Предание: Свидетельство Православия в современном мире* (Москва: Паломник, 2004), 3, дата доступу 20 березня 2020, <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/11658-Живое-Предание-Свидетельство-Православия-в-современном-мире.pdf>. Гаврилюк вважає, що «Флоровського можна було б визначити як новаторського традиціоналіста та традиціоналістського новатора» (Гаврилюк, *Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс*, 30). На користь цього свідчить, принаймні, сам термін «неопатристика», який «поєднує в собі обидва ці аспекти його думки: “нео” вказує на новаторство і творчість, “патристика” – на традицію Отців Церкви і спадкоємність» (Гаврилюк, *Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс*, 30).

¹¹⁴ Гаврилюк, *Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс*, 18.

¹¹⁵ Там само, 19.

¹¹⁶ Див.: Там само, 13.

часто включають у себе поняття «церква», яка в певних контекстах у нього синонімічна переданню.

Незважаючи на високу екуменічну активність Флоровського, його екуменічна позиція завжди мала односторонній характер. Неопатристичний богослов убачав свою роль у богословських діалогах у тому, щоб свідчити про вселенськість православ'я, але ніяк не в тому, щоб смиренно брати участь у спільних пошуках шляхів здобуття істинної і повної койнонії з іншими християнськими церквами. Така позиція була обумовлена цілою низкою чинників і причин. По-перше, Флоровський свято вірив у єдиність, моногенезність (грец., *μονογενες* – єдиний у своєму роді) Православної церкви. «Як член і служитель Православної Церкви, я вірю, що церква, в якій я був хрещений і вихований, є воістинно Церква, тобто істинна Церква і єдина істинна Церква»¹¹⁷, – заявляв він. За його переконанням, «Православна Церква заявляє, що вона і є Церквою. У цій заяві немає ні гордині, ані зарозумілості»¹¹⁸. Як наслідок такого еклезіологічного ексклюзивізму, жодна з християнських церков не може претендувати на рівність із Православною церквою: «Православ'я не може розглядати сукупність різних історичних конфесій як Церкву. І загалом не може прийняти “рівність конфесій” і

¹¹⁷ Протоиерей Георгий Флоровский, «Истинная Церковь», в *Свидетельство Истины. Сборник статей*, сост., примеч. и коммент. А. А. Почекунина (Санкт-Петербург: Духовное наследие, 2017), 286. Стосовно цього доречно також буде процитувати такий фрагмент: «Екуменічна проблема, як її слід розуміти в сучасному екуменічному русі, – це передусім проблема протестантського світу. Основне питання в цьому ракурсі – це питання про “деномінаціоналізм”. Тому проблема християнської єдності або християнського об'єднання переважно розглядається в контексті міжденомінаційної згоди або примирення. У протестантському світі такий підхід нормальний. Проте для православних він не є можливим. Для православних основна екуменічна проблема полягає в розколі. Православні не можуть прийняти ідею “рівності деномінацій” та не можуть розглядати християнське об'єднання просто як міжденомінаційне врегулювання. Єдність порушена і мусить бути відновлена. Православна Церква не конфесія деномінації, не одна з багатьох і не одна серед багатьох. Для православних Православна Церква – це саме Церква» (Протоиерей Георгий Флоровский, «Апостольское Предание и экуменизм», в *Свидетельство Истины. Сборник статей*, сост., примеч. и коммент. А. А. Почекунина (Санкт-Петербург: Духовное наследие, 2017), 292).

¹¹⁸ Протоиерей Георгий Флоровский, «Поиск христианского единства и Православная Церковь», в *Свидетельство Истины. Сборник статей*, сост., примеч. и коммент. А. А. Почекунина (Санкт-Петербург: Духовное наследие, 2017), 260. Флоровський також твердо вірив у те, що «жоден православний богослов та жоден сповідник православної віри не може приймати таких первісних допущень. Православним слід додержуватися того, що єдність Церкви порушена. Сам термін “дана єдність” двоякий та вводить в оману. Єдність, справді, була дана, і Церква за сутністю одна. Але ця первісна або дана єдність утрачена. Православні не можуть уважати Церквою загальну суму різних історичних деномінацій. І вони не можуть прийняти “рівності деномінацій” та розглядати їх всі як “церкви”» (Флоровский, «Апостольское Предание и экуменизм», 296).

розглядати всі ці конфесії як “церкви”».¹¹⁹ Базуючись на цих положеннях, Флоровський був переконаний, що «Православна Церква за своєю внутрішньою прихильністю зобов’язана вимагати для себе особливого і виключного становища в екуменічному пошуку»¹²⁰.

По-друге, всі інославні церкви, на думку Флоровського, відокремлені від живого передання, яке перебуває в істинній Церкві і яке в деяких контекстах, власне, і означає Церкву. Він був схильний звинувачувати як католиків¹²¹, так і протестантів у розкольніцтві: «З православної точки зору, зруйновано саме єдність. Єдність Церкви насправді неможливо зруйнувати. Церква неподільна: один Господь і одна Церква. Однак цілком можливо людині, навіть віруючій, відірватися від Церкви»¹²². На Заході, згідно з Флоровським, передання перетворилося «на якийсь вид історичної ремінісценції, стало уламком далекого невідомого минулого, яке треба було заново відкривати зусиллям пам’яті», водночас тільки Сходу вдалося протягом століть зберегти передання «оживляючою запорукою до теперішнього часу. І це не архаїчна реліквія, якийсь темний пережиток минулих століть, а скоріше “духовний меч”. Це живе передання, “квітуче встановлення”»¹²³. Більш того, Флоровський був готовий заявляти, що вчення Російської церкви ідентичне голосу передання, про що свідчать такі слова: «Вона (Православна церква. – Е. С. Л.) зберегла в цілості й неушкодженості священний образ ранньої Церкви, апостолів і отців, що подвизалися за “віру, раз дану святим”. Вона розуміє тотожність свого вчення апостольському посланню і переданню Стародавньої Церкви, хоч не завжди зміла передати

¹¹⁹ Протоиерей Георгий Флоровский, «Первоначальное Предание и предания», *Свидетельство Истины. Сборник статей*, сост., примеч и коммент. А. А. Почекунина (Санкт-Петербург: Духовное наследие, 2017), 49.

¹²⁰ Там само, 55.

¹²¹ Флоровський уважав, що «Римська Церква відхилилася від учення ранньої Вселенської Церкви, однак вона, як і раніше, прилягає до решти християнського світу, вірячи по-своєму во Христа» (Протоиерей Георгий Флоровский, «Эллинистический и римский разум в ранние века Церкви», 158).

¹²² Флоровский, «Апостольское Предание и экуменизм», 298.

¹²³ Флоровский, «Эллинистический и римский разум в ранние века Церкви», 145.

це послання окремим поколінням в усьому його багатстві й достатньо переконливим чином»¹²⁴.

По-третє, в уявленні Флоровського православна участь в екуменічній розмові полягає «в надії, що свідоцтво Істини Божої завоює серця й уми людей»¹²⁵. Кінцевою метою цієї екуменічної позиції є те, щоб православ'ю свідчити про свою першість на християнському Заході, при цьому наполягаючи на тому, що «ті, які збилися зі шляху», або церкви, «які заблукали», можуть повернутися в лоно єдиної істинної Церкви виключно на умовах Православної церкви, яка, власне, і є єдино справжньою Церквою¹²⁶. Говорячи більш конкретно, возз'єднатися з цілющим струменем передання можливо тільки через звернення до православ'я. «...Я змушений уважати, – як категорично висловився Флоровський, – всі інші християнські церкви недостатніми, і в багатьох випадках можу визначити ці недоліки досить точно. Відповідно, для мене християнське возз'єднання є просто загальним наверненням до Православ'я. Я позбавлений конфесійної лояльності; моя лояльність належить виключно до *Una Sancta*»¹²⁷.

Таким чином, можна зробити висновок, що екуменічна позиція отця неопатристики в корені є антизахідною й ексклюзивістською. Його богословський і антиєкуменічний погляди виключають будь-яку «законну різноманітність» усередині християнства¹²⁸, оскільки він передбачає відновлення повної єдності всього християнства тільки при його поверненні до його ідеалу ранньої Церкви, вірність якій зберегло тільки неопатристичне православ'я.

Неопатристична парадигма Флоровського надовго визначила хід і напрям розвитку російського богослов'я. Вона домінувала в православному

¹²⁴ Флоровский, «Поиск христианского единства и Православная Церковь», 260.

¹²⁵ Флоровский, «Истинная Церковь», 287.

¹²⁶ За Флоровським, «по суті, православні не можуть обговорювати проблему й перспективу об'єднання на “протестантських” умовах» (Флоровский, «Апостольское Предание и экуменизм», 294).

¹²⁷ Флоровский, «Истинная Церковь», 286.

¹²⁸ Згідно з документом «Церква: на шляху до спільного бачення», який був поданий на 10-й Генеральній асамблеї ВРЦ в Пусані, 2013 («The Church: Towards a Common Vision»), кожна спільнота наділена своїм «законним різноманіттям» як даром від Господа, яке іншим церквам слід урахувати та яке їм належить поважати («Faith and Order Paper», vol. 214, *The Church: Towards a Common Vision* (Geneva, Switzerland: World Council of Churches Publications, 2013), 16.

середовищі аж до ХХІ ст., поки не почали з другої половини ХХ ст. з'являтися критичні праці та захищатися кандидатські й докторські дисертації щодо деконструкції цієї парадигми. Одночасно з поступовим спадом інтересу до неопатристики на передньому плані почали з'являтися нові парадигми, зокрема контекстуальні постпатристичні¹²⁹ й постметафізичні феноменологічні спроби виходу з тупика для православного богослов'я¹³⁰.

Отже, магістральною інтенцією Флоровського як богослова було преображення і реформація російського богослов'я з кінцевою метою наблизити його до свого «елліністичного» ідеалу християнства. При цьому важливо пам'ятати: незважаючи на те що його войовнича за своїм характером риторика була спрямована проти західницьких проявів, а також проти російського академічного співтовариства, яке до того часу значною мірою оперувало західнофілософськими і католицько-протестантськими напрацюваннями, його творчість навряд чи можливо відокремити від його контексту. У своїй оцінці спадщини Флоровського Гаврилюк робить такі висновки: «Полемічна позиція Флоровського не мусить приховувати від його читачів той факт, що і питання, які він звернув до святоотецьких джерел, і набір відповідей, якими він оперував у неопатристиці, визначалися основними темами ренесансу. Ось чому ми можемо витлумачити основи неопатристичного синтезу Флоровського тільки в контексті його першого контакту з цим рухом. Як інтелектуальний розвиток, так і філософсько-богословська спадщина Флоровського отримують найбільш плідне пояснення в контексті його постійного діалогу і суперечки з мислителями ренесансу»¹³¹.

Незважаючи на те що детальний аналіз неопатристичного синтезу не входить до числа поставлених завдань нашого дослідження, ми зробимо

¹²⁹ Див. детальніше: Pantelis Kalaitzidis, «From the “Return To The Fathers” to the Need for a Modern Orthodox Theology», *St. Vladimirs Theokgical Quarterly* 54:1 (2010) 5-36.

¹³⁰ Див. детальніше: Юрій Чорноморець, «Православна теологія на шляху до нової парадигми», *Філософська думка-Sententiae: Спецвипуск III: Християнська теологія і сучасна філософія* (2012): 74-88.

¹³¹ Гаврилюк, *Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс*, 53.

кілька критичних зауважень загального характеру на його адресу на основі вищевикладеного¹³². З усією визначеністю і з урахуванням численних досліджень, присвячених цій проблематиці, можна констатувати, що у своїй очевидній антизахідній орієнтації неопатристика Флоровського в кінцевому підсумку неминуче зайшла в глухий кут. Тут ми обмежимося згадкою лише кількох моментів, що стосуються її неспроможності.

По-перше, як уже зазначалося, неопатристику досить складно назвати завершеною і до кінця розробленою програмою. Тим паче її не можна назвати системою, подібною до тієї, яку розробив Булгаков. До того ж ця програма не пропонує конкретних і чітко окреслених *шляхів* замість засуджуваних нею *бездоріж*.

По-друге, незважаючи на те що одне з її устремлінь *de jure* полягало в тому, щоб розвивати і творити в тісному зв'язку з духом і розумом Отців, вона була *de facto* скоріше націлена на те, щоб критикувати, «виправляючи та направляючи»¹³³. Однак при цьому вона критикувала як минуле, так і сьогодення російської думки, маючи намір перенаправляти її в більш далеке і статичне, ідеалізоване минуле. Таким чином, хоч неопатристичний поворот у православному богослов'ї був зроблений, за словами Флоровського, з метою переосмислити проблеми сучасності у світлі святоотцівської мудрості, у дійсності він мав дуже мало спільного із сучасністю як такою. Замість того щоб в профетичному і творчому (ойкономічному) ключі реагувати на сучасну ситуацію (у тілліхівському сенсі) у світлі й у наступності з церковним минулим, неопатристика здійснює втечу в минуле, відмовляючись при цьому брати на себе відповідальність за подальшу долю вітчизняної богословської думки.

По-третє, у неопатристиці надмірно акцентувалася значимість патристики на шкоду іншим богословським наукам і питанням. Все

¹³² Окремі з аспектів неопатристичного синтезу будуть більш детально розглянуті та проаналізовані в завершальному розділі нашої дисертаційної роботи.

¹³³ Pavel Ambros, «Dějinné milníky ruské ekleziologie v horizontu zápasů pravoslavné teologie», in G. Florovskij, *Cesty Ruské Teologie* (Olomouc: Refugium, 2015), 652. Цит. за: Івана Нобл, «Неопатристика», в *Голоса православного богословия на Западе в XX веке*, Івана Нобл, Катержина Бауерова, Тим Нобл и Паруш Парушев, пер. с чеш. Серия «Современное богословие» (Москва: Издательство ББИ, 2019), 9.

богослов'я при всьому своєму різноманітті в такому разі зводилося до «патристичної археології»¹³⁴. Згідно з висновком, якого у своїй дисертації доходить Росс Сове, між тим методом богословствування, який запропонував Флоровський, і тим, як він його практикував, існує очевидний розрив. Якщо у своїх програмних твердженнях він не наполягав на тому, що в богослов'ї слід опиратися виключно на східних Отців Церкви, то, виходячи з того, як він використовував свою методологію, формується враження, що богослов'ям можуть займатися тільки патрологи і патристи¹³⁵. Якщо неопатристичний синтез був поданий як багатовимірна парадигма, що наводить міст між Отцями і сучасністю, включаючи діалог із сучасною думкою, то на практиці цей синтез мав мало спільного, якщо загалом не ігнорував, із сучасним науковим дискурсом, інноваціонізмом і діалогом з іншими дисциплінами і сферами знання. Нарешті, Флоровський схильний був абсолютизувати неопатристичну методологію, вбачаючи в ній універсальний ключ до вирішення найважливіших проблем богословського і культурного характеру¹³⁶.

2.3. Передання в розумінні Флоровського

Взаємозв'язок між неопатристичним синтезом і переданням Флоровський бачив у тому, що «справжню інтеграцію християнського передання слід шукати в неопатристичному синтезі»¹³⁷. У своєму *magnum opus* він констатує, що «російське богослов'я XVII–XIX ст. не відображає Передання Церкви»¹³⁸. При цьому єдиний вихід із ситуації, що склалася, він убачав у символічному поверненні до Отців, що, у свою чергу, означало б звернення до самого передання, яке визначає контури православної ідентичності й ортодоксії. Однак водночас Флоровський та його колеги за

¹³⁴ Таке формулювання належить Пантелісу Калаїцидісу. Див.: Pantelis Kalaitzidis, «Orthodox Theology and the Challenges of a Post-secular Age», 17.

¹³⁵ Див.: Sauvé, «Florovsky and Vladimir N. Lossky», 83.

¹³⁶ Див.: Там само, 85.

¹³⁷ Флоровський, «Эллинистический и римский разум в ранние века Церкви», 152.

¹³⁸ Шишков, «Два понимания традиции в русском православном богословии», 27.

«неопатристичним поворотом» під поверненням до Отців мали на увазі звернення до останніх конкретно і виключно за допомогою їхньої методології, яку вони були схильні абсолютизувати¹³⁹.

Флоровський, як і багато інших православних авторів, дуже часто не уточнював, що він мав на увазі під терміном «передання» в тому чи іншому контексті. У деяких випадках він використовував цей термін довільно і з різними конотаціями в одному й тому самому тексті. У таких випадках не завжди навіть контекст висвітлює його значення. Далі ми розглянемо основні значення, які Флоровський вкладав у термін «передання».

2.3.1. Передання в ранній Церкві

У своїй статті «Призначення Передання у Стародавній Церкві» Флоровський торкається низки проблем, пов'язаних із розумінням передання, що сягають корінням в історію ранньої Церкви. Він починає свій аналіз з розгляду вислову св. Вікентія Лерінського, який згодом став відомим як «формула Вікентія Лерінського» та яким керувалася стародавня Церква в доктринальних питаннях: «*teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*» («всіма заходами треба триматися того, у що вірили всюди, у що вірили завжди, у що вірили всі»¹⁴⁰). Незважаючи на велику значимість цього історико-богословського принципу, Флоровський все ж убачав за необхідне вказати на те, що кожен із його елементів окремо не є абсолютним і безапеляційним: «Всезагальність (*universitas*) і давнина (*antiquitas*), також як і згода (*consensio*), перебувають у пов'язаних відносинах. Жоден із поданих критеріїв не був самовизначальним самому собі. “Давнина” як така ще не достатня умова істини, якщо не отримана

¹³⁹ Одним із сучасних прикладів абсолютизації неопатристичної методології, без урахування висловленої критики на адресу неопатристики з боку інших учених, є монографія Розалії Рупової (Р. М. Рупова, *Неопатристический синтез: христианская альтернатива глобальному кризису цивилизации* (Санкт-Петербург: Алетейя, 2017). Критичну рецензію на вказану монографію див.: Э. А. Саблон Лейва, «Рецензия на “Розалия Рупова. Неопатристический синтез: христианская альтернатива глобальному кризису цивилизации. Санкт-Петербург: Алетейя, 2017”», *Богословские размышления: Евро-азиатский журнал богословия* 22 (2019): 115-17.

¹⁴⁰ Св. Викентий Лиринский, *О вероизложениях вообще, или Об общем характере православной догматики* (М.: Православное действие, 1999), 5.

схвальна згода (*consensus*) “давніх”. А до згоди (*consensio*) не можна безпосередньо прийти, якщо не додержуватися Апостольського джерела»¹⁴¹. Наприкінці Флоровський робить висновок, що в розумінні Вікентія Лерінського передання володіє інтерпретаційною функцією, яка дозволяє осягати суть Писання, уникаючи при цьому єресей і помилок. Такий підхід до розуміння ролі передання в Церкві був дуже поширеним у святоотецьку епоху.

Поряд із формулою Вікентія Лерінського Флоровський згадує також такі ранньохристиянські формули, або канони, ортодоксії, як «Канон істини» св. Іринія, *Regula Fidei*, «межі віри» св. Афанасія, *dogmata* і *kerygmata* Василя Великого та ін., з метою показати, що в ранній Церкві передання відіграло основоположну роль незалежно від того, як його називали. Саме воно визначало контури християнської віри і дозволяло тлумачити Писання в кафолічному дусі. Отже, на підставі своїх ранньохристиянських студій Флоровський робить висновок, що Писання стає доступним для розуміння виключно у світлі передання, яке нічого не додає до нього, а лише прояснює його.

Звертаючись до прикладів Іринія, Тертуліана, Василя Великого та ін., Флоровський має намір продемонструвати, що в полеміці з єретиками Отці й учителі Церкви в питаннях тлумачення Писання вдавалися саме до передання, тоді як єретики опиралися на свої особисті інтерпретації у відриві від кафолічної свідомості Церкви. При цьому важливо зауважити, що аргументація Арія, як, власне, і багатьох інших єретиків, багато в чому будувалася на екзегетичному розгляді біблійного тексту¹⁴². З цього випливає,

¹⁴¹ Флоровський, «Назначение Предания в Древней Церкви», 18. Схожу ідею Флоровський виразив в іншому своєму творі: «Вираз “на всі віки” амбіційний та надто простий, саме як Вікентіанський канон – не просто заклик до демократичного плебіситу. Історію слід вивчати критично, а спрощений заклик до християнської давнини може ввести в оману: *antiquitas sine veritate vetustas erroris est* (“давнина без істини – застаріла омана”), як лаконічно виразився святий Кіпріан» (Флоровський, «Апостольское Предание и экуменизм», 301).

¹⁴² «Аріани не формулювали свої погляди на основі апріорних філософських або богословських принципів. Скоріше вони опирались на досить широкий біблійний матеріал» (Миллард Еріксон, *Християнское богословие* (Санкт-Петербург: «Библия для всех»; Санкт-Петербургский христианский университет, 1999), 592).

що сенс Святого Письма поза церковним переданням відкритий для багатьох зловживань і викривлень.

З цієї причини Флоровський досить скептично ставився до буквалістського тлумачення і до перебільшення можливостей екзегетичної науки. З цього приводу Флоровський цитує англіканського історика Генрі Ернеста Вільяма Тернера (1907–1995): «Звісно, безтурботні руки могли надіти “гамівну сорочку” на Біблію, що і намагалися зробити аріани і гностики своїм догматизмом. Це, безперечно, не входило в наміри самого св. Афанасія. В його уяві це було переходом від п’яної екзегези до екзегези тверезої, перехід від короткозорого уповання на граматичний буквалізм до осмислення призначення... Біблії»¹⁴³. Єдиним способом уникнути небезпеки впасти в єресь Флоровський, додержуючись східної патристичної традиції, вважав перебування в потоці церковного передання¹⁴⁴.

2.3.2. Сутність передання

У викладі Флоровського поняття передання набуває нових смислів та інтерпретацій, які не були знайомі ранній Церкві. Опираючись на його ж статтю «Призначення Передання у Стародавній Церкві», а також на праці інших авторів¹⁴⁵, які ретельно аналізують це питання, можна зробити висновок, що в донікейській церкві передання розумілося як щось для визначення межі ортодоксальності християнської віри. Дуже часто під переданням, або традицією, у той час розумілася традиція інтерпретації Писання, яка, з одного боку, дозволяла Церкві ходити в істині, а з іншого –

¹⁴³ Флоровський, «Назначение Предания в Древней Церкви», 29-30, з посиланням на: Н. Е. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth* (London: Mowbray, 1954), 193-94.

¹⁴⁴ Джон Уеслі, додержуючись поглядів Отців, висловив схожу думку: «Використання Писання без цього передання означало перетворити розуміння Біблії на невідьняк кожної примхи особистих інтересів та досвіду» (Williams, *Evangelicals and Tradition*, 98).

¹⁴⁵ Щодо цього доречно згадати дослідження сучасного американського протестантського вченого Деніела Вільямса, який спеціалізується на темі передання. Див.: Daniel H. Williams, «Introduction: Patristic Background of Scripture and Tradition», in *Tradition, Scripture, and Interpretation: A Sourcebook of the Ancient Church*, ed. by Daniel H. Williams (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2006), 15-38; Daniel H. Williams, «The Earliest “Mere Christianity”: The Rule of Faith», *Christian History and Biography* 96 (2007): 23-26; Daniel H. Williams, *Evangelicals and Tradition: The Formative Influence of the Early Church*. Evangelical Ressourcement: Ancient Sources for the Church’s Future (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2005); Daniel H. Williams., ed, *Tradition, Scripture, and Interpretation: A Sourcebook of the Ancient Church*. Evangelical Ressourcement: Ancient Sources for the Church’s Future (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2006).

оберігала її від єретичних зазіхань. Проте з часом у Церкві почали з'являтися більш складні з екзистенціалістським і містичним забарвленням спроби концептуалізації передання. Згідно з поглядом протоієрея Михайла Дронова, «за аналогією з тим, як відбувалося богословське осмислення значення Писання для Церкви, було визначено значення Передання. Цей процес розвивався в руслі диференціації змісту самого поняття Передання. Були виявлені різні смисли, в яких уживається термін, а точніше – різні рівні смислу Передання»¹⁴⁶. При цьому треба визнати, що Православна церква дійшла складнішого, більш осмисленого і пропрацьованого розуміння передання не без допомоги неопатристичних богословів, включаючи Флоровського й особливо Володимира Лосського, останній з яких відіграв ключову роль не тільки в проясненні й теоретичній концептуалізації цього питання зі східно-православної точки зору, але і в ознайомленні з ним західної аудиторії¹⁴⁷.

Беручи до уваги основні богословські передумови й упередження Флоровського з усіма наслідками, що випливають із них, включаючи його антизахідну орієнтацію, ми можемо з усією впевненістю стверджувати, що як його богослов'я в цілому, так і його позиція щодо передання зокрема формувалися в яскраво вираженому антагонізмі до католицьких і протестантських інтерпретацій. Він був схильний розглядати східний погляд на передання в контрасті або навіть у протистоянні/протиставленні західним. Як підсумок, концепція передання Флоровського є спробою звільнення цього поняття з полону формальних, раціональних і юридичних визначень, властивих західному типу мислення. При цьому йому, як і багатьом його однодумцям, було вельми складно втриматися від критики західних моделей передання, а також від абсолютизації свого розуміння ціною приниження або применшення інших.

¹⁴⁶ Дронов «Писание и Предание», 9-25.

¹⁴⁷ Детальніше про роль Володимира Лосського в проясненні та розвитку концепту передання див.: розділ 3. Стосовно парадигмальних трансформацій поняття передання в Православній церкві див.: розділ 4.

Далі увага буде зосереджена безпосередньо на ідеї передання Флоровського з метою її експлікації. З огляду на те що богослов'я Флоровського ніколи не відзначалося системністю і структурованістю (воно, скоріше, есеїстичне, ніж систематичне), що цілком можна пояснити його приналежністю і вкоріненістю у східній традиції, необхідно систематично підійти до викладу й аналізу його поглядів на передання, погоджуючи різні аспекти його вчення між собою.

Передусім слід зауважити, що Флоровський стверджував, що в передання немає і, ймовірно, не може бути точного визначення¹⁴⁸. Східне православ'я «завжди завбачливо уникало точного визначення Передання»¹⁴⁹, – пише він. Такий підхід, на його думку, обумовлений прагненням уникнути західних спокус дефініювання, вміщення живої реальності в мертву букву, що в результаті неминуче призводить до редукування і вихолощування цього поняття *per se*.

Незважаючи на те що цей підхід за своєю природою апофатичний, Флоровський, поруч з іншими адептами цього підходу, все ж наводить деякі описи та дає окремі характеристики переданню, які складно до кінця назвати визначеннями в західному розумінні слова. При цьому неопатристичні ідеологи завжди роблять принципове застереження, принаймні вони завжди мають на увазі, що богословській думці під силу лише окреслити контури таємниці (або таємничості) передання, яке трансцендує будь-яке визначення.

Флоровський досить чітко артикулював, що передання у східно-православному богослов'ї – це не технічний або історичний термін. Для нього передання означає щось більше, ніж інформацію або суму неписаних звичаїв, традицій, що транслюються з покоління в покоління, з минулого в майбутнє. Він пише, що «це передання – аж ніяк не архаїчний пережиток, застарілий уламок минулих століть. Це живе передання. Воно дає Православній Церкві її справжність. І це не просто людська традиція, що

¹⁴⁸ Див.: Протоиерей Георгий Флоровский, «Предание», в *Свидетельство Истины. Сборник статей*, сост., примеч. и коммент. А. А. Почекунина (Санкт-Петербург: Духовное наследие, 2017), 64.

¹⁴⁹ Там само, 65.

зберігається людською пам'яттю і наслідуванням. Це священна, або свята, традиція, що зберігається незмінною присутністю і керівництвом Святого Духа. Внутрішня справжність Церкви заснована на її сакраментальній структурі, органічній безперервності Тіла, яке завжди “зримає” й історично визначальне і впізнаване, хоч при цьому перевершує і перевищує закритий історичний вимір, будучи знаком і втіленням одного разу даного Божественного причастя, а також знаком і передчуттям прийдешнього життя»¹⁵⁰. Інакше кажучи, живе передання це не щось застигле в історії, кодифіковане, канонізоване і збережене в анналах Церкви. Замість того щоб розглядати передання як події минулого, Флоровський описував його як динамічну реальність, яка охоплює і пронизує собою внутрішнє, глибинне життя Церкви Христової. І саме всередині Церкви людина може доторкнутися до нього: «Живим носієм і хранителем Передання є вся Церква в її кафолічній повноті; і потрібно перебувати або жити в Церкві в її повноті, щоб розуміти Передання, щоб володіти ним. Це означає, що носієм і хранителем Передання є вся Церква – як кафолічне тіло Передання»¹⁵¹.

Окрім того, що передання не зводиться до будь-чого формального і теоретичного, воно не є чимось зовнішнім стосовно православ'я; воно, скоріше, виражає його етос. Якщо в інших християнських традиціях (особливо в католицькій), з точки зору Флоровського, передання має авторитетний і аксіоматичний характер, то в православ'ї воно мислиться зовсім по-іншому. Флоровський пише, що «в Православній Церкві немає єдиного авторитетного документа, який втілює складну систему віровчення, що б можна було порівняти із “символічними книгами” західного віросповідання, як католицького (постанови Тридентського Собору), так і протестантського (як Аугсбурзьке віросповідання “Augustana” або

¹⁵⁰ Флоровський, «Поиск христианского единства и Православная Церковь», 261.

¹⁵¹ Протоиерей Георгий Флоровский, «Богословские отрывки (Божественное Откровение и жизнь Церкви)», *Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата* № 105-108 (1981): 193-94.

Вестмінстерське сповідання)»¹⁵². За Флоровським, це зовсім не є слабким боком православ'я. Навпаки, у цьому полягає його сильний бік, його ексклюзивність (виключність). Передання ніколи не зазіхає і не позбавляє свободи – дуже важливої категорії для російського релігійного ренесансу. Воно також не є зовнішнім критерієм ортодоксальності¹⁵³. Замість цього, як буде показано далі, воно в розумінні Флоровського є самим життям Церкви, яка живиться і спрямовується Святим Духом. Відповідно, переданню не можна навчитися, його неможливо вивчити; ним можна тільки жити.

Як уже згадувалося раніше, концепт передання набуває більш певних рис і забарвлення у «визвольному» та «охоронному» традиціоналістському православ'ї ХХ ст. багато в чому завдяки творчим заслугам і зусиллям Флоровського¹⁵⁴. На відміну від своїх більш старших колег – «отців» російського релігійного ренесансу, – Флоровський у своїх історико-богословських дослідженнях приділив більше уваги розгляду цього питання, більш чітко з богословської точки зору окресливши межі одного зі східних розумінь передання. З одного боку, він повністю погоджується з ранньохристиянським розумінням передання: «Передання як богословське поняття має подвійний сенс: призначення (Tätigkeit) і тема (Gegenstand). А) Передання – це безпосереднє продовження безперервної передачі віри,

¹⁵² Протоиерей Георгий Флоровский, «Православная Восточная Церковь», в *Свидетельство Истины. Сборник статей*, сост., примеч. и коммент. А. А. Почекунина (Санкт-Петербург: Духовное наследие, 2017), 350.

¹⁵³ Більше прояснює цю ідею така цитата: «Помилковий і невірний той богословський мінімалізм, який обирає та виділяє “найбільш важливе, найбільш достовірне та найбільш обов'язкове” у всіх досвідах та вченнях Церкви. Це хибний шлях і хибна постановка питання. Звісно, в історичних постановах Церкви не все однаково важливе та пошановуване; і в емпіричних діях Церкви не все навіть було схвалене. Є багато і суто історичного. Однак у нас немає зовнішнього критерія, щоб розрізнати одне й інше. Методи зовнішнього історичного критицизму невідповідні й недостатні. Тільки всередині Церкви можна вирішити, що священне і що історичне. Зсередини ми побачимо, що є соборним і належить усім часам і що є лише “богословською думкою” або навіть просто випадковою історичною подією» (G. Florovsky, «The Catholicity of the Church», in *The Collected Works of George Florovsky*, vol. 1, ed. Richard S. Haugh (Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1987), 50. Цит. за: Шишков, «Два понимания традиции в русском православном богословии», 26).

¹⁵⁴ Пелікан влучно і лаконічно підсумовує концептуальну відмінність між традицією, або переданням, і традиціоналізмом: «Традиція – це жива віра мертвих; традиціоналізм – це мертва віра живих» (Ярослав Пелікан, *Християнська традиція. Історія розвитку віровчення, том I: Возникновение католической традиции (100–600)* (Москва: Культурный центр «Духовное возрождение», 2007), 9). У відповідності з цією логікою, традиціоналізм мало має спільного з ученням стародавніх Отців Церкви – аутентичною традицією. І тому будь-які спроби виділити, відгородити і самовпевнено ізолювати її від інших можливих традицій невідвратно призводять її до процесу знежиттєвлення і, як наслідок, вимирання.

paradosis – жива передача Євангелія, непогрішиме проголошення віри, яке почалося з апостолів і з того часу постійно продовжується в Церкві. Б) Передання – це і саме послання, яке в незмінному вигляді передається в Церкві століттями з апостольських часів»¹⁵⁵. Але, з іншого боку, він бачить необхідність у тому, щоб рухатися далі й розширити межі розуміння передання. Цей висновок частково випливає з такого його твердження: «Поняття “неписаного” або усного Передання, яке сягає апостолів, має лише другорядне значення у Східній Церкві... Висновки з благодатного церковного досвіду робилися, скоріше, засобами восхваляння, прославлення або богослужіння, ніж віровчення або богослов'я. Таїнства не менш передають священне Передання, ніж сповідання віри, і вони не мусять розмежовуватися і подаватися незалежно»¹⁵⁶. Отже, як ми побачили, Флоровський схилився до того, що передання трансцендує далеко за межі того сприйняття, згідно з яким воно – передання – уявляється як джерело та основа церковного вчення.

Одне з найбільш чітких, експліцитних висловлювань Флоровського стосовно того, що таке Передання, таке: «Тому Передання є, по суті, постійною дією Духа в Церкві; яка зберігається і розкривається через послідовність свідчень; довірених їй Духом»¹⁵⁷. Це визначення значною мірою збіглося з тим, що приблизно в ті самі роки запропонував Володимир Лосський¹⁵⁸. Флоровський навіть в окремих випадках був готовий стверджувати, що Церква – це і є передання та *vice versa*: «Але на ділі це (поняття Передання. – Е. С. Л.) в певному сенсі Церква Передання. Можна

¹⁵⁵ Флоровський, «Предание», 56.

¹⁵⁶ Там само, 65.

¹⁵⁷ Там само, 59. Схожа ідея виражена в такій цитаті Флоровського: «Істинна традиція – це тільки традиція істини, *traditio veritatis*. Ця традиція, згідно із Св. Іринеем, базується та захищена цією *charisma veritatis certum* (надійною харизмою істини), яка була закладена в Церкві від самого початку та зберігалася неперервною спадкоємністю єпископського служіння. “Традиція” в Церкві – це не неперервність людської пам'яті, не дотримання обрядів та звичаїв. Це жива традиція – *depositum juvenescens*, за висловом Св. Іринєя. Відповідно, її не можна розглядати *inter mortuos regular* (серед мертвих правил). У кінцевому результаті традиція – це неперервність постійної присутності Святого Духа в Церкві, неперервність Божественного керівництва та просвітлення. Церква не пов'язана “буквою”. Скоріше, вона постійно рухається вперед “Духом”. Той самий Дух, Дух Істини, “який говорив у пророках”, який керував Апостолами, все ще неперервно веде Церкву до більш повного осягнення та розуміння Божественної Істини, від слави на славу» (G. Florovsky, «St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers», in *The Collected Works of George Florovsky*, vol. 1, ed. Richard S. Naugh (Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1987), 106).

¹⁵⁸ Розгляду цього питання, власне, і буде присвячений розділ 3.

навіть стверджувати, що в православному розумінні сама Церква є Переданням або, навпаки, Передання є Церквою»¹⁵⁹. Таким чином, у Флоровського чітко вимальовуються взаємозв'язки і навіть взаємовизначеності таких близьких, але водночас не ідентичних складових церковного вчення, як: передання, пневматологія та еклезіологія. При цьому передання не тільки пересікається, а й неминуче до певної міри зливається з пневматологією й еклезіологією в думці Флоровського, що ускладнює розуміння цього поняття.

В іншому своєму творі Флоровський наводить таку варіацію своєї дефініції передання: «Вірність Переданню означає не тільки згоду з минулим, а й певну свободу від минулого. Передання – не тільки захисний, консервативний принцип, а перш за все принцип зростання й відродження... Передання – це постійна незмінність Духа, а не тільки пам'ять про слова. Передання – не історичний, а харизматичний принцип»¹⁶⁰. Безумовно, у цьому формулюванні є зерно істини, з яким, напевно, погодилися б навіть опоненти Флоровського, але водночас дуже складно погодитися, що воно повною мірою відповідало, або вписувалося, в його богословські побудови. На сьогоднішній день є досить вагомі підстави для того, щоб поставити під сумнів те, що концепція передання Флоровського насправді й повною мірою була відкрита до свободи від минулого і спрямована до істинного, цілісного зростання і відродження¹⁶¹.

Тут також буде доречним навести ще одне пояснення значення передання Флоровським: «Як хранилище церковного досвіду, Передання становить собою не просто зібрання стародавніх артефактів, а, радше,

¹⁵⁹ Флоровский, «Предание», 64. «Тому тканиною Передання є не керигма, а “Нове Життя”, яке почав воскреслий Господь і воплотив Дух. Таїнства належать до глибин Передання; а Хрещення та Євхаристія – до найважливіших свідчень спасительної діяльності Христа. У цьому значенні сама Церква є невід'ємною частиною Передання» (там само, 57).

¹⁶⁰ Georges Florovsky, «The Catholicity of the Church», 47. Цит. за: Гаврилюк, *Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс*, 411-12.

¹⁶¹ Більш детальну критичну оцінку погляду Флоровського та його колег-неопатристів див.: розділ 4.

“внутрішню, харизматичну або містичну, пам’ять Церкви”¹⁶². Під пам’яттю Церкви в цьому разі неопатристичний богослов мав на увазі не що інше, як духовний, містичний зв’язок із цілющим струменем церковної свідомості й досвіду. Жити у відповідності, або в межах, передання означало для нього долучитися до церковного таємничого і глибинного життя. З цього випливає, що словосполучення «пам’ять Церкви» вказує на екзистенціальний і містичний досвід і має мало спільного з тим, як Церква вірила, навчала, виправляла і направляла. Кажучи коротко, від церковної пам’яті не стільки можна чогось навчитися або що-небудь від неї перейняти, скільки її можна відчувати на досвіді.

Отже, хоч окреслені вище контури богослов’я передання Флоровського багато прояснюють те, як останній сприймав передання і як або наскільки воно вписується в його «синтез», вони все ж ледве можуть охопити й зафіксувати всю палітру відтінків його розуміння цього терміна, включаючи його екзистенційні, есенціалістські (персоналістичні) та містичні мовні звороти. Його свобода змінювати ракурси розгляду цього терміна, а також ширина діапазону його вживання як у широкому, так і у вузькому специфічному контекстах не завжди дозволяють досягнути його авторський задум. Навіть при поверхневому прочитанні можна виявити, як у текстах Флоровського нерідко змішуються, а в деяких випадках заміщають один одного такі близькі, але водночас не аналогічні поняття – «авторитет», «соборність», «Церква» (найчастіше під цим терміном мається на увазі конкретно Православна церква), «Дух Святий», «передання». Останнє з перелічених понять дуже тісно пов’язане з його «християнським еллінізмом», або «неопатристикою»¹⁶³. Більш того, видається, що Флоровський у деяких

¹⁶² Г. В. Флоровский, «Богословские отрывки», в *Избранные богословские статьи* (Москва: Пробел, 2000), 136. Цит. за: Гаврилюк, *Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс*, 411.

¹⁶³ Незважаючи на те що деякі сучасні представники неопатристичного напрямку наполягають на суворому та принциповому розділенні таких, на їхній погляд, не тотожних понять, як «неопатристика» та «християнський еллінізм», вони самі визнають той факт, що в самого Флоровського вони зазвичай зливалися воедино (див., наприклад: Хоружий, *Опыты из русской духовной традиции*, 204). У зв’язку з цим досить складно уявити, що в думці останнього була присутня чітко позначена диференціація цих понять. Такі поважні спроби, наприклад як С. С. Хоружого, відділити одне поняття від іншого можуть бути сприйняті як намагання врятувати неопатристичний синтез Флоровського з-під завалів критики і відродити

випадках мало піклувався про те, щоб підкреслити якесь одне конкретне значення або грань терміна «передання». Замість цього він міг під ним розуміти одночасно кілька (якщо враховувати, що межі між деякими з них часто пересікаються, якщо не зникають зовсім), але які саме з них – про це його читач може тільки здогадуватися.

У зв'язку з цим уявляється важливим також коротко приділити увагу вагомому питанню як внутрішньоправославного, так і екуменічного значення – проблемі співвідношення передання і Писання. Передусім відзначимо, що Флоровський бачив тісний взаємозв'язок між Писанням і переданням у процесі формування канону Нового Завіту. Більш конкретно, він розумів Передання не як якийсь зовнішній вплив, наче б воно було якимось чином відокремлене від самого процесу формування канону, а скоріше як клімат, у якому формувалося або народжувалося Святе Письмо.

Крім того, Флоровський завжди поміщав працю тлумачення Писання в контекст передання, яке, у свою чергу, передбачає перебування всередині Церкви, яка його і написала¹⁶⁴. Він наполягав на тому, що «повністю зрозуміти й оцінити його (Священне Писання. – Е. С. Л.) можна тільки в живій структурі досвіду Церкви»¹⁶⁵. Одним словом, Писання як книга Церкви може бути вірно інтерпретоване тільки всередині неї самої. За її межами й у відриві від її передання існує великий ризик і ймовірність впасти в оману або єресь, віддавши перевагу довільному, «одинокому» (одноосібному) і вкрай індивідуалістичному підходу до тлумачення священних текстів.

його в новій конфігурації. Конкретніше, він намагається винести на периферію ідею «християнського еллінізму», яку сакралізував та міфологізував Флоровський, як, можливо, найбільш вразливе місце в системі координат останнього. Вона, судячи з усього, перешкоджала йому рухатися *саме вперед* до Отців. Хоружий вважає, що, усунувши цей та інші дефекти або збої в парадигмі Флоровського, її можна адаптувати та використовувати в будь-який час і в будь-якій культурі, оскільки, на його переконання, вона «до сьогодні зберігає цінний творчий потенціал» (Хоружий, *Опыты из русской духовной традиции*, 17). Замість християнського еллінізму Хоружий пропонує висунути в центр неопатристичного синтезу ідею «Живого Передання» та розглядати її його «ядром». При цьому в інтерпретації та переживанні Передання стрижневу роль він віддає «ісихастському Методу», оскільки, на його думку, «Живе Передання і прилучення до нього вимагають певної “аскези”» (там само, 206).

¹⁶⁴ Див.: Georges Florovsky, «Revelation, Philosophy and Theology», in *Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 3, *Creation and Redemption* (Belmont, MA: Nordland Pub. Co., 1976), 28.

¹⁶⁵ Флоровський, «Предание», 65.

Висновки до другого розділу

На основі здійсненого аналізу концепції передання отця Георгія Флоровського на фоні його антизахідного полемічного богослов'я можна зробити певні узагальнюючі висновки.

Розгляд подальшого розвитку поняття передання в період російської еміграції дозволив побачити поступові, але водночас рішучі парадигмальні зміни в його розумінні. На зміну популярному уявленню про передання як про історичне джерело доктринальних істин прийшло нове, екзистенціальне, есенціалістичне і містичне його розуміння, подане в новій богословській парадигмі, – «неопатристичний синтез», або, якщо говорити про його початкову версію в розробці Флоровського, «християнський еллінізм».

Протоієрей Георгій Флоровський, найбільш відомий як ініціатор неопатристичного повороту в російському православному богослов'ї, у своєму осмисленні православної еклезіології, включаючи природу передання Церкви, просунувся далі представників попереднього покоління антизахідних богословів і богословствуючих мислителів. Він не обмежився критикою західних богословських моделей і методів; навпаки, рішуче запропонував формувати і формулювати богослов'я по-іншому, по-святоотцівськи. Отже, вся радикальність поглядів традиціоналістського крила православної інтелігенції постреволюційного періоду на чолі з Флоровським виявилася в їхніх зусиллях трансформувати православ'я за допомогою поступового повернення останнього до своїх історичних та ідейних першооснов.

Неопатристичний синтез Флоровського є свого роду відповіддю на виклик, кинутий проникненням і домінуванням католицьких і протестантських формулювань і акцентів у російське богослов'я. Більш конкретно, програма Флоровського виразилася у виявленні ознак девіацій, або, кажучи його ж словами, псевдоморфоз, у православній думці. Флоровський передусім дуже критично повівся у своїй оцінці російського

релігійного ренесансу, який, на його погляд, перебував в ідеологічному «полоні» в західництва. Відзначимо, що у своєму критичному огляді цього періоду російської думки Флоровський не обійшов стороною навіть тих письменників (наприклад, Бердяєва, почасти Хомякова), які також свого часу критично висловлювалися щодо західних тенденцій у православному богослов'ї.

Водночас Флоровський запропонував християнський елінізм для, по-перше, виправлення шляхів, або, як висловився Бердяєв, «бездоріж» російського православ'я; по-друге, для вирішення проблеми міжхристиянської розрізненості. Флоровський уважав, що повернення до грецького стилю дозволить відновити єдність між християнами. При цьому останнє насправді означало відновлення еклесіастичного спілкування виключно на православних умовах, зокрема на основі православ'я неопатристичної спрямованості як універсальної та абсолютної парадигми як релігійного, так і культурного (цивілізаційного) значення. Повної кайнонії можливо досягти, за Флоровським, тільки шляхом повернення всіх церков у лоно єдиної істинної Церкви – Православної церкви-матері.

Неопатристичний синтез має дуже тісний зв'язок із темою передання, оскільки він виносить вердикт усій російській релігійній філософії, що полягає в засудженні її за відокремлення від цілющого джерела церковної свідомості – живого передання. Свою місію неопатристичні богослови вбачали в тому, щоб свідчити про це передання в близькому і далекому зарубіжжі та вказувати його напрям тим, хто відколовся від істинної Церкви. Такий підхід багато які вчені визнали досить обмеженим у багатьох відношеннях.

Як було з'ясовано, передання у Флоровського, як і його богослов'я в цілому, має антизахідний характер. Його погляд на передання формувався і формулювався в категоричному протистоянні західним підходам до цього питання. Якщо говорити більш конкретно, то він відмовився від офіційної і раціональної мови у викладі свого розуміння передання. Богослов уважав, що

воно – передання – поза- або надісторичне і трансцендує будь-які форми фіксації або кодифікації, включаючи такі, як: постанови Вселенських Соборів, символи віри, твори Отців тощо. У своїх працях Флоровський не наводить єдиного і чіткого визначення передання. Замість цього він пропонує кілька способів його інтерпретації: в одному разі він визначає його як «харизматичну, або містичну, пам'ять Церкви»; в іншому – як «постійну дію Духа в Церкві»; і, нарешті, він ототожнює передання із самою Церквою. Флоровський не намагається погоджувати ці визначення між собою, оскільки його вчення про передання, як, власне, і його богослов'я в цілому, не ставило перед собою завдань систематизації.

РОЗДІЛ 3

ПОНЯТТЯ ПЕРЕДАННЯ В ТЕОЛОГІЇ

ВОЛОДИМИРА МИКОЛАЙОВИЧА ЛОССЬКОГО

Цей розділ буде присвячений детальному розгляду того, як один із кращих умів православної думки – Володимир Лосський, який продовжив і вдосконалив починання Флоровського і передуючих йому російських мислителів, у тому самому неопатристичному дусі більш витончено та з нюансами розробив учення про передання. Його більш упевнені й ґрунтовні спроби розробити концепцію, яка включала би в себе всю гаму конотацій терміна «передання» в православ'ї і при цьому перебувала в тісному зв'язку з його неопатристичними поглядами, отримали широке визнання як у православній науці, так і за її межами. З цієї причини видається доцільним приділити викладу його поглядів на передання більш пильну увагу, з урахуванням тих філософських і теологічних ідей і конструкцій, які створили сприятливі умови, або фон, на якому розвивалося його богослов'я передання. Для досягнення цієї мети подальший виклад необхідно почати з короткого розгляду інтелектуальних чинників, включаючи ідеї, школи, мислителів і колег, що справили на нього глибокий вплив, і основних характеристик і особливостей його богослов'я, що, в кінцевому підсумку, дозволить прийти до більш чіткого розуміння його концепції «передання».

3.1. Короткий нарис життя й академічної кар'єри Лосського

Володимир Миколайович Лосський народився 1903 року в Геттінгені у відомій сім'ї російської академічної інтелігенції¹⁶⁶. Його батько – Микола

¹⁶⁶ Незважаючи на те що сам батько В. Лосського та інші авторитетні джерела стверджують, що Володимир Лосський народився у Геттінгені (Німеччина) (за словами Миколи Онупрійовича Лосського, саме тому, що «французи не могли зрозуміти, яким чином росіянин народився в Німеччині», його син Володимир отримав французьке громадянство на сім років пізніше свого молодшого брата Бориса (Николай О. Лосский, *Воспоминания: жизнь и философский путь* (Munich: Wilhelm Fink Verlag, 1968), 228), деякі інші джерела, як це не дивно, наводять, що В. М. Лосський прийшов у світ у Санкт-Петербурзі (Росія). Прикладом цьому може служити російське видання «Нарису містичного богослов'я Східної Церкви», в

Онупрійович Лосський (1870–1965) – був видатним російським філософом-інтуїтивістом та помітним діячем російського ліберального *milieu*. З 1920-го по 1922 рік Володимир Лосський навчався в Петроградському університеті (сьогодні Санкт-Петербурзький державний університет) у відомих російських істориків-медієвістів – Івана Михайловича Гревса (1860–1941) та Льва Платоновича Карсавіна (1882–1952). Якщо перший познайомив Лосського з медієвістичними студіями, то останній – з думкою грецьких Отців Церкви¹⁶⁷. Після цього недовгого періоду й у зв'язку з масовою депортацією російської інтелігенції на початку 1920-х років за наказом Леніна родині Лосських довелося шукати притулку в Празі.

Після еміграції Лосський продовжив свою освіту в Карловому університеті (Прага, Чеська Республіка), вивчаючи західну середньовічну історію (1922–1924). Через короткий час він переїхав до Парижа, де зміг відновити свої середньовічні студії під керівництвом професора Фердинанда Лота (Ferdinand Lot), фахівця у сфері середньовічної історії, і професора Етьєна Жильсона (Étienne Gilson), фахівця в галузі середньовічної філософії в університеті Сорбонна (1924–1927)¹⁶⁸.

Саме в Сорбонні Лосський особливо зацікавився західним містицизмом у цілому і думкою середньовічного німецького богослова-містика Мейстера Екхарта зокрема. Після ретельного вивчення середньовічної філософії він розпочав своє монументальне дослідження,

якому видавець стверджує, що Лосський «народився в День Святого Духа, 25 травня 1903 року, у Петербурзі» (Владимир Н. Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви* (Москва, 1991), 5). Іншим прикладом є книга А. М. Allchin, *The Kingdom of Love and Knowledge: The Encounter between Orthodoxy and the West* (New York: Seabury Press, 1982, 1979), присвячена Володимиру Лосському, де автор також говорить, що останній народився в Санкт-Петербурзі (там само, 197). Аналогічна проблема простежується і в таких працях: Николай Медведев, *Бог и человек по богословию В. Н. Лосского* (Рим: Riproduzione Anastatica T.P. U. G., 1979), 1; А. В. Ведерников, «Владимир Лосский и его богословие», *Богословские труды* 8 (1972): 215. Найбільш ймовірним поясненням цьому можемо вважати те, що ця помилка була допущена свідомо з метою, як припустив Роман Завійський, повністю позбавити Лосського від будь-якого сліду західного впливу на його богослов'я, що цілком узгоджується з претензіями останнього на чистоту від західництва (див.: Роман Завійський, «Вплив католицької думки на православну неопатристику Георгія Флоровського та Володимира Лосського», *Філософська думка. Sententiae. Спецвипуск IV: Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії* (2013): 82).

¹⁶⁷ Див.: Paul L. Gavrilyuk, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, paperback ed., *Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 236. У цьому разі наводиться посилання на оригінальний фрагмент, який відсутній у російському перекладі видавництва «Дух і літера».

¹⁶⁸ Див.: Н. Лосский, *Воспоминания: жизнь и философский путь*, 226–27.

присвячене цьому мислителю, – дослідження всього його життя, яке він так і не завершив¹⁶⁹. Ця праця має не тільки історичне і богословське значення, а й екуменічне, оскільки в ній Лосський вступає у взаємодію з католицьким містицизмом, прагнучи тим самим виявити точки дотику і пересікання між східним православ'ям і латинським середньовіччям¹⁷⁰. Точніше, за допомогою цих досліджень він мав намір досягнути латинське богослов'я і філософію з метою кращої комунікації і трансляції східних ідей на Заході. Як писав А. В. Ведерніков, «він (тобто Лосський. – Е. С. Л.) усвідомлює свою мимовільну присутність у Франції як покликання до свідництва про православ'я, сліди якого ще зберігаються в традиціях французького християнства. Ця свідомість спонукає його вивчати містико-теософічне вчення Мейстера Екхарта і грандіозну систему думки Томи Аквіната, щоб глибше увійти в духовний світ Заходу, зрозуміти основи західного мислення і за допомогою звичних для нього уявлень і понять свідчити перед ним про Істину Православ'я»¹⁷¹. Праці Мейстера Екхарта з містичного та апофатичного богослов'я, у свою чергу, спонукали Лосського на те, щоб заглибитися у вивчення православної апофатики й паламізму¹⁷².

¹⁶⁹ Докторську дисертацію Лосського на тему «*Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*» («Заперечне богослов'я і пізнання Бога в Мейстера Екхарта»), над якою він працював з 1945-го по 1958 рік, завершив його учень французький богослов Олів'є-Моріс Клеман (Olivier-Maurice Clément). За це дослідження університет Сорбонна посмертно присвоїв Лосському докторський ступінь («*doctorant-è-lettres*») (див.: Уильямс, *Богословие В. Н. Лосского*, 41). Дисертація була опублікована 1960 року в Парижі з передмовою сорбоннського професора Етьєна Жильсона.

¹⁷⁰ Слід відзначити, що богослов'я Мейстера Екхарта хоч і вплинуло на інших богословів, не вважається ортодоксально-католицьким. Згідно з Брюсом Мілемом, «наприкінці свого життя він (Мейстер Екхарт. – Е. С. Л.) був засуджений за єресь, але помер до завершення суду. Внаслідок цього папа Іван XXII (1316–1334) засудив окремі погляди Екхарта як єретичні. На сьогодні багато католиків та інших християн вважають, що це засудження було помилковим, навіть папа Іван Павло II (1978–2005) прихильно згадував Екхарта» (Bruce Millem, «Eckhart, Meister», in *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, eds. Ian A. Mcfarland, David A. S. Fergusson, Karen Kilby, and Iain R. Torrance (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 155). Однак, незважаючи на те що містицизм Екхарта не відображав офіційної позиції католицизму, цей вид богослов'я все ж народився в католицькій традиції. Відповідно, дослідження та в певному сенсі віртуальний діалог Лосського з Екхартом у межах його дисертації якоюсь мірою має екуменічне значення (хоч би тому, що Лосський звертається до інославної джерел богословської думки).

¹⁷¹ Ведерніков, «Владимир Лосский и его богословие», 216.

¹⁷² Див.: Paul Ladouceur, «Vladimir Lossky», in *Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education*, Regnum Studies in Global Christianity, eds. Pantelis Kalaitzidis, Thomas Fitzgerald, Cyril Hovorun, Aikaterini Pekridou, Nikolaos Asproulis, Guy Liagre, and Dietrich Werner (Oxford: Regum Books International, 2014), 258.

Величезний інтерес Лосського до апофатики та містицизму¹⁷³ сформував його богословський стиль (як і його богословську позицію в цілому), найчіткіше виражений у його найвідомішій та фундаментальній праці «Нарис містичного богослов'я Східної Церкви»¹⁷⁴. У цій праці найвиразніше викладаються його погляди на зв'язок між містицизмом та богослов'ям, а саме: «Немає християнської містики без богослов'я і, що суттєвіше, немає богослов'я без містики»¹⁷⁵.

Найплодовитіші роки своєї творчості Лосський провів у Франції (1924–1958), де і привернув до себе увагу громадськості як богослов. Перебуваючи в центрі екуменічного діалогу між Заходом і Сходом, він, з одного боку, намагався не втрачати зв'язку із своїм російським богословським корінням, а з іншого – прагнув як *зрозуміти* західну думку, так і *роз'яснити* Заходу східне православ'я¹⁷⁶. За своє недовге життя Лосський встиг взяти участь у численних екуменічних конференціях і дискусіях¹⁷⁷. Згідно з Полом Ладосером, «упродовж останніх 15 років свого життя Володимир Лосський бачив свою роль передусім у тому, щоби бути

¹⁷³ Лосський бачив взаємозв'язок між апофатичним богослов'ям і містицизмом таким чином: «...заперечне богослов'я є шляхом до містичного єднання з Богом, природа Якого залишається для нас непізнаваною» (В. Н. Лосский, «Очерк мистического богословия Восточной Церкви», в *Богосвидение*, пер. с фр. В. А. Рещиковой, сост. и вступ. сл. А. С. Филоненко (М.: АСТ, 2006).

¹⁷⁴ «Нарис містичного богослов'я Східної Церкви» вперше побачив світ 1944 року французькою мовою (Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* (Paris: Aubier, 1944). Ця монументальна праця, яку виправдано можна вважати синтезом і водночас путівником по багатій православній містико-ісихастській традиції, свого часу високо оцінив його колега з неопатристичного синтезу Георгій Флоровський, який рекомендував англійський переклад цієї книги (1957) всім своїм студентам у Гарвардській школі богослов'я і в Грецькій православній богословській школі Святого Хреста (Holy Cross Greek Orthodox School of Theology). Див.: Paul L. Gavrilyuk, «Vladimir Lossky's Reception of Georges Florovsky's Neo-Patristic Theology», in *A Celebration of Living Theology: A Festschrift in Honour of Andrew Louth*, eds. Justin A. Mihoc and Leonard-Daniel Aldea. T&T Clark Theology (London: Bloomsbury Academic, 2014), 201; Архимандрит Софроний (Сахаров), *Переписка с протоиереем Георгием Флоровским*, 1-е изд. (Свято-Иоанно-Предтеченский Монастырь, 2008), 42. Також див. рецензію Флоровського на «Нарис»: Протоиерей Георгій Флоровський, «Владимир Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви», в *Свидетельство Истины. Сборник статей*, сост., примеч. и коммент. А. А. Почекунина (СПб.: Духовное наследие, 2017), 394-96.

¹⁷⁵ Лосский, «Очерк мистического богословия Восточной Церкви», 113.

¹⁷⁶ Медведєв цілком справедливо зауважує, що «всі праці В. Лосського пронизані цим подвійним прагненням: зберігаючи всю цілісність Православ'я, вести діалог із християнським Заходом» (Медведєв, *Бог и человек по богословию В. Н. Лосского*, 150).

¹⁷⁷ Наприклад, Лосський брав активну участь у зустрічах Співдружності святого Албанія і преподобного Сергія – майдані для міжконфесійного діалогу православних з англіканами (Протоиерей Георгій Флоровський, «Представители экуменической мысли XX столетия», в *Свидетельство Истины. Сборник статей*, сост., примеч. и коммент. А. А. Почекунина (Санкт-Петербург: Духовное наследие, 2017), 338-39).

свідком православ'я на Заході...»¹⁷⁸. Норман Рассел, оцінюючи цей період життя Лосського, відзначає, що він, «можливо, зробив більше, ніж хто-небудь інший, щоб пояснити православну духовність західній громадськості»¹⁷⁹. Фактично «Нарис» Лосського призначався для того, щоб показати Заходу, що «Православ'я є не тільки “східною” традицією християнства, але живим Переданням Кафолічної Істини. І це відкриття виявляється вирішальним для всіх центральних проблем сучасного екуменізму»¹⁸⁰.

Однак, незважаючи на свою активну екуменічну діяльність, Лосський виразно належав до крила православних емігрантів-фундаменталістів¹⁸¹, які, силою властивих їм інтелектуального ізоляціонізму й традиціоналізму, критикували тих російських богословів і філософів, які були більш ніж вони відкриті та сприйнятливі до західного богослов'я. Головним суперником Лосського в цьому протистоянні став такий помітний діяч першого покоління російської інтелігенції, як протоієрей Сергій Булгаков. З огляду на суперечку, що виникла навколо вчення про Софію, у центрі якої опинилися Булгаков і Лосський, останнього ніколи не запрошували викладати у відомий

¹⁷⁸ Paul Ladouceur, «Vladimir Lossky», 260. Аналогічних висновків також доходить і Роуен Вільямс: «У багатьох англійських екуменічних колах Лосський посів те саме місце, яке Булгаков мав перед війною, – становище головного виразника православного світоспоглядання» (Уильямс, *Богословие В. Н. Лосского*, 38).

¹⁷⁹ Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. The Oxford Early Christian Studies (Oxford: Oxford University Press, 2004), 4.

¹⁸⁰ Ведерников, «Владимир Лосский и его богословие», 219. У своїй статті, присвяченій пам'яті Володимира Лосського, Луї Буайє – його католицький друг – пише так: «Його (Володимира Лосського. – Е. С. Л.) чудове дослідження містичного богослов'я Східної Церкви не тільки збагатило уявлення західних людей про православну містику, але, у підсумку, зробило набагато більше для взаєморозуміння, ніж будь-який іренізм...» (цит. за: Ведерников, «Владимир Лосский и его богословие», 228).

¹⁸¹ Деякі вчені асоціюють В. М. Лосського з так званою «паризькою школою» богослов'я. Однак у цій праці ми свідомо уникаємо використання терміна «паризька школа» з кількох причин: по-перше, цей термін вимагає особливого і більш детального вступу до філософської та релігійно-богословської думки російської інтелігенції початку ХХ ст. у Парижі (більш детально див.: Івана Нобл, Катержина Бауєрова, Тим Нобл і Паруш Парушев, *Пути православного богословия на Запад в ХХ веке* (Москва: Издательство ББИ, 2016). По-друге, цей термін досі залишається достатньо неоднозначним і навіть вважається суперечливим у відповідних богословських колах (більш детальну інформацію про неоднозначність та про спекуляції навколо цього терміна див.: Вальєр, «“Парижская школа” богословия: единство или разнообразие?», 52-63). «Парижська школа» не виражала якоїсь визначеної єдиної богословської системи або методу. Замість цього в ній співіснували і розвивались цілком відмінні релігійні й інтелектуальні течії. До неї належали не тільки богослови, але й філософи, наприклад М. О. Бердяєв, Л. І. Шестов і С. Л. Франк. Ця школа виникла навколо Свято-Сергієвського православного богословського інституту в Парижі, до якого Лосський ніколи не мав прямого відношення (відомо, що він ніколи не читав там лекції). З цієї та інших причин Лосського навряд чи можна вважати належним до неї. Хіба що можна його ототожнювати з «паризькою школою», як пише Аїдан Ніколс, виключно «в географічному сенсі цього слова» (Aidan Nichols, *Theology in The Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893–1966)* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 57).

Свято-Сергієвський православний богословський інститут (Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge) в Парижі. Крім того, через свою лояльність до французького екзархату Московського патріархату, в якому на той час розчарувалася переважна більшість російської діаспори в Парижі¹⁸², Лосський утратив зв'язок з багатьома друзями і колегами¹⁸³.

З часу заснування Братства святого Фотія (1925) – співтовариства, прихильного до того, щоб, як писав Микола Онупрійович Лосський, «відстоювати і впроваджувати в життя вселенськість Православної церкви» на Заході¹⁸⁴, – Лосський був його віце-президентом, а невдовзі обійняв пост президента (1931–1940)¹⁸⁵. Під егідою Братства 1945 року був заснований Французький Православний інститут імені святого Діонісія – богословська школа, присвячена розвитку франкомовного православ'я, де Лосський обіймав посаду декана і професора догматики та церковної історії¹⁸⁶.

Лосський помер 1958 року в Парижі. Після його раптової смерті та посмертної публікації творів він став більш відомим, дискутованим і впливовим, ніж за життя.

3.2. Антизахідне богослов'я Лосського

Поза будь-яким сумнівом, французько-російський православний богослов Володимир Лосський є одним із найвидатніших умів і популяризаторів православної думки на Заході. Він належав до молодого покоління російської релігійної еліти, яка розвивала власне богослов'я далеко від своєї інтелектуальної та географічної батьківщини. І незважаючи на те що його спадщина залишається переважно все ще мало дослідженою,

¹⁸² Див.: Ведерников, «Владимир Лосский и его богословие», 216. «...Мало знайдеться богословів, які більш щиро та вільно закорінені в переданні своєї Церкви, ніж Лосський...» (А. М. Allchin, «The Eastern Orthodoxy Contribution to the “Debate about God”», in *Studies Supplementary to Sobornost*, vol. 1, *Orthodoxy and the Death of God: Essays in Contemporary Theology*, ed. A. M. Allchin (London: Fellowship of St Alban and St Sergius, 1971), 15).

¹⁸³ Див.: Уильямс, *Богословие В. Н. Лосского*, 39.

¹⁸⁴ Див.: Н. Лосский, *Воспоминания: жизнь и философский путь*, 227.

¹⁸⁵ Див.: Гаврилюк, *Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс*, 428.

¹⁸⁶ Див.: Ladouceur, «Vladimir Lossky», 259.

його ідеї, як і раніше, продовжують справляти глибокий вплив і відображатися в працях відомих сучасних богословів, таких як митрополит Іоанн Зізіулас, Христос Яннарас та ін.

Серед джерел впливу і натхнення для Лосського Роуен Вільямс особливим чином виділяє Георгія Флоровського і його праці 1930-х років. Більш того, Вільямс стверджує, що «Нарис» Лосського частково був «відзивом на неодноразовий заклик Флоровського до *ressourcement* (повернення до витоків) православного богослов'я, повернення до отців, “неопатристичного синтезу”»¹⁸⁷. Цей заклик відбився, у підсумку, на всій творчій діяльності Лосського, яка була спрямована на боротьбу й очищення православ'я від впливу як західної філософії і теології, так і російської релігійної філософії, радикально відокремлюючи, вивільняючи його від метафізики у всіх її формах, включаючи еллінську¹⁸⁸. Якщо Флоровський визнавав грецьку патристичну філософію єдиною адекватною філософією для християнського вчення, то Лосський відкидав філософію *per se*¹⁸⁹. І хоч богослов'я Лосського було зосереджене на поверненні до мови і розуму Отців Церкви, тобто, по суті, до *bona fide* (лат., істинного, справжнього) грецького християнства, він відкинув ідею про те, що раннє християнство перебувало під впливом грецької філософії¹⁹⁰.

Незважаючи на всі спроби Лосського відмежуватися від будь-якої форми метафізики, сучасні філософи і богослови знаходять у його побудовах сліди певних філософських впливів і, відповідно, рецепцій. Передусім слід зазначити, що, як пише Гаврилюк, як би Лосський не заперечував того, що філософія його батька якимось чином наклала відбиток на його власне богослов'я, він «запозичив у батька, щонайменше, деякі аспекти свого

¹⁸⁷ Уильямс, *Богословие В. Н. Лосского*, 32.

¹⁸⁸ Див.: Юрій Чорноморець, Геннадій Христокін, «Неопатристична православна теологія отця Георгія Флоровського», *Філософська думка, Sententiae. Спецвипуск IV: Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії* (2013): 25.

¹⁸⁹ Див.: Там само.

¹⁹⁰ Див.: Там само.

персоналізму й інтуїтивізму»¹⁹¹. Отже, російська релігійна філософія, яка ввібрала в себе елементи як німецької ідеалістичної філософії, так і західного романтизму, поруч із вивченням Лосським святоотецького богослов'я (точніше, вивчення останнього через призму першого)¹⁹² послужила свого роду імпульсом, який привів до зародження його персоналізму – одного з основоположних учень Лосського – філософсько-богословського трактування людської особистості.

Суть персоналізму Лосського можна звести до того, що людина не народжується *особистістю*, а *стає* нею, і це становлення повністю реалізується тільки через спілкування з триєдиним Богом та обоження (теозис), тільки всередині Церкви і тільки через посередницьке служіння Святого Духа¹⁹³. Вчення Лосського про те, що «в Церкві особистість зберігає унікальність завдяки благодаті, що посиляється через Святого Духа»¹⁹⁴, має багато спільного з його визначенням «Передання», що свідчить про вплив першого на останнє. У цілому, персоналізм Лосського відіграв істотну роль у становленні його богослов'я. Особливо він відбився на формуванні його антропології та еклезіології¹⁹⁵.

¹⁹¹ Gavriluk, «Vladimir Lossky's Reception of Georges Florovsky's Neo-Patristic Theology», 197. Згідно з Медведевим, «його (Лосського. – Е. С. Л.) роздуми про пізнання, виключаючи прямі вказівки на святоотецьку літературу, наближаються за змістом до екзистенціалізму та інтуїтивізму» (Медведев, *Бог и человек по богословию В. Н. Лосского*, 142).

¹⁹² Як пише Катерина Грішаєва, «російська релігійна філософія визначила спосіб прочитання В. М. Лосським патристичних текстів» (Е. И. Гришаева, «Учение о личности в философии В. Н. Лосского: историко-философский анализ» (канд. дис., Уральский государственный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, 2011), 14). Фактично, синтезуючи патристичну антропологію, Лосський, на думку багатьох дослідників (наприклад, Катерини Грішаєвої, Роуена Вільямса та ін.), припускає цілу низку концептуальних і методологічних помилок. Серед них Грішаєва, наприклад, виділяє таке: «В. М. Лосський, по-перше, при інтерпретації патристичних текстів використовує спосіб використання поняття “іпостась”, що склався в російській релігійній філософії початку ХХ століття, а по-друге, привносить у це поняття новий зміст, якого не могло бути в патристиці» (там само, 18).

¹⁹³ Див.: Там само, 20-21. Персоналістичне богослов'я Лосського справило вплив на таких грецьких богословів, як Христос Яннарас та Іоанн Зізіулас. Див.: Aristotle Papanikolaou, «Personhood and Its Exponents in Twentieth-Century Orthodox Theology», in *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, eds. Mary Cunningham and Elizabeth Theokritoff. Cambridge Companions to Religion (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 233.

¹⁹⁴ Грішаєва, «Учение о личности в философии В. Н. Лосского: историко-философский анализ», 22.

¹⁹⁵ Більш детальну інформацію про персоналізм Лосського та його богослов'я особистості див.: Papanikolaou, «Personhood and Its Exponents in Twentieth-Century Orthodox Theology», 233-36; Уильямс, *Богословие В. Н. Лосского*, 103-138; Е. И. Гришаева, «Учение о личности в философии В. Н. Лосского» (канд. дис., Уральский государственный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, 2011).

Далі слід дати коротку характеристику методу богослов'я Лосського в цілому і позначити ті положення його неопатристики, які мають пряме або непряме відношення (пов'язане або навіть визначальне) до його вчення про передання.

У парадигмі Лосського богослов'я тісно пов'язане та взаємодіє з життям, духовністю і містичним досвідом Церкви¹⁹⁶. Більш того, релігійно-містичний досвід виступає як основна «сировинна база» для його богословських концепцій¹⁹⁷. Ведерніков у цілому так оцінював його богослов'я: «Це не система теоретичних положень і логічних доказів істинного церковного вчення і не кодекс приписів авторитетного учительства Церкви, а досвідне богослов'я, за словами якого чітко відчувається присутність духовних реальностей, що вони виражають»¹⁹⁸. Таким чином, «богословська думка Володимира Лосського корінилася в літургійному та духовному житті цілком особливої якості»¹⁹⁹. У цьому самому дусі характеризує богослов'я Лосського і Медведєв, а саме: як «богослов'я практичне, досвідне і в жодному разі не філософська або навіть – богословська система»²⁰⁰.

Додержуючись грецької святоотецької традиції, Лосський ніколи не вважав богослов'я суто академічною дисципліною, відмінною від реального досвіду благочестя і пізнання Бога²⁰¹. Навпаки, він вірив, що «немає богослов'я поза досвідом – потрібно змінюватися, ставати новою людиною. Щоб пізнати Бога, потрібно до Нього наблизитися; не можна бути богословом і не йти шляхом єднання з Богом. Шлях богопізнання є

¹⁹⁶ Флоровський одного разу підкреслив, що «найсильнішим боком праць Лосського було твердження про нерозривну кореляцію віровчення і духовності» (Флоровский, «Представители экуменической мысли XX столетия», 338-39).

¹⁹⁷ Див.: Геннадій Христокін, «Софіологія отця Сергія Булгакова та неопатристика: порівняльний аналіз парадигм розвитку православної теології на початку XX століття», *Філософська думка, Sententiae. Спецвипуск IV: Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії* (2013): 87.

¹⁹⁸ Ведерніков, «Владимир Лосский и его богословие», 229.

¹⁹⁹ Там само, 218.

²⁰⁰ Медведєв, *Бог и человек по богословию В. Н. Лосского*, 6.

²⁰¹ У своєму «Нарисі» Лосський протиставляє «містичне богослов'я» «релігійній філософії» та богослов'ю, яке оперує «відстороненими поняттями», і «Бога одкровення та релігійного досвіду» «Богові філософів» (Лосский, «Очерк мистического богословия Восточной Церкви», 284).

неодмінно і шляхом обоження»²⁰². Відповідно, богослов'я, з точки зору Лосського, завжди «впливає із зустрічі з Богом»²⁰³. За своєю природою воно є засобом посвяти в таємницю і в результаті веде до обоження. Однак водночас, як зауважує Геннадій Христокін, Лосський мав тенденцію зводити догматичне богослов'я до містичного²⁰⁴. Отже, якщо загалом можливо інкапсулювати сутність і зміст богослов'я Лосського в одне словосполучення, то це було б «містичне богослов'я». Для Лосського тільки містичне богослов'я з повним правом може бути богослов'ям. Іншого автентичного богослов'я просто не було і бути не може.

Згідно з Володимиром Шмалієм, серед російської інтелігенції постжовтневого періоду, яка перебувала в розсіянні, сформувалося два основних напрями думки: релігійно-філософський, що сягає корінням у слов'янофільство та ідеї Володимира Соловйова, і академічне богослов'я, на яке вплинули західне богослов'я і філософія²⁰⁵. Проте в цій «класифікації» для Лосського немає місця. Останнє зовсім не означає, що він був далеким від академічної думки як такої, але відділений від двох мейнстрімів у російській діаспорі, яка у своїй більшості будувала свої філософсько-богословські конструкції абсолютно за іншим принципом, використовуючи при цьому нові методи. Свою роль Лосський і його колеги-однодумці бачили в тому, щоб у певному сенсі «дистилювати» і відродити православне богослов'я, повернувши його до його витоків і привівши його до однаковості з мисленням Отців. Вони поклали початок новому богословському напрямку, відомому як «неопатристичний синтез», головною метою якого було як відновлення, так і збереження православної ідентичності шляхом «виключно важливого контрастного розмежування між західними формами

²⁰² Лосський, «Очерк мистического богословия Восточной Церкви», 137.

²⁰³ Louth, «The Patristic Revival and Its Protagonists», 195.

²⁰⁴ Див.: Христокін, «Софіологія отця Сергія Булгакова та неопатристика: порівняльний аналіз парадигм розвитку православної теології на початку XX століття», 87.

²⁰⁵ Див.: Владимир Шмалый, «Тема экуменизма в богословии и религиозной философии русской эмиграции», в *Православное богословие и Запад в двадцатом веке: история встречи: материалы международной конференции Синодальной богословской комиссии Русской Православной Церкви и итальянского фонда «Христианская Россия» (Италия, 2004)* (Москва: Христианская Россия, 2006), 148-50.

християнства, з одного боку, і тим глибоким впливом, який вони справили на російське православ'я за останні три століття, – з іншого»²⁰⁶.

Богословський підхід Лосського цілком відрізнявся від підходу Булгакова – одного з найпомітніших представників російського академічного богослов'я і головного опонента Лосського, – який, на відміну від свого колеги, не прагнув у всьому наслідувати дух і розум Отців²⁰⁷. За словами Майкла Плекона, Лосський намагався «помістити мислення патристичних авторів у діалог із сучасним світом»²⁰⁸. Повернення до Отців, на якому наполягав Лосський, зовсім не передбачало для нього ні відхід від сучасності, ані просте повторення святоотецьких учень, ані рабське наслідування їх²⁰⁹. Навпаки, неопатристичний синтез був задуманий як творче продовження їхнього богослов'я, додержуючись їхніх принципів у реагуванні на потреби сучасної Церкви. Однак, як широко відомо в наукових колах, неопатристичний синтез, на жаль, так і не зміг виправдати свої цілі й покладені на нього очікування²¹⁰.

Основні методологічні відмінності між підходами Лосського і Булгакова полягали в тому, що якщо перший із них прагнув захистити живе передання і богослов'я Православної церкви від «догматичного розвитку», то другий із названих, виходячи поза межі традиційного (історичного) богослов'я, прагнув створити принципово новий тип богословствування²¹¹.

²⁰⁶ John I. Ica Jr., *Sensul exemplar al unei vieți și opere: lupta pentru teologie, Studiu introductiv la Vladimir Lossky, Vederea lui Dumnezeu*, trans. Maria Cornelia Oros (Sibiu: Deisis, 1995), xv. Цит. за: Cristinel Ioja, «Vladimir Lossky's Hermeneutics of Tradition as a Patristic and Ecclesial Theology», *International Journal of Orthodox Theology* 3, no. 2 (2012): 161.

²⁰⁷ Див.: Христокін, «Софіологія отця Сергія Булгакова та неопатристика: порівняльний аналіз парадигм розвитку православної теології на початку XX століття», 86. Однак, незважаючи на суттєві методологічні розходження і відмінності в підходах Лосського й Булгакова, між ними було і багато спільного. Всупереч традиційному переконанню, згідно з яким їхні богословські методи несумісні, Брендон Галлахер зумів продемонструвати певну схожість між ними. Зокрема, він висунув гіпотезу про те, що софіологія Булгакова вплинула на формування антиномічної і за своєю суттю апофатичної теології Лосського. Галлахер робить висновок, що в цих двох богословів було більше спільного, ніж заведено вважати. Див.: Brandon Gallaher, «The “Sophiological” Origins of Vladimir Lossky's Apophaticism», *Scottish Journal of Theology* 66/3 (July 2013): 278-98.

²⁰⁸ Michael Plekon, «The Russian Religious Revival and Its Theological Legacy», in *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, eds. Mary Cunningham and Elizabeth Theokritoff. Cambridge Companions to Religion (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 213.

²⁰⁹ Див.: Ведерников, «Владимир Лосский и его богословие», 228.

²¹⁰ Детальніше про це див.: розділи 3-4.

²¹¹ «С. Булгаков цікавий не лише своїми філософськими ідеями, а невтомним прагненням до модернізації православної теології, намаганням подолати консерватизм православної думки та

Також Лосський уважав, що Булгаков, перебуваючи під західним інтелектуальним впливом, вийшов далеко поза межі істинно православного розуміння передання і що це, у свою чергу, з неминучістю дозволило йому розвинути своє власне вчення незалежно від святоотецького богослов'я. Булгаков же відмічав, що в «розвитку» або «розширенні меж» православної традиції немає нічого поганого, оскільки святі Отці не прагнули і не могли вирішувати завдання всіх наступних епох. У результаті погляди цих двох мислителів на передання породили їхні різні методологічні підходи до богослов'я.

При будь-якому зверненні до богослов'я Лосського в цілому або при розгляді його окремих аспектів, крім усього іншого, слід урахувати і його екуменічну позицію, яка, як буде видно з подальшого викладу нашого матеріалу, відбилася і навіть детермінувала контури і характер багатьох його поглядів. Варто, зокрема, розглянути його погляд на те, чи можлива єдність і повне спілкування між православ'ям та іншими церквами. Лосський висловив свою точку зору стосовно цього: «Вірна своєму покликанню сприяти спасінню всіх, Церква Христа дорожить кожною, нехай навіть ледь помітною “іскрою життя” в розкольніцьких громадах. Адже це свідчить про те, що, незважаючи на поділ, вони все ще зберігають певний зв'язок із неповторним і животворним центром. Цей зв'язок ми вважаємо “невидимим і недоступним нашому розумінню”. Є тільки одна істинна Церква, єдиний дарувальник священної благодаті. Однак існують кілька шляхів, що ведуть до відокремлення від цієї єдиної істинної Церкви, а за її видимими межами – різні ступені ослаблення проявів церковної дійсності»²¹². В іншій праці він стверджує: «Ми виявляємо цей союз церков за умови, що не зупиняємося на

запропонувати нові перспективи для її розвитку» (Христокін, «Софіологія отця Сергія Булгакова та неопатристика: порівняльний аналіз парадигм розвитку православної теології на початку XX століття», 85). Згідно з Іваною Нобл, «замість того, щоб трансформувати думку свого часу таким чином, щоб вона відповідала духу й методу Отців, він (Булгаков. – Е. С. Л.) транспонував богослов'я Отців так, щоб вона відповідала духові й методам його часу» (Ivana Noble, «Three Orthodox Visions of Ecumenism: Berdyaev, Bulgakov, Lossky», *Communio Viatorum* 57 no. 2 (2015): 135).

²¹² Vladimir Lossky, Introductory Note to Patriarch Sergius (Stragorodsky), «L'Église du Christ et les communautés dissidents», in *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale* 21 (1955): 9-10. Цит. за: Kallistos Ware, «Strange Yet Familiar: My Journey to the Orthodox Church», in *The Inner Kingdom* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2001), 9.

шляху до чіткого і щирого визнання віри наших особливих і таких, які історично відбулися, церков або громад, яким ми єдино вірні»²¹³.

Навіть якщо наведені пасажі не дозволяють чітко окреслити екуменічну позицію Лосського, зокрема його ставлення до інших церков, вони змушують нас зробити певні висновки. Передусім вони вказують на те, що Лосський, незважаючи на свою беззастережну відданість Московському патріархату і критику західного богослов'я, за висловом Пола Ладосьє, почасти «визнає присутність божественної благодаті в неправославних християнських спільнотах»²¹⁴. Його позиція була виражена в захисті традиційного канонічного православ'я, що видно на прикладі категоричної незгоди з принципом *filioque*, але водночас вона не дозволяла йому остаточно порвати із Заходом, щоб не опинитися замкнутим усередині якогось духовного гетто. Хоч він і вважав «розкольніцькі громади» втраченими вівцями, проте трохи згладжує це визначення, визнаючи в них наявність «іскри життя». Інакше кажучи, наполягаючи на повноті й всеосяжності православ'я, Лосський уважав громади інакомислячих спільнотами, які, хоч і виявляють деякі ознаки духовного життя, все ж позбавлені його повноти, властивої Православній церкві.

Що стосується конкретно екуменічної діяльності Лосського, то вона, як було згадано вище, більше зводилася до просування на Заході багатства і різноманітності православ'я²¹⁵, а не до конкретних практичних кроків щодо узгодження православного вчення із західними богословськими парадигмами. Беручи участь у роботі Католицького центру французької інтелігенції (Centre catholique des intellectuels français), Лосський прагнув, як влучно зауважує Клер Тупін-Гайо, «свідчити про вселенський характер

²¹³ Vladimir Lossky, «The Doctrine of Grace in the Orthodox Church», in *Présence Orthodoxe* (Paris, 1979), 42. Цит. за: Ladouceur, «Vladimir Lossky», 261.

²¹⁴ Там само.

²¹⁵ У 1941–1942 роках він прочитав серію лекцій з православ'я для своїх католицьких друзів, що, зокрема, лягли в основу його «Нарису», написаного 1944 року (див.: Уильямс, *Богословие В. Н. Лосского*, 31).

православ'я»²¹⁶. Стосовно цього Ладосьє пише, що «у своїй екуменічній діяльності він (Лосський. – Е. С. Л.) залишався вірним переконанню, що православна церква володіє повнотою християнської істини і що православні відповідальні за свідокство про цю істину в суспільстві, серед якого вони живуть»²¹⁷. Таким чином, говорячи про його екуменічні погляди й діяльність у цілому, можна дійти висновку, що підхід Лосського відзначався прагненням поєднувати участь у міжцерковних конференціях і діалогах із незмінністю його власних переконань та відданістю Російській православній церкві Московського патріархату²¹⁸.

Починаючи з другої половини ХХ ст., богослов'я Лосського піддалося поважній та ґрунтовній критиці. Критикували як за його неопатристику в цілому, так і за деякі окремі богословські вчення, особливо за його богословський персоналізм і антропологію²¹⁹. Однак, попри це, його праці справили сильний вплив та залишили помітний відбиток в історії богословської думки ХХ ст.

3.3. Розвиток поняття П/передання в антагонізмі із Заходом

Володимира Лосського по праву можна вважати найвидатнішим православним ідеологом концепту передання ХХ ст. Саме передання (грец., *paradosis*, лат., *traditio*) поряд із соборністю відіграє в його еклезіології домінуючу роль. Найвизначнішою працею, в якій Лосський експліцитно,

²¹⁶ Claire Toupin-Guyot, «Modernité et Christianisme. Le Centre Catholique des intellectuels français (1941–1976). Itinéraire collectif d'un engagement» (Unpublished thesis, *Université Lumière Lyon II*, 2000). Цит. за: Ladouceur, «Vladimir Lossky», 260.

²¹⁷ Там само, 261.

²¹⁸ Ладосьє робить висновок, що «він (Лосський. – Е. С. Л.) цілком відданий православній традиції та не визнає жодних компромісів у вираженні основних православних богословських доктрин...» (Там само).

²¹⁹ Окремі приклади такої критики – праці: Екатерина Гришаева, «Учение о личности в философии В. Н. Лосского: историко-философский анализ» (канд. дис., Уральский государственный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, 2011); Уильямс, *Богословие В. Н. Лосского*, 139–203.

цілеспрямовано і детально розкриває свій погляд на передання, є «Передання і передання»²²⁰.

У цьому есе автор обговорює кілька підходів до визначення передання, а також різні проблеми, пов'язані з цими підходами. Окрім того, він здійснює в ньому свою диференціацію таких суміжних і споріднених, але не ідентичних, з його точки зору, понять, як передання з малої літери і Передання з великої літери, розглядаючи при цьому цілий спектр проблем, пов'язаних з їх кореляцією²²¹.

3.3.1. Передання з великої літери та передання з малої літери

Перед тим як безпосередньо розпочати обговорення істотних концептуальних відмінностей між такими поняттями, як «Передання» з великої літери і «передання» (у множині та однині) з малої літери, у Лосського, слід зауважити, що слово «передання» в його творах має широкий діапазон значень. В одних випадках він уживає його синонімічно до такого поняття, як «східне православ'я», а в інших – він під ним має на увазі християнське вчення або догмати. Також під переданням Лосський іноді мав на увазі всю спадщину східних Отців Церкви. Часом може скластися враження, що це поняття набуває в Лосського одночасно кілька конотацій. У таких випадках, власне, як і завжди, тільки безпосередній контекст може дозволити визначити конкретний зміст цього поняття в його працях, хоч не

²²⁰ Див.: Лосский, «Предание и предания», 671-98. Есе «Передання і передання» було написане французькою мовою і первісно опубліковане як «Вступ» у *Der Sinn der Ikonen* (у співавторстві з Л. Успенським) (Bern Und Olten: Urs Graf-Verlag, 1952). Зауважимо, що другий іменник у назві праці вжито у граматичній категорії множини. Правда, слід уточнити, що тут маються на увазі не дві форми одного слова (наприклад, книга – книги, молитва – молитви тощо), що позначає словозмінна категорія числа (однина і множина), а різні слова, відмінні за своєю семантикою та богословським розумінням, що і буде розкрито нижче в нашому дисертаційному дослідженні. Відрізняються ці два слова також і орфографією: перше подається з великої літери, друге – з малої (розрізнення це неможливо побачити в назві, в якій перше слово завжди пишеться з великої букви). У перекладі українською мовою праці В. Лосського для розрізнення цих двох лексем відзначаємо наголошену голосну літеру діакритичним знаком «'».

²²¹ Задля уникнення можливої понятійної плутанини, у цьому розділі ці поняття, або категорії, також будуть розрізнятися великою чи, відповідно, малою літерами. Коли йтиметься про концепцію, або богослов'я, «передання» Лосського в цілому, ми позначатимемо її як «П/ передання», оскільки вона включає в себе одночасно і «Передання» з великої букви, і «передання (в однині й множині)» з малої букви. В інших випадках, коли поняття буде використовується в більш звичному (не лосківському) розумінні, ми позначатимемо його малою літерою.

на все навіть він може пролити світло і внести чіткість у такого роду амбігви. Однак, незалежно від цього, Лосський ретельно проводить відмінність між «Переданням» і «переданнями». Для нього ця диференціація принципово важлива, що яскраво виражено вже у вступі до його статті «Передання і передання».

На перший погляд, може здатися, що було б логічніше почати цей підрозділ з визначення Передання, а вже тільки потім обговорювати, як воно співвідноситься з переданнями. Однак насправді лосськівське поняття «Передання» стає більш зрозумілим і більш *податливим* для *формулювання* і *визначення*, якщо попередньо прояснити, чим воно відрізняється від передань, і тим самим чітко позначити, що передання (у множині) не ідентичні Переданню. Визначивши, що таке «передання» і чим вони не є в системі координат Лосського, ми зможемо розглядати його погляд щодо Передання на більш твердій основі. У результаті такий підхід дозволить нам провести чітку демаркаційну лінію між поглядами Лосського та іншими православними, поруч із римо-католицькими і протестантськими поглядами на П/передання, а також окреслити межі власне концепції Лосського²²². До того ж слід зауважити, що такий підхід органічно узгоджується з апофатичним методом самого Лосського, який не розпочинає своє есе «Передання і передання» з безперечних та аподиктичних визначень²²³. Перш ніж заглибитися в Передання, він дистанціює свій погляд від широко

²²² Задля точності слід відзначити, що як католики, так і протестанти при зверненні до питання передання, виходячи з концепції Лосського, скоріше говорять про передання (у множині), ніж про те, що Лосський називав Переданням. Варто також зауважити, що в цьому разі було б неправильним уважати Лосського належним до апологетів православ'я, оскільки він був радше полемістом або навіть, як би це ні звучало оксюморонно, консервативним реформатором. Як уже згадувалося раніше, головним наміром Лосського та усією суттю його і його колег «синтезу» слід уважати повернення до основ – *ad mentem Patrum*. Лосський, як і Флоровський, мав намір звільнити православне богослов'я від «латинського полону». Попри свій екуменічний інтерес, Лосський більше турбувався про чистоту православної доктрини. Можливо, найяскравішим прикладом цього є його богословська суперечка з о. Сергієм Булгаковим. Важливо розуміти, що Лосського значно більше турбувало чітке і правильне розуміння Передання Православною Церквою, ніж католицькі й протестантські погляди стосовно цього. Це стає очевидним у тих випадках, коли він вказує на неточності в розумінні Священного Передання в православ'ї (наприклад, стосовно примату Передання над Писанням).

²²³ Цей апофатичний підхід Лосський використовує і в інших своїх працях. Наприклад, у своєму есе «Про третю властивість Церкви» він пише: «Щоб краще зрозуміти, що таке соборність, ми знову підемо негативним шляхом. Спробуємо уявити собі, чим була би Церква без соборності» (В. Н. Лосский, «О третьем свойстве Церкви», в *Боговидение*, пер. с фр. В. А. Решиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко (М.: АСТ, 2006), 701).

поширених спотворень і редукціонізмів, кажучи, що справжній сенс Передання не має нічого спільного з визначенням богословів Тридентського собору²²⁴. Інакше кажучи, Передання і передання не є еквівалентними поняттями.

Коли йдеться про відмінність між цими поняттями, то в першу чергу слід брати до уваги те, що Лосський був категорично проти поділу Передання на передання (у множині) чи, висловлюючись його мовою, на «багато джерел неадекватного значення або на багато *Loci theologici* (богословські положення) Одкровення»²²⁵. Інакше кажучи, він уважав будь-яке визначення, що зводить Передання до діянь Вселенських Соборів, творінь Отців Церкви, канонічних принципів, літургії, іконографії, благочестивих звичаїв тощо, – неадекватним, оскільки воно вихолощує, обкрадає, якщо загалом не спотворює саму суть Передання²²⁶. Критикуючи такий підхід, Лосський зазначає, що «ця проекція якісного поняття Передання в кількісну сферу “передань” більше затемнює, ніж розкриває справжній характер Передання, незалежний від яких би то ні було визначень: вони прив’язують його до історії і, природно, цим його обмежують»²²⁷. У розумінні Лосського, такий підхід до Передання зводить його до визначення Тридентського собору, в якому йдеться радше про передання, ніж про Передання²²⁸. Перефразовуючи Лосського, можна сказати, що таке спрощення є неприйнятним для етосу православного богослов’я, оскільки воно позбавляє християнство його ідентичності²²⁹. Окрім того, використання тридентської мови щодо Передання, на думку Лосського, «добре передає те, що і хочуть сказати, коли, відділивши Писання від Передання, замість того, аби їх розрізняти, зараховують останнє до писаних або усних свідоцтв,

²²⁴ Див.: Лосський, «Предание и предания», 673-74.

²²⁵ Там само, 674.

²²⁶ Див.: Там само, 673-74.

²²⁷ Там само, 674.

²²⁸ Див.: Там само.

²²⁹ Більш того, він уважав, що, підміняючи Передання переданнями, християни ризикують «опинитися, у підсумку, поза Тілом Христовим» (там само, 686). Див. також: В. Н. Лосський, «Спор о Софии», в *Боговидение*, пер. с фр. В. А. Рещиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко (М.: АСТ, 2006), 25.

доданих до Священного Писання, що наче його супроводжує або за ним слідує»²³⁰.

Далі, визначаючи відмінність між Переданням і переданнями, Лосський стверджує, що якщо передання, виражені в навчанні Ісуса, Його учнів і їхніх наступників, містяться на горизонтальній лінії, то Передання – на вертикальній²³¹. Очевидно, що ці дві лінії між собою пересікаються, незважаючи на те що вони не тотожні²³². Слід відзначити також, що Лосський зараховує Писання до категорії «передання» і, отже, до горизонтальної лінії. Однак такий тип класифікації навіть для самого Лосського не має на увазі суворого поділу між цими двома лініями; це найпевніше умовна відмінність. Розмірковуючи про церковні догмати і їхнє ставлення до Передання, Лосський також зараховує їх до горизонтальної лінії: «Будучи вираженням Істини, догмати віри належать Переданню, але від цього вони аж ніяк не стають його “частинами”. Це певний засіб, певне розумне знаряддя, що дає нам можливість брати участь у Переданні Церкви, певний свідок Передання, його зовнішня грань, або, вірніше, ті вузькі ворота, які у світлі Передання ведуть до пізнання Істини»²³³.

Перш ніж продовжити дослідження лосськівських горизонтальної і вертикальної ліній, необхідно розглянути два терміни Василя Великого: «*dogma*» (мн. форма «*dogmata*») і «*kerygma*» (мн. форма «*kerygmata*»), яких Лосський торкається в праці «Передання і передання»²³⁴. Передусім слід зауважити, що ці терміни використовує великий Отець-каппадокієць щодо передань зі специфічними значеннями. Більш того, вони обидва використовуються зі значеннями зовсім протилежними загальноприйнятим. Якщо загальноприйнятим розумінням терміна «*dogma*» є «урочисто

²³⁰ Лосский, «Предание и предания», 674.

²³¹ Див.: Там само, 678.

²³² Див.: Там само.

²³³ Там само, 692-93.

²³⁴ Стосовно термінології святого Василя Великого Лосський стверджує, що коли Василій використовував термін «передання», він не мав на увазі гностичне вчення («*doctrina arcana*») (там само, 676).

проголошене Церквою доктринальне визначення»²³⁵, то в праці Василя «Про Святого Духа» воно означає щось цілком інше, а саме: не оприлюднені й сокровенні вчення, «яких Отці наші дотримувалися в недосвідному і скромному мовчанні...»²³⁶. «*Kerygma*» у свою чергу він визначає як те, що в підсумку було кодифіковане й опубліковане (написане, проголошене, проповідуване) та, як наслідок, за визначенням, більше не є таємницею²³⁷. Саме до «*kerygma*» Лосський зараховує Писання, ставлячи його нарівні з іншими «свідками» Передання.

За словами Василя, причина збереження передання в таємниці полягала в намаганні зберегти його недоторканим від «непосвячених»²³⁸. Передання вважалося таїнством, святинею, яка не мала бути легко доступною для всіх, оскільки те, «що розголошується вголос народові та кожному зустрічному»²³⁹, вже не є таїнством.

Одним з аргументів, які використовує Василій в обґрунтуванні своєї позиції, є приклад про намір Мойсея обмежити доступ до скинії зібрання: «...осквернених поставив поза святих огорож, вхід же у перший двір дозволили більш чистим, одних Левітів покликав гідними служителями Божими, а заклання, всеспалення та інші священнодійства надавши тільки ієреям, одного обраного з них допускає во святилище, і того не завжди, але в один тільки день у році, і в цей день призначивши йому певний час для входження, щоб, за неприступністю та незвичкою, з подивом споглядав він на Свята Святих»²⁴⁰. Тут Лосський убачає свого роду богословську антиномію: з одного боку, «не розсипайте перел своїх перед свиньми» (Мт. 7:6), проте з іншого – «немає нічого захищеного, що воно не відкриється, ані потаємного, що не виявиться» (Мт. 10:26). Інтерпретуючи великого

²³⁵ Лосський, «Предание и предания», 675.

²³⁶ Архиепископ Кесарии Каппадокийской Святитель Василий Великий, «О Святом Духе», в *Творения: в 2 т., том первый: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. Прил.: Архиеп. Василий (Кривошеин), Проблема познаваемости Бога* (М.: Сибирская Богозвонница, 2008), 100, дата доступу 21 березня 2020, <https://azbyka.ru/otechnik/books/original/8653-Беседы-на-Шестоднев.pdf>.

²³⁷ Див.: Лосський, «Предание и предания», 676.

²³⁸ Див.: Василий Великий, «О Святом Духе», 100.

²³⁹ Там само.

²⁴⁰ Там само.

Каппадокійця, Лосський почасти пов'язує Передання зі словами, сказаними «“потемки”, “на вухо,” “в прихованих коморах”, але які при світлі “на дахах проповідувани будуть” (Мт. 10:27; Лк. 12:3)»²⁴¹. Однак тут виникають цілком слушні запитання: в яких випадках завіса Передання може бути напівпрочинена? хто гідний поглянути на нього або увійти в його святилище? Передбачаючи ці запитання, Лосський стверджує, що, по-перше, у Переданні немає нічого езотеричного (незважаючи на його таємничий характер), що обмежувало б доступ до нього будь-якому віруючому, який бере участь у «сакраментальному та літургійному житті Церкви»²⁴². Навпаки, ця таємниця належить усій спільноті віруючих, а не тільки елітарному колу – таємниця, «захован[а] від віків і поколінь, а тепер виявлена Його святим»²⁴³ (Кол. 1:26). По-друге, «таємне передання (*dogma*) може бути проповідане, тобто стати “проповіддю” (*kerugma*), коли необхідність (наприклад, боротьба з якоюсь єрессю) зобов'язує Церкву висловитися»²⁴⁴.

При більш уважному вивченні писань Василя Великого виявляються певні відмінності між його поглядами і поглядами Лосського на П/передання. Якщо перший говорить про передання, або «*dogma*», як «про всі не викладені в Писанні таїнства Церкви»²⁴⁵ (наприклад, звернення в молитві на схід, триразове занурення під час хрещення, хресне знамення тощо), то для останнього Передання – це щось значно більше. До того ж сам Лосський вказує на відмінності між їхніми поглядами, говорячи, що «передання, або згадані святим Василієм Великим незаписані таємниці Церкви, стоять на грані власне “Передання” і привідкривають лише деякі його боки»²⁴⁶. Виходячи з цієї логіки, концепцію святого Василя найсправедливіше

²⁴¹ Лосський, «Предание и предания», 677.

²⁴² Там само.

²⁴³ Там само, 676.

²⁴⁴ Там само. У посиланнях до есе «Передання і передання» (останній іменник у множині) наводиться як приклад термін «*homooousios*», який був «проповідуваний» і став частиною догматичного вчення Церкви як результат битви з аріанством та напіваріанством (там само, 676n6). Деніел Вільямс також вказує на цей термін як на приклад того, що Церква все ще використовує у своєму вченні окремі терміни з передання (Williams, *Retrieving the Tradition and Renewing Evangelicalism*, 28). Один із його основних тезисів полягає в тому, що сучасне євангельське вчення базується на святоотецькому переданні, навіть якщо якась церква не визнає цього або категорично відкидає все (зокрема, і передання), крім Писання.

²⁴⁵ Василій Великий, «О Святом Духе», 101.

²⁴⁶ Лосський, «Предание и предания», 678.

вважати належною до категорії «передання з малої літери». І хоч ця концепція і перевершує в очах Лосського багато інших формулювань, вона все ще перебуває на горизонтальній лінії. Головною причиною цього є те, що передання, про які писав Василій, незалежно від того, проголошуються вони або зберігаються в таємниці всередині Церкви, об'єднані поняттям «слово»²⁴⁷, яке, як уважав Лосський, не є достатньо властивим для передачі суті Передання.

Французько-російський богослов був глибоко переконаний у необхідності вийти поза межі думки святого Василя Великого, незважаючи на всю її цінність, щоб наблизитися якомога ближче до розуміння власне Передання. Однак останнє постає неможливим без повної відмови від використання ідеї «слова» в концептуалізації Передання. З точки зору Лосського, навіть слово, яке вимовлене таємно або зберігається в тиші (німе слово), все ще залишається по цей бік межі Передання. Автор писав: «Вони (передання. – Е. С. Л.) завжди припускають слова, що їх виражають, – чи стосується це власне слів, сказаних або написаних, чи тієї самої німої мови, яка сприймається зором, як іконографія, обрядові жести тощо»²⁴⁸. Такий погляд Лосського обумовлений його уявленням про те, що поняття «слово» «є основою протиставлення прихованих передань і відкритої проповіді»²⁴⁹. Окрім того, для Лосського, як буде видно з подальшого викладу, Передання – це не вербальна і не когнітивна категорія, але містична, екзистенціальна. Поняттям, яке Лосський припускає як альтернативу поняттю «слово», є «мовчання»²⁵⁰.

Повільно пробираючись крізь хащі неточностей, перекручень і вихолощення ідеї Передання в православній думці (і не тільки), Лосський нарешті підводить нас до самої ідеї живого Передання, яке відрізняється від передань, включаючи Святе Письмо.

²⁴⁷ Див.: Лосский, «Предание и предания», 678-79.

²⁴⁸ Там само, 679.

²⁴⁹ Там само.

²⁵⁰ Див.: Там само, 681.

3.3.2. Сутність живого Передання

Більш складним завданням, у порівнянні з попередніми, є встановлення того, чим же для Лосського було чисте і бездомішкове поняття Передання. Складність цього завдання викликана головним чином тим, що богослов'я Лосського не наділене суворо систематичним і структурованим характером. Він скоріше розмірковує, споглядає і захоплюється об'єктом свого богословського інтересу, завжди при цьому підкреслюючи його невимовну природу, ніж намагається втиснути його в точні, раціональні визначення (що більш характерно для західної традиції богословствування).

На самому початку свого есе «Передання і передання» Лосський висловлює стурбованість тим, що, у зв'язку з широким діапазоном значень і використання терміна «передання», воно «ризикуює зовсім втратити свій первісний смисл»²⁵¹. Основна проблема, яку він бачить, полягає не в секуляризації цього слова, а в «розпливчастому використанні його в самій богословській мові»²⁵². Намагаючись визначити, що є Передання, людині часто доводиться стикатися з такою дилемою: або обмежити поняття «Передання», усуваючи при цьому деякі його аспекти, або охопити відразу занадто багато, «від чого і вислизає справжній сенс власне Передання»²⁵³.

Щоб досягнути суті Передання Лосського, найкраще зосередитися на його способі *опису* Передання, ніж на його *визначенні*. За Лосським, Передання неможливо кодифікувати або систематизувати, оскільки воно щось живе, навіть містичне; воно динамічне, а не статичне. Будь-які спроби укласти це поняття в певні лапідарно-раціональні формулювання і визначення анігілюють його, як це розумів Лосський.

Через особливе вираження Передання, як його містично розумів Лосський, а також його апофатичний підхід дуже складно окреслити чіткі межі поняття, що нас цікавить. Більш того, як він сам стверджував, «у

²⁵¹ Лосский, «Предание и предания», 671.

²⁵² Sauvé, «Florovsky and Vladimir N. Lossky», 87.

²⁵³ Лосский, «Предание и предания», 672.

Переданні, в очищеному його понятті, немає нічого формального»²⁵⁴. Очевидно, що при розгляді Передання Лосський унікає його точного визначення як через страх осквернити його, так і через прагнення захистити від профанації іншими. Як зазначалося вище, він прагне очистити східне богослов'я від юридичної, схоластичної мови західного богослов'я, в якому Передання розглядається як щось фіксоване, застигле, як мертвий список писань і традицій; скоріше як буква, ніж дух. На противагу неживому переданню Тридентського собору і переданню протестантів, у своїй праці «Сходження Святого Духа в православному вченні про Трійцю» Лосський описує його як живу реальність Одкровення в Дусі Святому²⁵⁵. Він був глибоко переконаний, що жодна богословська «сумма» не може помістити або виразити всю глибину та «живу реальність» Передання²⁵⁶. В одній зі своїх спроб висловити сутність Передання в апофатичній манері Лосський пояснює: «Динамізм Священного Передання не допускає ніякого закріплення ні в звичних проявах благочестя, ані в догматичних виразах, які зазвичай повторюються, механічно як магичні, застраховані авторитетом Церкви рецепти Істини. Зберігати “догматичне передання” – не означає бути прив'язаним до формул доктрини: бути в Переданні – це зберігати живу Істину у світлі Духа Святого, або, вірніше, бути збереженим в Істині життєдайною силою Передання. Сила ж ця зберігається в невинному оновленні, як і все, що виходить від Духа»²⁵⁷.

Незважаючи на свою яскраво виражену схильність іти шляхом негативного богослов'я (лат., *via negativa*), Лосський все ж наважується спробувати дати більш чітке визначення Переданню: «Воно є життя, що передає кожному члену Тіла Христового здатність чути, приймати, пізнавати Істину у властивому їй світлі, а не в природному світлі людського розуму»²⁵⁸.

²⁵⁴ Лосський, «Предание и предания», 682.

²⁵⁵ Див.: В. Н. Лосский, «Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице», в *Боговидение*, пер. с фр. В. А. Решиковой, сост. и вступ. сл. А. С. Филоненко (М.: АСТ, 2006), 608.

²⁵⁶ Див.: Лосський, «Предание и предания», 672.

²⁵⁷ Там само, 690.

²⁵⁸ Там само, 682. Слід зауважити, що російський переклад цього пасажу значно відрізняється від його французького оригіналу: «On pourra donc définir la notion pure de la Tradition, en disant que c'est la vie de

Схожу спробу дефініціювання Передання ми знаходимо в його «Нарисі», де він починає з того, чим Передання не (або не тільки) є: «Силою кафолічності християнського передання досвід окремих осіб і загальний досвід Церкви тотожні. А християнське передання – не тільки сукупність догматів, священних установлень і обрядів, що зберігаються Церквою, але передусім те, що виражається в цих зовнішніх формах; воно живе передання, невинне одкровення Святого Духа в Церкві, – те життя, до якого кожен з її членів може долучитися своєю мірою. Бути в переданні – означає досвідно брати участь у відкритих таємницях Церкви»²⁵⁹.

Син Лосського – Микола Володимирович Лосський (1929–2017), – інтерпретуючи ці слова батька, відзначав, що «у Володимира Лосського – це не більше і не менше, як віяння Духа Святого в Церкві, який зовсім не припинив віяти в якомусь із минулих століть. Традиція, що розуміється як живе плідне віяння Святого Духа, є “критичним розумом” у Церкві»²⁶⁰. Підсумовуючи лосськівський опис Передання, Сове у своїй дисертації пише, що Передання Лосського – «це Святий Дух, який веде і спрямовує всіх членів Церкви до істини»²⁶¹.

Роуен Вільямс стверджує, що Лосський використовував своє розуміння Передання «як захист від того, що він уважав безконтрольними спекуляціями російських релігійних філософів, зокрема Булгакова»²⁶². У «Суперечці про Софію» Лосський звинувачує Булгакова в тому, що для

l'Esprit saint dans l'Église...» (Leonide Ouspensky, Vladimir Lossky, «La Tradition et les Traditions», dans *Le sens des icônes* (Paris: Cerf, 2003), 14). Для порівняння: англійський варіант видається більш точним у передачі його оригінального смислу: «The pure notion of Tradition can then be defined by saying that it is the life of the Holy Spirit in the Church...» (Vladimir Lossky, «Tradition and Traditions», in *In The Image and Likeness of God* (Crestwood, N. Y.: St. Vladimir, 1974), 152). У тих випадках, коли російські автори наводять відоме визначення Передання Лосського – «життя Духа Святого в Церкві», вони, очевидно, опираються на оригінал або ж більш точні переклади, оскільки в російському перекладі ця дефініція з якихось причин викривлена, або, вірніше, відсутня.

²⁵⁹ Лосський, «Очерк мистического богословия Восточной Церкви», 297. В оригіналі слово «передання» вживається тут з малої літери, але з французьким артиклем «la» і зі значенням Перелання з великої літери, як це видно з контексту.

²⁶⁰ Николай Лосский, «Возрождение патристического богословия в XX веке в католической и православной церквях на Западе», в *Православное богословие и Запад в двадцатом веке: история встречи: материалы международной конференции Синодальной богословской комиссии Русской Православной Церкви и итальянского фонда «Христианская Россия» (Италия, 2004)* (Москва: Христианская Россия, 2006), 96.

²⁶¹ Sauvé, «Florovsky and Vladimir N. Lossky», 86.

²⁶² Там само.

останнього Передання «не таємничий струм ведення таємниці, що невичерпний у Церкві й посиляється Духом Святим її членам, а просто “пам’ятки церковної культури”, якщо можна так висловитися, мертвий сам по собі матеріал, тобто не Передання, а те, що тією чи іншою мірою створювалося Переданням, не сама річка, а ті піски, хоч би і золоті, які вона відкладає у своїй течії»²⁶³.

В інших своїх працях Лосський використовує слова «пам’ять» і «Передання» як синоніми. У своїй статті «Кафолічна свідомість (Антропологічне використання догмату Церкви)» він пише: «Пам’ять ця для всіх загальна і єдності Тіла Христа – Церкві – притаманна, це пам’ять Церкви, або її Передання; воно дійсне та актуальне в кожній окремій особистості, якій Дух Святий повідомляє Свою благодать»²⁶⁴. Схожу ідею він передає у статті «Всесвятая», стверджуючи, що «Передання Церкви – священна пам’ять тих, хто “чує і зберігає” слова Одкровення...»²⁶⁵.

Отже, у богословських побудовах Лосського Передання відіграє фундаментальну роль, оскільки воно є «основ[ою] християнського пізнання»²⁶⁶. Для нього Передання «не є змістом Одкровення, але єдиним модусом його прийняття, тією передаваною Духом Святим можливістю, яка і дає Церкві здатність пізнавати ставлення Воплоченого Слова до Отця (вищий гносис, який і є для Отців перших століть “Богослов’ям” у справжньому смислі цього слова), як і пізнавати таємниці Божественної ікономії, починаючи із сотворення неба та землі – книги Буття, – аж до Нового неба і Нової землі Апокаліпсису»²⁶⁷. Інакше кажучи, Лосський стверджує, що істина пізнається тільки у світлі Передання. Це Передання *просвітлює* людину, дозволяючи їй сприймати істину, а не *інформує* її. Безумовно, для Лосського це можливо тільки всередині Церкви і за сприяння Святого Духа.

²⁶³ Лосський, «Спор о Софии», 25.

²⁶⁴ В. Н. Лосский, «Кафолическое сознание (антропологическое приложение догмата Церкви)», в *Боговидение*, пер. с фр. В. А. Решиковой, сост. и вступ. сл. А. С. Филоненко (М.: АСТ, 2006), 718.

²⁶⁵ В. Н. Лосский, «Всесвятая», в *Боговидение*, пер. с фр. В. А. Решиковой, сост. и вступ. сл. А. С. Филоненко (М.: АСТ, 2006), 723.

²⁶⁶ Лосський, «Предание и предания», 684.

²⁶⁷ Там само, 685.

Цю епістемологічну, або гносеологічну, функцію не слід плутати з герменевтичною (хоч Передання володіє і цією функцією, про яку буде сказано пізніше). Передання не просто тлумачить Писання; воно робить здатною людину сприймати і, як наслідок, знати істину. Таким чином, Передання не суть або зміст того, що передається, а здатність сприймати і розуміти це.

Під впливом персоналізму Лосського навіть його ідея Передання набуває персоналістичних, або особистісних, рис. Коли Лосський говорив про Передання, він найпевніше мав на увазі його містичний, пневматологічний і навіть особистісний бік, ніж пізнавальний. Більше того, він усіляко намагався відокремити його від вмісту, слова і керигми. З цієї причини Сове називає його погляд на Передання «в корені антираціоналістичним»²⁶⁸. Конкретніше, Лосський бачив функцію Передання як завжди пов'язану з роллю Святого Духа в Церкві. Інакше кажучи, його поняття Передання більше стосується особистості (тобто Святого Духа) та її проявів, ніж змісту. Православ'я для нього, як підсумовує Сове, означало «особисту взаємодію зі Святим Духом, Який веде і спрямовує на кожну істину»²⁶⁹. Загалом, багато які з концепцій Лосського, включаючи концепцію Передання, фактично перебували під впливом його розуміння особистості, а також його богословського акценту на Святому Дусі²⁷⁰.

3.3.3. Взаємовідношення між Переданням і Писанням

Спеціальну увагу у своїй статті «Передання і передання» серед іншого Лосський приділяє топіці, яка хвилює скоріше протестантських теологів, ніж його самого, а саме: проблемі взаємовідношення між Священним

²⁶⁸ Sauvé, «Florovsky and Vladimir N. Lossky», 101. Аристотель Папаніколау оц нює богословський п дх д Лосського в ц лому як антиф лософський і антизах дний. Див.: Aristotle Papanikolaou, «Eastern Orthodox Theology», in *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*, eds. Chad Meister, Lames Beilby (London: Routledge, 2012), 544.

²⁶⁹ Sauvé, «Florovsky and Vladimir N. Lossky», 108.

²⁷⁰ Ц каво в дзначити, що Лосський народився й одружився в день Святого Духа. За словами його батька, у цей день в дбулося багато важливих с мейних под й (див.: Н. Лосский, *Воспоминания: жизнь и философский путь*, 245). Окр м того, Ол в е Клеман називав свого вчителя «богословом Святого Духа і людської особистості» (Allchin, *The Kingdom of Love and Knowledge: The Encounter between Orthodoxy and the West*, 201).

Переданням і Святим Письмом. Незважаючи на те що ні Лосський, ані східне православ'я в цілому ніколи не бачили будь-якої колізії між П/переданням і Писанням, він приділяє пильну увагу цьому важливому питанню, розглядаючи різні й, на його думку, хибні уявлення про нього. За спостереженням Альфонса Брюнінга, Лосський разом з іншими православними богословами бачив своїм обов'язком «врятувати термін “передання” як від зведення його до “апостольського передання”, згідно з католицьким ученням, так і від протестантської протилежності, сформульованої в принципі *sola scriptura*»²⁷¹.

Передусім слід відзначити, що мова і термінологія Лосського докорінно відрізняються від мови Реформації та Контрреформації щодо кореляції Священного П/передання і Священного Писання²⁷². Зокрема, він рішуче відмовляється ідентифікувати П/передання і Писання, як це заведено здебільшого в західних традиціях, як «джерела одкровення» або «джерела богослов'я». Така позиція обумовлена багатьма факторами, однак маємо намір відзначити тут тільки два з них: по-перше, Передання є (як уже згадувалося вище) радше засобом розуміння одкровення, ніж його змістом. По-друге, необхідно враховувати той факт, що в богослов'ї Лосського єдиним джерелом одкровення є сам Святий Дух – творець і носій Передання. Отже, про жодні «джерела» (у множині) одкровення не може і йтися.

Крім того, як уже було сказано, Лосський не бачив ніяких проблем у взаєминах між Переданням і Писанням. Якщо бути точними, то він бачив проблему в помилкових спробах розділити або протиставити їх один одному. Побічно і частково він приписує цю помилку католикам (зокрема, Тридентському визначенню передання) і протестантам (їхньому вченню про достатність Писання). Він уважав Писання і Передання двома взаємопов'язаними реальностями (але не двома джерелами одкровення, як це

²⁷¹ Див.: Brüning, «“Tradition and Traditions” – Relating Gadamer’s “Truth and Method” to Russian Orthodox Theology», 82.

²⁷² Див.: Э. Саблон Лейва, «Корреляция между Преданием и Писанием в богословии В. Н. Лосского», *Гілея: Науковий вісник* 148/9 (2019): 133-37; Э. А. Саблон Лейва, «Понятие Предания в богословии Владимира Николаевича Лосского», *Практична філософія* 66/4 (2017): 117-22.

заведено розуміти в деяких католицьких колах), які сприяють Церкві в процесі осягнення повноти одкровення²⁷³.

Лосський не погоджувався з популярною класифікацією П/передання і Писання як усних і письмових джерел. Ми залишаємося на поверхні, якщо протиставляємо «написані чорнилами книги і сказані живим голосом проповіді»²⁷⁴, – пояснював він. Результатом такого погляду можна вважати те, що передане усно або навіть «німою» мовою (наприклад, в іконопису і богослужбових образах) Передання стає одкровенням, яке, будучи явленим у часі й просторі, тим самим перестає бути таємницею *per se*. Однак Лосський не може прийняти цього. Він наполягав на тому, що Передання – це завжди «таємниця»; його не можна звести до «слова» в будь-якій формі, чи то усній, письмовій чи навіть «німій». Інакше кажучи, якщо передання, зокрема і Писання, постають «словом» або «проповіддю», тоді Передання – це «таємниця» або «таємниче» життя Духа всередині Церкви. Якщо передання проголошуються і, як наслідок, стають надбанням мас, то Передання мовчазно зберігається в надрах Церкви як скарб, доступний тільки всередині неї.

Головна відмінність між Писанням і Переданням, на думку Лосського, полягає не у способі їх передачі (тобто усній або письмовій), але в їхній природі й функціях. Відповідно до цієї точки зору, Писання можна охарактеризувати такими термінами, як «проповідь», «слово» (*logos*) або «зміст» (чи то відкрито проголошене апостольське вчення, чи то таємні передання, що їх Церква зберігає в «мовчанні»), тоді як сенс Передання добре передається терміном «модус». Писання – це фактичний зміст одкровення; Передання – це, у свою чергу, і засіб і здатність до його отримання та розуміння, яка актуалізується виключно за сприяння та керівництво Святого Духа. Отже, Писання не є частиною Передання, а Передання не є одним із двох джерел одкровення. Таким чином, оскільки

²⁷³ Див.: Лосский, «Предание и предания», 673.

²⁷⁴ Див.: Там само, 675.

Писання і Передання не є двома джерелами одкровення, кожне з яких могло би домінувати або суперечити іншому, то замість цього, будучи змістом і здатністю розуміти цей зміст, між ними не може бути жодних суперечностей.

У своєму вченні про дві площини передання Лосський вказує на те, що Передання і Святе Письмо розташовані на різних лініях, або площинах, – вертикальній (Передання з великої літери) і горизонтальній (передання з малої літери), – які часом пересікаються одна з однією. У його розумінні Писання – це не більше і не менше, ніж одна з форм передання, або, якщо бути більш точними, один із свідків Передання. Тільки завдяки Переданню тексти Писання оживають і несуть у собі життя. Таким чином, якщо Писання є одним із способів вираження істини, то Передання – це «єдиний спосіб сприймати Істину»²⁷⁵. Лосський стверджує, що Передання «розкриває дуже суттєвий для Церкви справжній їх (Писання й усного передання. – Е. С. Л.) смисл і значення»²⁷⁶. Він також неодноразово стверджує, що Церква знає істину, або Писання, у Переданні²⁷⁷. Одним словом, Передання – єдиний спосіб чути і розуміти Боже Слово. Але при цьому Лосський нічого не говорить конкретно про те, як людина може прийти до істинного розуміння Писання через Передання. З цієї причини вчення Лосського уявляється досить нечітким щодо того, як відбувається взаємодія і пересікання горизонтальної та вертикальної площин передання, зокрема як Передання конкретно допомагає в тлумаченні Писання.

Виходячи з того, що Передання хронологічно передувало Писанню, Лосський доходить такого висновку: якщо Церква могла виникнути на основі учень апостолів до формування новозавітного канону, то логічно вважати, що вона могла б обійтися без Писання, але не без Передання²⁷⁸. Читаючи між рядками, можна зауважити, що Лосський місцями, як, власне, і в цих

²⁷⁵ Лосський, «Предание и предания», 682.

²⁷⁶ Там само, 687.

²⁷⁷ Див.: Там само, 687, 691-92, 695.

²⁷⁸ Цим висновком Лосський зовсім не ставить під сумнів важливість ролі Писання для Церкви. Замість цього таким чином він підкреслює невід'ємну, життєпокладаючу роль Передання. Лосський використовує в цьому разі первісність Передання в часі як аргумент на користь того, що воно не є всього лише певним «доповненням» або «придатком» Писання. Одним словом, він не нівелює Писання, але артикулює особливу роль Передання в житті Церкви.

висновках, протиставляє «достатність» Передання протестантській ідеї «достатності» Писання²⁷⁹. Він уважав, що Церква не обмежується Писанням і що це чітко впливає з її існування, процвітання та проголошення нею істини задовго до написання і канонізації книг Нового Завіту²⁸⁰.

Крім усього іншого, Володимир Лосський вказує на епістемологічну, верифікуючу і герменевтичну функції Передання, які передбачають собою те, що пізнання живої істини можливе тільки всередині Передання: «Передання полягає не тільки в усній передачі фактів, які можуть щось додати до євангельської оповіді. Воно є доповненням Писання і, передусім, усвідомленим Церквою виконанням Старого Завіту в Новому. Саме Передання дає розуміння смислу істини Одкровення (Лк. 24:25) – не тільки того, *що* належить приймати, але також і, що головне, того, *як* слід приймати та зберігати почуте»²⁸¹. У світлі Передання, яке Лосський називає «критичним духом Церкви», Церква визначила, які книги (а інколи й інтерполяції) вважати канонічними, а які ні²⁸². Врешті, Лосський вірив, що кожен член Тіла Христового може зрозуміти зміст Священного Писання тільки у світлі Передання та тільки всередині Церкви²⁸³.

Прикметно, що Лосський доволі критично ставився до буквалістського, суворо історико-граматичного підходу в інтерпретації Біблії, який, на його думку, перешкоджає її читачам бачити «життя – динамічне і в цьому сенсі ніколи не “чисте”, побачити те живе Передання, яке розкриває в найдавніших текстах дедалі новий зміст, закладений у них Божественною ікономією, відповідно до кожної нової дохристиянської епохи»²⁸⁴. Погляд Лосського має на увазі досягнення Писання містичним

²⁷⁹ Такий висновок впливає з контексту, а також із критики Лосського цієї протестантської доктрини. Див. також: Лосський, «Предание и предания», 673.

²⁸⁰ Див.: Donald Fairbairn, *Eastern Orthodoxy through Western Eyes* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2002), 15-16. Скорочену версію цієї книги російською мовою див.: Дональд Ферберн, *Иными глазами... Взгляд евангельского христианина на Восточное Православие* (Санкт-Петербург: Христианское общество «Библия для всех», 2008).

²⁸¹ Лосський, «Всесвятая», 724.

²⁸² Див.: Лосський, «Предание и предания», 687.

²⁸³ Див.: Там само, 685.

²⁸⁴ В. Н. Лосський, «Богословие образа», в *Боговидение*, пер. с фр. В. А. Решиковой, сост. и вступ. сл. А. С. Филоненко (М.: АСТ, 2006), 664. «Бог відкриває Себе у священному тексті Писань мірою того, як ми

чином. Інакше кажучи, процес тлумачення Біблії є скоріше духовним, або містичним, ніж «технічним», або екзегетичним²⁸⁵. Такий підхід ігнорує необхідність будь-якої герменевтичної методології в інтерпретації Писання²⁸⁶. Ця особливість підходу Лосського, що характеризується відсутністю чіткості щодо того, як конкретно Передання впливає на розуміння Писання всередині Церкви і як воно зберігає її від помилкових інтерпретацій, пояснюється тим, що, подаючи функції Передання, Лосський фактично обговорює особистість Святого Духа і Його функції в Церкві, а не якийсь окремий засіб або герменевтичний ключ до автентичного тлумачення Писання.

У своїй дворівневій системі Лосський поміщає догматичне передання на один рівень із Писанням. Це означає, що вони обидва містяться на горизонтальній лінії. В есе «Передання і передання» він пояснює різницю між догматичним переданням і живим Переданням, яке розташоване, відповідно, на вертикальній лінії в такий спосіб: якщо перше є тим, «яке вона (Церква. – Е. С. Л.) встановлює і зберігає своєю учительною владою...», то друге – це те, «у якому Церква пізнає Істину»²⁸⁷. Хід думки Лосського спонукає замислитися над запитанням: чи не є апостольські передання, символи віри й інші догматико-літургійні джерела, які Лосський називає «свідками» Передання, по суті, тими критеріями і факторами, які вплинули на формування християнської віри та якими Православна церква завжди

відриваємося від його буквального смислу – юдеям тільки він і доступний, – щоб проникнути в його духовний смисл, відкритий християнам» (В. Н. Лосский, «Александрия», в *Богосвидение*, пер. с фр. В. А. Решиковой, сост. и вступ. сл. А. С. Филоненко (М.: АСТ, 2006), 353).

²⁸⁵ Вивчаючи культурні й богословські відмінності між Заходом і Сходом, Дональд Ферберн – дослідник святоотецької традиції – стверджує, що «західне християнство схильне розглядати Писання в юридичній площині, у той час як спрямованість східного християнства має більш особистісні й містичні риси, більше пов'язана з участю в божественному житті» (Donald Fairbairn, *Eastern Orthodoxy through Western Eyes*, 6).

²⁸⁶ Брюнінг доходить висновку, що російські православні богослови, зокрема Лосський, насправді мало цікавилися питанням методології в інтерпретації Писання. Опираючись на працю Олександра Негрова, Брюнінг зауважує, що герменевтична традиція російського православ'я «проводить розрізнення між науковим, наприклад історичним або філологічним, аналізом біблійних текстів і розумінням, яке, у підсумку, доступне тільки віруючому, відкритому для натхнення Святого Духа» (Alexander I. Negrov, *Biblical Interpretation in the Russian Orthodox Church: A Historical and Hermeneutical Perspective* (Tubingen: Mohr Siebeck, 2008), 140. Цит. за: Brüning, «“Tradition and Traditions” – Relating Gadamer's “Truth and Method” to Russian Orthodox Theology», 88).

²⁸⁷ Лосский, «Предание и предания», 696.

керувалася при інтерпретації Святого Письма? Хоч вони не становлять собою жорстких і суворих герменевтичних рамок, проте визначають деякою мірою інтерпретаційні межі Писання. Це ті елементи, які Деніел Вільямс вважає правильним називати «переданням» (з означеним артиклем «*the*»), оскільки саме вони історично взаємодіяли зі Святим Письмом і керували його інтерпретацією.

Те, що Лосський називає Переданням, насправді нагадує не передання в будь-якому загальноприйнятому релігійно-богословському значенні, а роботу і турботу Святого Духа у збудуванні (грец., *οἰκονομία*) Тіла Христового. З цього випливає, що для уникнення філолого-богословської плутанини в цьому разі було б точніше говорити про роботу Святого Духа, а також про роль Його в процесі осягнення Писання, ніж про «Передання» (у лосськівському розумінні). Як сам Лосський слушно зауважує, джерелом усього одкровення, суворо кажучи, є Свята Трійця²⁸⁸. Саме вона наділяє Церкву одкровенням і, що не менш важливо, робить (хоч цю роль Лосський приписував Переданню) її здатною сприймати істину через Писання і церковне передання, тим самим дозволяючи їй уникати помилок і правильно інтерпретувати Писання.

Лосський визнавав богонатхненність Писання та стверджував, що «Бог відкриває Себе у священному тексті Писань...»²⁸⁹. Однак при цьому, згідно з його дворівневою моделлю передання, Писання було на одному рівні (тобто горизонтальній площині) з іншими «свідками» Передання, наприклад іншими церковними писаннями й іконами. Фактично Лосський зрівнює авторитет Писання та інших «свідків» Передання і вважає суперечку про примат Писання над Переданням хибною проблемою. Замість цього він підкреслює примат Передання над Писанням. З одного боку, він називає Передання і Святе Письмо однією повнотою (грец., *πλήρωμα*), з іншого ж — схильний більше акцентувати увагу й підкреслювати роль і значимість

²⁸⁸ Див.: Лосский, «Очерк мистического богословия Восточной Церкви», 159.

²⁸⁹ Лосский, «Александрия», 353.

Передання в Церкві. Практично він поставив Писання у стан повної залежності від Передання. Однак якщо врахувати, що Лосський, говорячи про Передання, розглядає його як пневматологічний вимір Церкви, то проблема примату Передання над Писанням, у певному сенсі, вирішується.

Незважаючи на очевидні труднощі, пов'язані зі співвідношенням Передання і передань, погляд Лосського має свої переваги. Зокрема, він недвозначно вчить тому, що Передання і його осягнення завжди тісно пов'язані й навіть переплетені з духовним досвідом. Інакше кажучи, життя відповідно до Передання, або, краще сказати, життя в Переданні, вимагає містичного союзу з Богом. І хоч Лосський не наводить жодних критеріїв, схожих тем, які Деніел Вільямс називає «основними елементами християнської віри»²⁹⁰ та які могли б допомогти визначити межі загальнохристиянської ортодоксії, його пневматологічний лейтмотив дуже важливий для роз'яснення й акцентування ролі Святого Духа у сприйнятті й осягненні одкровення.

Серед іншого слід звернути увагу на питання про догматичний «розвиток» у контексті лосськівської діади «Передання і передання». Для нього П/передання – це повнота (плерома), багатство і самодостатність, яка абсолютно не потребує подальшого розвитку або доповнення. Відповідно, про жоден подальший «богословський розвиток» або «догматичний прогрес» не може і йтися²⁹¹. Єдина можливість для будь-якого розвитку або прогресу полягає в тому, щоб формулювати нові вчення, спираючись на ті догмати, які є загальноприйнятими в православ'ї, або формулювати усталені церковні догмати по-новому²⁹². При цьому постійний обов'язок церковних богословів полягає в тому, щоб «заново їх пояснювати і розкривати, узгоджуючись із

²⁹⁰ Williams, *Evangelicals and Tradition*, 13.

²⁹¹ Роздумуючи над цим, Лосський порушує таке риторичне запитання: «Чи не почався цей розвиток з “євангельського дитинства,” щоб після “патристичної юності” та “схоластичної зрілості” дійти в наші дні до сумної спорохнілості підручників богослов'я?» (Лосський, «Предание и предания», 693).

²⁹² На думку Пола Вальєра, багато сучасних православних богословів розглядають можливість «розвитку» богослов'я як аксіому (Valliere, «“Парижская школа” богословия: единство или разнообразие?», 55).

культурними потребами середовища або часу»²⁹³. Цей підхід повністю протилежний підходу Булгакова, який належав до модерністської гілки православ'я. Тоді як Лосський закликав до повернення до витоків – «назад – до Отців», представники першого покоління іммігрантів, які прагнули модернізувати православне богослов'я (особливо Булгаков), фактично пропонували йти «далі, ніж Отці», виходячи за межі ідеалізованої патристичної мудрості²⁹⁴. І хоч богослов'я П/передання Лосського заледве можна назвати заснованим на вченні Отців Церкви, у цілому його творчість була спрямована на те, щоб перебувати в тісному зв'язку з ними, на відміну від софіологів, які абсолютно по-іншому дивилися на межі, суть і завдання богослов'я та його співвідношення з традицією.

Серед сучасних православних учених проти позиції Лосського щодо «розвитку» П/передання виступили такі фігури, як Данієл Латьє і Пол Вальєр. У своїй полеміці з неопатристикою Латьє вказує на безвихідне становище й ізоляціонізм останньої, який є і її обмеженням. Зокрема, він висловлює свою повну незгоду з обмеженим поглядом Лосського на (не)можливість розвитку догматичного передання, що закорінений глибоко в недоліках його розуміння сутності теології та її ролі в Церкві²⁹⁵. Вальєр зі свого боку з аналогічною риторикою висловлюється на адресу Лосського та його однодумців. Він вважає, що така богословська настанова не витримує сучасної наукової критики²⁹⁶.

²⁹³ Лосський, «Предание и предания», 694.

²⁹⁴ Див.: Valliere, «“Парижская школа” богословия: единство или разнообразие?», 56.

²⁹⁵ Див.: Daniel J. Lattier, «The Orthodox Rejection of Doctrinal Development», *Pro Ecclesia* 20, no. 4 (Fall 2011): 410.

²⁹⁶ Див.: Valliere, «“Парижская школа” богословия: единство или разнообразие?», 52-63; Paul Valliere, *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov: Orthodox Theology in a New Key* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 2000), 373-404; Пол Вальєр, «Пределы Предания», в *Православное учение о Церкви. Богословская конференция Русской Православной Церкви, 17-20 ноября 2003 г.* (Москва: Синодальная Богословская комиссия, 2004), 201-17. Схожий підхід Лосського та його колег-неопатристів до (не)можливості «розвитку» П/передання буде більш детально критично осмислений і проаналізований у розділі 4.

3.4. Аналіз і оцінка концепції П/передання Лосського

На основі всього вищесказаного в цьому розділі, перед продовженням викладу матеріалу дисертаційного дослідження, можемо зробити важливі аналітичні висновки.

Лосський наводить досить складне і місцями навіть не цілком чітке пояснення того, що він має на увазі під терміном «Передання». Це викликано тим, що він, як справжній апофатичний богослов, не докладав великих зусиль до того, щоб виробити чітке і суворе визначення. Можна навіть сказати, що Лосський більше говорить про те, чим Передання *не є*, відокремлюючи при цьому своє розуміння від католицьких і протестантських визначень, чим прагне чітко і точно визначити його. Інакше кажучи, Лосський, скоріше, *свідчив* про Передання Православної церкви, ніж намагався сформулювати його, уклавши в непорушні, філігранно вивірені богословські формули.

Навіть коли Лосський наводить своє відоме визначення Передання, воно все-таки не зовсім зрозуміле в тому, як він відрізняє діяльність Святого Духа від функції Передання всередині Церкви. Відкидаючи використання слова «передання» в його традиційному семантичному значенні, він вкладає в нього – доволіно та своєрідно, як хтось може сказати, – альтернативне значення. Передання зовсім не є для Лосського «передачею» і «прийомом» чого б то ні було; найпевніше воно означає життя, а саме – життя однієї з іпостасей Трійці. Лосський сприймає «Передання» як живу сутність – сутність, яка не піддається визначенню. Цей підхід природним чином робить загальне розуміння концепції Лосського невловимим для сприйняття. Досить імовірно, що персоналізм Лосського, а також його пневматоцентричне богослов'я спонукали його говорити про Передання в термінах, які так само легко застосовані до особистості, і в цьому разі до – особистості Святого

Духа²⁹⁷. Хоч Лосський зробив кілька спроб, щоб відмежувати Передання від Духа (навіть у самому визначенні, хоч і не дуже чітко й точно), він часто обговорював його в особистісних, есенціалістичних термінах.

У зв'язку з цим виникає запитання: чому Лосський використовував термін «Передання» у своєму богослов'ї зовсім іншим чином, ніж це зробили багато які ранні Отці й учителі Церкви? На це запитання Лосський не дає відповіді. Замість цього він намагається передати своє розуміння Передання, яке, по суті, є його приватною богословською думкою, як автентичне всередині православне вчення. Хоч відхід Лосського від раннього святоотецького розуміння передання не обов'язково вказує на те, що він суперечить Отцям у своїх поглядах або порушує ортодоксальні межі, але як мінімум порушує питання про те, що стало причиною такого парадигматико-концептуального зсуву і наскільки він його обґрунтував або аргументував²⁹⁸. У своєму детальному викладі власної теорії Лосський не вказує ні на те, як він дійшов своїх висновків, ні на те, на чому засновує своє розуміння і визначення Передання. Крім того, у його викладі часом помітно певну відсутність логічної послідовності (когерентності). Наприклад, якщо на початку свого есе «Передання і передання», внаслідок своєї яскраво вираженої апофатичної орієнтації, він як відкрито, так і побічно доходить висновку, що Передання має бути описане, а не визначене, то в подальшому він все ж надає дефініцію цьому терміну.

²⁹⁷ Прикладом того, що Лосський не проводив чіткої розмежувальної лінії між Переданням і Духом Святим, є такі його міркування: «Бути в Переданні – це зберігати живу Істину у світлі Духа Святого, або, вірніше, бути збереженим в Істині животворної сили Передання. Сила ж ця зберігається в постійній обнові, як і все, що походить від Духа» (Лосський, «Предание и предания», 690). Розуміння Передання в Лосського пневматоцентричне, оскільки він абсолютизує роль Святого Духа. «Він – Тайноводитель на апофатичному шляху, де заперечення вказують на присутність Невимовної, Необмеженої, абсолютної Повноти. Він – передання сокровенне в переданні явному та “проповіданому на дахах”». Він – таємниця, прихована у вченні Церкви, яка... передає йому його впевненість, внутрішню достовірність, життя, тепло, світло, властиві християнській істині. Без Нього, Тайноводителя, догмати були б абстрактними істинами, обов'язковими приписами, нав'язаними ззовні сліпій вірі, доказами, противними розуму, прийнятими за послухом і потім пристосованими до нашого розуміння, а не Богоодкровенними таємницями, початками нового пізнання, що розкривається в нас та приготує нашу природу до споглядання реальностей, які перевершують будь-яке людське розуміння» (Лосський, «Очерк мистического богословия Восточной Церкви», 299-300).

²⁹⁸ Брюнінг доходить висновку, що Лосський, говорячи про Передання, має на увазі, ймовірно, «перебування в Переданні», ніж передання як «окреслену тему» (Brüning, «“Tradition and Traditions” – Relating Gadamer's “Truth and Method” to Russian Orthodox Theology», 79).

Центральне місце в лосськівському богослов'ї П/передання належить ідеї двох різних рівнів, або видів, передання. Сове справедливо вказує на те, що розвиток і формулювання цієї теорії становить собою один з аспектів унікальності теології Лосського²⁹⁹. Однак, незважаючи на вклад Лосського в розвиток православної богословської думки ХХ ст., він недостатньо обґрунтовує свою теорію. Обговорюючи її, Лосський не наводить жодних богословських аргументів на її користь. Зокрема, він не наводить жодної цитати з творів Отців³⁰⁰, Священного Писання, традиційного православного вчення або будь-якого іншого джерела для обґрунтування розвитку своєї богословської концепції. Оскільки теорія Лосського про два рівні передання не тільки не ґрунтується на святоотецькому розумінні цього питання, але навіть видається більш складною і більш абстрактною, ніж останнє, то цілком справедливо буде стверджувати, що він у цьому разі рішуче будує своє богослов'я на недостатньо міцній основі.

Варто теж відзначити, що фраза Лосського «бути в Переданні – це зберігати живу Істину у світлі Духа Святого, або, вірніше, бути збереженим в Істині животворною силою Передання»³⁰¹ також є доволі складною для розуміння. Лосський, по-перше, дає досить розпливчате пояснення тому, що він має на увазі під перебуванням у Переданні, та, по-друге, він не дає ніяких вказівок на те, як віруючі можуть бути впевнені, що вони перебувають у сфері Передання, а не за його межами. Брюнінг неодноразово підкреслює, що в православному богослов'ї, зокрема і в богослов'ї Лосського, «немає точної методологічної інструкції, ретельне дотримання якої могло б надати яку-небудь гарантію “перебування в Переданні”»³⁰².

²⁹⁹ Див.: Sauvé, «Florovsky and Vladimir N. Lossky», 93.

³⁰⁰ Сове доходить висновку, що Лосський, розробляючи теорію про дворівневе передання, був готовий і у стані «перемістити богослов'я поза межі Отців...» (там само). Цей висновок легко підтверджується принаймні тим, що Лосський наважується йти далі розуміння сутності передання Василя Великого. Проте, незважаючи на це, Сове вважає, що дворівневий погляд Лосського на передання все ж залишається православним і узгоджується з розумінням Отців (там само).

³⁰¹ Лосський, «Предание и предания», 690.

³⁰² Brüning, «“Tradition and Traditions” – Relating Gadamer’s “Truth and Method” to Russian Orthodox Theology», 88.

Також видається важливим відповісти на запитання, як лоськівське богослов'я в цілому і його концепція передання зокрема співвідносяться з екуменічним богослов'ям. У зв'язку з цим виникають такі запитання: про яку Церкву говорить Лосський, коли розмірковує про «життя Духа Святого в Церкві»? чи розглядає він тільки православ'я або поруч із ним також і інші церкви і християнські релігійні спільноти? На жаль, прямих відповідей на ці запитання Лосський не дає. Слід визнати, що його екуменічне богослов'я не піддається оцінці, оскільки, як стверджує Пол Ладушер, він «рідко викладав свій погляд на екуменізм систематичним способом...»³⁰³. Проте, незважаючи на це, цілком очевидно, що його екуменічне богослов'я за своїм духом і спрямованістю було антизахідним³⁰⁴. Виходячи із загального контексту його праць «Передання і передання» та «Нарис», можна припустити, що коли він говорив про «життя Духа Святого в Церкві», то мав на увазі конкретно Православну церкву. Якщо цей висновок відповідає дійсності, то бути в Переданні, або Дусі Святому, у контексті богослов'я Лосського, може означати перебувати в лоні тільки Православної церкви або принаймні в *тісній єдності* та взаємозв'язку з нею.

Отже, підбиваючи підсумок критичних зауважень і оцінки щодо визначення Лосського та його пояснення сутності Передання, можна зробити висновок, що він підходить до викладу вчення про П/передання скоріше як творчий богослов, ніж як виразник традиційного (історичного) православ'я. Лосський значно розширив межі розуміння П/передання. Він розробив свою власну складну, містичну, екзистенційну, абстрактну і вузько конфесійну (антикафолічну) концепцію, яку ми не знаходимо в ранній Церкві. Можна стверджувати, що якоюсь мірою він пішов далі на шляху до концептуалізації поняття П/передання святих Отців, незважаючи на свій заклик повернутися

³⁰³ Ladouceur, «Vladimir Lossky», 261.

³⁰⁴ Див.: David Bentley Hart, «The Myth of Schism», in *Ecumenism Today: The Universal Church in the 21st Century*, eds. Francesca Aran Murphy, and Christopher Asprey (Aldershot: Ashgate Publishing House, 2008), 95-106; маємо також український переклад цього тексту: Девід Бентлі Гарт, «Міф схизми», *Наукові записки УКУ*, число V.: *Богослов'я*, випуск 2 (2015): 375-90. «Антизахідні сентименти Лосського та його однодумців іноді призводили до грубого спотворення східного богослов'я, і часто-густо це унеможливлювало для православних мислителів розумну інтерпретацію західної християнської думки» (там само, 379).

до них. Однак та обставина, що погляд Лосського стосовно цього істотно відрізняється від погляду ранньої Церкви, не обов'язково означає, що результати його творчості конфліктували з її вірою. Сове навіть схильний стверджувати, що, незважаючи на це, позиція Лосського залишається православною та узгоджується з розумом Отців Церкви³⁰⁵, однак цю точку зору ще необхідно обґрунтувати та довести.

Лосський рішуче пішов далі інших російських богословів та релігійних мислителів XIX–XX ст., а також розширив і радикалізував персоналістично-пневматологічну модель розуміння Передання в православ'ї. Хоч схожі до певної міри погляди на Передання можна виявити і в Хомякова, і у Флоровського³⁰⁶, і в трактуванні архімандрита Софронія (Сахарова) вчення старця Сілуана Афонського³⁰⁷, Лосський більше за інших досяг успіху в осмисленні й детальному розвитку ідеї Передання в цьому напрямі. Новизна й оригінальність лосськівського підходу полягає в розробці ідеї дворівневого передання – ключової в його богослов'ї передання. У своєму есе «Передання і передання» він мав за мету показати концептуальне розходження між цими двома лініями, або площинами, передання – горизонтальною та вертикальною, тобто між переданнями з малої літери і Переданням з великої літери. І незважаючи на те що в його концепції виявляються серйозні неточності й недоліки, вона набула широкого поширення і продовжує залишатися впливовою та популярною у фундаменталістських (традиціоналістських) колах сучасного православ'я.

Окрім поважних проблем і недоліків, які будуть детальніше розкриті в більш широкому контексті в наступному розділі, концепція Лосського має свої заслуги та переваги³⁰⁸. Окремі з її акцентів та богословських імплікацій

³⁰⁵ Див.: Sauvé, «Florovsky and Vladimir N. Lossky», 93.

³⁰⁶ Сове доходить висновку, що межі концепції Лосського ширші за навіть межі концепції Флоровського (див.: там само, 108).

³⁰⁷ Див.: Схиархимандрит Софроний (Сахаров), *Преподобный Силуан Афонский*, 3-е изд. (Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2011), 95-101.

³⁰⁸ Частково цей матеріал було подано у статті: Едуард Саблон Лейва, «Роль предания в жизни Церкви согласно В. Н. Лосскому», *Богословские размышления: евро-азиатский журнал богословия* 24 (2020): 99-118 (особливо див. с. 110-12).

можуть бути сприйняті в позитивному ключі не тільки православним християнством, але й інославною, західною.

По-перше, Лосський приділяв велику увагу роботі Святого Духа, зокрема гносеологічній ролі останнього в процесі сприйняття й осмислення одкровення. У його богослов'ї Передання, яке виглядає цілком теоцентрично, або, точніше, пневматоцентрично, джерелом одкровення розглядаються не вторинні, похідні джерела або форми його передачі, включаючи Писання (воно є, власне, *одкровенням*, а не його *джерелом*), але Свята Трійця. Мова Лосського щодо одкровення в цілому постає доволі чіткою з онтологічної та богословської точок зору. Тільки завдяки впливу Святого Духа, тобто у світлі Передання, людина отримує можливість досягнути не тільки букву, але й дух Писання. Для Лосського це був не стільки технічний, тобто екзегетичний і філологічний, процес, скільки явище духовного осяяння. Хоч Лосський, можливо, не приділяв належної уваги герменевтичним і методологічним підходам до Писання, але його пневматологічний акцент служить важливою протиотрутою від повного зведення богослов'я та екзегези до суто наукового заняття. Таким чином, незважаючи на те що Лосському не вдається виразити себе так чітко, як хотілося би, і що він використовує термін «Передання» ідіосинкратично (якщо не соліпсично), загальний хід його міркувань із цього приводу, якщо розглядати його у взаємозв'язку з його богословськими акцентами, є внутрішньопослідовним і обґрунтованим.

По-друге, Лосський переконує своїх читачів: першорядна функція Святого Духа полягає не тільки в тому, щоб дати проникливе розуміння Писання, але й у тому, щоб дозволити віруючому випробувати Бога, зустрітися з Ним особисто. Він був твердо переконаний, що справжнє богослов'я і віровчення не можуть бути відокремлені від істинного споглядання та пізнання Бога за допомогою містичного досвіду. Лосський був упевнений, що богослов'я має виникати з духовного досвіду і

повертатися назад до свого виток³⁰⁹. Дотримуючись учень грецьких Отців Церкви, Лосський вірив, що людина не може по-справжньому займатися богослов'ям або тлумачити Писання, оминаючи або ігноруючи релігійний *досвід* і духовне *пізнання* Бога. У кінцевому підсумку, будь-яка богословська діяльність або спроба досягнути істину за допомогою Писання мають вести людину до уподібнення Богові. При цьому очевидно, що будь-яка богословська думка або біблійне тлумачення, не пов'язані з духовним життям або такі, що не беруть з нього початок, загалом не можуть уважатися такими, що заслуговують довіри.

Між академізмом і духовністю Лосський не бачив ні напруженості, ані суперечностей. Для нього проблема виникала, скоріше, за відсутності будь-якого зв'язку між духовним життям і вивченням Писання чи богослов'ям. У такому разі академічна діяльність просто *ознайомлює*, але не *перетворює* (уподібнює Богу) людину. Попри інтелектуальну, академічну глибину своїх праць, Лосський ніколи не жертвував духовністю заради академізму. Його підхід до богослов'я, а також розуміння Божої істини протистояли тенденціям до зневаги духовної складової або навіть її повного виключення в процесі богословських студій та освіти. Хоч Лосський місцями заходить занадто далеко, зводячи сутність богослов'я до містичного досвіду (тобто він не розрізняв догматичне і містичне богослов'я), але його наголос на сумісності й тісній взаємодії академічного і духовного життя дуже актуальний для сучасного християнства. Його пневматологічне богослов'я передання, як і все його богослов'я в цілому, було націлене на досягнення взаємодії і єднання зі Святою Трійцею³¹⁰.

³⁰⁹ Бердяєв описав суть православ'я таким чином: «Православ'я є, передусім, ортодоксією життя, а не ортодоксією вчення» (Н. А. Бердяєв, «Истина Православия», *Вестник русского западноевропейского Патриаршего Экзархата* 11 (1952), 4-11).

³¹⁰ «У протилежність гносису, де пізнання само по собі є метою гностика, християнське богослов'я, у підсумку, завжди тільки засіб, тільки певна сукупність знань, яка має служити тій меті, що перевершує будь-яке знання. Цією кінцевою метою є з'єднання з Богом або обоження, про яке говорять східні отці. Ми доходимо, таким чином, висновку, який може видатися достатньою мірою парадоксальним: християнська теорія має значення вищого ступеня практичності, і чим містичніша ця теорія, чим безпосередніше прагне вона до вищої своєї мети – єднання з Богом, – тим вона і “практичніша”» (Лосський, «Очерк мистического богословия Восточной Церкви», 113).

По-третє, Лосський підкреслював колективний бік тлумачення Писання. Він перебував на позиції, як і православ'я в цілому, що людина може прийти до пізнання Бога виключно в Церкві. Саме завдяки Церкві людина вчиться правильно розуміти Писання. Тому поза Церквою не може бути твердого переконання в тому, що хтось дотримується істинного, або ортодоксального, християнського вчення. Протестанти, які приділяють велику увагу «особистій вірі» та «священству віруючих», досить часто схильні нехтувати цією колективною складовою. При цьому вони забувають про навчаючу функцію Церкви, яка здійснюється за посередництва служителів, покликаних і наділених дарами Святого Духа, щоб члени Церкви могли досягти єдності віри (Еф. 4:11-13).

Незважаючи на те що наявність особистої віри має вирішальне значення, ця віра мусить бути істинною, тобто відповідати, додержуючись термінології Деніела Вільямса, «ядру» християнської віри³¹¹ – тим складовим, які визначають її сутність. Лосський уважав украй важливим, щоб усе богослов'я і тлумачення Писання перебували у злагоді з вченням Церкви. Саме такий підхід захищає від крайнощів індивідуалізму та єресі. Якщо богословські висновки або твердження вступають у суперечність з тим, чому завжди вчила Церква, це має змусити людину засумніватися в їх послідовності й бути досить суворою у своїх оцінках. Це не означає, що Лосський свідомо відкидав будь-які нововведення в методології або термінології богослов'я, але він був досить нетерпимим навіть до найменшої невідповідності багатовіковому вченню Церкви в будь-яких тлумаченнях, богословських ідеях або проповідях.

Щодо цього позицію Лосського можна розцінити як протидіючу деяким напрямам протестантизму, зокрема вченням окремих представників радикальної Реформації, які всіляко намагалися відмежуватися від традиційних церков. Проте діяльність Лосського мусить спонукати протестантів, і не тільки їх, порівнювати свої богословські й екзегетичні

³¹¹ Див.: Williams, *Retrieving the Tradition and Renewing Evangelicalism*, 22.

припущення з ученнями стародавніх Отців Церкви і баченням історичного богослов'я, визнаючи при цьому, що Церква народилася задовго до Реформації. Багата духовна скарбниця була передана з давнини всім християнам – православним, католикам і протестантам. Християнське богослов'я, патристика, історія християнських учень і Вселенських Соборів допомагають нам зрозуміти, у що протягом століть вірила і що проголошувала Церква. Принаймні вони служать якщо не лакмусовим папірцем, то свого роду збільшувальним склом, що сприяє безперервному вивченню та скрупульозній оцінці будь-яких богословських формулювань і практичних висновків.

Також варто звернути увагу на той факт, що Лосський зовсім не вважав, ніби буквалізм або загалом якийсь герменевтичний підхід можуть гарантувати досконале розуміння біблійного одкровення. Часом, застосовуючи різні методи, люди доходять абсолютно різних, навіть суперечливих і взаємовиключних, висновків про значення сказаного у Святому Письмі. Лосський вірив, що на всі питання, які стосуються осягнення істини, люди можуть знайти відповіді в історії Церкви. Він мав на увазі, що, для того щоб з'ясувати справжнє значення тексту, потрібно звернутися до історії його тлумачення. Самі по собі методи тлумачення або люди, що їх просувають, не можуть бути мірилом істини. Тому Лосський уважав так: щоб досягти певної впевненості в тлумаченні біблійного фрагмента, потрібно довідатися, як відповідні тексти пояснює Церква (тобто Отці та вчителі Церкви), а також переконатися, що наші доведення узгоджуються з християнським ученням.

Висновки до третього розділу

У результаті докладного і комплексного критичного аналізу концепції П/передання В. М. Лосського можна зробити узагальнюючі висновки.

Без перебільшення можна сказати, що Лосський є саме тією фігурою, якій вдалося найбільш докладно і виразно передати неопатристичний погляд на П/передання, який формувався і формулювався в антизахідному дусі й риториці. Цей погляд є складною і багатовимірною концепцією, яка набула остаточного вигляду під впливом цілої низки факторів. Серед них слід відзначити вплив ідей батька В. М. Лосського – Миколи Лосського – та російської релігійної філософії в цілому. Крім того, чималий вплив на Лосського справило його навчання як у Росії, так і за кордоном, а також його екуменічна діяльність. Хоч Лосський, будучи вірним сином Православної церкви Московського патріархату, всіляко намагався, з одного боку, відмежуватися від прогресивних ліберальних ідей російського релігійного ренесансу, а з іншого – прагнув очистити східне православ'я від усіх слідів західноєвропейського богослов'я і філософії, він так і не зміг повністю вберегти себе від впливу цих напрямів.

У своєму програмному есе «Передання і передання» Лосський здійснює серйозну спробу подати своє вчення про передання з малої літери і Передання з великої літери як учення, яке він уважав справді православним. Також у цьому есе він мав намір показати, що Передання не є механічним прийомом і передачею інформації від одного покоління іншому. У манері, характерній для містично орієнтованого православ'я, Лосський свідомо дистанціювався від технічної і суворої богословської мови. Чітко розмежовуючи православну позицію щодо П/передання від католицької і протестантської, Лосський більше говорить про те, чим не є Передання, ніж про те, чим воно насправді є. Більш того, він винахідливо відкриває нову грань у розумінні Передання з точки зору православного богослов'я. Зокрема, Лосський висловив ідею про дві лінії, або площини, згідно з якою Передання міститься на вертикальній площині, а передання – на горизонтальній.

У розумінні Лосського Передання, що належить до вертикальної площини, не складається з церковних звичаїв, Святого Письма чи будь-яких

інших писань; це радше невимовне, незрозуміле життя Святого Духа в Церкві – життя, яке дозволяє останній сприймати й осягати божественну істину. На іншій площині, або рівні, можна знайти передання і традиції, які становлять історичні свідчення роботи Духа в Церкві: Святе Письмо, догмати, іконопис та ін. Серед цих свідків особливе місце посідає Писання, хоч воно не сприймається як вище серед інших. У богословській схемі Лосського передання, зокрема Святе Письмо, перебуває в повній залежності від Передання. Незважаючи на те що Лосський творчо підійшов до розробки ідеї про дві площини, остання виглядає недостатньо обґрунтованою, оскільки автор не наводить будь-яких вагомих доказів на її підтримку.

Якщо говорити в цілому, то Лосський недостатньо чітко визначив і розкрив сутність поняття Передання. Ще один незрозумілий і проблемний бік його погляду пов'язаний з якоюсь двозначністю у визначенні того, де саме існує хоч якесь розмежування між тим, що є Передання, а що є Святий Дух. Те, що краще називати історичною роботою і керівництвом Духа в Церкві, він іменує Переданням. Лосський був схильний до того, щоб характеризувати, кваліфікувати Передання як особистість, використовуючи щодо нього терміни, які однаковою мірою можна вважати належними і до третьої іпостасі Святої Трійці, проте при цьому він утримується від того, щоб відкрито поставити між ними знак рівності. Тому коментатори його праць неминуче стикаються з такою проблемою: якщо таємниче і невимовне Передання не є Святим Духом, незалежно від того, що сам Лосський приписує йому якості та прерогативи божественної особистості, тоді що це?

Цілком очевидно, що Лосський зовсім не використовує термін «Передання» таким чином, як його розуміли ранні Отці Церкви. По суті, він говорив про особу Духа і Його прояви в Церкві, а не про правило віри, традиції тлумачення Писання, символи віри, постанови Вселенських Соборів, святоотецькі писання тощо. Його погляд на Передання фактично має яскраво виражений екзистенціальний, персоналістичний характер із пневматологічним акцентом. Крім того, Лосський певною мірою виходить за

межі святоотецького погляду на передання, коли привносить у православне розуміння цього питання нові елементи, зокрема ускладнюючи і розширюючи концепт передання посередництвом розробки своєї теорії про дві площини. Ця теорія демонструє його унікальний внесок у концептуалізацію передання, що відрізняє його не тільки від Отців, але й від інших релігійних діячів його покоління.

До сильних боків лоськівської концепції П/передання можна вважати належними такі риси. По-перше, у контексті дискусії про джерело(-а) і форми одкровення вона передусім спонукає до точності в богословських судженнях: єдиним і непогрішимим джерелом одкровення є Бог. По-друге, вона підкреслює, що справжнє богослов'я та осягнення істини через Святе Письмо завжди мають бути пов'язані з пізнанням Бога за допомогою духовного досвіду – інакше це зовсім не справжнє богослов'я. В основі богословської уваги Лосського перебувало внутрішнє життя і духовний досвід Церкви, у центрі якої – Святий Дух. Його богослов'я було тісно пов'язаним із поняттям *vita contemplativa* та орієнтованим на єднання з Богом й уподібнення Йому (обоження). І нарешті, по-третє, концепція Лосського підкреслює критичну важливість перебування всередині Церкви – бік християнського життя, яким деякі християнські спільноти інколи схильні нехтувати. Церква відіграє невід'ємну роль у всьому, що стосується пізнання Бога. Саме в ній людина пізнає істину і вчиться інтерпретувати і правильно розуміти суть Писання.

До слабких боків концепції Лосського передусім слід уважати належними її нечіткість і наявність у ній окремих неточностей. І хоч внесок цього французько-російського богослова в пояснення сутності й природи П/передання отримав певне визнання в православних колах, його концепція потребує більшої обґрунтованості (особливо в тих випадках, де він творчо вносить у неї нові елементи) та загальної чіткості, з урахуванням того, що однією з його цілей було свідчити Заходу про православ'я і його Передання. Також до недоліків цієї концепції можна вважати належним її невинуватий

розвиток в антизахідному й антиєкуменічному ключі. Більш того, вона протиставлялася навіть ідеям багатьох інших представників російської діаспори, які не бачили в Заході свого ворога і були готові розвивати отцівське богослов'я, розширюючи межі передання.

РОЗДІЛ 4

КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ КОНЦЕПТУ ПЕРЕДАННЯ В НЕОПАТРИСТИЧНОМУ БОГОСЛОВ'І В КОНТЕКСТІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ЦЬОГО ПОНЯТТЯ В ПРАВОСЛАВНІЙ ТЕОЛОГІЇ XIX–XX СТ.

Цей розділ буде присвячений пильному розгляду й аналізу концепту передання в неопатристичному богослов'ї в контексті трансформації цього поняття в російській православній думці XIX–XX ст. З цією метою маємо намір періодично посилаючись на результати досліджень із попередніх розділів, виявляючи зв'язки між неодноразовими стиканнями двох різних світів – Східного і Західного – та розвитком східного погляду на передання, включаючи, кажучи мовою Флоровського, всі його псевдоморфози. Отже, кінцева мета цього розділу, як, власне, і всього дисертаційного дослідження, полягає в тому, щоб визначити і проаналізувати, які фактори обумовили формування неопатристичної концепції передання та як змінювався підхід до розуміння передання в російському православ'ї під впливом неопатристики.

4.1. Фактори, що обумовили трансформацію концепту передання в православній теології XIX–XX ст.

Зміни парадигм у російському православ'ї в розумінні передання, як його центральної та невід'ємної складової, зумовлені цілою низкою факторів. Серед них окреслимо лише ключові, що частково або імпліцитно аналізувалися в попередніх композиційних частинах дисертаційної роботи.

Слід почати з того, що в православ'ї ніколи не існувало єдиного погляду на передання. М. Савкевич вельми точно охарактеризував ступінь наукової розробленості проблеми передання на рубежі XIX–XX ст.: «Ми не можемо не визнати, що питання про Передання наші богослови майже зовсім не розробили з тією визначеністю і детальністю, які вимагає його важливість».

Навіть видатні наші богослови не прийшли ще до згоди щодо найважливіших пунктів богословсько-наукового погляду на Передання»³¹². До того ж Сходу ніколи не було властивим укладати свою віру в певні витончені й нюансовані формулювання, маючи за мету точність у доктринально-богословських питаннях. Така невизначеність щодо розуміння передання всередині православ'я була частково викликана тим, що у східному християнстві містико-ісихастський досвід і вірування догматичного характеру настільки тісно переплетені між собою, що видається навряд чи можливою систематизація його вчення в катафатичному ключі на прикладі західних патернів. Таким чином, питання правильного розуміння того, що є передання, залишається відкритим і не вирішеним на офіційному рівні в православ'ї і донині, що цілком узгоджується зі специфікою східного підходу. Така ситуація, як наслідок, відкриває двері для богословського плюралізму, який виявився в появі співіснуючих кількох точок зору щодо розуміння передання.

У зв'язку з такою невизначеністю, а також із посиленням розвитком богослов'я на Заході внаслідок Реформації і Контрреформації в православні кола поступово почали проникати західні формулювання, що мали формальний, юридичний і раціональний характер. Це призвело до того, що цими формулюваннями почали оперувати повсюдно в російських духовних семінаріях і академіях, при цьому використовуючи підручники, написані за зразком протестантських. У кінцевому підсумку багато західноєвропейських ідей і поглядів успішно сприйняли й адаптували протагоністи інтелектуальної відкритості до Заходу й особливо так звані софіологи до православного контексту.

Така тотальна вестернізація неминуче стикнулася з протидією та опозицією з боку противників «вавилонського» методу в теології (*method in theology*). Тому ідею передання, що її концептуалізували окремі слов'янофіли

³¹² М. Савкевич, «Учение Стефана Яворского и Феофана Прокоповича о Священном Предании», *Вера и разум: Журнал богословско-философский* 4, кн. 2 (февраль 1893): 164.

і неопатристичні богослови, слід розглядати як відповідь на багатовікову залежність східних шляхів богослов'я від західного дискурсу. У підсумку, як уже було показано в попередніх розділах, в історії російського богослов'я з'являються кілька полярних інтерпретацій поняття передання, які розділили православний світ на два табори – прозахідний та антизахідний.

Отже, східна самосвідомість, як уже раніше зазначалося, піддалася значному впливу ззовні, що виявилось як на рівні приватних богословських думок, так і на рівні загальної орієнтації православної освіти й науки. Ці західні впливи, у свою чергу, спонукали проросійськи налаштованих мислителів проектувати альтернативне богослов'я, включаючи вчення про передання в знак протесту проти всебічної вестернізації. Якщо бути більш точними, то православні богослови-емігранти другого покоління, які багато в чому покладалися на напрацювання і досягнення дореволюційного антизахідно-орієнтованого богослов'я в особі слов'янофілів, заново осмислили та переглянули шляхи (включаючи «бездоріжжя») інтерпретації ідеї передання в полемічному діалозі із софіологією.

4.2. Етапи трансформації концепту передання в православній теології XIX–XX ст.

У цьому підрозділі буде розглянуто процес трансформації розуміння передання в православному богослов'ї XIX – першої половини XX ст. в його історичному розвитку. Однак перед тим, як розпочати безпосередньо розгляд цього періоду, коротко й оглядово окреслимо, що первісно розумілося під словом «передання» в християнстві. Хоч усі інші періоди, за винятком того, що нас цікавить, виходять далеко за межі нашого дисертаційного дослідження, такий підхід дозволить побачити більш чіткіше весь масштаб цих перетворень, а також покаже більш широкий контекст цих процесів у системі координат світового історичного християнства.

Поняття передання в православ'ї має досить широкий спектр значень. Воно також охоплює надто багато інших споріднених, але не ідентичних понять, через що ризикує втратити реальну історичну відчутність (у часі й просторі) і доступність для сприйняття. Ця обставина в черговий раз підтверджує існування значної амбівалентності в окресленні меж цього поняття та в його дефініціюванні. Як приклад, можна згадати колекцію класичних статей та есе православних авторів (включаючи кілька з уже згаданих творів о. Г. Флоровського та В. Лосського, присвячених проблематиці, яку досліджуємо в поданій кваліфікаційній праці) під назвою «Східно-православне богослов'я: сучасна хрестоматія»³¹³ за редакцією Деніела Кленденіна. У ній містяться праці, в яких використовується термін «передання» в різноманітних контекстах із різними значеннями, демонструючи при цьому величезний спектр його конотацій. Зокрема, передання в цій онтології знаходить такі значення, як: учення і досвід стародавньої Церкви, автентична інтерпретація Писання, життя Святого Духа в Церкві, таємниці або таємні вчення Церкви, усна передача істини, можлива основа для екуменічної зустрічі Сходу і Заходу, джерело богослов'я, процес передачі чого-небудь, істинний гнозис, унікальний і єдиний спосіб отримання і сприйняття істини. Цей список також можуть поповнити й інші смисли і значення, які надають цьому терміну інші автори, а саме: християнське або церковне вчення (ця конотація може мати на увазі та включати як/або кафолічне вчення Церкви, тобто вчення Церкви до її розколів, так/або вчення конкретно Православної церкви), православ'я, конкретно східне православ'я, патристична спадщина (ця конотація може мати на увазі й включати або всіх Отців Церкви, або виключно східних), літургійний і сакраментальний досвід Церкви, пам'ять Церкви, різні стародавні неписані церковні традиції і звичаї, власне Церква, іконографія та церковна архітектура й багато інших.

³¹³ Див.: Daniel B. Clendenin, *Eastern Orthodox theology: A contemporary reader*, 2nd ed. (Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2003).

Іншим прикладом багатовимірності й багатозначності передання можуть бути висновки протоієрея Олега Давиденкова, згідно з якими воно в православ'ї має чотири смисли, а саме як: «1) спосіб спадкоємної передачі богонатхненної істини; 2) джерело віровчення; 3) свідчення Вселенської Церкви про доручену їй істину. У цьому сенсі Передання виявляється таким, що майже не відрізняється від Божественного Одкровення; 4) життя Святого Духа в Церкві. Плід цього життя – жива самосвідомість і пам'ять Церкви, безперервні від початку історичного буття Церкви, тобто з дня П'ятидесятниці»³¹⁴. Однак у дійсності в передання, як ми вже продемонстрували, значно більше, ніж чотири значення. Окрім того, не зовсім зрозуміло, як протоієрей Давиденков розрізняє перші три з перелічених.

Нерідко в одному й тому самому разі в православних текстах слово «передання» може містити одночасно кілька смислів, при цьому не завжди очевидно, які саме і який із них є домінуючим. На жаль, навіть не завжди сам контекст, герменевтична проникливість і богословська інтуїція можуть підказати, як вирішити таку дилему.

У різні періоди історії Церкви превалювали певні значення поняття «передання». Багато що залежало від конкретної богословсько-політичної ситуації, в якій перебувала Церква. Деякі з цих значень, як ми переконуємося дещо пізніше, зовсім не завжди містилися в її надрах. Інакше кажучи, з часом у Церкві почали виникати нові смисли, що значно трансцендували вихідний смисл і розширювали межі доктрини передання.

Говорячи конкретно про процес трансформації в розумінні поняття «передання» в російському православ'ї, слід констатувати, що він був доволі багатоскладовим і неоднозначним. У своїй статті «Писання і передання» протоієрей Михайло Дронов висвітлює три різних підходи до передання, або, якщо бути більш точними, три рівні розуміння слова «передання» в християнському богослов'ї. У ній відображаються лише три ключових

³¹⁴ Давыденков, *Догматическое богословие: учебное пособие*, 57.

значення серед усього їх розмаїття. Точка зору Дронова досить гармонійно узгоджується з хронологічним порядком розвитку церковного вчення про передання. Тому видається цілком виправданим взяти за основу цю структуру для подальшого викладу. Ці три значення терміна «передання», про які далі йтиметься, одночасно були присутні в російському православ'ї XIX–XX ст. Більш того, вони багато в чому висловлювали спільну богословську спрямованість тих, хто їх відстоював (особливо два останніх значення).

Отже, з урахуванням сказаного вище, можна стверджувати, що в історії російського богослов'я завжди існувало кілька поглядів на передання, але в різні періоди і за певних умов, коли в православ'ї зміщувалися акценти, якийсь із них ставав переважаючим, таким, що визначав загальний вектор розвитку православної освіти і творчості.

Відповідно до меж і структури цього дисертаційного дослідження, можемо умовно розділити процес концептуалізації та осмислення передання у східному православ'ї (включаючи деяких православно мислячих представників слов'янофільства) на три етапи: 1) висловлюючись мовою Флоровського, багатовіковий «вавилонський полон» поняття «передання», що було обумовлено рецепцією західних способів його розуміння; 2) критика західних нововведень у православному вжитку слов'янофілів; і, нарешті, 3) розробка концепції передання, що її здійснили неопатристичні богослови на основі переважно слов'янофільських напрацювань у відповідь на богословські побудови софіологів.

Однак, якщо ми хочемо помістити цікавий для нас історичний період у більш широкий християнський дискурс як частину однієї великої картини, багатоголосої поліфонії християнської традиції, нам слід звернутися до самого початку, тобто до вихідного розуміння ідеї передання в ранньому християнстві.

Умовно, додержуючись думки Дронова, назовемо це розуміння першим рівнем передання. На цьому рівні, згідно з Дроновим, передання

означає «технічний засіб, механізм спадкоємної передачі Євангельської істини. Передання (*paradosis, traditio*) у своєму основному значенні – це засіб передачі вчення або конкретних форм життя Церкви, тобто метод самої спадкоємності, передачі благодатного змісту церковного життя»³¹⁵. Це «технічне» значення терміна «передання» можна знайти в багатьох інших неправославних контекстах. Як зауважує сам Дронов, з цією інтерпретацією погодилися б також і католики³¹⁶. Те саме можна застосувати і до протестантів. Виходячи зі статті Флоровського «Призначення Передання у Стародавній Церкві», а також інших джерел, розглянутих у попередньому розділі, можна зробити висновок, що саме так рання Церква розуміла передання. Інакше кажучи, для неї передання означало передачу апостольської віри, «раз даної святим» (Юда 1:3), та досвіду попередніх поколінь всім наступним. При цьому під переданням у такому разі слід розуміти як форму передачі, так і сам зміст. Нарешті, є досить вагомими текстуально-екзегетичні підстави вважати, що саме так розуміли передання біблійні автори і першовікові церкви, частиною яких вони були³¹⁷. Таким чином, можна з усією впевненістю зробити висновок, що перший вид передання був присутній ще у свідомості кафолічної Церкви. Відповідно, це розуміння передання хронологічно є першим щодо всіх інших.

З причини такої разючої концептуально-сміслової дистанції між першозначенням слова «передання» і подальшими інтерпретаційними нашаруваннями й проекціями, що накладаються на нього протягом багатовікової історії Церкви, виникає цілком виправдане запитання: коли і, найголовніше, чому вихідний і найбільш природний смисл передання почав обростати різного роду складними, а в деяких випадках розмитими і невизначеними конотаціями? Інакше кажучи, яким чином ідея передання

³¹⁵ Дронов, «Писание и предание», 19-20.

³¹⁶ Див.: Там само, 19.

³¹⁷ Детальніше див.: Едуард Саблон Лейва, «Идея предания в Новом Завете: понятие, роль и функция», *Научный журнал «Власть и общество (История, Теория, Практика)»* 51/3 (2019): 115-23. Тут доречно уточнити, що в біблійному тексті термін «передання» також має кілька конотацій, включаючи негативні. Автор статті демонструє, що негативні конотації жодним чином не пов'язані з передачею ортодоксального християнського вчення, оскільки належать до інших типів передання, які засуджували Ісус з Назарета та апостол Павло (див.: Мт. 15:3-6; Кол. 2:8).

стала поступово розширюватися і набувати містично-інтуїтивістського підтексту, якщо говорити про одну з настанов сучасного православ'я? З метою пролити світло на це запитання ми звернемося до класичної багатотомної праці Ярослава Пелікана «Християнська традиція. Історія розвитку віровчення», в якій поруч з іншими питаннями приділяється пильна увага розгляду розвитку православної богословської традиції.

У своєму скрупульозному дослідженні коріння православного містицизму – однієї з основних, якщо не найбільш характерної риси східного православ'я, – Пелікан вказує на те, що він «багато в чому сягає Орігена і далі – до його платонізму. Їх (принципи, на яких ґрунтувалася містична практика. – Е. С. Л.) виробили учні Орігена, особливо Григорій Нисський і Євагрій Понтійський»³¹⁸. Приблизно в той самий час у ранньоцерковному контексті почали виявлятися таємничі, або, використовуючи термінологію Дронова, езотеричні³¹⁹, риси розуміння цього поняття. Яскравими прикладами цього є вчення святителів Кирила Єрусалимського і Василя Великого. Перший із них у своїй праці «Повчання оголошувальні й тайноводчі» повчав про те, що, крім загальновідомих церковних вірувань, які були доступні всім, включаючи оголошених, існували певні знання і практики, які не дозволялося поширювати за межами кола втаємничених. Щодо цього Кирило Єрусалимський пише: «Тоді, як говорить оголошувальне повчання, якщо оглашений запитає тебе, що говорили тобі вчителі, ти нічого не відповідай сторонньому. Адже тайну викладаємо тобі й уповання майбутнього віку. Бережи тайну цю заради Винагородовоздаєтеля та не слухай, коли хто скаже тобі: що за біда, якщо і я довідаюсь?»³²⁰ Далі він повторює цю настанову таким чином: «Навіть і перед оглашеними не говоримо відкрито про тайни, але переважно більшою мірою говоримо прикровенно, щоб вірні, які це знають, роздумували, а незнаючі не отримали

³¹⁸ Пеликан, *Христианская традиция. История развития вероучения, том 1: Возникновение кафолической традиции (100–600)*, 329.

³¹⁹ Див.: Дронов, «Писание и предание», 17.

³²⁰ Святитель Кирилл, архиепископ Иерусалимский, *Поучения огласительные и тайноводственные* (Москва: Благовест, 2010), 13.

шкоди»³²¹. Василій Великий зі свого боку згадує про церковні літургійні традиції (*dogmata*), які не ввійшли до складу письмового передання (*kerygmata*), але були свого роду матрицею, або кліматом, у якому зароджувалися, формувалися, а також виражалися вірування догматичного характеру³²². Причиною, яка стояла за прагненням стародавніх християн зберегти у «тайні», або ж, краще сказати, у «таїнстві», такі традиції, були їхні побоювання того, що вони можуть бути якимось чином вульгаризовані непосвяченими і таким чином стати буденними практиками³²³.

Свій подальший розвиток православна традиція отримала головним чином завдяки поширенню впливу корпусу творів, підписаних ім'ям «Діонісій Ареопагіт», який з'явився біля 500 року, як припускається, у монофізитських колах у Сирії³²⁴. Цей збірник творів не тільки багато в чому поглибив і визначив подальший розвиток містико-ісихастського світогляду на Сході, але був і далі залишається невичерпним джерелом інспірації для цілої низки напрямів у східній богословській думці. Впродовж багатьох століть Ареопагітський корпус (лат., *Corpus Areopagiticum*) був основою для доктринального православ'я «через видобуття з містичного досвіду тих доктринальних аспектів, які раніше не отримали розвитку»³²⁵.

Наступним етапом у розвитку східного стилю богословствування є становлення ісихастської традиції. Як пише Пелікан, «починаючи з XI століття у візантійському монашестві розвивається метод богословствування, який досяг розквіту в XIV столітті та іменований “ісихазмом”: у практичному благочесті та в молитві він відкриває нові

³²¹ Святитель Кирилл, архиепископ Иерусалимский, *Поучения огласительные и тайноводственные*, 96.

³²² Див. про звернення Лосського до спадщини Василя Великого, зокрема до його понять «керигма» і «догма» в експлікації свого розуміння ідеї Передання, у розділі 3.

³²³ На думку Флоровського, значення словосполучення «*en misterio*» часто спотворюється, коли перекладається як «у таємниці». «Єдино вірний переклад – “у таїнстві” – у формі обряду та (літургійної) служби або “звичаю”» (Флоровский, «Назначение Предания в Древней Церкви», 35).

³²⁴ Див.: Пеликан, *Христианская традиция: История развития вероучения: том 1: Возникновение кафолической традиции (100–600)*, 329-30.

³²⁵ Пеликан, *Христианская традиция, История развития вероучения, том 2: Дух восточного христианства (600–1700)*, 245.

можливості для розвитку християнського вчення»³²⁶. Одним із найвидатніших представників традиції ісихазму був Симеон Новий Богослов (949–1022). Його безцінний внесок у розвиток цієї традиції Пелікан охарактеризував так: «Хоч тлумачення християнського віровчення, що опирається на практику молитви, завжди було частиною східного богослов'я, вирішальною силою у визначенні сутності православного вчення воно стало завдяки Симеону, названому Новим Богословом»³²⁷. Далі Пелікан пише, що Новий Богослов при цьому «звертався до орігеністської та ареопагітської традицій, а також до ідей і писань, які приписувалися містику IV століття Макарію Єгипетському»³²⁸.

Останнім та найвидатнішим носієм і систематизатором містико-ісихастської традиції, включаючи ідеї Симеона, є Григорій Палама (б. 1296–1359): «Для богослов'я Палами, не менше, ніж для Симеона, православне передання (особливо виражене в літургійній практиці) постає тим мірилом, до якого звертаються для підтверджень богословських тверджень»³²⁹. Підсумувати цю традицію, або напрям, богословської думки постапостольської церкви, яка сягає корінням в орігенізм та досягає своєї повноти і зрілості в навчанні Палами, можна таким чином: богослов'я в тому сенсі, в якому його розуміли аскети-ісихасти, завжди походить, по суті, з екзистенційного досвіду, який описувався як містико-літургійне єднання з Пресвятою Трійцею, або шлях обоження (теозис). Інакше кажучи, визначальним фактором у цьому напрямі – найбільш характерному для східно-християнського типу ментальності – був релігійний досвід і споглядання, які, з одного боку, хоч ніколи не претендують на об'єктивність і точність, з іншого – є «сировиною» і принципами, що визначають межі, у побудові церковного вчення і богослов'я.

³²⁶ Пеликан, *Християнская традиция, История развития вероучения, том 2: Дух восточного христианства (600–1700)*, 245.

³²⁷ Там само.

³²⁸ Там само, 246.

³²⁹ Там само, 253.

Поруч зі споконвічно існуючою містично орієнтованою течією в православ'ї також зароджується інша – протилежна першій і багато в чому заснована на реформаційних і контрреформаційних методологіях і методах. Пелікан описує цей період у такий спосіб: «Серед іншого “розквіт” виявився в появі систематичного викладу догматики, де характерні доктринальні особливості східного християнства отримали форму вичерпного визнання віри. Такі визнання віри були характерні для протестантського богослов'я та полеміки, і східно-християнські визнання XVII століття своїм виникненням частково зобов'язані протестантській Реформації»³³⁰. У зв'язку з такими змінами в православ'ї поступово починає переосмислюватися значення поняття передання та його ролі в Церкві. У результаті на Сході з'являється ще одна теорія передання, яка була сконструйована за західними зразками. Дронов класифікує її як друге значення, або рівень, передання. Під цим рівнем він розуміє передання як форму одкровення, «вираження слова Божого, рівн[у] за гідністю Писанню, тобто джерело віровчення»³³¹. Такого погляду на передання офіційно дотримується Римо-католицька церква з часів Тридентського собору. Що ж стосується православного Сходу, то з XVI ст. на ньому починають поступово виявлятися і стрімко поширюватися такого самого роду розуміння сутності передання.

До західного впливу також можна вважати належним той напрям думки в православ'ї, який переорієнтував з містично осмисленого передання на Писання; з патрології і патристики на біблеїстику. При цьому ці джерела і науки не розглядалися в антитетичному ключі (як «або/або»), однак авторитет перших категорій у цих діадах підпорядковувався та обумовлювався їх відповідністю останнім. Отже, у такій богословській схемі Святе Письмо виступало як найвищий внутрішньоцерковний авторитет у доктринальних питаннях. Така розстановка акцентів значною мірою була обумовлена синтезом православного богослов'я архієпископа Феофана

³³⁰ Ярослав Пелікан, *Християнська традиція. Історія розвитку віровчення, том 2: Дух східного християнства (600–1700)* (Москва: Издательство «Духовная Библиотека», 2009), 244.

³³¹ Дронов, «Писание и предание», 20.

(Дроздова), яке набуло широкого поширення в академічних колах у синодальний період.

У зв'язку з цим також слід згадати про появу на фоні контактів між Сходом і Заходом такої прогресивної школи думки, як російська школа богослов'я³³². Її представляли о. Сергій Булгаков та інші автори, які черпали ідейне натхнення і значною мірою базувалися на творчих знахідках Хомякова, Івана Васильовича Кирєєвського, Соловйова та ін.³³³ Хоч не можна сказати, що передання, як його розумів Булгаков, перебувало в повній залежності від західних патернів, але його також не можна повністю зарахувати і до містичного типу концептуалізації передання. Його позиція, скоріше, перебувала десь між цими двома полюсами. Однак це не завадило Лосському класифікувати погляд Булгакова як той, який перебував ближче до західного. Російська школа втратила свою силу і вплив у православному середовищі з початком більшовицької революції³³⁴.

На тлі пробудження національної свідомості та формування почуття самобутності в російських колах, починаючи з XIX ст., поступово викристалізовується радикально інший підхід до вираження богословських істин. Ініціаторами й ідеологами цього пробудження виступили деякі опрашковлені слов'янофіли. Останнє може здатися дещо дивним із тієї причини, що одні слов'янофільські погляди послужили основою або, принаймні, опосередковано вплинули на формування прозахідних настроїв, якщо говорити про російську школу богослов'я і про її відкритість до діалогу із західної думкою, а інші, навпаки, вплинули на формування антизахідних настроїв. Однак у цьому і виявляється, з одного боку, вся суть суперечливості та непослідовності цього напрямку, а з іншого – його неоднорідність, оскільки до нього належали різні автори, які в різному ступені критично ставилися до західноєвропейської спадщини.

³³² Своїм виникненням термін «російська школа» богослов'я завдячує протопресвітеру Олександрові Шмеману. Див.: Alexander Schmemmann, «Role of Honour», *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 2 (1954): 6.

³³³ Див.: Вальер, «Пределы Предания», 204.

³³⁴ Див.: Там само, 205.

Повертаючись до генезису антизахідницького руху в православ'ї, слід констатувати, що релігійно мислячі слов'янофіли заклали початок формування богослов'я, яке розвивалося в антагонізмі із Заходом як в імперській Росії, так і в еміграції. Свою роль вони бачили в тому, щоб висвітлити і показати основні еклезіологічні девіації в римсько-латинській, протестантських і навіть православній церквах. На підставі ідей, настроїв, інтенцій цієї ідеологічної течії більш молоде покоління мислителів-богословів взялося за вироблення нових настанов, які сьогодні відомі як неопатристика і неопаламізм. Ці настанови і визначили траєкторію подальшого розвитку російського богослов'я в діаспорі, надійно закріпивши за собою статус мейнстріму в православному богослов'ї ХХ ст.

Очевидно, що архітектори неопатристичного синтезу вбачали необхідність у тому, щоб, з одного боку, рухатися далі вчень Отців і вчителів Церкви (при цьому, як вони вважали, якщо вперед, то тільки з Отцями) у своїх розробках, особливо в опрацюванні концепції передання, з іншого ж – протистояти і запропонувати альтернативу римо-католицькому і протестантському розумінням передання. У зв'язку з цим, починаючи із середини 1930-х років, вони роблять рішучий крок у напрямі до істотного розширення меж розуміння цього поняття. У результаті їхніх зусиль був спроектований третій рівень передання (якщо додержуватися класифікації Дронова), який у православ'ї нерідко виділяється в тексті великою літерою. Передання, як його розуміли неопатристи і частково окремі слов'янофіли, є тим, що перевершує «букву» і не має прив'язки до якогось певного історичного періоду. Більш конкретно, воно є життям і проводом Духа всередині Церкви, а в деяких випадках воно навіть ототожнюється із самою сутністю Церкви.

Цей погляд отримав широке поширення в ХХ ст. До кінця 1940-х років неопатристична школа рішуче відсунула «російську школу» з її

розумінням суті передання на другий план³³⁵, зберігаючи за собою позицію пануючої «школи» в православних колах аж до кінця століття.

Однак від початку ХХІ ст. інтелектуальний клімат у православ'ї рішуче змінюється. Основні неопатристичні положення критично переосмислило й проаналізувало сучасне покоління богословів³³⁶. У результаті це призвело до того, що неопатристика стала втрачати свою незаперечну популярність і вплив у православному світі. Оскільки, на думку багатьох учених, вона виявилася не в змозі вирішувати сучасне богословське завдання, виникла гостра необхідність у нових пошуках прийнятної парадигми або парадигм. На зміну неопатристичного періоду приходить постнеопатристичний. Деякі вчені запропонували нові парадигми, зокрема контекстуальні постпатристичні (Калаїцидіс) і постметафізичні феноменологічні (архімандрит Джон Пантелеймон Мануссакіс, Девід Бентлі Харт) парадигми вирішення внутрішньоправославних проблем і їх подальшого розвитку. Хоч інтерес до неопатристичного синтезу зберігся і донині в певних колах, його методи і зміст були переглянуті й модифіковані його пропонентами (Ендрю Лаут, Джон Макгакін, С. С. Хоружий) з урахуванням висловленої на його адресу критики, а також сучасних реалій³³⁷.

4.3. Богословський аналіз і оцінка неопатристичної концепції передання

Аналіз отриманих результатів та висновків на основі зробленого дослідження слід почати з того, що питання стосовно того, як найбільш правильно і точно розуміти передання або який погляд на нього найбільше відповідає ортодоксальному православ'ю, все ще і найпевніше завжди буде залишатися відкритим. Мабуть, два зазначених вище напрями в розумінні

³³⁵ Див.: Пол Вальер, «Пределы Предания», 205.

³³⁶ Згідно з Гаврилюком, період критичного осмислення неопатристичної спадщини Флоровського починається з початку 2000-х років. Див.: Гаврилюк, *Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс*, 491.

³³⁷ Див.: Там само, 491-92.

передання, або два останніх рівня передання, завжди будуть існувати паралельно один одному. Нижче маємо намір здійснити порівняльний аналіз цих двох протиборчих парадигм. Якщо говорити точніше, то ми критично оцінюємо результати трансформації концепту передання за сприяння зусиль неопатристичних богословів, зокрема о. Г. Флоровського і В. Лосського³³⁸. При цьому оцінювати цей напрям будемо в контрасті до протилежної йому течії в російському православ'ї – російської школи богослов'я.

Передусім слід надати коротку характеристику неопатристичному уявленню про передання в контексті всього цього типу богословствування. Неопатристичний стиль і метод Роуен Вільямс умовно позначає як «Церковне Передання». За цим він має на увазі «той стиль релігійного мислення в Росії, який у цілому не залежить від метафізичного словника Соловйова і його послідовників чи не вдається до нього постійно, але розвивається в більш тісному зв'язку з Писанням, отцями Церкви і аскетичною традицією»³³⁹. Це за своєю суттю не шкільне богослов'я «залишається принципово нефілософським... Багато в чому це *монаше* богослов'я, яке більш або менш усвідомлює свою вкоріненість у літургійному і споглядальному житті... Це досвідне богослов'я, яке нерідко говорить мовою “сердечного знання”, і пастирське богослов'я, позначене сильним прагненням не відгороджуватися від потреб всього народу Божого. І мабуть, не дивно, що воно дуже рідко отримує систематичну розробку, але схильне виражати себе у “випадкових” і фрагментарних формах – проповідях, катехитичних бесідах, коротких нарисах»³⁴⁰. У цьому разі Вільямс використовує поняття «Церковное Передання» як певну парадигму мислення, у межах якої створювалося богослов'я неопатристичної традиції. Така логіка узгоджується з тією обставиною, що питання передання, як це буде показано в подальшому викладі, завжди було в неопатристиці

³³⁸ Оцінка неопатристичного богослов'я передання буде надана на основі розгляду поглядів о. Г. Флоровського і В. Лосського. При цьому аналізі не будуть братися до уваги сучасні, більш збалансовані та вдосконалені форми і модифікації неопатристики, оскільки вони не мають прямого відношення до сфери і предмета нашої дисертаційної роботи.

³³⁹ Уильямс, *Богословие В. Н. Лосского*, 271.

³⁴⁰ Там само, 271-72.

ключовим і таким, що детермінує контури її еклезіології та богослов'я в цілому.

Проблемою першорядної важливості в неопатристичному концепті передання, мабуть, є його розмиті й вельми невизначені контури. Внаслідок цього не зовсім зрозуміло, де і як він відрізняється від інших можливих видів або рівнів передання в певних контекстах. Інакше кажучи, зовсім не завжди очевидно, де вони пересікаються, а де розрізняються або розмежовуються. За словами Вальєра, «тільки відповідаючи на критику Заходу або реагуючи на розроблені ним формули, Схід вперше досяг у викладі свого віровчення певної концептуальної чіткості»³⁴¹ (курсив наш. – Е. С. Л.). До того ж у богословському тезаурусі неопатристичної школи поняття «передання» часто поєднувалося з такими суміжними поняттями, як-от: «церква», «соборність», «Святий Дух», «доктрина/догмат», «теологія» і «метод у теології».

По-друге, неопатристичні богослови, особливо Флоровський і Володимир Лосський, здійснили вільний і необґрунтований перехід від найбільш природного розуміння терміна «передання» до більш абстрактного, містичного, що робить його більш проблематичним для сприйняття як з лінгвістичної, так і з богословської точок зору. «Якщо що-небудь не може бути отримане від інших, це не можна назвати традицією, – заявляє Вальєр. – Помилка неопатристичного богослов'я полягає в тому, що воно поширює категорію традиції (передання) на ті реальності, які не є “традиційними” (“переданими”), і потім розмірковує про ці реальності, начебто вони є “переданими”»³⁴². До того ж формулювання «живе Передання» – дуже поширене в неопатристичних колах – у кращому разі уявляється неоднозначним, а в гіршому – оксюмороном. Вальєр коментує його так: «Щось живе, саме як живе, не може бути традицією, адже життя цього щось – іманентне, належить йому і не отримане від інших»³⁴³. Він також вказує на те, що поняття живого передання виникло не в неопатристичній, а в

³⁴¹ Пеликан, *Християнська традиція, Історія розвитку віровчення, том 2: Дух східного християнства (600–1700)*, 270.

³⁴² Вальєр, «Пределы Предания», 209.

³⁴³ Там само, 212.

російській школі. Це поняття «з'явилося у православному богослов'ї як протиположна основній ідеї неопатристичного руху, що зароджувався»³⁴⁴. Булгаков і та група, яка виступила на його захист у суперечці про Софію, 1937 року опублікували збірник статей під назвою «Живе Передання: Православ'я в сучасності»³⁴⁵, в якому вони надали своє розуміння тих питань православ'я, за якими розходилися з неопатристами³⁴⁶.

У зв'язку з цим також доречно підкреслити, що дуже часто Флоровський, Володимир Лосський, Мейєндорф та їхні однодумці виражали сутність передання в особистісних і персоналістичних термінах, що цілком зрозуміло, якщо враховувати той факт, що творчий шлях перших двох із них почався багато в чому під впливом російської релігійної філософії та слов'янофільства. Досить тільки звернутися до хомяковських поглядів щодо передання, щоб побачити якусь міру залежності перших від останніх. Однак ця обставина абсолютно не заважала неопатристам висловлювати свій скепсис стосовно погляду «російської школи» на передання. При цьому реакція перших була не зовсім виправданою, бо останні багато в чому з ними погодилися б. Тут доречно було б згадати те, як не зовсім справедливо Лосський звинувачував Булгакова в тому, що той ставився до передання як до «об'єкта археологічного дослідження». Уважний читач Булгакова може помітити, що в цьому разі звинувачення Лосського виглядають вкрай необґрунтованими і навіть, більш того, такими, що суперечать прямим заявам його опонента. Насправді ж Булгаков неодноразово у своєму «Нарисі вчення Православної Церкви» виступає проти того, у чому його звинувачує Лосський. Прикладом цьому є, скажімо, така цитата: «Передання є живою пам'яттю Церкви, яка містить істинне вчення, як воно розкривається в її історії. Це не є археологічний музей або науковий каталог, і це не є навіть мертвий “депозит віри”; воно є живою силою, властивою живому

³⁴⁴ Вальєр, «Пределы Предания», 212.

³⁴⁵ Див.: *Живое предание. Православие в современности* (М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1997).

³⁴⁶ Див.: Вальєр, «Пределы Предания», 212.

організму»³⁴⁷. Отже, неопатристичні мислителі, попри їхню відмову визнати цей факт, певною мірою будували свій погляд щодо передання на метафізиці «російської школи». У результаті їхні побудови набули більш філософського (персоналістичного) і містичного характеру, ніж патристичного. Практично розмова про Передання в них – це радше розмова про особистість, або живу (у сенсі – реальну) трансцендентну сутність, що також не узгоджується з найбільш природним уживанням цього слова. Більш того, не завжди зрозуміло, коли неопатристичний богослов говорить про Святого Духа, а коли він переходить до роздумів про передання і навпаки.

По-третє, неопатристичні автори також зустрічаються з певними проблемами, ототожнюючи передання із Самим Христом або Його Тілом – Церквою³⁴⁸. Вальєр виражає свою категоричну незгоду з тим, як Іоанн Мейєндорф «поширює поняття традиції на те, що не піддається в цьому разі такому тлумаченню, а саме – на живого Христа»³⁴⁹. Також Вальєр виступає проти відомого визначення Мейєндорфа, згідно з яким Церква з її сакраментальним життям зводиться до передання. У відповідь на це визначення Вальєр наполягає на тому, що, «аби обґрунтувати це твердження, потрібно або поширити поняття традиції за його власні межі й включити в нього містичну реальність, або ж вихолостити поняття Церкви, визначаючи її виключно в термінах *traditio* (того, що передається). Визначення

³⁴⁷ Протоиерей Сергий Булгаков, *Православие. Очерки учения православной церкви* (Санкт-Петербург: «Издательство Олега Абышко»; Православное издательство «Сатисъ», 2011), 47. Ця суперечність відзначена і в: Уильямс, *Богословие В. Н. Лосского*, 16.

³⁴⁸ Хтось може заперечити, що навіть сам Булгаков використовував схожу риторику у своїй праці «Православ'я. Нариси вчення православної церкви», в якій одна з глав має назву «Церква як Передання». Але при уважному прочитанні цієї глави можна переконатися, що автор ніде в ній не використовує хоч би споріднено схожі формулювання, він ніде не визначає Церкву як передання. Із самого контексту випливає, що він, замість того щоб звести сутність Церкви як складної та багатомірної духовної реальності до рівня поняття «передання», розвиває ідею корпоративної єдності Церкви, що вміщує в собі багатовікову спадщину, у протилежність крайнощам релігійного індивідуалізму і суб'єктивізму: «Повнота правої віри та правого вчення не вміщується у свідомість окремого члена, але зберігається всією Церквою та передається нею з покоління в покоління як *передання* Церкви, і це Священне Передання є найбільш загальною формою збереження Церквою свого вчення різними способами» (Булгаков, *Православие. Очерки учения православной церкви*, 16). При цьому Булгаков зовсім не має на увазі містичне єднання і спадкоємність, але найпевніше говорить про Церкву як про хранительницю християнського вчення в різних доступних і осяжних (не тільки на містичному, але і на раціональному рівнях) формах, які передаються з покоління в покоління. Додержуючись логіки Булгакова, можна дійти висновку, що саме процес «прийняття» і «передачі», як і сам зміст передаваного, був би більш виправданим і властивим, щоб іменуватися власне переданням.

³⁴⁹ Вальєр, «Пределы Предания», 209.

“сакраментальний” не може тут виправити логічної помилки. Таїнство (*sacramentum*), за визначенням, є одночасно і зовнішній, видимий знак, і внутрішня, духовна благодать, але тільки в першому значенні воно є, тобто те, що передається. А внутрішньою реальністю таїнства є: внутрішнє, невидиме, присутнє, екзистенціальне, особистісне, тобто те, що не може передаватися»³⁵⁰.

По-четверте, багато богословів російської діаспори визначали передання як «пам'ять Церкви». Флоровський і Лосський, а також їхні соратники розуміли під «пам'яттю Церкви» живий, містичний, динамічний і безперервний потік внутрішньоцерковної свідомості й досвіду, в який можна влитися переважно на містико-досвідному рівні. При цьому вони вірили, що саме євхаристійне життя більш ніж що-небудь дозволяє віруючим підтримувати зв'язок і зберігати спадкоємність із космічною (вселенською) Церквою³⁵¹. Однак така інтерпретація не співвідноситься з найбільш природною і загальноприйнятою ідеєю пам'яті й тому не має жодних підстав, щоб її використовувати настільки вільним, безвідповідальним чином. Ні містичний досвід, ані активне євхаристійне життя не можуть, суворо кажучи, щось нагадувати індивіду. Він може дізнатися про віру і досвід Церкви як під час служіння, так і при читанні творів Отців Церкви, вивченні історії Церкви, історії християнської доктрини, історичного богослов'я та інших церковно-богословських дисциплін.

По-п'яте, ще одним уразливим місцем неопатристичного концепту є уявлення про те, що переданню притаманна незалежність, необмеженість, незмірність і самоохоплюваність усередині церковного дискурсу, якщо воно загалом не тотожне йому. Замість того щоб думати про передання в категоріях історії і часу як про щось іманентне й акомодативне (у кальвінівському значенні), очільники неопатристичного повороту уявляли його як щось трансцендентне, безмежне, що чимось нагадує гегелівський

³⁵⁰ Вальер, «Пределы Предания», 209-10.

³⁵¹ Див.: Florovsky, «The Catholicity of the Church», 45.

«абсолютний дух» або кантівську «річ у собі» (*ding an sich; cosa in se*). Суть основних критичних зауважень стосовно цього можна узагальнити до такого міркування: передання і його форма безпосередньо залежать від учення Отців, догматів і всієї церковної спадщини в цілому, а не *vice versa*³⁵². До того ж неопатристична теза про те, що Церква набуває своєї форми тільки як передання, так само як і те, що її природу і життя можна повністю звести до поняття передання, є як на логічному, так і теологічному рівні помилковою³⁵³. У зв'язку з цим Вальєр висловлює свою стурбованість запитанням: «Чи не відбувається якесь затемнення, викривлення або ігнорування певних вимірів Євангелії або церковного буття, коли настільки багато в житті Церкви виявляється включеним у поняття Передання?»³⁵⁴ «Передання велика справа, але Євангелія – ще більш велика»³⁵⁵, – стверджує Вальєр разом із «російською школою» богослов'я. Орієнтований на передання неопатристичний напрям ставить Писання в повну залежність від першого. Писання постає в такому разі як еманация передання, яке служить лише тій меті, щоб відкривати деякі грані останнього. Отже, висновок, який може бути зроблений на підставі критичних міркувань щодо (без)межності, або (без)мірності, передання, зводиться до того, що воно – передання, – як і все, що не пов'язане безпосередньо із сутністю Бога (тобто те, що є зовнішнім щодо неї), має свої межі в часі й просторі. Теоретики неопатристичного синтезу однозначно перебільшили значимість передання, зробивши його, по суті, теологуменом, якщо не цілим богослов'ям, або, як пише Вальєр, проектом³⁵⁶, навколо якого обертається все православ'я у всіх своїх проявах. Таке уявлення ризикує затінити собою христологію і Євангелію, котрі завжди і всюди в історичному християнстві вважалися центром і осердям ортодоксальної віри.

³⁵² Див.: Вальєр, «Пределы Предания», 206-207.

³⁵³ Див.: Вальєр, «Пределы Предания», 206.

³⁵⁴ Там само.

³⁵⁵ Там само, 217.

³⁵⁶ Див.: Там само, 212.

По-шосте, з неопатристичних текстів не завжди зрозуміло, де саме пересікаються дві лінії, або виміри, які так рішуче намагався диференціювати Лосський. Демаркаційна лінія між Переданням з великої літери і переданням з малої літери завжди залишається невизначеною, пунктирною, з чим погодився б і сам Лосський. Однак проблема при цьому все ще залишається не вирішеною. Не всі елементи передання, зрозуміло, мають однакове значення і вагу в православ'ї, але ця обставина ніяк не може служити достатньою підставою того, аби заявляти, що якісь із його проявів або форм слід уважати належними до вічного, абсолютного і богоодкровенного (Передання з великої літери), а щось до історичного (тимчасового), похідного і, як наслідок, відносного³⁵⁷. У цьому контексті можна відзначити, що мова Лосського, яка описує взаємовідношення між «вертикальною» (*власне* Передання) і «горизонтальною» (передання, або традиції, які свідчать про *власне* Передання) лініями передання, дещо нагадує паламітське розрізнення «сутності» й «енергії» в Богові³⁵⁸. Якщо Передання, яке розміщене на вертикальній площині, є самодостатньою таємницею, тісно пов'язаною незбагненою особистістю Бога та її проявами, що трансцендують межі історії, то передання, яке розміщене на горизонтальній площині, – це частково кодифіковане «передання в історії», яке відіграє роль «свідків» іманентного прояву Бога в історії та Його взаємодії з цим світом, з особливим фокусом на Церкві. Але оскільки неопатристична школа не надала точного критерію, який дозволяв би чітко розмежовувати ці два виміри передання, не можна стверджувати з усією певністю, що таке розмежування (яке іноді може здаватися діленням цілого, єдиної плероми на частини) є виправданим. Принаймні, обґрунтування цієї теорії з теологічної точки зору видається справою неабиякої складності.

³⁵⁷ Див.: Вальер, «Пределы Предания», 210.

³⁵⁸ За це спостереження вдячні В'ячеславу Литвиненку, дослідникові православ'я і грецької патристики з Карлового університету (Прага, Чеська республіка). Див.: Лосский, «Предание и предания», 671-98; пор. В. Н. Лосский, «Паламитский синтез», в *Боговидение*, пер. с фр. В. А. Решиковой, сост. и вступ. сл. А. С. Филоненко (М.: АСТ, 2006), 437-52,

По-сьоме, не менш проблематичним є постулат або навіть аксіома неопатристичних богословів, згідно з якою передання за жодних обставин не може розвиватися або зростати. Така постановка питання є ремінісценцією платонічної мови, за допомогою якої колись стародавні богослови описували безпристрасність і, як наслідок, незмінність Бога. Звісно, неопатристичні богослови погоджувалися з тим, що богослов'я і доктрина церкви завжди вимагатимуть прояснення і перекладу нормальною мовою тієї чи іншої культури або того чи іншого покоління³⁵⁹, але вони ніколи б повністю не погодилися з тим, що в межах передання з плином часу можуть виникати нові доктрини або що в богослов'ї можуть застосовуватися нові методи (це більшою мірою стосується Флоровського), які до цього не були знайомі або не використовували Отці Церкви (при цьому під «Отцями» вони найчастіше мали на увазі конкретно Отців східної традиції)³⁶⁰.

Саме в цьому полягає одна з принципових відмінностей між неопатристичною і російською школами богослов'я. Хоч обидві ці школи бачили необхідність у тому, щоб основою будь-якого теологізування була святоотецька спадщина, між ними не було згоди щодо того, «що додається до цієї основи»³⁶¹. Флоровський намагався «девестернізувати»³⁶² православ'я, зводячи його до неопатристики, тоді як Булгаков вільно рецепіював різні методи і концепції із західної теології та філософії для того, щоб «омолодити», збагатити і розвинути православ'я, яке зазнало стагнації. Якщо Флоровський уважав, що еллінська богословська мова – це єдина мова, яка відповідає, як і виражає етос і дух живого передання, то Булгаков і його однодумці вважали, що мислити таким чином – означає ідеалізувати минуле,

³⁵⁹ Переклад богослов'я не можна в цьому разі плутати з так званим «контекстуальним богослов'ям», про яке далі буде згадано. Навіть якщо переклад стосується переформулювання церковних учень, без додавання в нього нових елементів, не всі неопатристи, і особливо Флоровський, підтримали б відхід від грецького християнства, включаючи його богословський метод, термінологію і категорії.

³⁶⁰ Калаїцидіс оцінює таку позицію як ту, що «веде знецінення, застарілість і навіть усунення людського розуму, оскільки вважає, що більш нічого сказати, адже Отці висловили все, що треба сказати раз і назавжди, і оскільки патристичне богослов'я містить рішення для кожної проблеми в минулому, теперішньому і майбутньому» (Kalaitzidis, «From the “Return to the Fathers” to the Need for a Modern Orthodox Theology», 10).

³⁶¹ Вальєр, «Пределы Предания», 205-206.

³⁶² Термін, який використовує Калаїцидіс. Див.: Kalaitzidis, «From the “Return to the Fathers” to the Need for a Modern Orthodox Theology», 7.

займаючись при цьому теологією повторення, або, якщо використовувати мову С. Ц. Напюрковського OFMConv, «теологією переказу»³⁶³, що, у свою чергу, суперечило б початковому задуму «синтезу». Як пише Вальєр, «на неопатристичний заклик повернутися до передання отців Булгаков і його союзники відповіли: так – але! Передання – так, але тільки якщо тлумачити його в боголюдських термінах, а не сприймати як чисту і просту Божественну формулу, як святиню, не порушену ні людським досвідом, ані людською історією, ані позацерковним світом або самим космосом»³⁶⁴. Такий підхід неопатристів грецький богослов Калаїцидіс називає «фундаменталізмом традиції» та «фундаменталізмом Отців», який, як він вважає, обмежує неопатристичну пневматологію та її харизматичний вимір³⁶⁵. Ця критична оцінка прямим чином ставить під сумнів спроможність неопатристичної (і особливо її лоськівську версію) пневматології як такої з її гегемонічним акцентом на ікономії (*οἰκονομία*) Духа в Церкві, оскільки на практиці вона серйозним чином обмежує сферу активності, динамічності та, що найголовніше в цьому разі, творчості третьої іпостасі Святої Трійці, не дозволяючи їй розвивати догматичне передання і богослов'я в Церкві або звівши її діяльність (як це було в разі з Флоровським) до праць і вчень Отців.

Якщо поглянути на цю проблему в більш широкому контексті, то можна виразніше побачити, що протистояння цих двох шкіл було викликано більш серйозними, глибинними проблемами, а саме: штучним стиканням (з боку неопатристики) окремих понять, які корелювали між собою, – давнина й сучасність, традиція і творчість/новаторство, вірність розуму Отців і прагнення вирішувати соціально-політичні й інші питання, які були невідомі Отцям. Між цими поєднаннями, як уважали представники російської школи, аж ніяк немає жодної суперечності або протистояння, оскільки «Передання

³⁶³ Напюрковський OFMConv, *Як займатися теологією*, 30.

³⁶⁴ Вальєр, «Пределы Предания», 213.

³⁶⁵ Див.: Kalaitzidis, «From the “Return to the Fathers” to the Need for a Modern Orthodox Theology», 7. В одній зі своїх доповідей він називає неопатристичний підхід «статичним або фундаменталістським розумінням концепту Передання» (Pantelis Kalaitzidis, «Orthodox Theology and the Challenges of a Post-secular Age», 14.)

не тільки зберігається, але і твориться, або живе»³⁶⁶. Фактично неопатристична школа була орієнтована на минуле, у той час як російська школа – на майбутнє у світлі минулого.

Всю суть полеміки між цими таборами можна звести до таких орієнтацій, або напрямів, як: «назад до Отців» – те, до чого тяжіли неопатристи, і «далі Отців», або «вперед з Отцями», – до чого у свою чергу схилялися богослови російської школи³⁶⁷. Хоч перші формулювали свій заклик дещо по-іншому – «вперед до Отців», результати їхньої богословської творчості навряд чи співвідносилися з цим програмним гаслом. Говорячи інакше, неопатристична методологія в корені не відповідала заявам Флоровського про творче повернення до святоотецької мудрості або про її сучасне прочитання, оскільки саме в творчості вони вбачали загрозу для традиції. Однак водночас можна помітити певну непослідовність прихильників неопатристики в тому, що їм вдалося включити в православний дискурс ті ідеї, які не виникали безпосередньо зі святоотецьких учень (наприклад, персоналізм і антропологія Лосського), і в першу чергу їхнє богослов'я передання.

Тут буде доречним також порушити питання про те, що традиціоналістський і антимодерністський за своїм характером погляд на передання, сприйнятий як методологічна настанова, не дозволяє православ'ю, з одного боку, розвивати свою академію, з іншого ж – адекватно взаємодіяти із зовнішнім світом, реагувати на виклики та сучасні проблеми прикладного характеру. За цими причинами неопатристичний підхід цілком справедливо звинувачують у тому, що він, як зауважує Вальєр, «мало сприяв розвитку як соціальної етики, так і біблеїстики»³⁶⁸. Шишков із свого боку пише: «...і хоч Флоровський стверджував, що ми мусимо створювати нове богослов'я, яке би осмислювало реалії сучасного світу “в дусі отців”, ні він сам, ані його послідовники не змогли запропонувати ні

³⁶⁶ Вальєр, «Пределы Предания», 213.

³⁶⁷ Див.: Kalaitzidis, «From the “Return to the Fathers” to the Need for a Modern Orthodox Theology», 8-9.

³⁶⁸ Вальєр, «“Парижская школа” богословия: единство или разнообразие?», 61.

переконливої соціальної та політичної теології, ані адекватної сучасності антропології»³⁶⁹. Калаїцидіс вказує на те, що традиціоналізм православ'я в постаті неопатристики не дозволив йому взаємодіяти і реагувати на такі сучасні суспільні виклики й богословські тренди, як-от: діалектична теологія, теологія надії, політична теологія, теологія визволення, чорне богослов'я, феміністська теологія, екуменічна теологія та ін.³⁷⁰ Також грецький богослов зауважує, що «головним чином з історичних причин православний світ органічно не брав участі у феномені сучасності. Він не зазнав Ренесансу, Реформації або Контрреформації, релігійних воєн або Просвітництва, французької та промислової революцій, підйому суб'єкта, прав людини або релігійно нейтральної національної держави»³⁷¹. Внаслідок «мовчазної» і «нейтральної» позиції неопатристичне православ'я надовго випало із сучасного дискурсу. Тим часом неопатристичне православ'я було більше стурбоване своїми «внутрішніми» проблемами – боротьбою із західним впливом³⁷². На основі цих та інших особливостей і обмежень неопатристики Вальєр констатує, що «неопатристичне богослов'я та інші види неотрадиціоналізму, незалежно від того, як довго вони існують, не володіють інтелектуальною та духовною силою для формування або керування майбутнім православного богослов'я. Неотрадиціоналізм не наділений

³⁶⁹ Шишков, «Два понимания традиции в русском православном богословии», 27.

³⁷⁰ Див.: Pantelis Kalaitzidis, «The Eschatological Understanding of Tradition in Contemporary Orthodox Theology and Its Relevance for Today's Issues», 306-307.

³⁷¹ Kalaitzidis, «Orthodox Theology and the Challenges of a Post-secular Age: Questioning the Public Relevance of the Current Orthodox Theological "Paradigm"», 16. Схожу думку висловив і Вальєр: «Де православним людям шукати керівництва богословського плану з таких питань, як: вільний ринок, нові республіки, розробка конституції, етнічні відносини, релігійний плюралізм, гендерні ролі, бідність, злочинність та багато інших сучасних проблем? Більшою мірою вони не знайдуть його в неопатристичних джерелах». Paul Valliere, *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov: Orthodox Theology in a New Key*, 6-7.

³⁷² Див.: Pantelis Kalaitzidis, «The Eschatological Understanding of Tradition in Contemporary Orthodox Theology and Its Relevance for Today's Issues», 306-307. Калаїцидіс красномовно описує позицію православ'я, і особливо неопатристики, щодо історії та сучасності таким чином: «Ми надаємо перевагу "споглядати" і "спостерігати", а не діяти, забуваючи або обходячи стороною фундаментально антиномічний і антитрадиційний характер церковної події та розташовуючись у безпечних межах "традиції" і звичаїв, успадкованих з минулого, та комфорту традиційного суспільства, яке, на думку багатьох, за самою своєю природою тотожне самій "традиції". Однак теологія, принаймні, має втілитися...» (Kalaitzidis, «From the "Return to the Fathers" to the Need for a Modern Orthodox Theology», 25-26).

богословськими ресурсами для того, щоб взаємодіяти зі світом, з яким ми та православний Схід нині стикаємося»³⁷³.

Прямою протилежністю цьому була позиція російської школи, яка визнавала більш контекстуальний підхід до богослов'я³⁷⁴. Вальєр відзначає: «Споглядаючи на сучасний світ, Булгаков і його прихильники бачили безліч можливостей для православної місії і православного відродження, але щоб ними скористатися, православним людям потрібно було переступити через традиційні кордони, відповісти на небувалі виклики, зробити щось нове»³⁷⁵. Ці мислителі вважали своїм обов'язком розробити такий тип богослов'я, який можна було б назвати «всеосяжним богослов'ям», або «всєвключаючим богослов'ям» (метабогослов'я): богослов'я, яке дозволило б подолати існуючий штучний розрив між церквою і світом, церквою і культурою, релігією та наукою, теологією і філософією, православ'ям та іншими конфесіями, приватним і загальним. Саме з цієї причини в православній думці з'являється теологумен або навіть ціла система, відома як софіологія, у межах якої відбувається геніальна, хоч і не позбавлена проблем, спроба примирити непізнаваність Бога з Його активною присутністю в цьому світі. Два вище розглянутих підходи до богословської науки і суспільства Вальєр підсумовує такими категоріями, як «патристична церква» і «пастирська церква». Він переконаний, що пасторологія має виводити богослов'я «за межі патрології», а також, що «пастир, який пророкує, завжди мусить виходити поза межі традиції»³⁷⁶.

Пелікан, обговорюючи антитетичну діаду «традиція і традиціоналізм», проводить оригінальну аналогію між цими поняттями і такими прямими протилежностями, як «ікона» й «ідол». Він пояснює, що ознакою достовірної та живої традиції є те, що вона, подібно до ікони,

³⁷³ Valliere, «Russian Religious Thought and the Future of Orthodox Theology», 240.

³⁷⁴ Гаврилюк і Калаїцидіс іменують такий тип православного богослов'я «контекстуальним богослов'ям». Див.: Гаврилюк, *Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс*, 492; Kalaitzidis, «From the “Return to the Fathers” to the Need for a Modern Orthodox Theology», 26-33.

³⁷⁵ Вальєр, «Пределы Предания», 214.

³⁷⁶ Там само, 216. Див. також: Valliere, «Russian Religious Thought and the Future of Orthodox Theology», 237.

«спрямовує нас за межі самої себе»³⁷⁷, тоді як «ідол... є втіленням того, що він зображає, але спрямовує радше до своєї сутності, ніж поза неї. Традиція стає ідолом, коли збереження та повторення минулого стає її остаточною метою...»³⁷⁸. Інакше кажучи, статичне, «закрите» і «внутрішньоорієнтоване» передання неминуче стає традиціоналізмом, або, кажучи словами Пелікана, ідолом, який затінює собою або приховує ту реальність, яка існує далеко за його межами.

Врешті, проблемність неопатристики міститься також в її антиєкуменічному осмисленні передання. Концепція передання, що розвивається в межах неопатристичних настанов, увібрала в себе дух ексклюзивізму, або партикуляризму, й отримала антизахідну, вузько конфесійну орієнтацію. Останнє виявляється в тому, як неопатристичні богослови розглядали єкуменічний діалог з інослав'ям³⁷⁹. Межі передання вони визначали або вимірювали своїм неопатристичним проектом. Відповідно до їхньої логіки, всі церкви, спільноти й інтелектуальні напрями, які перебували поза межами цих меж, розцінювалися як ті, що схильні до «псевдометаморфози» і, як наслідок, перебували у відриві або повній ізоляції від єдиної і справжньої Церкви – Православної церкви, при тому реформованої відповідно до неопатристичних очікувань. Лев Зандер (1893–1965) – учень і послідовник Булгакова – у своїй статті, присвяченій критиці гранично вузького неопатристичного погляду на єкуменізм, виступав проти такого типу єкуменічної свідомості. Він уважав, що позиція, яку найвиразніше представляли Флоровський і Лосський, зводилась до «прозелітизму» інославно³⁸⁰. Вони, скоріше, *проповідували і свідчили* про віру своєї церкви як про ту, яка постає єдиною свого роду, ніж виявляли готовність уважно й рецептивно *слухати, розуміти* та у смиренні, разом з

³⁷⁷ Ярослав Пелікан, *Виправдання Традиції*, пер. з англ. (К.: Дух і літера, 2010), 80.

³⁷⁸ Там само, 81.

³⁷⁹ Див.: Вальєр, «Пределы Предания», 214.

³⁸⁰ Див.: Л. Зандер, «И согласно славим всесвятаяго Духа» (О сущности экуменического движения)», в *Живое предание. Православие в современности* (М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1997), 147.

іншими, *спрямовувати* свої зусилля на пошуки шляхів відновлення повного спілкування і прийняття один одного.

Зандер був переконаний, що останнє стає можливим тільки за умови, що всі сторони, й особливо неопатристичне православ'я, погодяться з тим, що «всі християни є “христоносцями”» в тому сенсі, що кожен із них «втїлює в собі образ Христа»³⁸¹. Для Зандера екуменічний рух сам по собі був «христофорією», яка в кінцевому підсумку стає «христофанією», тобто явленням Самого Христа навколишньому світу³⁸². Перефразовуючи Зандера, можна стверджувати, що Христос і Його Дух перебувають та царюють і за межами православ'я, а це означає, що інші церкви також мають зв'язок або навіть є носіями передання, яке, у розумінні неопатристів, було не більше і не менше, ніж динамічне і містичне життя Духа Божого в Церкві. Флоровський у відповідь на цю статтю відреагував цілком очікуваним чином: «У певному сенсі це “голос зі Сходу”, але голос, який говорить не “східне” та не “православне”»³⁸³. Цю думку, як і багато інших, він з упевненістю та у властивій йому манері застосовував до тих, які пішли західними шляхами (або бездоріжжями), втративши зв'язок з історичним християнством (або, вірніше, з християнським еллінізмом, який Флоровський і вважав єдиною, автентичною формою вираження християнства як такого) і його переданням.

Загальний підсумок, який можна підбити у світлі розглянутих вище обмежень і недоліків неопатристичного руху, не залишає сумніву в тому, що його екзистенціальне й езотеричне розуміння передання розвивалося у відриві від заявленої (нео)патристичної орієнтації – «назад до Отців», або «*ad fontes*» («до джерел»), і тим паче від трактування «вперед до Отців» (більш офіційного девізу неопатристики). Але більш проблематичним боком цього руху є те, що він претендував на монополію у сфері еклесіології та

³⁸¹ Зандер, «“И согласно славим всесвятаго Духа” (О сущности екуменического движения)», 142-43.

³⁸² Див.: Там само, 143.

³⁸³ Протоієрей Георгій Флоровський, «Критика екуменической мысли Зандера», в *Свидетельство Истины. Сборник статей*, сост., примеч и коммент. А. А. Почкунина (Санкт-Петербург: Духовное наследие, 2017), 322.

пневматології, включаючи розуміння передання. Коротко кажучи, найслабшим боком неопатристики є абсолютизація її богословами їхньої програми і методу.

З причини зазначених вище проблем у неопатристичній концепції передання можна констатувати, що: 1) ця концепція, незважаючи на всі свої сильні боки, потребує ґрунтовного перегляду та переробки. У такому вигляді поняття передання позбавлене будь-якого зв'язку із сучасними, діалогічними і плюралістичними науковим і суспільно-церковним дискурсами. Більш того, 2) воно значно обмежує їх розвиток у православному контексті. У кінцевому підсумку концепція передання, як методологічна основа неопатристичної парадигми, зробила останню нездатною до вирішення багатьох серйозних питань як теоретичного, так і прикладного значення в сучасному православ'ї.

Як адекватну альтернативу цьому підходу, сучасні вчені пропонують різні способи подолання вузько патристичного богослов'я. Серед них виділимо підхід Калаїцидіса, який, за прикладом деміфологізації Нового Завіту, що її виконав Рудольф Бультман, закликає деміфологізувати патристичне богослов'я (замість неопатристичної сакралізації останнього). Він вважає, що традиціоналізм неопатристики перетворив останню на міф, який не пов'язаний ні з історією, ані із сучасністю, а тому не видається актуальним і життєздатним³⁸⁴. Замість неопатристичного богослов'я грецький учений пропонує постпатристичне богослов'я³⁸⁵. Під цим він має на увазі те, що колись пропонував Флоровський, але так і не зміг до кінця і послідовно реалізувати, а саме: з одного боку, зберігати зв'язок із давниною, з Отцями, з іншого ж – продовжувати рухатися вперед у товаристві Отців. Образно кажучи, постпатристичне богослов'я наполягає на тому, щоб, використовуючи слова Напюрковського³⁸⁶, мати очі спереді й позаду для того, щоби бачити як те, що відбувається, а точніше, відбувалося позаду, тобто в минулому (традиція, або передання), так і бачити те, що відбувається

³⁸⁴ Див.: Kalaitzidis, «From the “Return to the Fathers” to the Need for a Modern Orthodox Theology», 16.

³⁸⁵ Див.: Там само, 14. Ідеї, схожі до цих, висловлювали також Папаніколау, Галлахер та інші автори.

³⁸⁶ Див.: Напюрковський OFMConv, *Як займатися теологією*, 30.

тепер (ситуація), і, можливо, передбачати те, що відбуватиметься в майбутньому. У відповідності з цією аналогією, Флоровському не вистачало «очей спереди», у результаті чого він був повністю поглинутий богослов'ям, яке ідеалізувало святоотецьке минуле і критикувало шляхи російської філософії та богослов'я. У цьому самому дусі Калаїцидіс проводить паралель між постпатристичним богослов'ям, яке також можна назвати інкультурованим, контекстуалізованим богослов'ям, і боговтіленням. Як Богіві колись необхідно було втілитися, щоб стати зрозумілим і послужити іншим, так сьогодні необхідно втілитися богослов'ю, для всіх стати всім (1 Кор. 9:22). Те богослов'я, яке не здатне бути пророцьким голосом сьогодні, до якого він уважає належною неопатристику, він називає безплотним, або невітленим, богослов'ям («*a fleshless theology*»)³⁸⁷. Перефразовуючи Калаїцидіса, можна сказати, що це богослов'я володіє докетично-монофізитськими рисами.

Дискусія навколо цієї проблематики – пошуків шляхів переосмислення й оновлення православ'я у світлі сучасної ситуації – все ще продовжується. Основні питання порядку денного окремих важливих конференцій і публікацій: якщо православ'ю слід бути постпатристичним, контекстуальним, то яким чином? які форми або який вигляд йому необхідно мати? як зберегти природний зв'язок і спадкоємність, з одного боку, з традицією, а з іншого – з дійсністю? як бути відкритим до діалогу та рецепцій і при цьому зберігати власну ідентичність? якими принципами при цьому слід керуватися або на який богословський метод (методи) покладатися?³⁸⁸ Відповіді на ці запитання все ще вимагають подальших обговорень і досліджень.

³⁸⁷ Див.: Kalaitzidis, «From the “Return to the Fathers” to the Need for a Modern Orthodox Theology», 28.

³⁸⁸ Цим та багатьом іншим питанням, наприклад, була присвячена конференція під назвою «Неопатристичний синтез або постпатристичне богослов'я: чи може православне богослов'я бути контекстуальним?», що її організувала Волоська академія богословських досліджень (Греція, 2010).

Висновки до четвертого розділу

У цьому розділі за допомогою історико-богословського методу були критично проаналізовані й оцінені ключові віхи в розвитку вчення про передання в російському православ'ї як у Росії, так і поза її межами періоду XIX–XX ст. з особливим фокусом на вплив неопатристичної школи богослов'я на розвиток цього дискурсу.

Під час дослідження було показано, що в XIX–XX ст. у російській релігійній думці боролися дві конкурентні тенденції у формулюванні ідеї передання – прозахідна й антизахідна. Цей конфлікт був обумовлений цілою низкою чинників, з яких були виділені такі: 1) крайня невизначеність усередині самого православ'я щодо трактування сутності й природи передання; 2) зародження і становлення реформаційних і контрреформаційних дискурсів, які наклали свій відбиток на розвиток раціональної моделі передання в російському православ'ї; 3) контрреакція з боку антизахідно налаштованої російської інтелігенції на проникнення в російську церкву й академію західноєвропейських патернів, формулювань і акцентів; і, наостанок, 4) поява неопатристичної школи богослов'я, яка зробила спробу оскаржити богословську систему і методи російської школи богослов'я, що більш широко дивилась на діалог із Заходом, а також запропонувати свою концепцію «Живого Передання» як антидоту від вестернізації російського богослов'я.

Далі, за допомогою включення неопатристичного богослов'я в широкий контекст історії розвитку концепту передання були позначені не тільки масштаби і ключові повороти в перетворенні цього концепту, але й те, як або наскільки ці повороти вписуються в більш широку картину, у загальну панораму історії християнського вчення про передання. Зокрема, було показано, що в історії християнства протозначенням, вихідним розумінням передання було розуміння його як засобу і власне змісту передачі апостольської віри з покоління в покоління. Поряд із цим розумінням у

постапостольській церкві більшість апологетів, Отців і вчителів Церкви починають сприймати передання як традицію автентичного тлумачення Писання. Однак дуже скоро, багато в чому завдяки орігенівській, а по суті, платонічній і псевдодіонісіївській традиціям, інтерпретація передання набуває містичного забарвлення. Саме така інтерпретація надовго закріпила за східним дискурсом містичну орієнтацію. Починаючи з XVIII ст., цей феномен долається в Росії внаслідок рецепції протестантських і католицьких способів тлумачення передання. У результаті цього ідея передання отримує раціональну концептуалізацію, яка претендувала на гегемонію в російському православ'ї аж до XIX ст. Останнім розглянутим ключовим моментом у процесі трансформації концепту передання є переродження містичного дискурсу в православному богослов'ї (якщо не повне поглинання останнього першим), у межах якого багато концептів, і передусім передання, отримують відповідне осмислення і вираження. У кінцевому підсумку під проводом неопатристичних богословів, які свого часу запозичили окремі ідеї й орієнтири в деяких представників слов'янофільства, цей дискурс склав серйозну опозицію і до цього дня існуючому розумінню передання, яке було витлумачене в раціональному, історичному й іманентному ключах.

Відстеження шляхів розвитку неопатристичного погляду на передання, а також локалізація його в широкий і різноманітний загальнохристиянський контекст дозволила поставити під сумнів деякі його аспекти. Зокрема, це дозволило показати всю рішучість, свавільність і невинуватість дрейфу неопатристики від біблійного (у широкому сенсі) й ранньопатристичного підходу в розумінні передання до більш складної і до кінця не проясненої, хоч і оригінальної, моделі його концептуалізації.

Результати комплексного критичного аналізу домінуючої теорії передання в російському православному богослов'ї кінця XIX–XX ст. – неопатристичної теорії – показали, що остання має цілу низку проблематичних зон і обмежень, а саме: 1) контури неопатристичного розуміння передання видаються вкрай розмитими і невизначеними.

Особливо незрозуміло, чим воно є за своєю сутністю і яке із запропонованих неопатристикою визначень або описів найбільш адекватно передає його суть; 2) неопатристика здійснила невиправданий і необґрунтований семантико-богословський відхід від найбільш природного розуміння терміна «передання» до більш абстрактного, містичного; 3) також неопатристичні автори бездоказово і нелегітимно змішують у своїх працях, а в деяких випадках навіть ставлять знак рівності між переданням і Церквою; 4) неопатристичне визначення передання як «пам'яті Церкви», яке практично означає індивідуальний містичний релігійний досвід, стикається із серйозною проблемою, оскільки таким чином сприйняте передання великою мірою не може ні про що нікому нагадувати; 5) уявлення про те, що природа передання є безмежною, незмірною і всеосяжною, надто перебільшує значимість цього церковного концепту, у результаті чого він затінює, якщо не поглинає собою, інші важливі основи і джерела (у широкому сенсі) спасительної віри. Неопатристи фактично звели передання у стан більш високий, ніж Писання і Євангеліє (провозвістя); 6) неопатристичні вчені так і не змогли вказати, де саме пролягає демаркаційна лінія між Переданням з великої літери і переданням з малої літери, а де вони стикаються або пересікаються; 7) у неопатристиці передання набуває традиціоналістичних рис, які перешкоджають йому рухатися вперед до Отців і розвивати богослов'я в сучасному ключі; 8) неопатристика запропонувала антиєкуменічне трактування передання, що не дозволяє православній еkleзіології повноцінно розвиватися в діалозі з іншими церквами.

У світлі вищенаведених критичних зауважень на адресу неопатристичної концепції передання було зроблено такі важливі висновки: 1) ця концепція потребує ґрунтовного перегляду; 2) більш того, вона значно обмежує науковий і суспільно-церковний дискурси в межах православного богослов'я.

ВИСНОВКИ

У дисертаційній роботі здійснено комплексний історико-богословський аналіз поняття «передання» в російській православній неопатристичній богословській думці. У результаті проведеного аналізу було виявлено неопатристичний внесок у процес трансформації концептуалізації цього поняття в російському православ'ї.

Починаючи з XVI і закінчуючи XIX, якщо не першою половиною XX ст., у східному православ'ї істотно переважали спроби викладу церковного вчення про передання в західно-догматичному ключі. Для цього періоду були характерні поява і широке вживання в православній богословській освіті підручників з догматичного богослов'я, які за своїм характером і спрямованістю багато в чому нагадували західні. У них передання подавалося в раціональних формулюваннях як віронавчальне джерело, що не перевищує і не поглинає собою Писання.

У XIX ст. відзначена тенденція починає долатися, поступово втрачаючи свою популярність. На зміну їй приходить містичний підхід, націлений на витіснення катафатичних і ригористичних визначень на шляху до бездомішкового й автентичного православного розуміння передання.

На трансформацію осмислення передання – перенесення його з раціональної смислової площини в містичну – значною мірою вплинула критика деяких антизахідно налаштованих слов'янофілів, спрямована як проти західних підходів щодо передання, так і проти шкільного православного богослов'я, яке перебувало під впливом перших. При цьому слов'янофіли не змогли запропонувати якогось конкретного богословськи вивіреного альтернативного підходу, який можна було б протиставити західним або прозахідним. Водночас їхній посил і антизахідна риторика лягли в основу богословського зсуву в розумінні передання в XX ст., що здійснило молоде покоління російських богословів-фундаменталістів, які перебували «в розпорошенні» (Як. 1:1).

Подальший розвиток поняття «передання» отримало в постреволюційний період російського богослов'я завдяки творчим зусиллям протоієрея Георгія Флоровського і його колег-однодумців. У 1930-х роках Флоровський здійснив неопатристичний поворот у православному богослов'ї, у межах якого відбулися парадигмальні переосмислення значення поняття «передання». Замість чіткого, раціонального й історичного розуміння передання Флоровський запропонував абстрактне, екзистенційне й містичне трактування цього поняття.

У своїх працях він наводить кілька описів, або дефініцій: в одному разі він визначає його як «харизматичну або містичну пам'ять Церкви»; в іншому – як «постійне діяння Духа в Церкві»; а іноді він навіть ототожнює передання із самою Церквою. При цьому він не намагається ці визначення будь-яким чином узгодити між собою. До того ж у його формулюваннях передання дуже тісно пов'язане, місцями навіть зливається, з його пневматологією, а між переданням і Церквою він фактично безпідставно встановлює синонімічну рівність.

Неопатристичний синтез Флоровського має дуже тісний зв'язок із темою передання, оскільки богослов його запропонував у протистоянні російській релігійній філософії, яку він засудив за її, як уважав, відпадання від цілющого джерела церковної свідомості – живого передання. Його традиціоналістський і односторонній за своїм духом неопатристичний підхід до рецепції Отців, який, як очікувалося, мав сприяти возз'єднанню з переданням і збереженню його, не дозволив Флоровському проектувати своє богослов'я з урахуванням викликів сучасності.

У цілому передання у Флоровського, як і все його богослов'я, має антизахідний і вузько конфесійний характер. Його погляд на передання формулювався в категоричному антагонізмі до західних і прозахідних підходів щодо цього питання. Свою місію він убачав у тому, щоб свідчити про це передання на міжнародних екуменічних форумах і вказувати в його

напрямі тим, хто відпав від істинної Церкви – Російської православної церкви.

У процес трансформації розуміння передання істотний внесок здійснив також Володимир Миколайович Лосський, який найбільш ґрунтовно серед неопатристичних богословів першого покоління підійшов до концептуалізації та експлікації цього поняття. Завдяки його творчій праці неопатристична концепція передання набула завершеного вигляду.

У своїй системі координат В. М. Лосський розрізняв передання в однині чи передання у множині з малої літери та Передання з великої літери, або передання (в однині та множині), розташоване на горизонтальній лінії, і Передання, розташоване, відповідно, на вертикальній лінії. Він зараховує «слово» як написане, так і усне, включаючи Писання, до категорії передання. Що стосується Передання, то він визначає його як життя Святого Духа в Церкві, а в деяких випадках – як досвід, свідомість і пам'ять Церкви. Писання, як і інші кодифіковані джерела Церкви, для нього є свого роду свідком Священного Передання. Якщо перше – це «слово» (*logos*), то останнє – єдиний спосіб його сприйняття. Це дві реальності однієї і тієї самої *плероми*. В. М. Лосський наполягає на тому, що Писання може бути правильно витлумачене тільки за допомогою Святого Духа і всередині Церкви, тобто у світлі Передання – пронизуючого світла, за допомогою якого людина може сприймати істину. Однак при цьому В. М. Лосський не доводить свого погляду якоюсь вагомою богословсько-філософською аргументацією.

В. М. Лосський був більш схильний описувати Передання, ніж визначати його, будучи переконаним, що Передання Церкви не може бути *повністю* виражене якимось догматичним визначенням. Воно також не може бути виражене словом *per se* або навіть мовчанням («німими» словами), проте до нього можна «доторкнутися», у ньому можна перебувати містично всередині Церкви. Це Передання, як розмірковував В. М. Лосський, є чимось динамічним, самим життям Святого Духа в Церкві. Природа Священного

Передання – це таємниця, що не піддається опису та яку неможливо раціонально осмислити як набір тверджень.

Розкриваючи тему Передання, В. М. Лосський, по суті, репрезентує власну версію пневматології, що зазнала на собі впливу його філософсько-богословського персоналізму. Для нього говорити про Передання має на увазі те саме, що говорити про Святого Духа, замість того щоб розглядати перше як церковний сполучний механізм, за допомогою якого цілісне Боже одкровення наче переломлюється і набуває різних форм. Як наслідок такого есенціально-пневматологічного підходу, Передання, у розумінні В. М. Лосського, є абсолютно непорушним і не може з плином часу змінюватися і розвиватися, набуваючи нових форм вираження.

У цілому концепція П/передання В. М. Лосського є більш складною, а також істотно відрізняється від того, чому навчали Отці, зокрема від учення Василя Великого. Всупереч своєму заклику *повернення до витоків* В. М. Лосський «пішов далі» Отців у тому сенсі, що включив під час формулювання своєї концепції ті елементи, які вони не включали.

Серед сильних сторін лосськівської концепції передусім слід виділити те, що в ній опосередковано підкреслюється роль Бога – як єдиного джерела одкровення. По-друге, у ній справжнє богослов'я та досягнення Святого Письма тісно пов'язані з пізнанням Бога за допомогою духовного досвіду, що, у свою чергу, спрямоване до *теозису*. По-третє, концепція відводить життєво важливу роль вчительству Церкви в процесі пізнання Бога та інтерпретації Його одкровення.

Отже, багато складнощів, з якими доводиться стикатися в дослідженні концепції В. М. Лосського, пов'язані передусім з тим, що православний учений не досить чітко викладає свій погляд на сутність Передання, не наводить жодного богословського аргументу на підтримку теорії «двох ліній» передання та не уточнює, як у своєму богослов'ї він розмежовує природу Передання і сутність Святого Духа.

За допомогою включення неопатристики у широкий контекст історії розвитку концепту передання показано, що в історії християнства першозначенням передання був «засіб» і «зміст» передачі апостольської віри з покоління в покоління. Такий підхід дозволив показати рішучий відхід неопатристики від святоотецького підходу в розумінні передання до більш складної і до кінця не проясненої, хоч і оригінальної, моделі його концептуалізації.

Результати комплексного критичного аналізу виявили цілу низку недоліків і обмежень неопатристичного погляду на передання, які можна звести до того, що він є вкрай незрозумілим, абстрактним, есенціалістським, недостатньо обґрунтованим, антизахідним, антиєкуменічним, традиціоналістським і суперечливим. Окрім того, у ньому бездоказово зміщується передання з пневматологією, а в окремих випадках між переданням і Церквою ставиться знак рівності.

У завершенні дисертаційної роботи було зроблено кілька висновків у світлі критики, що акцентують на основних слабких боках неопатристичного підходу щодо передання, а саме: 1) ця концепція потребує ґрунтовного перегляду; 2) вона, як логіко-методологічне ядро неопатристики, обмежує розвиток наукового і суспільно-церковного дискурсів на методологічному рівні в межах православного богослов'я.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Allchin, A. M. «The Eastern Orthodoxy Contribution to the “Debate about God”». In *Orthodoxy and the Death of God: Essays in Contemporary Theology*. Studies Supplementary to Sobornost. Vol. 1, edited by A. M. Allchin. London: Fellowship of St Alban and St Sergius, 1971.
2. Allchin, A. M. *The Kingdom of Love and Knowledge: The Encounter between Orthodoxy and the West*. New York: Seabury Press, 1982, 1979.
3. Allert, C. D. «What Are We Trying to Conserve? Evangelicalism and *Sola Scriptura*». *Evangelical Quarterly* 76 (2004): 327-48.
4. Ambros, Pavel. «Dějinné milníky ruské ekleziologie v horizontu zápasů pravoslavné teologie». In G. Florovskij, *Cesty Ruské Teologie*, 629-75. Olomouc: Refugium, 2015.
5. Baker, Matthew and Seraphim Danckaert. «Fr. Georges Florovsky». In *Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education*, edited by Pantelis Kalaitzidis, Thomas FitzGerald, Cyril Hovorun, Aikaterini Pekridou, Nikolaos Asproulis, Guy Liagre, and Dietrich Werner, 211-15. Oxford: Regum Books International, 2014.
6. Baker, Matthew. «Neopatristic Synthesis and Ecumenism: Toward the ‘Reintegration’ of Christian Tradition». In *Eastern Orthodox Encounters of Identity and Otherness Values, Self-Reflection, Dialogue*, edited by Andrii Krawchuk and Thomas Bremer, 235-60. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
7. Blane, Andrew. *Georges Florovsky: Russian intellectual and Orthodox churchman*. Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press, 1993.
8. Brüning, Alfons. «“Tradition and Traditions” – Relating Gadamer’s “Truth and Method” to Russian Orthodox Theology». *Journal of Eastern Christian Studies* 66, no. 1-2 (2014): 73-90.
9. Clendenin, Daniel B. *Eastern Orthodox theology: A contemporary reader*. 2nd ed. Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2003.

10. Evdokimov, P. *Cristo nel pensiero russo*. Roma, 1972.
11. Fairbairn, Donald. *Eastern Orthodoxy through Western Eyes*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2002.
12. Florovsky, G. «St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers». In *Collected Works of George Florovsky*. Vol. 1, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, edited by Richard S. Haugh, 105-120. Vaduz: Büchervertriebsanstalt, 1987.
13. Florovsky, Georges. «Revelation, Philosophy and Theology». In *Collected Works of Georges Florovsky*. Vol. 3, *Creation and Redemption*, edited by Richard S. Haugh, 21-40. Belmont, MA: Nordland Pub. Co., 1976.
14. Florovsky, Georges. «The Catholicity of the Church». In *Collected Works of Georges Florovsky*. Vol. 1, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, edited by Richard S. Haugh, 47-51. Belmont, MA: Nordland Publishing Company, 1987.
15. Gallaher, Brandon. «The “Sophiological” Origins of Vladimir Lossky’s Apophaticism». *Scottish Journal of Theology* 66, no. 3 (July 2013): 278-98.
16. Gavrilyuk, Paul L. «Vladimir Lossky’s Reception of Georges Florovsky’s Neo-Patristic Theology». In *A Celebration of Living Theology: A Festschrift in Honour of Andrew Louth*, edited by Justin A. Mihoc and Leonard-Daniel Aldea, 191-202. London: T&T Clark, 2014.
17. Gavrilyuk, Paul L. *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
18. Hart, David Bentley. «The Myth of Schism». In *Ecumenism Today: The Universal Church in the 21st Century*, edited by Francesca Aran Murphy, and Christopher Asprey, 95-106. Aldershot: Ashgate Publishing House, 2008.
19. Ica Jr., John I. *Sensul exemplar al unei vieți și opere: lupta pentru teologie, Studiu introductiv la Vladimir Lossky, Vederea lui Dumnezeu*. Oros. Sibiu: Deisis, 1995.

- 20.Ioja, Cristinel. «Vladimir Lossky's Hermeneutics of Tradition as a Patristic and Ecclesial Theology». *International Journal of Orthodox Theology* 3, no. 2 (2012): 157-74.
- 21.Kalaitzidis, Pantelis. «Challenges of Renewal and Reformation Facing the Orthodox Church». *The Ecumenical Review* 61 (2009): 136-64.
- 22.Kalaitzidis, Pantelis. «From the "Return to The Fathers" to the Need for a Modern Orthodox Theology». *St. Vladimir's Theological Quarterly* 54, no. 1 (2010) 5-36.
- 23.Kalaitzidis, Pantelis. «Orthodox Theology and the Challenges of a Post-secular Age: Questioning the Public Relevance of the Current Orthodox Theological "Paradigm"». In *Proceedings of The International Conference «Academic Theology in a Post-Secular Age»*, 4-25. Lviv: Institute for Ecumenical Studies, UCU; St. Andrew's Biblical Theological Institute; DEL, 2013.
- 24.Kalaitzidis, Pantelis. «The Eschatological Understanding of Tradition in Contemporary Orthodox Theology and Its Relevance for Today's Issues». In *The Shaping of Tradition Context and Normativity*, edited by Colby Dickinson with the collaboration of Lieven Boeve and Terrence Merrigan, 297-312. Leuven; Paris; Walpole, MA: Peeters 2013.
- 25.Ladouceur, Paul. «Vladimir Lossky». In *Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education*, Regnum Studies in Global Christianity, edited by Pantelis Kalaitzidis, Thomas Fitzgerald, Cyril Hovorun, Aikaterini Pekridou, Nikolaos Asproulis, Guy Liagre, and Dietrich Werner, 258-62. Oxford: Regum Books International, 2014.
- 26.Lattier, Daniel J. «The Orthodox Rejection of Doctrinal Development». *Pro Ecclesia* 20, no. 4 (Fall 2011): 389-410.
- 27.Lossky, Nicolas. «The Fruitfulness and Contradictions of the Russian Emigration». In *Concilium*. Vol. 1996/6, *The Holy Russian Church and Western Christianity*, edited by Giuseppe Alberigo, José Oscar Beozzo, and Georgy Zyablitsev, 66-71. London: SCM Press, 1996.

- 28.Lossky, Vladimir. «The Doctrine of Grace in the Orthodox Church». *St. Vladimir's Theological Quarterly* 58, no. 1 (2014): 69-86.
- 29.Lossky, Vladimir. «Tradition and Traditions». In *In The Image and Likeness of God*, Crestwood, 141-68. N. Y.: St. Vladimir, 1974.
- 30.Lossky, Vladimir. Introductory note to Patriarch Sergius (Stragorodsky), «L'Église du Christ et les communautés dissidents». In *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale* 21 (1955): 9-10.
- 31.Louth, Andrew. «The Patristic Revival and Its Protagonists». In *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*. Cambridge Companions to Religion, edited by Mary Cunningham and Elizabeth Theokritoff, 188-202. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- 32.Louth, Andrew. *Modern Orthodox Thinkers: From the Philokalia to the Present*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2015.
- 33.Milem, Bruce. «Eckhart, Meister». In *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, edited by Ian A. Mcfarland, David A. S. Fergusson, Karen Kilby, and Iain R. Torrance, 155-56. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- 34.Möhlner, J. A. *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, edited by J. R. Geiselman. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957.
- 35.Negrov, Alexander I. *Biblical Interpretation in the Russian Orthodox Church: A Historical and Hermeneutical Perspective*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- 36.Nichols, Aidan. *Theology in The Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893–1966)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- 37.Noble, Ivana. «Three Orthodox Visions of Ecumenism: Berdyaev, Bulgakov, Lossky». *Communio Viatorum* 57, no. 2 (2015): 113-40.
- 38.Ouspensky, Leonide, Vladimir Lossky. «La Tradition et les Traditions». Dans *Le sens des icônes*, 9-21. Paris: Cerf, 2003.

- 39.Papanikolaou, Aristotle. «Eastern Orthodox Theology». In *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*, edited by Chad Meister and Lames Beilby, 538-48. London: Routledge, 2012.
- 40.Papanikolaou, Aristotle. «Personhood and Its Exponents in Twentieth-Century Orthodox Theology». In *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*. Cambridge Companions to Religion, edited by Mary Cunningham and Elizabeth Theokritoff, 232-45. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- 41.Plekon, Michael. «The Russian Religious Revival and Its Theological Legacy». In *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*. Cambridge Companions to Religion, edited by Mary Cunningham and Elizabeth Theokritoff, 203-17. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- 42.Russell, Norman. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. The Oxford Early Christian Studies. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- 43.Sauvé, Ross Joseph. «Florovsky and Vladimir N. Lossky: An Exploration, Comparison and Demonstration of Their Unique Approaches to the Neopatristic Synthesis». PhD diss., University of Durham, 2010.
- 44.Sauvé, Ross Joseph. «Florovsky's Tradition». *Greek Orthodox Theological Review* 55, no. 1-4 (March 2010): 213-41.
- 45.Schmemmann, Alexander. «In Memoriam Fr. Georges Florovsky». *St. Vladimir's Theological Quarterly* 23, no. 3-4 (1979): 132-33.
- 46.Schmemmann, Alexander. «Role of Honour». *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 2 (1954): 5-11.
- 47.*The Church: Towards a Common Vision*. Faith and Order Paper No. 214. Geneva, Switzerland: World Council of Churches Publications, 2013.
- 48.Toupin-Guyot, Claire. «Modernité et Christianisme. Le Centre Catholique des intellectuels français (1941–1976). Itinéraire collectif d'un engagement». Unpublished thesis, Université Lumière Lyon II, 2000.

49. Turner, H. E. W. *The Pattern of Christian Truth*. London: Mowbray, 1954.
50. Valliere, Paul. «Russian Religious Thought and the Future of Orthodox Theology». *St. Vladimir's Theological Quarterly* 45, no. 3 (2001): 227-41.
51. Valliere, Paul. *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov: Orthodox Theology in a New Key*. Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 2000.
52. Ware, Kallistos. «Strange Yet Familiar: My Journey to the Orthodox Church». In *The Collected Works*. Vol. 1, *The Inner Kingdom* Crestwood, Kallistos Ware, 1-24. NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2001.
53. Williams, Daniel H. «Introduction: Patristic Background of Scripture and Tradition». In *Tradition, Scripture, and Interpretation: A Sourcebook of the Ancient Church*, edited by Daniel H. Williams, 15-38. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2006.
54. Williams, Daniel H. «Scripture, Tradition, and the Church: Reformation and Post-Reformation». In *The Free Church and the Early Church: Bridging the Historical and Theological Divide*, edited by Daniel H. Williams, 101-26. Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans, 2002.
55. Williams, Daniel H. «The Earliest "Mere Christianity": The Rule of Faith». *Christian History and Biography* 96 (2007): 23-26.
56. Williams, Daniel H. *Evangelicals and Tradition: The Formative Influence of the Early Church*. Evangelical Ressourcement: Ancient Sources for the Church's Future. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2005.
57. Williams, Daniel H. *Retrieving the Tradition and Renewing Evangelicalism: A Primer for Suspicious Protestants*. Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans Pub., 1999.
58. Williams, Daniel H., ed. *Tradition, Scripture, and Interpretation: A Sourcebook of the Ancient Church*. Evangelical Ressourcement: Ancient Sources for the Church's Future. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2006.

59. Williams, George Hunston. «Father Georges Florovsky's Vision of Ecumenism». *Greek Orthodox Theological Review* 41, no. 2-3 (1996): 137-58.
60. Архиепископ Василий (Кривошеин). «Символические тексты в Православной Церкви». *Богословские труды* 4 (1968): 5-36.
61. Архимандрит Софроний (Сахаров). *Переписка с протоиереем Георгием Флоровским*, изд. 1-е. Свято-Иоанно-Предтеченский Монастырь, 2008.
62. Бауерова, Катержина и Тим Нобл. «Пути от диаспоры к местным церквям». В *Пути православного богословия на Запад в XX веке*, Ивана Нобл, Катержина Бауерова, Тим Нобл, Паруш Парушев, 219-97. Москва: Издательство ББИ, 2016.
63. Бердяев, Н. А. «Алексей Степанович Хомяков». В *Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. Алексей Степанович Хомяков*, Н. А. Бердяев, 226-445. Москва: АСТ; Хранитель, 2007.
64. Бердяев, Н. А. «Вселенскость и конфессионализм», в *Христианское воссоединение. Экуменическая проблема в православном сознании. Сборник статей*, 63-81. Париж: YMCA-Press, 1933.
65. Бердяев, Н. А. «Истина Православия». *Вестник русского западно-европейского патриаршего экзархата* 11 (1952): 4-11.
66. Бердяев, Н. А. *Философия свободы. Смысл творчества*. Москва: Издательство «Правда», 1989.
67. Блэйн, Э. «Завещание Флоровского». *Вопросы философии* 12 (1993): 80-86.
68. Бортник, С. М. *Общение и личность. Богословие митрополита Иоанна Зизиуласа в систематическом рассмотрении*. Киев: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2017.

- 69.Булгаков, протоиерей Сергей. *Православие. Очерки учения православной церкви*. Санкт-Петербург: «Издательство Олега Абышко»; Православное издательство «Сатись», 2011.
- 70.Вальер, Пол. «“Парижская школа” богословия: единство или разнообразие?», в *Православное богословие и Запад в двадцатом веке: история встречи: материалы международной конференции Синодальной богословской комиссии Русской Православной Церкви и итальянского фонда «Христианская Россия» (Италия, 2004)*, 52-63. Москва: Христианская Россия, 2006.
- 71.Вальер, Пол. «Пределы Предания». В *Православное учение о Церкви. Богословская конференция Русской Православной Церкви, 17-20 ноября 2003 г.*, 201-17. Москва: Синодальная Богословская комиссия, 2004.
- 72.Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской, святитель. «О Святом Духе». В *Творения: в 2 т. Том первый: Догматико-poleмические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. Прил.: Архиеп. Василий (Кривошеин), Проблема познаваемости Бога*. М.: Сибирская Богозвонница, 2008, дата доступа 21 березня 2020, <https://azbyka.ru/otechnik/books/original/8653-Беседы-на-Шестоднев.pdf>.
- 73.Ведерников, А. В. «Владимир Лосский и его богословие». *Богословские труды* 8 (1972): 215-30.
- 74.Визгин, В. П. «Экзистенциализм и богословская мысль Георгия Флоровского». *Философский журнал* 2/13 (2014): 24-37.
- 75.Викентий Лиринский. *О вероизложениях вообще, или об общем характере православной догматики*. М.: Православное действие, 1999.
- 76.Владимир (Сабодан), митрополит. *Экклезиология в отечественном богословии*. Киев, 1997.
- 77.Гаврилюк, Павел. «О полемическом использовании категории “Запад” в православном богословии на примере неопатристического синтеза прот. Георгия Флоровского». *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия* 1/29 (2010): 61-78.

- 78.Гаврилюк, Павел. *Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс*. Киев: Дух і літера, 2017.
- 79.Ганс Кюнг, *Церковь*. М.: Издательство ББИ, 2012.
- 80.Гарт, Девід Бентлі. «Міф схизми». *Наукові записки УКУ*, число V.: Богослов'я, випуск 2 (2015): 375-90.
- 81.Глубоковский, Н. Н. *Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии*. Изд-во Свято-Владимирского братства, 1928.
- 82.Горский, прот. А. В. «Замечания на богословские сочинения А. С. Хомякова». В *Славянофильство: pro et contra*, сост., вступ. ст., коммент., библиогр. В. А. Фатеева. 2-е изд., 541-64. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2009.
- 83.Гришаева, Е. И. «Учение о личности в философии В. Н. Лосского: историко-философский анализ», канд. дис. Уральский государственный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, 2011.
- 84.Давыденков, протоиерей Олег. *Догматическое богословие: учебное пособие*. Москва: Издательство ПСТГУ, 2013.
- 85.*Документы II Ватиканского собора*, 3-е изд. Москва: «Паолине», 2004.
- 86.Дронов, прот. Михаил. «Писание и Предание». *Журнал Московской Патриархии* 11 (1993): 9-25, дата доступа 21 березня 2020, <https://azbyka.ru/pisanie-i-predanie>.
- 87.Ермичев, А. А. «Контурсы философии Г. В. Флоровского». *Ступени. Философский журнал* 2/9 (1994): 153-62.
- 88.*Живое предание. Православие в современности*. М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1997.
- 89.Завійський, Роман. «Вплив католицької думки на православну неопатристику Георгія Флоровського та Володимира Лоського».

- Філософська думка. Sententiae. Спецвипуск IV: Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії* (2013): 74-83.
90. Зандер, Л. «“И согласно славим всесвятаго Духа” (О сущности экуменического движения)». *Живое предание. Православие в современности*, 136-58. М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1997.
91. Иванцов-Платонов, А. «Несколько слов о богословских сочинениях А. С. Хомякова (по поводу пражского их издания)». В *Славянофильство: pro et contra*, В. А. Фатеева, сост., вступ. ст., коммент., библиогр. 2-е изд., 346-63. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2009.
92. Карсавин, Л. П. «А. С. Хомяков. Фрагменты». В *Славянофильство: pro et contra*, В. А. Фатеева, сост., вступ. ст., коммент., библиогр. 2-е изд., 806-16. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2009.
93. Карташев, А. В. «К вопросу о православии Феофана Прокоповича». В *Сборника статей в честь Д. Ф. Кобеко*, 225-36. СПб., 1913.
94. *Катехизис католической церкви*. 4-е изд. Москва: Культурный центр «Духовная библиотека», 2001.
95. Киреевский, И. В. *Критика и эстетика*. Москва: «Искусство», 1979.
96. Кирилл, архиепископ Иерусалимский, святитель. *Поучения огласительные и тайноводственные*. Москва: Благовест, 2010.
97. Кода, Пьеро. *Сергей Булгаков*. М.: Издательство ББИ, 2015.
98. Колерова, М. А., ред. «Письма Г. В. Флоровского к П. А. Флоренскому (1911 – 1914)». В *Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2003 г.*, 51-68. М.: Модест Колеров, 2004.
99. Лисовой, Н. Н. «Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX – начале XX столетия». *Богословские труды* 37 (2002): 5-127.

100. Лосский, В. Н. «Александрия». В *Боговидение*, пер. с фр. В. А. Решиковой, сост. и вступ. сл. А. С. Филоненко, 344-68. М.: АСТ, 2006.
101. Лосский, В. Н. «Богословие образа». В *Боговидение*, пер. с фр. В. А. Решиковой, сост. и вступ. сл. А. С. Филоненко, 657-71. М.: АСТ, 2006.
102. Лосский, В. Н. «Всесвятая». В *Боговидение*, пер. с фр. В. А. Решиковой, сост. и вступ. сл. А. С. Филоненко, 721-34. М.: АСТ, 2006.
103. Лосский, В. Н. «Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице». В *Боговидение*, пер. с фр. В. А. Решиковой, сост. и вступ. сл. А. С. Филоненко, 607-32. М.: АСТ, 2006.
104. Лосский, В. Н. «Кафолическое сознание (антропологическое приложение догмата Церкви)». В *Боговидение*, пер. с фр. В. А. Решиковой, сост. и вступ. сл. А. С. Филоненко, 710-21. М.: АСТ, 2006.
105. Лосский, В. Н. «О третьем свойстве Церкви». В *Боговидение*, пер. с фр. В. А. Решиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко, 698-710. М.: АСТ, 2006.
106. Лосский, В. Н. «Очерк мистического богословия Восточной Церкви». В *Боговидение*, пер. с фр. В. А. Решиковой, сост. и вступ. сл. А. С. Филоненко, 111-308. М.: АСТ, 2006.
107. Лосский, В. Н. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*. Москва, 1991.
108. Лосский, В. Н. «Паламитский синтез». В *Боговидение*, пер. с фр. В. А. Решиковой, сост. и вступ. сл. А. С. Филоненко, 437-52. М.: АСТ, 2006.
109. Лосский, В. Н. «Предание и предания». В *Боговидение*, пер. с фр. В. А. Решиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко, 671-98. М.: АСТ, 2006.
110. Лосский, В. Н. «Спор о Софии». В *Боговидение*, пер. с фр. В. А. Решиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко, 11-108. М.: АСТ, 2006.

111. Лосский, Николай О. *Воспоминания: жизнь и философский путь*. Munich: Wilhelm Fink Verlag, 1968.
112. Лосский, Николай. «Возрождение патристического богословия в XX веке в католической и православной церквях на Западе». В *Православное богословие и Запад в двадцатом веке: история встречи: материалы международной конференции Синодальной богословской комиссии Русской Православной Церкви и итальянского фонда «Христианская Россия» (Италия, 2004)*, 95-99. Москва: Христианская Россия, 2006.
113. Мак-Грат, Алистер. *Введение в христианское богословие*. Серия «Библейская кафедра». Одесса: «Богомыслие», 1998.
114. Макарий (Булгаков), митрополит. *Православно-догматическое богословие*. Том 1. 4-е издание. Санкт-Петербург: Типография Р. Голике, 1883.
115. Макарий (Булгаков), митрополит. *Введение в православное богословие*. Минск: Харвест; Москва: АСТ, 2000.
116. Медведев, Николай. *Бог и человек по богословию В. Н. Лосского*. Рим: Riproduzione Anastatica TIP. P. U. G., 1979.
117. Мейендорф, Иоанн. *Живое Предание: Свидетельство Православия в современном мире*. Москва: Паломник, 2004, дата доступа 20 березня 2020, <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/11658-Живое-Предание-Свидетельство-Православия-в-современном-мире.pdf>.
118. Мейендорф, прот. И. «Предисловие». В *Пути русского богословия*, Георгий Флоровский. 3-е изд. Париж: YMCA, 1983.
119. Напюрковський OFMConv, Станіслав Целестин. *Як займатися теологією*. Київ: Інститут Релігійних Наук св. Томи Аквінського, 2010.
120. Нобл, Ивана, Бауерова Катержина, Нобл Тим и Парушев Паруш. *Пути православного богословия на Запад в XX веке*. Москва: Издательство ББИ, 2016.

121. Нобл, Ивана. «Неопатристика». В *Голоса православного богословия на Западе в XX веке*, Ивана Нобл Катержина, Баурова, Тим Нобл и Паруш Парушев, пер. с чеш. Серия «Современное богословие», 1-64. Москва: Издательство ББИ, 2019.
122. Пеликан, Ярослав. *Христианская традиция. История развития вероучения, том 1: Возникновение католической традиции (100-600)*. Москва: Культурный центр «Духовное возрождение», 2007.
123. Пеликан, Ярослав. *Христианская традиция. История развития вероучения, том 2: Дух восточного христианства (600-1700)*. Москва: Издательство «Духовная Библиотека», 2009.
124. Пелікан, Ярослав. *Виправдання Традиції*, пер. з англ. К.: Дух і літера, 2010.
125. Рупова, Р. М. *Неопатристический синтез: христианская альтернатива глобальному кризису цивилизации*. Санкт-Петербург: Алетейя, 2017.
126. Саблон Лейва, Е. «Вплив західної теології на розуміння концепту передання в дореволюційній російській православній думці». *Evropský filozofický a historický diskurz* 6/2 (2020): 88-96.
127. Саблон Лейва, Э. «Идея предания в Новом Завете: Понятие, роль и функция». *Научный журнал «Власть и общество (История, Теория, Практика)»* 51/3 (2019): 115-23.
128. Саблон Лейва, Э. «Корреляция между Преданием и Писанием в богословии В. Н. Лосского». *Гілея: Науковий Вісник* 148/9 (2019): 133-37.
129. Саблон Лейва, Э. А. «Понятие Предания в богословии Владимира Николаевича Лосского». *Практична філософія* 66/4 (2017): 117-22.
130. Саблон Лейва, Э. А. «Рецензия на “Розалия Рупова. Неопатристический синтез: христианская альтернатива глобальному кризису цивилизации. Санкт-Петербург: Алетейя, 2017”». *Богословские размышления: Евро-азиатский журнал богословия* 22 (2019): 115-17.

131. Саблон Лейва, Э. «Роль предания в жизни Церкви согласно В. Н. Лосскому». *Богословские размышления: Евро-азиатский журнал богословия* 24 (2020): 99-118.
132. Савкевич, М. «Учение Стефана Яворского и Феофана Прокоповича о Священном Предании». *Вера и разум: Журнал богословско-философский* 4, кн. 2 (февраль 1893): 163-98.
133. Соловьев, В. С. «Великий спор и христианская политика». В *Сочинения в двух томах. Том 1: Философская публицистика*. Москва: Издательство «Правда», 1989.
134. Софроний (Сахаров), схиархимандрит. *Преподобный Силуан Афонский*. 3-е изд. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2011.
135. Стилианопулос, Теодор. *Новый Завет: православная перспектива. Писание, предание, герменевтика*. Серия «Современная библеистика». Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008.
136. *Триденский собор. Каноны и декреты*. Ассоциация Una Voce Russia, дата доступа 16 березня 2020, http://trent.unavoce.ru/trent_fulltext_ru.html#s05d02.
137. Уильям, Джордж. «Неопатристический синтез Георгия Флоровского». В *Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ*. М.: АО «Издательская группа «Прогресс»; «Культура», 1995.
138. Уильямс, Роуэн. *Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика*. Пер. с англ. Киев: Дух і літера, 2009.
139. Ферберн, Дональд. *Иными глазами... Взгляд евангельского христианина на Восточное Православие*. Санкт-Петербург: Христианское общество «Библия для всех», 2008.
140. Флоровский, Г. В. «Богословские отрывки». В *Избранные богословские статьи*. Москва: Пробел, 2000.
141. Флоровский, Г. В. *Пути русского богословия*, отв. ред. О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2009.

142. Флоровский, Георгий. «Русская Церковь». В *Свидетельство Истины. Сборник статей*, 354-65. Санкт-Петербург: Духовное наследие, 2017.
143. Флоровский, протоиерей Георгий. «Апостольское Предание и экуменизм». В *Свидетельство Истины. Сборник статей*, сост., примеч и коммент. А. А. Почекунина, 291-302. Санкт-Петербург: Духовное наследие, 2017.
144. Флоровский, протоиерей Георгий. «Богословские отрывки [Божественное Откровение и жизнь Церкви]». *Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата* 105-108 (1981): 179-97.
145. Флоровский, протоиерей Георгий. «Владимир Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви». В *Свидетельство Истины. Сборник статей*, сост., примеч, и коммент. А. А. Почекунина, 394-96. СПб.: Духовное наследие, 2017.
146. Флоровский, протоиерей Георгий. «Истинная Церковь». В *Свидетельство Истины. Сборник статей*, сост., примеч. и коммент. А. А. Почекунина, 286-87. Санкт-Петербург: Духовное наследие, 2017.
147. Флоровский, протоиерей Георгий. «Критика экуменической мысли Зандера». В *Свидетельство Истины. Сборник статей*, сост., примеч и коммент. А. А. Почекунина, 322-31. Санкт-Петербург: Духовное наследие, 2017.
148. Флоровский, протоиерей Георгий. «Назначение Предания в Древней Церкви». В *Свидетельство Истины. Сборник статей*, сост., примеч. и коммент. А. А. Почекунина, 17-43. Санкт-Петербург: Духовное наследие, 2017.
149. Флоровский, протоиерей Георгий. «Первоначальное Предание и предания». В *Свидетельство Истины. Сборник статей*, сост., примеч и коммент. А. А. Почекунина, 44-55. Санкт-Петербург: Духовное наследие, 2017.

150. Флоровский, протоиерей Георгий. «Поиск христианского единства и Православная Церковь». В *Свидетельство Истины. Сборник статей*, сост., примеч и коммент. А. А. Почекунина, 255-66. Санкт-Петербург: Духовное наследие, 2017.
151. Флоровский, протоиерей Георгий. «Православная Восточная Церковь». В *Свидетельство Истины. Сборник статей*, сост., примеч. и коммент. А. А. Почекунина, 346-53. Санкт-Петербург: Духовное наследие, 2017.
152. Флоровский, протоиерей Георгий. «Православное богословие». В *Свидетельство Истины. Сборник статей*, сост., примеч. и коммент. А. А. Почекунина, 372-76. Санкт-Петербург: Духовное наследие, 2017.
153. Флоровский, протоиерей Георгий. «Предание». В *Свидетельство Истины. Сборник статей*, сост., примеч. и коммент. А. А. Почекунина, 56-69. Санкт-Петербург: Духовное наследие, 2017.
154. Флоровский, протоиерей Георгий. «Представители экуменической мысли XX столетия». В *Свидетельство Истины. Сборник статей*, сост., примеч и коммент. А. А. Почекунина, 332-40. Санкт-Петербург: Духовное наследие, 2017.
155. Флоровский, протоиерей Георгий. «Эллинистический и римский разум в ранние века Церкви». В *Свидетельство Истины. Сборник статей*, сост., примеч. и коммент. А. А. Почекунина, 142-52. Санкт-Петербург: Духовное наследие, 2017.
156. Флоровский, Георгий. «Западные влияния в русском богословии». В *Избранные богословские статьи*, 218-27. Москва: Издательство «Пробел», 2000.
157. Хамдеева, Г. А. «С. Н. Булгаков и Г. В. Флоровский: два пути рецепции святоотеческой традиции», канд. дис. Московский государственный областной университет, 2012.

158. Хейз, М. А., Л. Джирон, ред. *Современное католическое богословие. Хрестоматия*. Серия «Современное богословие». Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007.
159. Хомяков А. С., «Церковь одна». В *Сочинение богословские*, 39-56. Санкт-Петербург: «Наука», 1995.
160. Хомяков, А. С. *Полное собрание сочинений*. Т. 8. Москва, 1900.
161. Хомяков, Алексей. «По поводу Гумбольдта». В *Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова*. Том 1, ред. И. С. Аксаков, 148-52. Москва: Типография П. Бахметьева, 1861.
162. Хомяков, Д. А. «О замечаниях А. В. Горского на богословские сочинения Хомякова». В *Славянофильство: pro et contra*, сост., вступ. ст., коммент., библиогр. В. А. Фатеева. 2-е изд., 565-92. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2009.
163. Хондзинский, П. В. «Разрешение проблем русского богословия XVIII века в синтезе святителя Филарета, митрополита Московского», канд. дис. ОЧУ Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2017.
164. Хондзинский, Протоиерей Павел. *Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. Историко-богословское исследование*. ПСТГУ, 2010.
165. Хоружий, С. С. *О старом и новом*. СПб: Алетейя, 2000.
166. Хоружий, С. С. *Опыты из русской духовной традиции*. Серия: Библиотека журнала «Символ». М.: «Институт святого Фомы», 2018.
167. Христокін, Геннадій. «Софіологія отця Сергія Булгакова та неопатристика: порівняльний аналіз парадигм розвитку православної теології на початку XX століття». *Філософська думка, Sententiae. Спецвипуск IV: Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії* (2013): 84-92.
168. Чорноморець, Юрій і Геннадій Христокін. «Неопатристична православна теологія отця Георгія Флоровського». *Філософська думка*,

- Sententiae. Спецвипуск IV: Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії* (2013): 21-44.
169. Черняев, А. В. *Г. В. Флоровский как философ и историк русской мысли*. М.: ИФРАН, 2009.
 170. Чорноморець, Юрій. «Православна теологія на шляху до нової парадигми», *Філософська думка-Sententiae: Спецвипуск III: Християнська теологія і сучасна філософія* (2012): 74-88.
 171. Чумичева, О. В. «Киев и Москва в борьбе с протестантским влиянием: две книги в защиту иконного образа (конец XVI – первая половина XVII в.)». В *Православие Украины и Московской Руси в XV – XVII веках: общее и различное*, под ред. М. В. Дмитриева, 58-69. Москва: Издательство «Индрик», 2012.
 172. Шапошников, Л. Е. *Консерватизм, модернизм и новаторство в русской православной мысли XIX – XXI веков*. 2-е изд., доп. и перераб. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006.
 173. Шапошников, Лев, Александр Федоров. *История русской религиозной философии. Учебное пособие для ВУЗов*. Москва: Высшая школа, 2006.
 174. Шишков, А. В. «Два понимания традиции в русском православном богословии». *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 18/3 (2017): 22-29.
 175. Шмалій, Володимир. «Тема екуменізму в богослов'ї і релігійної філософії російської еміграції». В *Православне богослов'є і Захід в двадцятому столітті: історія зустрічі: матеріали міжнародної конференції Синодальної богословської комісії Руської Православної Церкви і італійського фонду «Християнська Росія» (Італія, 2004)*, 147-64. Москва: Християнська Росія, 2006.
 176. Шмеман, Александр. «Из переписки о. Александра Шмемана с Н. А. Струве». *Вестник русского христианского движения* 190 (2005-

2006): 106-21, дата доступа 21 березня 2020, <https://www.rp-net.ru/book/articles/vestnik/190.php>.

177. Эриксон, Миллард. *Христианское богословие*. Санкт-Петербург: «Библия для всех»; Санкт-Петербургский христианский университет, 1999.