

НАЦІОНАЛЬНА
АКАДЕМІЯ НАУК
УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ
ФІЛОСОФІЇ

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

SENTENTIAE

Спецвипуск

IV (2013)

Герменевтика традиції та сучасності
у теології та філософії

ВНТУ
Вінниця
2013

Філософська думка

Редакційна колегія

Євген БИСТРИЦЬКИЙ
Олег БІЛИЙ
Абдусалам ГУСЕЙНОВ (Росія)
Отфрид ГЬОФЕ (Німеччина)
Анатолій ЄРМОЛЕНКО
Вахтанг КЕБУЛАДЗЕ
Барбара КАСЕН (Франція)
Микола КИСЕЛЬОВ
Саймон КРИЧЛІ (Велика Британія)
Анатолій ЛОЙ
Віталій ЛЯХ
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕСЬВ
Марина ТКАЧУК
Олег ХОМА
Петер ШТОМПКА (Польща)

Головні редактори

Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕСЬВ

Sententiae

Редакційна колегія

Геннадій АЛЯЄВ
Андрій БАУМЕЙСТЕР
Ігор БИЧКО
Ольга ГОМІЛКО
Абдусалам ГУСЕЙНОВ (Росія)
Отфрид ГЬОФЕ (Німеччина)
Доменік ДЕКОТ (Франція)
Сергій ЙОСИПЕНКО
Барбара КАСЕН (Франція)
Саймон КРИЧЛІ (Велика Британія)
Юрій КУШАКОВ
Олексій ПАНИЧ
Сергій ПРОЛЕСЬВ
Володимир РАТНІКОВ
Сергій СЕКУНДАНТ
Марина ТКАЧУК
Олександр ФІЛОНЕНКО
Олег ХОМА
Юрій ЧОРНОМОРЕЦЬ

Головний редактор

Олег ХОМА

Редакція спецвипуску

Відповідальні за видання
Юрій ЧОРНОМОРЕЦЬ
Олег ХОМА
Відповідальний редактор
Світлана ІВАЩЕНКО

Спецвипуск *Sententiae* журналу «Філософська думка» видається на основі спільного наказу Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України і Вінницького національного технічного університету № 161/6 від 25.06.2010 р.

Дане число затверджене до друку рішенням Вченої ради Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України № 7 від 25.05.2013 р.

Число підготоване у межах програми студій Міжуніверситетського центру історико-філософських досліджень «RENATUS» (ВНТУ)

Адреса редакції журналу «Філософська думка»:

01001, Київ, Трьохсвятительська, 4
Тел.: 044 278-39-78 ;
e-mail: f_dumka@ukr.net

Адреса редакції Спецвипуску *Sententiae*:

Хмельницьке шосе, 95, Вінниця,
21021, Україна
Тел.: 0432 59-84-98
e-mail: sententiae2000@gmail.com

© Інститут філософії НАНУ, 2013
© Філософська думка, 2013
© ВНТУ, 2013

Зміст

До читачів	4
Теологія і освіта	8 <i>Митрополит Антоній (Київ)</i> Принципи розвитку православної богословської освіти в Україні на сучасному етапі
	13 <i>Михайло Черенков (Донецьк, Київ)</i> Протестантська теологія і «протестантський» університет в Україні: про можливості та реальність
До 120-річного ювілею отця Георгія Флоровського	21 <i>Юрій Чорноморець, Геннадій Христокін (Київ)</i> Неопатристична православна теологія отця Георгія Флоровського
	45 <i>Юрій Чорноморець (Київ)</i> Дискусії про неопатристику у православній теології початку ХХІ століття
	74 <i>Роман Завійський (Львів)</i> Вплив католицької думки на православну неопатристику Георгія Флоровського та Володимира Лоського (пер. з англ. Дарини Морозової)
	84 <i>Геннадій Христокін (Київ)</i> Софіологія отця Сергія Булгакова та неопатристика: порівняльний аналіз проектів розвитку православної теології на початку ХХ століття
Теологія у пошуках нової герменевтики	93 <i>Юрій Чорноморець, Геннадій Христокін (Київ)</i> Передмова до перекладу із книги Джона Пантелеймона Манусакіса «Бог після метафізики. Теологічна естетика»
	98 <i>Архімандрит Джон Пантелеймон Манусакіс (США)</i> Бог після метафізики. Теологічна естетика. Частина друга. Слухання. Розділ 4. Прелюдія: фігури мовчання
	118 <i>Денис Кондюк (Київ)</i> Нові напрямки у євангельській герменевтиці й можливі перспективи розвитку

- 133 *Роман Соловій (Львів)*
Проект Мерольда Вестфала та його внесок у формування герменевтики християнської спільноти у контексті постмодерну
- 145 *Павло Гаврилюк (Київ, Сент-Пол, Мінесота, США)*
Канонічні богослужіння: діалектика *lex orandi* і *lex credendi* (пер. з англ. Ігоря Мялковського)
- 154 *Ростислав Ткаченко (Донецьк)*
(Не) «только Писание»: исследование соотношения Священного Писания и Священного Предания как источников богословия у Мартина Лютера в контексте исторического развития западной церковной традиции

**Онтологія
еклезіологічних
спільнот
у сучасній теології**

- 181 *Дарина Морозова (Київ)*
Покриті Святим Духом. До проблеми еклезіології Макаріївського корпусу
- 194 *Архімандрит Кирил Говорун (США)*
Загальне та окреме в Церкві
- 202 *Станислав Павлов (Германія)*
На пути к новому определению понятий «единство» и «плюрализм» в философии религии: вклад Карла Ратнера в современную дискуссию
- 212 *Дмитро Бінцаровський (Тернопіль)*
Протестантизм без Реформації
- 229 *Володимир Мороз (Тернопіль)*
Ставлення до націоналізму у сучасній УГКЦ: теорія і практика утвердження еклезіологічної свідомості
- 254 *Yevgen Shatalov (Kiev)*
The Contours of Communitarian Theology

**Онтологія людини,
суспільства і Бога:
сучасне переосмислення**

- 281 *Андрій Баумейстер (Київ)*
Апорії інтросуб'єктивного трансцендентально-прагматичного обґрунтування практичних норм у філософії К.-О. Апеля та Ю. Габермаса
- 292 *Лариса Карачевцева (Київ)*
Прочитання «Буття і часу» Мартіна Гайдегера після постмодерну і реконструкція класичного вчення про трансцендентальний суб'єкт
- 309 *Володимир Волошин (Донецьк)*
Методологія наукового пізнання релігії: якою вона може бути сьогодні?
- 319 *Олександра Саковська (Київ)*
Вчення про трансценденталії Франциско Суареса

Бібліографія

- 328 *Григорій Пивторак (Київ)*
Нове слова в українській семіології та біблеїстиці
(рецензія на: *Протоіерей Олег Скарць*. Каменные страницы
библейской истории: Исследования эпиграфических памят-
ников Израиля и Иудеи периода Первого Храма (X – V вв. до
Р. X). – К.: Послушник, 2013)
- 335 *Олексій Панич (Донецьк, Київ)*
Сила і парадокси українського томізму
(рецензія на: *Баумейстер А.О.* Біля джерел мислення і буття.
— Київ: Дух і Літера, 2012)
- 350 *Ірина Каплан (Донецьк, Київ)*
Українська біблеїстика: відновлення традиції
(рецензія на: *Головащенко С. І.* Дослідження та викладання
Біблії в Київській духовній академії XIX – початку XX ст. –
К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви,
2012)
- 352 *Володимир Бурега (Київ)*
Часопис «Груди Київської духовної академії»: історія
і сучасність

Abstracts

362

ПОДЯКИ

Це число Спецвипуску «Філософської думки» вийшло за фінансової та організаційної підтримки:

- Київської Духовної Академії Української Православної Церкви;
- Української Православної Церкви в Канаді;
- кафедри культурології Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова;
- кафедри філософії та гуманітарних наук і Центру історико-філософських досліджень «Renatus» Вінницького національного технічного університету;
- видавництва «Дух і літера».

Редакція Спецвипуску та автори щиро вдячні за підтримку, яка сприяє становленню теології як наукової галузі та офіційно визнаної освітньої дисципліни, створює сприятливі умови для інтенсивного розвитку діалогу теології та філософії, теології та релігієзнавства.

Славний ювілей 1025-річчя Хрещення Русі став доброю нагодою для спецвипуску «Філософської думки» на тему: «Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії». Традиція не існує сама по собі, але живе у постійному процесі само-тлумачення. Не дивно, що для сучасної зарубіжної та вітчизняної теології актуальними є саме пошуки адекватного інструментарію сучасної герменевтики. Але чим далі просувається герменевтика, тим більше стає очевидною цінність традиції. По-перше, суб'єктом, який здійснює тлумачення, виявляється народ Божий, Церква. Набутки в галузі еkleзіології, якій у теології ХХ століття приділялася найбільша увага, дозволяють сформулювати нові перспективи для герменевтики традиції. По-друге, само-тлумачення виявляється необхідним в сучасній антропологічній ситуації. Хто така людина? Що таке комунікативна спільнота? Чи є хоч якісь шанси знайти основи для людини у ній самій? Чи можна знайти онтологічні основи для комунікативної спільноти у ній самій? Звільняючись від раціональних концептів суб'єкта чи не потрапляємо ми в полон до мовних ігор інтерсуб'єктивної комунікативної спільноти? І якщо в часи модерну на місце Бога ставили особистий розум, і це виявилось ідолотатрією, то чим кращим буде новий варіант, коли місце Бога займе інтерсуб'єктивна спільнота, нехай навіть і релігійна? Так чи інакше – як процеси само-тлумачення традиції, так і пошуки трансцендентальної основи і для суб'єкта, і для традиції – цілком актуальні.

Само-тлумачення потребує і православна теологічна традиція. Святкуючи 120-річчя з дня народження засновника неопатристики отця Георгія Флоровського (1893-1979), необхідно замислитися над тим, що власне зі спадщини цього найкращого православного теолога ХХ століття є актуальним сьогодні. Чи зберігає свій потенціал ідеал неопатристичного синтезу? Чи визнаємо сьогодні за істинні головні теологічні ідеї засновника неопатристики? Як не дивно, але прискіпливий аналіз виявляє, що в руслі, прокладеному генієм отця Георгія Флоровського, розвивається вся сучасна православна теологія. І часто його ідеї реалізуються в межах не лише неопатристики, але й наступної, пост-неопатристичної парадигми сучасної православної теології.

Тема герменевтики традиції не лише єднає теологію та філософію, але й дозволяє поглянути на відношення сучасної гуманітаристики до релігії в часи після модерну. Новий час, доба модерну були започатковані процесом всебічної секуляризації – світогляду, пізнання, моралі, соціальних практик тощо. Але на сьогодні все відчутнішим стає зростання потуги віри, своєрідний релігійний ренесанс. Що спричиняє все більш активну і впевнену характеристику сучасного світу як постсекулярної до-

би. Зважаючи на це, звернення сьогодні до феномену релігії є аналізом не лише однієї зі сфер культури, а постановкою загального питання про дух нашого часу, про природу всебічної кризи, яку нині переживає людство.

Цим зумовлена увага нашого журналу до релігійної тематики, що знайшло відображення як у публікаціях «Філософської думки» (зокрема, й у тематичному випуску «Католицька філософія» – ФД, №4, 2012), так і у трьох спільних спецвипусках з журналом *Sententiae* (I, 2010 «Антична і середньовічна філософія»; II, 2011 «Теологія і філософія релігії»; III, 2012 «Християнська теологія і сучасна філософія»). Сподіваємось, що осмислення цієї проблематики, яка конче потребує зваженого, неупередженого і проникливого аналізу з різних методологічних позицій, буде продовжено також і на сторінках «Філософської думки». Що передбачає, зокрема, й критичний погляд на вже опубліковані матеріали, якого ми також очікуємо. Бо є настільки масштабні і багатовимірні питання, що їх обговорення та дослідження поза режимом серйозної теоретичної полеміки означає непоправні втрати для розуміння. Наступний спецвипуск «Філософської думки» планується присвятити темі: «Феноменологія у сучасній філософії і теології».

Цей номер з'явився внаслідок творчої співпраці православних, протестантів, католиків. В українських умовах різноманіття релігійного життя задає не кордони розділення, а створює безліч ситуацій діалогу. Звичайно, діалог не відбувається сам по собі, а вимагає певних зусиль. Але вже сьогодні очевидні позитивні тенденції у кожній із теологічних спільнот. Зокрема, можна побачити єдність у різноманітному поверненні до коренів традиційного християнства.

Редагування, переклади, друк цього журналу стали можливі завдяки всебічній підтримці ректора Київської Духовної Академії Митрополита Бориспільського Антонія (Паканіча). Сьогодні Українська Православна Церква, при підтримці Всеукраїнської Ради церков і релігійних організацій, докладає системних зусиль для державного визнання вищої духовної освіти. Співпраця в області науки між Академією та українськими університетами, синергія зусиль філософів та богословів доводять: світова практика визнання богослів'я як науки, визнання теологічної освіти та її результатів мають бути розповсюджені й на Україну.

Невипадково навколо двох ювілеїв – 1025-річчя Хрещення Русі та 400-річчя Київської Духовної Академії (що буде широко святкуватися 2015 року) вже сьогодні об'єднано зусилля представників всіх академічних та релігійних організацій. Можна констатувати: побоювання, що теологія спричинить нові розділення не виправдалися. Навпаки, завдання розвитку теології, причому в її традиційних, конфесійних виявах, об'єднало українських теологів, надало позитивного консолідуючого імпульсу для української філософської думки, яка віднайшла у теології цікавого діалогічного партнера. Все це дозволяє з оптимізмом дивитися на майбутнє української гуманітарної науки, і ширше – всього українського суспільства. Останнє гостро потребує діалогу про власну духовну традицію, про її корені, про її перспективи. Цей діалог не можна підмінити повчаннями чи заборонами. Суспільство потребує осмисленого прийняття духовних цінностей, потребує свідомого віднайдення власної ідентичності, але найбільше потребує обґрунтованого права на збереження власної унікальної традиції в історичні часи глобальних змін.

Митрополит Антоній

ПРИНЦИПИ РОЗВИТКУ ПРАВОСЛАВНОЇ БОГОСЛОВСЬКОЇ ОСВІТИ В УКРАЇНІ НА СУЧАСНОМУ ЕТАПІ

15 березня 2013 року Священний Синод нашої Церкви затвердив «Концепцію вищої духовної освіти УПЦ». В концепції знайшло своє втілення стратегічне бачення майбутнього богословської освіти як системи навчання та виховання. У зв'язку із цим кроком нашої церкви хотілося б пояснити загальні принципи, на які, на наше християнське переконання, має спиратися процес розвитку православної богословської освіти в Україні.

Принцип перший – це пріоритет виховання.

Головним завданням світської педагогіки є формування всебічно розвинутої особистості. Для реалізації цього завдання світська педагогіка творчо поєднує навчання і виховання.

Християнська педагогіка завдання виховання висуває на перший план. При цьому під процесом виховання християнська педагогіка розуміє формування духовно зрілої особистості. Християнство – це перш за все цілісний спосіб життя. Цей спосіб життя задуманий Богом, але формується в результаті набуття особистістю певних навичок, які дозволяють сформувати ті якості характеру, які є чеснотами. При цьому процес набуття навичок передбачає взаємодію особистих аскетичних зусиль та благодаті Божої. Свобода і благодать – два крила, які піднімають людину до висот духовної довершеності.

Особливо відповідальним завданням є виховання у системі вищої духовної освіти майбутніх священиків. Перші християни порівнювали власне покликання із

професією військових, особливо виділяючи готовність пожертвувати власним життям заради високих ідеалів. Виховання готовності до самопожертви, до смирення, до терпіння – це особливий досвід виховання, який є прищепленням надприродної любові. Ця любов – сама суть християнства. Прищепити її в результаті теоретичної передачі знань просто неможливо. Людина має ввійти в особливий світ церковного виховання, в якому і стає можливим преображення особистості доброго християнина на особистість священика. Звичайно, головне надає благодать рукоположення. Але безвідповідально було б не готувати майбутніх священиків до їх високого служіння шляхом духовного виховання.

Чи можна забезпечити виховання майбутніх пастирів за межами церковних вищих духовних закладів? Питання риторичне. Нагадаю, що якщо в цілому ряді країн існують факультети православної теології в університетах, то вони мають подвійне підпорядкування. Існують різні форми цього підпорядкування, але виховання майбутніх пастирів цілком належить до сфери відповідальності Церкви.

Сьогодні звучать голоси за те, що в університетах могла б відбуватися підготовка богословів, яка нібито не передбачає таких виховних завдань, які стоять при формуванні майбутніх священиків. Позиція ця видається повністю помилковою.

Бути богословом – це церковне покликання, не менш відповідальне, ніж покликання священика. Богослов має бути не менш сформованим за образом Христа, ніж священик. Богослов повинен мати ті самі духовні якості любові, смирення, розсудливості, що і священик. Професія богослова вимагає не меншої готовності до самопожертви. Богослов'я – не менш важкий хрест, ніж священство. І було б безвідповідальним думати, що богословом може бути чистий теоретик, який не має відповідної загартованості церковним вихованням. Духовна сфера не терпить чистих теоретиків. Їх життя складається трагічно. Практична основа духовного вишколу необхідна богословам не менше, ніж священикам – для їхньої ж безпеки, для їхнього ж щастя. Тому маємо відповідально усвідомити: які б не були запропоновані варіанти духовної освіти, першим пріоритетом має бути виховання духовної особистості, яке здійснюється виключно Церквою, оскільки лише вона може здійснити таке виховання внаслідок власної природи. Жодна земна інституція, навіть найкраща і найбільш забезпечена, не може виконати цього завдання, оскільки не є Церквою, а тому не може за визначенням виховати ані священика, ані богослова.

Пам'ятаймо про цей пріоритет виховання, про нашу велику відповідальність.

Принцип другий, на якому б хотілося особливо наголосити – це необхідність автономії духовної освіти заради можливості отримання професійних знань та навичок студентами вищих духовних навчальних закладів.

Ні у кого не виникає сумніву, що для отримання знань і навичок лікаря, військового, робітника спецслужб, музиканта найкраще вчитися у спеціальному вищому навчальному закладі – медичному університеті, військовому училищі, академії СБУ, консерваторії. Такі заклади мають власну автономію та специфіку, оскільки, як і духовні вищі навчальні заклади, мають дати особливі знання, а головне – привити особливі навички, без яких потрібний суспільству спеціаліст просто не відбудеться.

Автономія таких закладів, як і особливий наголос на розвитку практичних навичок, ні у кого не викликає здивувань. Звичайно, медичні університети, військові

училища, консерваторії виконують і загальні вимоги до вищих навчальних закладів. Специфіка професійної підготовки не заважає міністерству освіти та науки оцінювати якість професійних знань студентів та випускників таких закладів.

Вищі духовні навчальні заклади у всьому подібні до медичних університетів, військових ВУЗів, консерваторій, а тому заслуговують на аналогічне ставлення з боку держави. По-перше, підготувати майбутнього лікаря можуть саме лікарі, військового – військові, музиканта – професійні музиканти. Так само священиків і теологів, викладачів предметів релігійного спрямування мають готувати відповідні фахівці. Не можуть теологів підготувати звичайні релігієзнавці, священиків – професори філософії, викладачів християнської етики – просто хороші педагоги. Є своя специфіка, яка відома лише професіоналам. Усі виключення із цього правила залишатимуться лише виключеннями. І, як відомо, виключення не можуть створювати правил. По-друге, підготовка такого спеціаліста, як військовий чи музикант, часто потребує повного занурення у особливий спосіб життя. Так, хорошого офіцера як правило можна підготувати саме у закладах закритого типу. Там курсант цілодобово здобуває освіту та виховання, переживає повноцінну трансформацію особистості. Без повноцінного засвоєння нового способу життя у закладі закритого типу дуже важко стати хорошим офіцером. Навіть і не всі, хто закінчив відповідний заклад, перебувають на рівні вимог. Але держава спрямовує зусилля на розвиток таких спеціальних навчальних закладів, враховує необхідність їх автономії, враховує специфіку вимог до освіти, виховання, формування практичних навичок у таких закладах. Ми не вимагаємо чогось більшого. Ми просимо державу зрозуміти нашу специфіку, зрозуміти розумність та необхідність церковних правил, які існують для майбутніх священиків та богословів.

Зокрема хотілося б наголосити на такому важливому моменті, розвиваючи приклад подібності нашого семінариста до курсанта військової академії. Ні у кого не викликає здивування, що військове училище в першу чергу належить до армійської сфери компетенції, і лише побіжно підпадає під вимоги міністерства освіти. Така ситуація цілком нормально сприймається у суспільстві. Аналогічно і вищі духовні навчальні заклади завжди мають бути в першу чергу під контролем Церкви. Всяка інша ситуація – неприродна і може призводити до втрати самої можливості якісної освіти та справжнього професійного виховання.

Очевидно, що ми маємо докладати великих зусиль щодо оновлення вищих духовних закладів, підвищення якості освіти, уніфікації виховних практик. Але в цілому саме розвиток духовної системи освіти є головним напрямком наших зусиль. І визнання цієї системи освіти з боку держави має бути оцінкою наших системних зусиль. Ми намагаємося бути не просто на рівні звичайних інститутів чи військових училищ, але пробуємо бути кращими.

Принцип третій – це можливість синергії із світською системою освіти

В нашому розумінні «синергія» – це співдіяльність, при якій повністю зберігається автономія тих, хто співпрацює. Але при цьому результати співдіяльності якісно перевищують ті, які були б досягнуті поодиночі. Саме такою, на нашу думку, має бути модель взаємодії духовної та світської освіти, Академії та Університету.

Принцип синергії можна перш за все розтлумачити як принцип взаємної присутності. У Київській духовній академії та інших навчальних закладах УПЦ до навчального процесу активно залучаються світські спеціалісти. Зворотні процеси

ще не набули свого розвитку. Хотілося б у зв'язку із цим згадати деякі позитивні приклади присутності православної теології в університетах. Так, в десяти провідних університетах Америки за минуле десятиліття були створені кафедри православної теології. Їхнім головним завданням стало ознайомлення університетського середовища із багатим спадщиною християнського Сходу, із сучасним православним богослов'ям. Підкреслюю, що двадцять років тому цей процес почався із католицьких університетів Америки, але сьогодні мова йде про потребу і зацікавленість, які були у звичайних конфесійно нейтральних університетів. Цікаво, що на відповідні посади були запрошені практикуючі теологи, які мали і конфесійну освіченість, і світські звання. Від цих професорів очікували в першу чергу наукових робіт, цікавих для університетського середовища, а вже у другу чергу – власне викладання. Важливо, що перебуваючи в університеті, ці православні богослови не стали заручниками компромісів із світськими вимогами світогляду. Від них ніхто таких компромісів не вимагав. Адже їх запрошували в університети як живих носіїв традиції, які могли б засвідчити та пояснити цю традицію, а не спотворювати її. За таких умов ця плеяда університетських викладачів православної теології виявилася за своїми світоглядними принципами навіть більш традиційною, ніж викладачі конфесійних православних учбових закладів Америки. Такий консерватизм дозволив творчо розкрити багатства православної традиції, представити саме її як можливу основу для духовності XXI століття. Зацікавлення до православ'я в університетах Америки зростає, і кожного року відкривають нові кафедри, створюються нові наукові дослідницькі центри, відкриваються посади професорів. У світі, який намагається знайти орієнтири для життя «після постмодернізму», православна духовність, пояснена за допомогою мови сучасної гуманітаристики, виявилась найбільш актуальною. І це знак часу для нас. Ми живемо не в країні із православною діаспорою, а у країні з багатою православною традицією. Нехтувати можливостями, які існують сьогодні – безвідповідально. Особливо важливо задуматися над майбутнім сьогодні, в рік ювілею – 1025-річчя Хрещення Русі. Якщо після пам'ятного 1988 року Церква отримала свободу для повноцінного розвитку, то одним із наслідків цього річного ювілею могла б бути нова якість присутності православної духовної традиції у сфері освіти. Ми не закликаємо до порушення кордонів, встановлених 35 статтею Конституції. Ми говоримо про максимально можливу співпрацю при збереженні взаємної автономії. Співпрацю, яка може вдихнути нове життя в наше суспільство, стати початком духовного відродження України в XXI столітті.

У своєму зверненні до Президента України з приводу 1025-річчя Хрещення Русі Священний Синод УПЦ 15 березня цього року наголосив на потребі у більш тісній співпраці Церкви та держави заради нормалізації правового стану вищих навчальних духовних закладів. Зокрема, в зверненні говориться: «Українська Православна Церква вважає, що у процесі реформування законодавства щодо вищої освіти необхідно створити механізм державного ліцензування і акредитації духовних навчальних закладів та захисту соціальних прав їх студентів, випускників і викладачів». Вважаємо, що університети могли б підтримати зусилля Церкви, знайти можливості для сприяння ліцензуванню та акредитації вищих навчальних духовних закладів. Для нас важливо мати не лише державне визнання, але і всебічне визнання наукового та освітнього середовища України. Кожен спільний якісний проект у сфері наукових досліджень, підготовки та перепідготовки кадрів

вищої кваліфікації важливий для нас як науковців та педагогів. Ми закликаємо університетську спільноту пізнати у викладачах вищих навчальних духовних закладів своїх колег, які теж займаються наукою, освітою та вихованням. У нас є численні наукові та педагогічні досягнення, є позитивна динаміка розвитку духовної освіти, є прості та зрозумілі принципи цього розвитку.

Сьогодні є всі умови для якісно нового етапу розвитку православної богословської освіти в Україні. Це пов'язано із реформуванням вищих навчальних духовних закладів, із розширенням присутності православного богослов'я в університетах, із зростанням суспільної значимості традиційних цінностей для духовності XXI століття. Закликаю всіх максимально використати існуючі історичні можливості, рішуче подолати залишки дискримінації за релігійною ознакою, яка заборонена 11 статтею Конституції України, по-новому співробітничати заради спільного блага науки і богослов'я, Церкви і суспільства.

Митрополит Бориспільський Антоній, Ректор Київської духовної Академії і семінарії, Перший вікарій Київської митрополії, Керуючий справами Української Православної Церкви

Михайло Черенков

ПРОТЕСТАНТСЬКА ТЕОЛОГІЯ І «ПРОТЕСТАНТСЬКИЙ» УНІВЕРСИТЕТ В УКРАЇНІ: ПРО МОЖЛИВОСТІ ТА РЕАЛЬНІСТЬ

Протестантська теологія в Україні вже стала реальною, але можливості набагато перевищують вже реальні здобутки, адже тільки тепер відкриваються перспективи послідовної інституалізації в суспільному та освітньому просторі. Для оптимізації розвитку теології доцільно було б узгодити внутрішні інтенції (власну логіку теологічної еволюції, церковні традиції, конфесійну соціальну позицію) і зовнішні умови (державні стандарти освіти, законодавче забезпечення, суспільну думку, оцінки експертів). Отже, варто осмислити можливість інтеграції протестантської теології та академічної освіти, а також проблеми і перспективи, які відкриваються при їх діалозі і зближенні (для подібних дискусій є актуальною класична праця Артура Холмса [Holmes, 2001], а також деякі новітні дослідження [Bird, Smith, 2009; Ostrander, 2012]).

Протестантська теологія в Україні в процесі інституалізаційного оформлення проходить два етапи: етап інституалізації внутрішньої та етап інституалізації зовнішньої. На першому Церква формулює теологію для себе (тут визначальною є роль пасторів [Дятлик, 2009]), на другому – для світу (тут теологія відповідає на імпульси духовної ситуації часу, стає не тільки відкритою, але й постфундаціоналістською, контекстуальною [Соловій, 2012]). На першому етапі необхідність освіти та науки не є очевидними; на другому – названа необхідність стає аксіоматичною, висхідною. Так пов'язуються питання соціальної позиції Церкви і перспективи теології як науки.

Від типу еклезіології і способу соціальної орієнтації Церкви залежить питання “бути чи не бути” теології.

Але іноді буває, що внутрішня та зовнішня інституалізація пов'язані не як послідовні етапи, а як різні аспекти одночасного процесу. У такому випадку **зовнішня інституалізація може сприяти і внутрішній (ре)ідентифікації**.

Можливо, розвиток теології в освітньо-науковому просторі допоможе Церквам ззовні, надасть необхідні їм ідеї, концепції, тексти, школи. Отже, не варто дивитись на Церкву як на повністю самодостатні інституції, теологічна освіта та наука потрібні не тільки суспільству (як знання та звіт від Церкви), але й Церквам (як допомога ззовні), і виробляються вони спільною, кооперативною працею.

Теологія як рефлексія Церкви і як наукова дисципліна є медіатором між релігією та релігієзнавством, між Церквою та суспільством. Тут питання наукові стають суспільно значущими.

На тлі триваючої релятивізації пояснювальних схем та наукових методологій теологія отримала свій шанс повернутись до співдружності наук в якості екзотичної, але актуальної дисципліни. Екзотичність обумовлена тим самим, чим і актуальність, – специфічними об'єктами досліджень, про які можна отримати часткову інформацію від інших наук, але які ніде більше не розглядаються як самостійні, цілісні і реальні. Наприклад, соціологія релігії може багато розповідати про соціальні вияви віри, проте власне віру, яка виступає причиною і основою соціальної поведінки, розглядати відмовляється. Психологи здатні пояснити динаміку внутрішніх процесів віруючої людини або громади, але нічого не скажуть про реальність і природу рушійних духовних сил. Історики залюби розпишуть еволюцію релігійних систем в соціально-політичному та культурному контексті, водночас мудро відмовляться від сутнісної та структурної характеристики досліджуваної релігії як самодостатнього об'єкту.

Різні науки є суміжними з теологією і висвітлюють прикордонні території, залишаючись по цей бік межі іманентного-трансцендентного. Науки існують на зовнішній поверхні багатомірного життя, лише гіпостазуючи глибинні рівні. Інтегруючим чинником наук виступає антропоцентризм, людиномірний спосіб відносин з реальністю. Всі інтенції наук впираються в людину як суб'єкта і водночас об'єкта пізнання. Теологія ж розглядає людину не як центр і тверду реальність, а як реальність відкрити, відносну і залежну, повна міра якої досягається лише у відносинах з Богом. Так у світ об'єктів вводиться духовне *відношення* як основна категорія, поза якою евклідова реальність перестає бути інтелігібельною і виявляється бутафорією або ілюзією.

Теоцентризм додає *інакшості* в антропоцентризм того ж самого. Нова актуальність теоцентризму збігається з філософським поворотом до символічної, соціальної і метафізичної постаті Іншого та «воскресінням суб'єкту». В сучасній теології теоцентризм переосмислюється так само радикально, як і антропоцентризм. Йдеться про взаємовизначення понять і конвергенцію дискурсів, коли теологія набуває антропологічного характеру, а антропологія підіймається до теологічного рівня. Саме подібна конвергенція й уможливило інтеграцію теології до корпусу наукових знань.

Теологія стає поруч з науками про людину і світ, але на цьому не зупиняється й кличе інші науки далі, відкриває нові, духовні виміри, добудовує вищі поверхні знання. Так, згідно неodarвіністської науки, еволюція людини проходить через *Homo habilis* до *Homo sapiens*. Теологія запевняє еволюціоністів та інших прогресис-

тів, що бути людиною значить набагато більше, ніж бути вмілою істотою чи інтелектуальною машиною.

Інтегральна теологія не тільки доповнює, продовжує антропну науку, але й визнає за нею певну автономію та базовий статус. Не можна рухатись далі, будувати сходи в небо, не спираючись на емпіричну та раціоналістичну науку. Іншими словами, пропонується взяти за основу сучасну наукову парадигму, але далі коригувати її та добудовувати.

Найбільш відкритими до інтеграції теології та науки виявились протестантські мислителі. Якщо теологія історичних церков обстоює примат духовного знання над науковим, то протестанти намагаються запропонувати інклюзивні проекти. Якщо для історичних церков є проблемою узгодження історичного досвіду теології, «суми теології» з сучасною науковою картиною світу (причому акцент завжди ставиться на першому), то для протестантів, не обтяжених великими традиціями, «метанараціями», авторитетом патристики та соборів, теологія завжди виникає наново, переінтерпретується в кожній зміненій ситуації.

Тому й не виникає питання про власну, окрему теологічну традицію, бо теологію можна завжди вписати в сучасний контекст, вона не існує в готовому вигляді і не зберігається десь в паралельній реальності, вона *виникає* завжди і поруч в певному соціальному та науковому оточенні.

Можливо, саме така радикальна відкритість світу сучасності і позбавляє протестантів відповідальності й турботи про теологію як оформлену науку. Коли все спільне (наука, культура, соціально-політичне життя), справа лише в тому, щоб лише додати чи виправити, або заперечити та відкинути. В останньому варіанті можливо й інше ставлення до сучасності – радикальна закритість, коли все оголошується гріховним і ворожим. Тоді не залишається власної території, куди можна відступити, адже немає історії та традиції, або їх так мало, що можна стояти тільки на одній нозі.

В обох випадках зосередженість на сучасності вимагає специфічної теології, яка або приймає домінуючу парадигму за основу та коригує її на власну користь, або оголошує війну науковій картині світу.

Так чи інакше, референтною виступає власне сучасна наукова парадигма, а інтегральна теологія виникає на її основі як продовження або критика. Ці несприятливі обставини викликані також вимогами інституційної, «державної», «ваківської» науки – дозволяється називати себе теологом (містиком, пророком, апостолом...), головне мати диплом кандидата/доктора наук, шлях до якого вимагає пристосування до усталеної наукової парадигматики і спільноти її речників. Проходячи шляхом наукової атестації ті, хто, здається, мріяли стати теологами, стати ними не змогли, стали істориками, філософами, релігієзнавцями.

Таким чином, протестантська теологія знаходиться на перехресті – обрати автономний шлях, творити без ваківських документів на власний ризик або інтегруватись в загальний науковий простір і втратити при цьому багато оригінального, розчинитись в типових наукових дискурсах. Цікаво, що протестантські семінарії обрали перший шлях, а християнські університети ризикнули пройти другим.

«Ненаукова», «вільна» теологія, творцями якої є пастори церков, проповідники, катехізатори, викладачі християнських шкіл, також знаходиться не в кращому стані. Протестантські спільноти України маловідомі на теологічній карті християнського світу. Для реформатів та лютеран можна знайти виправдання історичні та демогра-

фічні, посиляючись на малочисельність та маргінальність. Проте для баптистів чи п'ятидесятників, маючих великі союзи церков (найбільші в Європі!), відсутність розвинутої теології стала симптоматикою внутрішньої кризи. Теологія залишається в полоні церковного консерватизму та підпадає під адміністративний контроль з боку пасторів, більшість яких серйозної освіти не мають і бояться теології так, як бояться незнайомих і дивних речей. Підозріле та навіть вороже ставлення старшого покоління служителів церков пояснюється комплексом вини за відсутність компетенції і страхом втратити орієнтацію, вийти за звичне коло реалій. Найбільш чесні пастори визнають, що не читають богословські книжки, щоб не втратити впевненість у власній традиції, а може й власне віру в Бога, який цій традиції має відповідати. Отже, рівень теологічних дискусій відповідає рівню церковної теологічної грамотності, охоронці якої досі орієнтуються на радянські зразки сектантської некнижності, невігластва, закритості від світу ліберального християнського Заходу та секулярної культури.

Перспективи розвитку протестантської теології в Україні залежатимуть, перш за все, від активізації церковних інтелектуальних дискусій, на тлі яких сформуються яскраві, харизматичні мислителі. Чи зможуть вони інтегруватись у велику «світську», «секулярну» науку – питання другорядне. Для них може було б кращим залишатись осторонь і творити автентичний теологічний продукт, аніж стати частиною пострадянської науково-бюрократичної системи, яка сама вмирає і губить собою перспективні теологічні та наукові таланти. Проте для «великої» науки це було б трагедією, без теологів та теології українська (поки ще пострадянська) наука не зможе пройти шляхом європейської чи американської і залишиться на узбіччі сучасних інтегративних процесів.

Подивімось на потенційні можливості для виходу протестантської теології в суспільний освітній простір. Протестантські Церкви мають достатні організаційні ресурси для створення потужних теологічних закладів, але цьому заважає відомий протестантський плюралізм – у кожній Церкві своя школа, своя теологія. «Теологій» майже безліч, і для кожної створити науково-методичну базу практично неможливо, тим більше підібрати відповідні кадри. А «єдина протестантська теологія» – така ж сама утопія, як «єдина Помісна Православна Церква». Щоправда гуманітарії-протестанти більш оптимістичні, ніж протестанти-теологи. Так Рік Острандер, ректор американського Cornerstone University вважає плюральність та доповнюваність протестантських теологій сильною та привабливою особливістю євангельського християнства; адже його міжконфесійний характер дозволяє брати та синтезувати найкраще з різних традицій [Ostrander, 2012: p. 12]. Водночас, можливо, щоб не випробовувати на міцність плюральну протестантську єдність, автор пропонує християнській освіті фокусуватись на гуманітарних науках, а не на теології [Ostrander, 2012: p. 140].

До речі, якщо придивитись уважніше, не все так просто і з «православною теологією». Тому **простіше було б ввести в реєстр не «теологію», а «історію теології», тобто подавати інформацію не в нормативно-індоктринаційний, а в історико-описовий спосіб.** В такому випадку *теологія як історія теології* була б «теологією, що об'єднує»; історія християнства і християнської теології була б територією спільності; ділити теологію на теологію баптистів, п'ятидесятників, менонітів, адвентистів, харизматів..., стало б зайвою працею.

Але проблемою є не тільки “конфлікт теологій” конфесійних, додається ще й конфлікт “церковної” та “університетської” теології, кидається в очі й відсутність власних (конфесійних) кадрів для організації теології як цілісної науково-освітньої системи. А ще триває конфлікт української та західної освітніх систем, коли кадрові теологи, які пройшли підготовку у відомих західних школах, “не вписуються” в українську систему освіти ментально і методологічно, більше того, ще й потребують складної процедури визнання дипломів державою.

Українська протестантська теологія (її можна назвати “теологія, що виникає”, *emerging Theology*) від початку має бути відкритою до світу, що передбачає можливість спілкування та обміну, партнерства та інтеграції, взаємного визнання західного досвіду та українського потенціалу. Чимось Захід нам таки допоможе – фаховою теологічною освітою на рівні бакалаврату та магістратури. Досі базову теологічну освіту можна отримати лише на Заході, її не можна замінити пострадянським релігієзнавством чи поверхневою філософією, бо потім доведеться приймати до захисту “теологічні” дисертації, написані (не)“теологами”, а паратеологами.

В українських університетах ще не існує якісної біблеїстики, біблійного мовознавства, систематичної теології. Тож **слід відкрити двері для вже готових кадрів, максимально спростити процедуру нострифікації дипломів, щоб заохотити випускників західних університетів до кар’єри в університетах українських та імплементувати світовий досвід теології в новонароджену вітчизняну наукову традицію.**

Отже, інституалізація протестантської теології в українському суспільному й освітньому просторі буде динамічнішою, якщо: соціальні концепції протестантських конфесій будуть підтримувати інтеграцію теології в суспільний та освітній простір, створюючи не тільки внутрішні церковні теологічні школи, але й спільні міжцерковні академічні проекти (подібну роль відіграла ЕААА, яка об’єднувала більшість євангельських шкіл, підтримувала теологічні видання і конференції); вдасться спростити визнання західних дипломів в Україні, забезпечити університетські кафедри кадровими теологами і продемонструвати перспективність, репутабельність теологічної праці; провести широку дискусію і дійти консенсусу щодо можливості *теології як історії теології*, розробити освітні стандарти для теології в її історичному, а не систематико-догматичному модусі («історія протестантської теології»).

Для протестантської теології і протестантського університету є відповідне місце і відповідний запит у суспільстві. **Картографія України має враховувати протестантський чинник і передбачити для цього окремий центр, топос.**

Політична карта України демонструє наявність трьох впливових центрів – західного (Львів), центрального (Київ) та східного (Донецьк). Є певна кореляція із розподілом конфесійно-теологічних впливів: католицького та греко-католицького (Український католицький університет у Львові) і православного (академія та семінарія у Києві, на базі яких може бути створено “православний” університет). Якщо б у Донецьку активно розвивався “протестантський” університет, конфесійна, культурна та наукова карти мали б завершений, гармонійний вигляд.

Важко переоцінити перспективи, які відкриваються для міжконфесійного і державно-конфесійного партнерства. Теологія б отримала не тільки теми та ідейні рухи, але й центри, в яких визрівало б внутрішнє оформлення, і навколо яких відбувалася б подальша інституалізація.

Символізм трьох конфесійних центрів теології як університетської дисципліни та науки має нагадувати про неповноту кожної одиниці, про християнський плюралізм та багатство українських духовних традицій.

Протестантський університет може стати місцем (ре)формування протестантської теології в розмаїтті її традицій і течій. Університет не може належати жодній конфесії, адже передбачає плюральність в собі, можливість різних теологій та їх добросусідство.

Протестантський університет не зможе створити жодна з протестантських конфесій, право власності одних буде означати дискримінацію інших, що виключено самою ідеєю університету як вільної та спільної території. Можна створити і підтримувати діяльність інститутів або семінарій, але університет (*universitas* як загальність, спільність, сукупність) може бути лише спільною справою. Університет – не лише співдружність факультетів, які стають частиною цілого, але й співдружність теологічних і культурних традицій.

Можна піти шляхом створення не окремих конфесійних інститутів, а окремих конфесійних факультетів в єдиному протестантському університеті. Наприклад, в структурі Донецького християнського університету може бути Біблійний інститут “Слово життя”, Інститут церковного служіння ВСО ЄХБ, Місійна школа ХВС. Кожна Церква має право розвивати власну теологічну традицію, але розвиток буде інтенсивнішим та плідним в співприсутності та діалозі близьких традицій.

Протестантський університет – соціально і культурно легітимний спосіб наукової та суспільної репрезентації протестантської теології. Теологія, яка обирає формою своєї репрезентації університет, а не семінарію, здатна щось запропонувати суспільству, відкрита до нього, налаштована на ідейний обмін і наукову співпрацю. Саме в міждисциплінарній праці більшість теологів вбачають власні перспективи, адже тільки комбінація теології та релігієзнавства дозволяє реалізувати “потрійну відповідальність – університетів та їх програм, релігійних спільнот та їх систем навчання, суспільства та публічної думки” [Bird, Smith, 2009: p. 3].

Протестантський університет – місце зустрічі вітчизняної теології, яка ще виникає, і теології західної, вже зрілої і визнаної, а разом із тим – канал трансляції західних підходів, стандартів, моделей. Так склалось, що, не маючи державної акредитації, протестантські теологічні заклади орієнтувались на західні освітні центри і наукову культуру. Якщо студенти державних закладів вивчають протестантську теологію по підручниках, то в теологічних інституціях теологію знають в обличчях, мають досвід безпосереднього спілкування, обміну, співпраці. Звісно, не варто ідеалізувати досвід імплементації західної, переважно, американської теології на український ґрунт, але є і добрі плоди, адже відбулась рецепція іншої традиції, культури мислення, теологічних концептів; ба більше, потенціал цих кроскультурних контактів перевищує вже отримані результати.

Теологія в просторі університету змінює форми присутності – репрезентуючи себе і як академічну теологію, і як наукову критику теології, і як форму світогляду, і навіть як церковне представництво. Якщо в державних та приватних університетах теологія активно пропагується як перспективний напрям і приваблює новизною та екзотикою, то в сучасному протестантському університеті теологія присутня не стільки як окрема дисципліна або автономна наукова ділянка серед багатьох інших, скільки як світоглядна основа всіх дисциплін, спеціальностей, факультетів.

Відомо, що теологія як наука в сучасному розумінні слова завдячує саме протестантському впливу. В умовах модерну протестанти радикальним чином переосмислили можливості теології “у межах розуму”, виробили її адекватні форми, прийнятні в університеті. Але сьогодні самостійність теології як класичної, але мало актуальної науки, так само як окремішність респектабельного, але майже пустого теологічного факультету, не конвертується в успіх, популярність, затребуваність.

Саме тому Артур Холмс пропонує теологам повернутись обличчям до гуманітарних наук (liberal arts), розбудовувати християнську спільноту педагогів і науковців, яка буде фокусуватись не на теології як такій, а на теологічних засадах освіти, виховання, досліджень [Holmes, 2001: p. 118].

Теологія довела своє право на існування, але втратила впливове місце в житті сучасного суспільства. Тому воцерковлені теологи, “носії” теології намагаються не так задовольняти потреби в знаннях про теологію (в цьому випадку Церква “працює на науку”), як впливати на світоглядний вибір студентів і наукову картину світу, використовувати наукові аргументи для підтвердження теології Церкви (в цьому випадку наука “працює на Церкву”). В першому випадку викладач теології транслює інформацію про теологію, яка залишається відчуженим об’єктом пізнання. У цьому випадку теологія не виокремлюється з ряду наук. У другому випадку викладач теології як теолог виходить з теологічної аксіоматики, ставить і себе, і студентів у внутрішню ситуацію, пропонує мислити із середини теолого-герменевтичного кола. Тут теологія претендує на статус універсальної пояснювальної схеми і стає в опозицію іншим наукам, зокрема природничо-науковим теоріям про походження світу.

Отже, саме в університеті, широкому університетському колі наук, просторі гуманітарної комунікації теологія може знайти і відкрити для себе нові форми і нові можливості, щоб потім відкритись до університетського загалу актуальними образами: для інших наук саме як наука; для інших культурних традицій як духовна традиція, тип світогляду, історична спадщина; для суспільствознавців як соціальний чинник і мало використаний потенціал.

Таким чином, в університеті теологія церковна стає академічною, розвивається як самостійна дисципліна, відкрита лише для покликаних і посвячених, але також відкривається як світоглядна основа всіх дисциплін, яка пропонує власну картину світу, так що конфлікт науки і віри поступається місцем заради внутрішніх дискусій – між вченими-прибічниками науково-теологічної і науково-атеїстичної картин світу. Подібна інтеграція теології-науки у «велику науку» приводить до того, що поруч з фаховими теологам з’являються «анонімні теологи», теологи за «світоглядом», «теологи за покликанням». Власне протестантський університет продукує головним чином подібний – латентний, масовий тип теології; кадрові ж теологи залишаються у вузькому елітарному колі, яке виконує роль генератора ідей і експертного бюро.

Завдяки інтеграції теології в університетський простір стають можливими такі взаємини, які змінюють і образ суспільства в очах Церкви, і образ Церкви у суспільній свідомості. Саме тому питання інституалізації теології слід розглядати в широкому контексті питань державно-конфесійних відносин і глибинних пострадянських трансформацій соціуму, суспільної свідомості і ставлення до релігії, змін наукової та світоглядної парадигм.

ЛІТЕРАТУРА

- Holmes A.F.* Building the Christian Academy. – Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing House, 2001. – 122 p.
- Bird D. L., Smith S. G. (eds).* Theology and Religious Studies in Higher Education. Global Perspectives. – London: Continuum, 2009. – 195 p.
- Ostrander R.* Why College matters to God. An Introduction to the Christian College. – Abilene Christian University Press, 2012. – 141 p.
- Дятлик Т.* Что ожидают пасторы бывшего Советского Союза от богословского образования в начале XXI века? // Богословские размышления. – 2009. – №10. – С. 72–97.
- Соловій Р.* «Пізнання та істина в епістемічному просторі постмодерну: богословські експерименти Виникаючої церкви» // Українське релігієзнавство. – № 64. – 2012. – С. 174–185.

Михайло Черенков, доктор філософських наук, професор кафедри культурології НПУ ім. М. П. Драгоманова, ректор Донецького християнського університету.

До 120-річного ювілею отця Георгія Флоровського

Юрій Чорноморець, Геннадій Христокін

НЕОПАТРИСТИЧНА ПРАВОСЛАВНА ТЕОЛОГІЯ ОТЦЯ ГЕОРГІЯ ФЛОРОВСЬКОГО

В 2013 році святкуємо 120 років з дня народження видатного православного богослова отця Георгія Флоровського (1893-1979), видатного патролога, історика теології, засновника цілого напрямку в теології – неопатристички. З перспективи початку нового тисячоліття очевидно, що ХХ ст. для православної теології ознаменувалося освоєнням нових теологічних підходів. На зміну теологіям, в яких панували метафізика та раціонально-спекулятивні методи, почали з'являтися нові форми богословських вчень, в яких помітне місце займали постметафізичні методи тлумачення Одкровення – феноменологія та герменевтика. Одним з перших, хто застосував феноменологічний підхід в сучасній неопатристичній православній теології, був Георгій Флоровський. Він поклав початок продуктивному використанню ідей та практик феноменології в православному богослов'ї. Цю тенденцію згодом плідно продовжили о. Д. Станілоає та о. Дж. Брек, які застосували феноменологічну методологію у створенні неопатристичної систематичної теології та тлумаченні Біблії. Але найрезультативніше розвинули і втілили новаторські підходи православної феноменологічної теології митрополит Йоан Зізіулас, Х. Янарас, о. Дж. П. Манузакіс та Д. Харт, які створили особливий православний постметафізичний феноменологічний дискурс. Їх творчість, що на сьогодні являє вершинні досягнення постнеопатристичної православної теології, може бути по достоїнству досліджена та оцінена, якщо ми усвідомимо важливу роль зусиль Г. Флоровського, який стояв біля витоків православної феноменології. На жаль, його теологія до сьогодні все ще не оцінена як явище унікальне, епохальне. А між тим саме отець Георгій Флоровський заснував сучасну православну теологію у її ортодоксальному, пост-філософському вираженні, а також створив передумови до появи як літургійного богослов'я, так і сучасної постнео-

© Ю. Чорноморець, Г. Христокін, 2013

патристичної думки у православній теології XX-XXI століть.

Різні аспекти богословських поглядів Г. Флоровського аналізували Е. Блейн [Блейн, 1995], М. Гаврюшин [Гаврюшин, 2005: с. 275-311], І. Євламπίев [Євлампиєв, 2002: с. 5-48], О. Кирлежев [Кырлежев, 2000], Е. Лаут [Louth, 2008], Д. Уільямс [Уильямс, 1995], С. Хоружий [Хоружий, 2000; Хоружий, 2005], О. Шмеман [Шмеман].

Найбільш вагомим результатом в дослідженні поглядів Г. Флоровського досягнув англійський дослідник архієп. Роуен Вільямс, на думку якого саме Флоровському вдалося критично оцінити розвиток російської богословської думки та висунути ідею «неопатристичного синтезу» [Williams, 1997: р. 508]. За Вільямсом, теологію Флоровського відрізняють дві риси: вчення про особливу роль грецької теологічної мови у виникненні й розвитку догматичної теології, і грецької культури – у формуванні літургії та православної культури та апологія персонального історичного знання [там само: р. 508-509]. Р. Вільямс вважає, що Флоровський знаходився під впливом В. Дільтея і Дж. Коллінгвуда, коли зазначав, що теологія повинна бути особистою герменевтикою Св. Письма і переказу, а також коли доводив історичну достовірність християнства як релігії, що сповіщає про факти, пізнані особистостями минулого. На думку Вільямса, персоналізм Флоровського проявляється у наданні особливого значення особистому знанню для формування наративної християнської традиції, її сприйняття і відновлення [там само, с. 509]. В той же час комплексного дослідження теології Г. Флоровського до цього часу не було проведено. Аналіз основних особливостей теології Флоровського є завданням запропонованої роботи.

Отець Георгій Флоровський і виникнення неопатристики

Наприкінці XIX та на поч. XX ст. православна теологічна та філософська думка була представлена двома основними течіями: російською релігійною філософією та академічною теологією. Чисельні варіанти неоправослав'я, об'єднані в російській релігійній філософії (слов'янофільство, філософія Всеєдності, нова релігійна свідомість, релігійний персоналізм, неортодоксальний теїзм), перебували під визначальним впливом з боку німецької ідеалістичної філософії та платонізму, але застосовували також для обґрунтування християнського вчення елементи патристики, романтизму, філософії життя. Все це створювало надзвичайну строкатість в підходах, методології, тлумаченні християнського вчення, що заважало віднайти адекватну мову для виразу православної релігійної ідентичності. Зокрема, теорія теогносії у представників філософії Всеєдності визначалася утопічною і романтичною ідеєю «цілісного знання». В. Соловйов (1853-1900) і його послідовники намагалися здійснити синтез науки, філософії та релігії. Причому, суб'єктом такого цілісного знання виступало «соборне людство», а об'єктом цілісного знання була Всеєдність. Проблема пізнання Бога ставилася лише в контексті його єдності з світом (через «Софію») та соборним людством (через «Церкву»). В цілому дослідники відзначають схильність представників філософії Всеєдності В. Соловйова, Л. Карсавіна (1882-1952), П. Флоренського (1882-1937), С. Булгакова (1871-1944) до пантеїзму, монізму, містицизму. Як вірно підмітив С. Хоружий, така спрямованість російської релігійної філософії зробила її принципово не здатною до викладу ортодоксальної позиції православ'я.

Другою течією в православній думці кінця XIX-XX ст. була академічна теологія, що розвивалася в православних духовних школах Росії та Греції. Найбільш представницькими для академічної теології стали догматичні твори Макарія (Булгакова) (1816-

1882), Сильвестра (Малеванського) (1827-1908), Христоса Андруцоса (1869-1935), Панаїотіса Трембеласа (1886-1977), Йоанна Карміріса (1904-1991). У Росії та Греції починаючи з XVII ст. академічна теологія перебувала під переважним впливом католицької та протестантської думки. Теорія теогносії академічної теології, відірвана від патристичних джерел, була набором штампів елементарного християнського іdealізму.

Необхідність звільнення шкільної православної теології з під впливу західної метафізики (схоластики) була усвідомлена ліберально налаштованими академічними теологами Антонієм (Храповицьким) (1864-1934), Сергієм (Страгородським) (1867-1944), М. Тарєєвим (1867-1934), П. Светловим (1861-1941). Їх зусилля були спрямовані на переосмислення традиційних для академічної теології концептів сотеріології, еклізіології, христології. Під впливом ліберальної протестантської думки вищезгадані православні теологи розвивали позаісторичний теологічний моралізм, в дусі якого витлумачувалися догмати. Наприклад, постать Христа інтерпретувалася як морально досконала особистість, а процес спасіння видавався переважно як процес морального самовдосконалення. Такий стан речей не міг не позначитися і на зміні акцентів в теорії теогносії ліберальних мислителів академічної традиції: від визнання одкровення як зовнішнього людині авторитету, на основі якого необхідно вибудовувати систему теології, вони перейшли до обґрунтування можливості індивідуально-психологічного переживання одкровення. Але в цілому ці ліберальні мислителі не віднайшли кардинально нової парадигми для православної теології. Скоріше вони здійснили антропологічну редукцію православ'я, яка не наблизила православну теологію до усвідомлення власної ідентичності. Замість полону у схоластики православна теологія стала залежною від кантівського моралізму. Такий стан православної теології Г. Флоровський називав «західним полоном» та «псевдоморфозою», адже всі зусилля філософської та теологічної думки втілювалися у невластиві православ'ю форми.

Таким чином, як російська релігійна філософія, так і академічна теологія перебували під відчутним впливом західних метафізичних (схоластичних, іdealістичних) та ліберальних теологем, не мали необхідної методології, яка б давала можливість адекватно і повністю виразити православне віровчення. Все це породило кризу православної теології, що стала очевидною в 20-30-ті роки XX століття. Дискусія, яка дозволила остаточно усвідомити необхідність нової парадигми православної теології, відбулася навколо вчення С. Булгакова (1871-1944) про Софію. Якщо спочатку своє вчення С. Булгаков розвивав переважно в формі побудов релігійної філософії, то в кін. 20-х та на поч. 30-х рр. він створює власний варіант православної догматичної теології, в якій концепція Софії зайняла чільне місце.

Саме під впливом суперечки з Булгаковим російський філософ і теолог Георгій Флоровський прийшов до необхідності критичної оцінки результатів академічної теології та російської релігійної філософії. Результатом цього переосмислення стала його видатна праця «Шляхи російського богослов'я» (1937), в якій він приходять до висновків, що залежність російської релігійної філософії від німецького іdealізму спричиняє неможливість адекватно виразити православний світогляд. На цій підставі, переконує Флоровський, російськими релігійними філософами викривляється православне вчення про Бога та богознання, космологія, антропологія, методологія, гносеологія, соціальне вчення, теологія історії. Так само і залежність академічної теології від схоластики та ліберальної протестантської теології приводить її до неадекватності традиції грецької патристики, яка для Флоровського є взірцевою православною теологією. Це в свою чергу спонукало Г. Флоровського до пошуку нової парадигми правос-

лавного богослов'я. Головним завданням для сучасної православної теології, на думку Г. Флоровського, має стати відновлення до-модерного стилю теологічного мислення, відмова від метафізичного і ліберального стилів думки, характерних для православних мислителів XVII – початку XX ст. До-модерний тип мислення в православній теології, згідно із Г. Флоровським — це патристика доби античності та середньовіччя. На думку Г. Флоровського, повернення до патристики особливо важливе саме в XX столітті, оскільки в екуменічному діалозі католики і протестанти хочуть почути самотній голос православ'я, а не натикатися на перекази власних теологічних досягнень. Теологічне повернення до власної ідентичності, на переконання Г. Флоровського, має викликати творчий злет православної теологічної думки.

Нову парадигму теологічного мислення її автор Г. Флоровський назвав «неопатристичним синтезом». В обидва слова цієї назви Г. Флоровський вкладав строго визначений смисл. «Неопатристичність» — це вказівка на необхідність повернення до «букви» і «духу» отців [Флоровский, 1983: с. 506]. При цьому «буква» — це основні поняття і концепції класичної грецької патристики і пізньовізантійського ісіхастського відродження. «Дух» — це патристичний стиль мислення: поєднання біблійного світогляду із еллінізмом. В епоху патристики це поєднання породило найбільші досягнення православ'я: догматику, літургію, іконопис [там само, с. 509]. Таке поєднання уможливлено унікальною історичною ситуацією: Святи Отці були тими «еллінами», що прийняли біблійний погляд на історію, Бога, людину і світ. Г. Флоровський назвав таке явище «воцерковленням еллінізму», а грецьку патристику вважав взірцевим виразом православного передання, — укоріненого в Біблії, вираженого в догматичній теології, літургії та іконописі. Сучасне теологічне мислення повинно розпочинати власну творчість саме на основі грецької патристики, її понять, концепцій, стилю мислення, методів богоосвячення, її теології історії і філософії культури. Слово «синтез» у назві нової теологічної парадигми за Г. Флоровським вказувало на необхідність творчого переосмислення патристики. Адже віднайдений фундамент — світогляд мислителів грецької патристики — потребував реконструкції. І побудова на його основі сучасної православної теології мала відбуватися за допомогою творчого переосмислення досягнень грецької патристики. При цьому Г. Флоровський був впевнений, що грецькі отці Церкви можуть бути основою для нової православної теології саме тому, що мали безпосереднє знання Бога, були живим втіленням православ'я як досвіду богоспілкування. Сам Г. Флоровський так загадував про формування власної ідеї неопатристичного синтезу: «В 1926 році мене запросили викладати патристику... Протягом двох років... я систематично читав праці провідних Отців... У мене виник на все життя імунітет проти шаблонного підходу, проти того самого «богослов'я повтору», яке притримується лише старих форм, в якому дуже часто повністю відсутній живий дух. Отці навчили мене Християнській Свободі. Вони були... істинними пророками, ... — вони споглядали Тайну Божу. ... Таким чином, вивчення богослов'я привело мене вже давно до тієї ідеї, яку я сьогодні називаю «неопатристичним синтезом». Це повинно бути не просто зібрання висловлювань і тверджень отців. Це повинен бути саме синтез, творча переоцінка прозрінь, що були даровані людям давнини. Цей синтез повинен бути патристичним, вірним духу і спогляданню Отців. Разом із тим він повинен бути і неопатристичним, оскільки адресується новій епосі, з характерними для неї проблемами і питаннями» [Блейн, 1995: с. 154-155].

Формування нової православної теології було здобутком не лише Г. Флоровського, але й іншого російського богослова-емігранта В. Лоського (1903-1958). В середині 1930-х рр. В. Лоський виступив з критикою теології С. Булгакова, закидаючи їй принципове розходження з православною вірою. Причину такої незгоди він, як і Г. Флоровський, вбачав в залежності софіології від західної філософської метафізики. Але В. Лоський, на відміну від свого колеги, розпочав побудову неопатристичної теології не на основі «християнського еллінізму», а на ґрунті релігійного екзистенціалізму. Переїнявши ідею неопатристичного синтезу, В. Лоський по своєму розумів можливість його створення. Якщо Г. Флоровський переконував в необхідності відродження об'єктивно-ідеалістичної онтології християнського еллінізму, то В. Лоський бачив ідеал неопатристики в біблійно-есхатологічному, персонально-містичному її вимірі, і головну причину відходу від цього ідеалу бачив саме в еллінізації християнства. Критикуючи російську релігійну філософію за її залежність від метафізики, Лоський бачив перспективу неопатристичного синтезу у його позбавленні будь-якої метафізики, навіть еллінізованої. Прикметно, що В. Лоський (на відміну від Г. Флоровського) заперечував залежність патристичної теології від античної філософії, він вважав, що філософське мислення і православна теологія — протилежні між собою.

Разом з тим, є всі підстави вважати Флоровського і Лоського не єдиними засновниками неопатристики. Як зазначає єпископ Іларіон Алфеев, потреба в поверненні до святоотцівської традиції інтуїтивно відчувалася багатьма православними теологами початку ХХ ст. [Илларион (Алфеев), 2002: с. 455]. Сама неопатристика складає частину того загально-християнського процесу, який Я. Пелікан назвав «новим відкриттям традиції». До засновників неопатристики можна віднести також двох видатних теологів-містиків — Іустина Поповича (1894-1979) і Софронія Сахарова (1896-1993). Незалежно від Г. Флоровського і В. Лоського у кін. 20-х та у 30-ті роки вони створили свої варіанти неопатристики. Маючи власний глибокий містичний досвід, обидва богослова-практики сповна реалізували тезу про повернення до «духу отців». За допомогою синтезу теологічних понять грецької патристики та мови містичної поезії вони зуміли знайти нові засоби виразу православного світогляду.

Історичний розвиток православної теології від 20-х років ХХ ст. до сьогодення призвів до реалізації проекту неопатристики, яка стала власне сучасною православною думкою. Переважна більшість православних богословів нашого часу розвивають теологію в межах неопатристики. Першими творами неопатристики були статті Г. Флоровського «Теологічні уривки» (1928) і В. Лоського «Негативна теологія у Ареопагіта» (1928), а також книга Іустина Поповича «Гносеологія Ісака Сиріна» (1928). Онтологія неопатристики розроблялась Г. Флоровським в статтях «Створеність та створене», «Про смерть хресну». Критика попередніх систем православної теології була дана Г. Флоровським в «Шляхах російської теології» (1937) і статтях В. Лоського, що склали збірку «Дискусія про Софію». Видатним неопатристичним синтезом стала книга Лоського «Нариси містичної теології східної церкви» (1944). Неопатристичне вчення про Церкву розроблялося М. Афанасьєвим в книзі «Церква Святого Духу» і була розвинута О. Шмеманом в ряді праць («Гайнство Царства», «Водою і Духом»). Значним досягненням неопатристики стала праця Д. Станілоае «Христос-Спаситель» (1943). Філософ Х. Яннарас розробив неопатристичні екзистенціалістські гносеологію (в роботі «Гайдеггер і Ареопагіт»), онтологію (в книзі «Особистість та ерос»), соціальне вчення (в книзі «Церква і єдність»). З позицій неопатристи-

чного екзистенціалізму Яннарас аналізує еволюцію філософської думки («Нерозривна філософія»), сучасну ліберальну ідеологію («Церква в добу посткомунізму»). Екзистенціальна онтологія була переосмислена І. Зізіуласом в дусі філософії діалогу М. Бубера в книзі «Буття як спілкування». Пізніше він же дав – під впливом Е. Левінаса – новий варіант онтології в книзі «Спілкування та інакшість», а також розробив власну теогносію. Значним досягненням неопатристики стали «Догматики» Іустина Поповича і Думитру Станілоає. Представлення патристичної теології в загальноприйнятій формі було здійснене в книзі Станілоає «Православна теологія». Грецький філософ Н. Матзука в книзі «Історія візантійської філософії» з позицій неопатристичної теології намагався переосмислити досягнення мислителів Візантії. Неопатристична герменевтика розвивалася Дж. Бреком, Т. Стиліанополосом, Дж. Бером. Теорію духовного життя в дусі неопатристичної теології розвивав Антоній Сурожський. Популяризація досягнень неопатристики була заслугою Олів'є Клемана. Видатними дослідниками творчості отців церкви був ряд представників неопатристики, серед яких особливі заслуги належать І. Мейендорфу, Кипріану Керну, І. Манзарідісу, Ж. Ларше, В. Караянісу. Неопатричну психологію розвивають Ієрофей Влахос та Ж. Ларше, антропологію – А. Лоргус, А. Киржилев, теорію педагогіки – Амфілохій Радович.

Усі інші православні напрямки від 30-х рр. існують лише як «теологія повтору». Не знайшли повноцінного подальшого розвитку творчі ідеї православних ліберальних теологів М. Тарєєва, Ф. Бухарева, П. Светлова. Фактично занепала російська релігійна філософія; останні праці в руслі цієї традиції були написані в 40-60-ті роки («Основи християнської філософії» (1961-1964) В. Зеньковського, «Бог і світ» (1948) Л. Зандера).

У сучасній православній теології вже існують думки і про те, що необхідним є перехід від неопатристики до теології, побудованої на євангельській керигмі та екзистенційних переживаннях віруючих. Але такі тези, висловлені митрополитом Антонієм Сурожським і о. Олександром Шмеманом були лише передчуттями можливого нового типу православної теології. Самі ж Антоній Сурожський і О. Шмеман розвивали власні теології саме в межах неопатристики, оскільки суттєво залежали від літургійної спадщини святих отців церкви.

В цілому ситуацію можна представити наступним чином. Досягненнями російської думки в еміграції 30-х років ХХ ст. є ідея неопатристичного синтезу (Г. Флоровський) та значний вклад у формування неопатристичної теології (Г. Флоровський, В. Лоський). Разом з тим, самостійно до необхідності створення неопатристики в цей час прийшли сербський теолог Іустин Попович та російський богослов Софроній Сахаров. Відповідно, можна стверджувати, що саме Г. Флоровський, В. Лоський, Іустин Попович та Софроній Сахаров започаткували неопатристику як сучасну православну теологію. Остання виникла в ХХ ст. як альтернатива двом іншим течіям православного богослов'я – академічній теології та російській релігійній філософії.

Пророк богословської науки

Богословський талант отця Георгія Флоровського був результатом поєднання двох рис його розуму: геніальної інтуїції та енциклопедичних знань. Отець Георгій Флоровський мав особливе «відчуття істини» і міг висувати сміливі гіпотези за відсутності достатніх наукових даних. Так, лише в останні роки знайшла підтвердження гіпотеза о. Г. Флоровського про залежність першого іконоборницького руху

від оригенізму. Його критика майже всієї вітчизняної думки в «Шляхах російського богослов'я» викликала спротив, але альтернативної історії написати так нікому і не вдалося. Його інтуїтивне прозріння про необхідність для православних мислити суголосно з думкою святих отців породило сучасну православну теологію і дозволило вітчизняним богословам звільнитися від впливу платонізму і німецького ідеалізму. Неопатристичний синтез, який він ясно «передчував», ще не втілено у життя, але вже сім десятиліть існує неопатристика, що торує до нього дорогу. Г. Флоровський не мав ясного бачення наукових істин, але бачив їх «пророчо», «в образах». Тому до його передбачень і суджень колеги часто ставилися із скептицизмом. Але минав час, і правота Г. Флоровського ставала очевидною. Сам він все життя прагнув до ясного бачення істини, але лише ясно її передчував. У цьому – обмеженість пророчого бачення. Проте його сучасники не мали і такого бачення.

Нові думки в теології о. Георгій Флоровський ніколи не викладав як теорії модерні і намагався не посилається на сучасних йому філософів і західних богословів. Власні новаторські думки він подавав як традиційне вчення, характерне для отців Церкви.

Нові погляди під виглядом традиційних теорій

Засновник неопатристичного об'єктивного ідеалізму Г. Флоровський створив теорію теогносії, що виявилась найвпливовішою в сучасній православній теології, хоча всі її прихильники інтерпретували її по-своєму і переважно обмежено. Наукова оцінка теорії теогносії Г. Флоровського відсутня. Це спричинено тим, що відповідна теорія викладена Г. Флоровським в двох статтях мовою, що більше приховує для неуважного читача, ніж відкриває. У 1931 р. Г. Флоровський видає статтю «Теологічні уривки», де аналізує принципи релігійного пізнання в православній Церкві. Ця стаття продовжила невелику роботу 1927 р. «Отчий дім», предметом якої була Церква як місце істинного життя і пізнання. Обидві роботи є не лише виразом вчення Г. Флоровського про теогносію, але і мають програмний характер для всієї його теології. На перший погляд здається, що в «Теологічних уривках» вміщена традиційна для грецької патристики та православної теології теорія трьох джерел релігійної істини. Також, при некритичному підході, видається, що ця теорія доповнена роздумами про прийняття істин Одкровення (що нібито дається через Писання, Передання та вчительство Церкви) в «релігійному досвіді». Окрім цього, здається, що Г. Флоровський говорить про той самий «досвід», що й Павло Флоренський, який, починаючи з роботи 1904 р. «Догматизм і догматика», вважав, що предмети догматичних формул можуть бути пізнаними в особливому містичному досвіді особистості, яка «оцерковлюється». Але уважне вчитування в текст «Теологічних уривків» та критичний аналіз цього есе Г. Флоровського дозволяють відкрити його оригінальну теорію теогносії. Ця теорія відрізняється як від аналогічної теорії мислителів грецької патристики, так і від спекуляцій російської релігійної філософії про «досвід», «переживання» людиною Одкровення та догматів. Тим паче, ця теорія Г. Флоровського відмінна від схем православної академічної теології XVII-XIX ст. Фактично, Г. Флоровському вдається створити оригінальний варіант неопатристичного вчення про теогносію та релігійну гносеологію.

Бог відкривається людині, яка розуміє одкровення

Першою характеристикою релігійної гносеології Г. Флоровського є її радикальний теоцентризм. Релігійне знання взагалі та знання Бога (і про Бога) зокрема

виникає лише через досвідне сприйняття людиною Божого Одкровення, Слова Божого, зверненого до людини [Флоровский, 2000: с. 121]. Тобто релігійне пізнання для російського богослова – це лише те знання, що сформоване на основі Одкровення Бога. До нього він не вносить будь-які гіпотези розуму про Бога. Цим самим Г. Флоровський намагається звільнити теогносію від суб'єктивізму та психологізму, ґрунтуючи її лише на Одкровенні, яке Г. Флоровському видається об'єктивним. Тобто Бог Сам звертається до людини, а людина «бачить, споглядає Бога», оскільки «Бог сходить до людини, являється їй» [там само].

Далі людина, використовуючи свою природну розумність та вміння розмовляти, записує «почуте слово Боже» і «побачене» в Богоявленні. Такий запис є Св. Писанням. У ньому фіксуються не лише почуті від Бога слова і нав'язані Богом видіння, але й почуття, переживання та слова людини, яка спілкується з Богом [там само, с. 122]. Г. Флоровський переконаний, що слова людської мови здатні передавати Одкровення, не послаблюючи його абсолютності [там само, с. 121]. Ця досить сумнівна для традиції грецької патристики теза ґрунтується на релігійній телеології в антропології: людина, як розумна і вільна істота, здатна чути і розуміти Бога, а її мова здатна виразити Його слова – розумного та вільного Творця [там само, с. 121-122]. Тобто людина здатна розуміти та виконувати заповіді Бога, а її мова здатна точно виразити Слово Боже [там само, с. 122].

Окрім цього, людина є істота історична і живе лише в історії, якщо існує як людина – розумним та вільним існуванням [там само]. Бог може відкриватися людині в історії, бути присутнім в історії і навіть втілюватися, являючись в історії. Після заснування Христом Церкви Бог уже не полишає історію, а перебуває в світі та історії, поки вони існуватимуть – аж до настання нового світу після другого Пришестя Христа [там само, с. 122]. Тільки тому що Бог відкривався і продовжує відкриватися людям в історії, Він пізнається як трансцендентний, над-історичне та надсвітлове Начало. Без одкровення Бога в історії не було б знання Трансцендентного. Були б лише гіпотези розуму та «містичні» «фантазії» про Нього. Лише дії Бога в історії відкривають людині Бога як Трансцендентне. Так само, тільки тому, що Бог відкрився в історії, Він пізнається як Той, що з'являється, як Енергія, Світло, Життя тощо. Отже, Г. Флоровський переконаний, що Божественне Одкровення не пізнається поза історією. Всі містичні споглядання дій Бога поза історичним Його Одкровенням не мають значення джерела релігійних знань, джерела істини. Всі роздуми про дії Бога поза історичним одкровенням є марними гіпотезами.

Православна специфіка вчення про Бога, що відкривається

Ці тези Г. Флоровського аналогічні до протестантського вчення про те, що єдиним джерелом істини є Писання як Одкровення Бога. Але російський богослов, на відміну від протестантських теологів, вважає таким Одкровенням не лише Писання, але і Церкву, її життя і таїнства, її слова і дії. Тим самим для православного богослова Одкровення виражено не лише в Писанні, але й в Традиції, що триває і триватиме. Точніше, Одкровення відбувається та виражається в історії, а фіксується в Писанні та Традиції. Саме по собі Писання та сама по собі Традиція не мають статусу Одкровення. Вони його лише зафіксували. Таким чином, джерелом істини, за Г. Флоровським, є Одкровення, що є первісним за Писання і виражається не лише в ньому, але і у релігійній традиції. Оскільки ж Традиція (Церква) триває, то і Одкровення продовжується. Хоча релігійна істина знання Бога нібито не зростає в перебігу історії після події

втілення Бога Слова та заснування Церкви, але ця істина постійно присутня в історії, повсякчас являється в ній. Таким чином, Г. Флоровський намагається віднайти об'єкт релігійного пізнання, що був би несумнівно-наявним, очевидним. Для нього таким несумнівним об'єктом є історичні факти. Історичними фактами для теогносії є, по-перше, дії Бога в історії та, по-друге, слова Бога (слова, які нібито насправді вимовлені Богом). Дії Бога описані в Писанні, слова Бога зафіксовані в ньому ж.

Спроба дійти до об'єкту заставляє Г. Флоровського твердити, що слова Бога (Писання), по суті, говорять про історичні факти – від створення світу до його кінця, факти історії людства і єврейського народу, історії Ісуса Христа і Церкви. Г. Флоровський не задається герменевтичними питаннями: чи дійсно в Писанні зафіксовані історичні факти? В якому сенсі «творіння» світу є не лише легендою, «історією», але і «історичним фактом» чи «фактом історії»? Г. Флоровському здається, що достатньо буквалістського та типологічного підходів до Писання при відкиданні алегоричного тлумачення – і факти історії виявляться для людини у всій своїй об'єктивності. Водночас ці факти та історії «об'єктивно» мали стати моментами слова Божого, сповістити людині про Бога. Така дивна телеологія історичних подій нібито знімає проблему розділення власне подій, описаних у Писанні та значимості цих подій для релігійної свідомості читача Писання [там само, с. 123-124]. Г. Флоровський виявляється об'єктивним ідеалістом, для якого об'єктивною істиною є події Богоявлення та розповіді про ці події. І перші, і другі нібито є об'єктивними, хоча очевидно, що довести об'єктивність цих «подій» та розповідей про них – неможливо. Усю об'єктивність та істинність подій священної історії та слів Писання можна визнати лише вірою, що і зазначає Г. Флоровський [там само, с. 124].

Віра як умова можливості знання Бога

Таким чином, Г. Флоровський сконструював поняття об'єкта релігійного пізнання яким, по-перше, є Бог, Який діє в історії, Бог Одкровення, а по-друге – саме Одкровення, що виражене в Писанні та Церкві. Залишається визначитися з тим, яким є суб'єкт богопізнання. Згідно з Г. Флоровським, таким суб'єктом є «жива людина», емпіричний суб'єкт, особистість [там само, с. 124-125]. Г. Флоровський заперечує існування якогось іншого суб'єкта релігійного пізнання – чи то «трансцендентального суб'єкта», «свідомості взагалі», «екзистенції», «благодатної віри», «містичної інтуїції» тощо. Згідно з Г. Флоровським, суб'єктом знання Бога є звичайна людська свідомість, що розвивається духовно. Але сприйняти одкровення Бога можливо за умови чистоти свідомості від різного роду гіпотетичних знань та здогадок про Бога. Віра, якою людина приймає одкровення Бога, є «священним мовчанням», «апофатичним моментом Богознання». Г. Флоровський вважає, що це мовчання є звичайним утриманням від суджень, дозволом Богові говорити без перешкод, повним сприйняттям об'єктивного вияву Бога без «поправок» розуму. Але утримується від суджень конкретна людина – і для неї це глибоко особистісне переживання, таке переживання, що навіть здається містичним. Хоча нічого власне містичного немає в цій мовчанці свідомості при прийнятті Одкровення Бога на віру. Це мовчання – проста стриманість від суджень, проста відкритість до дійсності, в даному випадку – до слів Писання.

Бог, що є предметом релігійного пізнання, за Г. Флоровським, є Богом, що діє в історії. Це не «абсолютно невідомий Бог», щодо якого можливе мовчання. Це Бог, що діє в історії, відкривається в діях і словах. Людина покликана «помовчати», щоб придивитися до дій Бога в історії та прислухатися до його слів у Писанні. Мовчання

необхідне лише як умова відкритості людської свідомості до Одкровення, як елемент уважного сприйняття одкровення. Саме по собі мовчання не є ніяким знанням. Знання наявне, якщо суб'єкту, що «мовчить», з'являється Бог, або якщо суб'єкт, що «мовчить», сприймає слова Бога, що були сказані в історії. Цінним є не саме мовчання свідомості, а те, що завдяки цьому мовчанню людська свідомість може пізнати слова Бога та його Одкровення взагалі. Пізнати і прийняти – теж вірою, але вже ясно довіряючи пізаному. Людина бачить Бога, Його дії в історії, чує Його слова – як факти. Вірить людина лише в очевидності, явлені в досвіді звичайної людини, що вміє просто «мовчати» і просто повірити побаченому і почутому.

Г. Флоровський уникає подвоєння суб'єкту пізнання. Для отців людина є величною розумною душею, для якої природно пізнавати Бога, а до пізнання світу розум «сходить», обмежуючи себе. Аналогічно до отців Г. Флоровський так само стверджує єдність суб'єкта будь-якого пізнання «знизу». Звичайний розум пересічної людини здатен сприйняти знання Бога, Його з'яву в історії, Його одкровення в Писанні. Достатньо трохи стриматися в «мовчанні», прислухатися, придивитися – і звичайний розум може повірити в те, що бачить Бога і чує Бога – безпосередньо, або через історію та через Писання.

Г. Флоровський намагається звільнитися від психологізму взагалі та містичного психологізму зокрема. Він уникає фантазій про якусь особливу «цілісну» індивідуальну чи колективну свідомість. Богослов намагається представити об'єкт релігійного пізнання як звичайний факт історії, а суб'єкт пізнання – як звичайну свідомість. Після Першої світової війни в західній теології антропоцентризм і психологізм у теоріях релігійного пізнання було відкинуто. Значний вплив мала революційна для теології книга Карла Барта «Послання апостола Павла до Римлян» (1918, друге виправлене видання 1922), пронизана пафосом необхідності повернутися до об'єктивного сприйняття Одкровення вірою звичайної історичної людини. Після цієї книги К. Барта грамотний філософ і теолог, яким, безумовно, був Г. Флоровський, не міг дозволити собі жодного психологізму чи антропоцентризму в теорії теогносії, жодних утопій про «цілісну» чи «соборну» свідомість, про містичні переживання.

Відмінності від патристики

Водночас треба зазначити, що картина, змальована Г. Флоровським, навряд чи мала місце в дійсності. Насправді йому лише видається, що грецька патристика визнавала тільки об'єктивність Одкровення, його унікальність та достатність для богопізнання, що нібито вона завжди виступала лише за пізнання історичних фактів, а органом пізнання вважала звичайну свідомість та звичайну віру. Виходячи з такої позиції, зрозуміло, що для Г. Флоровського була близькою новітня бартівська теологія. Саме тому, подібно до К. Барта, Г. Флоровський не визнає жодного алегоризму в тлумаченні Писання, чітко розрізняє Писання як документ про історичні факти та Писання як міфи і фантазії. Тут православній традиції приписується такий об'єктивізм та реалізм, якого вона не знала. Йому здається, що сприйняття розповідей Писання як фактів історії є нормативним для християнства взагалі, а алегоризм – побічним для християнства явищем.

Таким чином, конвенційна концепція істини у Г. Флоровського відступає на другий план. Якщо людина отримує одкровення Бога через Писання і Церкву, то Одкровення – це вже не звістка, що вимагає підтвердження та погодження Писання, Передання і вчительства Церкви, – як це було для грецької патристики. Згідно з

Г. Флоровським, одкровення – це факт, факт історії, що пізнається саме як даність. Його не можна довести, оскільки факти історії є неповторними. Їх можна пізнати в момент здійснення історичної події. А тому релігійне пізнання – це не гіпотези, що доводяться, а опис фактів історії, що були очевидні для емпіричних спостерігачів, звичайних людей – звичайною свідомістю. Здається, що людям, які самі не спостерігали ці історичні факти, залишається лише вірити досвіду інших – тому, що апостоли і пророки чули і бачили.

Г. Флоровський вважає, що такі факти, як Христос і Його Церква, є вічними і постійно присутніми в історії – Христа і Церкву можна споглядати. Згідно з Г. Флоровським, Церква є постійним одкровенням Бога і втіленого Слова Божого. Слова Бога можна чути в Церкві і бачити Його справи в ній. Згідно з Г. Флоровським, цей вияв Бога через Церкву не є містичним; Г. Флоровський не згоден з відповідними теоріями о. Павла Флоренського. Г. Флоровський вважає, що в читанні Писання чи проповіді про Христа в Церкві формується «образ Христа», що відтворює той образ, який мали апостоли як свідки Його слів і дій. Вони у власній пам'яті поверталися до очевидності факту Христа та його слів і дій. Так само і віруючі завжди можуть споглядати самого Христа і Його дії і слова через образ Христа, відтворований «пам'яттю Церкви». Згідно з Г. Флоровським, образ Христа, що формується в свідомості читача Євангелія, має повну само-очевидність – в цей образ хочеться вірити і з таким Христом хочеться спілкуватися. Згідно з Флоровським, така само-очевидність образу не є психологічним феноменом, а є об'єктивною характеристикою, притаманною самому одкровенню Євангелія.

Така теорія передбачає розуміння істини як відповідності суджень фактам. У такому випадку фактами є події історії спасіння, а судженнями є опис цих подій як фактів історії, опис, який є Писанням. За Г. Флоровським, нібито очевидно, що опис адекватно передає факти, а самі факти теж самоочевидні як для тих, хто їх описував, так і для тих, хто дізнається про них лише з опису. Неважко здогадатися, що така очевидність може бути лише результатом дії Бога, результатом натхнення свідомості людини Божою благодаттю. Отже, конвенційна теорія встановлення істини через Писання, Передання і проповідь Церкви замінюється теорією істини як адекватності суджень фактам. Зрозуміло, що фактам не природи, а історії. Перші можна звести до дії законів природи і тому перевірити, а другі є історично-унікальними і про них можливі лише свідчення очевидців. Церква, на думку Флоровського, і є таким колективним очевидцем, що зберігає свідчення та розповідає про факти, свідками яких були пророки і апостоли.

Як бачимо, теорію адекватної істини, яку мислителі грецької патристики застосовували в сферах містичного та інтелектуального богознання, Г. Флоровський намагається перенести і до сфери «надприродного Одкровення», до якого у отців застосовувалась лише конвенційна концепція істини. А тому теорія істини як знання, адекватного «історичним фактам», що мають особливий статус «несумнівних», «очевидних» навіть при їх «пригадуванні», є теорією об'єктивно-ідеалістичною. І щодо такої теорії необхідна не релігієзнавча, а історико-філософська оцінка. Таким чином, Г. Флоровський, інакше, ніж грецькі отці Церкви, здійснює редукцію релігійної свідомості до філософської свідомості об'єктивного ідеаліста. Це дозволяє йому говорити про єдність, відсутність подвоєння кожної складової пізнання. Згідно із об'єктивно-ідеалістичною філософською позицією Г. Флоровського, релігійне пізнання не передбачає подвоєння об'єкта, суб'єкта і процесу пізнання. Питання про

істинність твердження Писання, Передання та соборів Церкви стає питанням про істинність богознання авторів Писання, Передання та діячів Церкви, переважно – авторів Писання. Тобто істинним вважається досвід богознання пророків та апостолів – а всі інші повинні його приймати та осмислювати. Саме так, згідно з Г. Флоровським, народжується теологія взагалі та догматична теологія зокрема.

Що таке догматичні формули?

Для російського богослова догматична теологія є вираженням у логічних поняттях богознання, а саме – побаченого і почутого в одкровенні, зрозумілого з цього одкровення. Предметом догматичних формул є ті самі предмети – факти історії, дійсність як така. Згідно з Г. Флоровським, формою догматичних визначень є філософські поняття. Але це поняття з різних систем античної філософії, переосмислені для виразу зовсім нової реальності.

Самі по собі догматичні формули є виразом Богознання, а не самим знанням Бога. Ця істина видається Г. Флоровському чимось важливим, оскільки він наголосує на тому, що догматичні формули відсилають до «споглядання» реальностей, про які в них ідеться. Здається, що Г. Флоровський робить такий висновок тому, що в словах і логічних формулах неможливо повністю передати всю дійсність, яку б вони мали описати. Але все, що вдалося виразити і описати – все це є необхідними судженнями. Їх неповнота не зменшує необхідності саме таких формул, не применшує точності того, що вдалося сформулювати. Тим самим Г. Флоровський винаходить ще один шлях до богознання: свідомість людини може дійти до нього не лише через Писання, але й через догматичні формули. Г. Флоровський вважає, що і слова Писання, і догматичні формули однаково успішно дають знання Бога – зрозуміло, ясно, очевидно для розуму, але не в усій повноті.

Боротьба за об'єктивний ідеалізм проти конвенціоналізму

Згідно з Г. Флоровським, Одкровення, через життя в згоді з заданими ним правилами поведінки, формує певні норми раціональності для кожного з віруючих, з тих, хто прийняв Одкровення. Для богослова кожен «нормальний» віруючий «природно» має очевидне знання Бога та інших предметів «догматичної теології». Але пояснити, яким саме чином виникає і підтримується «природна» єдність знань про Бога в усіх віруючих, Г. Флоровський не може і тому змушений посилатися на «благодать» та «благодатну» єдність віруючих у Церкві як «містичному тілі Христа», яку пронизує єдине «життя». Тим самим Г. Флоровський визнає, що теорія про об'єктивного Бога, що Сам відкривається свідомості з повною очевидністю, не пояснює необхідності саме таких догматичних формул. Адже зрозуміло, що можна визнавати «об'єктивні» реальності, виражені в догматичних формулах, але не визнавати самих цих формул.

Ясно, що ствердити необхідність саме таких догматичних формул, виражених за допомогою саме таких понять (переосмислених понять грецької філософії) неможливо без повернення до конвенційної концепції істини в догматиці. Але Г. Флоровський всіяко намагається цього уникнути. Для нього використання в догматичній теології понять античної філософії зумовлене промислом Божим. Згода єпископів на соборах – це результат не конвенції, а єдиного об'єктивного пізнання Бога та інших реальностей. Єдність пізнання зумовлена єдністю Об'єкта та єдністю способу причетності до Об'єкта – через життя в Церкві. При цьому Г. Флоровський критикує теорії російських релігійних філософів про колективну («соборну») свідомість, яка

нібито пізнає Бога і проявляється в Церкві. Для Флоровського – такої свідомості не існує. В Церкві, згідно з переконаннями Г. Флоровського, існує саме згода комунікативна, але згода зумовлена не самим спілкуванням, а єдиним Об'єктом пізнання та спільним життям у причетності до цього єдиного Об'єкта. Оскільки не всі пізнають Бога, і не всі живуть у причетності до Нього, і не всі вмінють цей досвід правильно виражати – то не у всіх віруючих однакове догматичне знання. Хоча в ідеалі воно має бути однаковим. Святі отці та єпископи Церкви (Передання та вчительство Церкви) лише свідчать про об'єктивну істину, яка споглядається згідно з благодаттю. За межі цієї істини отці та єпископи не мають права виходити. А тому власне не на них зосереджена процедура встановлення істини. Джерелом істини є Церква в минулому та сучасності, Церква як народ і як священна ієрархія. Способи встановлення об'єктивної істини Г. Флоровський вважає історично змінними та такими, що самі по собі не гарантують результату. Навіть згода всієї Церкви може виявитися неістинною проти думки одинака, а тому немає безпомильних і формальних емпіричних критеріїв встановлення істини. Але об'єктивна істина в історії перемагає рано чи пізно. «Подолання суб'єктивізму та розділень досягається нелегко» [там само, с. 139-140]. Тут необхідне смиренне прийняття об'єктивної істини, вміння «мовчати», вміння не висувати суб'єктивних гадок, а відкритість до Одкровення. Людина покликана до очікування, відкритості об'єктивній реальності Бога. Це очікування є вірою, відкритістю людини, «мовчанням».

Філософізація теології?

У цій теорії теогносії Г. Флоровського нічого не сказано про самого Бога, Який має пізнаватися. Г. Флоровський лише прояснює методологію православної теогносії – як він її витлумачив. Ця методологія є не лише об'єктивно-ідеалістичною взагалі, але і персоналістичною зокрема. Тут людина ХХ ст. шукає об'єктивне Буття. Пошук здійснює мислитель, розчарований у суб'єктивному ідеалізмі, шукає, фактично, в інтелектуальному спогляданні, яке, однак, так не називає. Умовою можливості споглядання є відкритість до пізнання самого об'єктивного Буття. Ця відкритість називається одкровенням. Людина є істотою історичною. Буття відкривається людині в самій особистості, або ж в історії. Людина є істотою суспільною. Буття відкривається через суспільну свідомість, що існує лише в індивідах, і для суспільства, яке, однак, теж існує лише в індивідах і через індивіди.

З цього короткого підсумку видно, що у Г. Флоровського в теологічній формі виражені елементарні філософські теорії про суспільно-історичну природу людської свідомості та відкритість людини до трансцендентного. Ці звичайні ідеї онтології та філософської антропології поєднані у Г. Флоровського з пафосом об'єктивно-ідеалістичного підходу до історичного пізнання. Власне теологічним є лише намагання застосовувати філософські штампи до релігійної реальності, до християнської теології. Тобто для догматичної теології Г. Флоровський пропонує філософську методологію. Такий прийом розвиває намагання грецьких отців Церкви фактично замінити об'єктивно-ідеалістичною філософією врівнення Церкви. Але в добу Г. Флоровського воно викликане кризою суб'єктивного ідеалізму західної теології та гносеологічних теорій російської релігійної філософії щодо можливостей колективної свідомості. Г. Флоровський, як Е. Гуссерль і М. Шеллер, М. Гайдегер та К. Барт, намагається дістатися «до самих речей». В даному випадку це означає – йти до одкровення, до Бога, що Сам являє Себе. Являє не в незвіданих «містичних» теофаніях, а являє в

історії. Історичність як місце відкритості буття заміняє Г. Флоровському традиційну для православ'я «містичність». Г. Флоровський у своїй методології не йде далі ідей раннього Гуссерля та Шеллера, що і робить його прибічником об'єктивного ідеалізму, теорії інтелектуальної інтуїції. Віра, «мовчання» – це все назви для феноменологічної редукції. Змінений погляд на світ дозволяє бачити буття і виражати його в логічних поняттях і судженнях. Г. Флоровський намагається подолати будь-які залишки суб'єктивізму, прагматизму, конвенціоналізму. І хоча в його текстах трапляються поняття, характерні і для цих течій філософії, але вони використовуються лише в тих смислах, які б надавав їм об'єктивно-ідеалістичний феноменолог.

Г. Флоровський намагається вирішити всі проблеми гносеології апеляціями до споглядання, до раціонального досвіду, до відкритості об'єктів пізнання. Так само всі проблеми релігійної герменевтики Г. Флоровський вирішує через апеляцію до розуму теологів, які нібито так вдало перетлумачили поняття грецької філософії, що в них стало можливим виразити всю об'єктивну істину, яка споглядається розумом. Якби Г. Флоровський усвідомив та проаналізував всю проблемність істинності вираження абсолютного Буття в логічних формулах, то він, можливо, повернувся б до конвенціоналізму в догматичній теології, – конвенціоналізму, що дозволяв отцям так само спрощено вирішити всі проблеми з істинністю виразу об'єкта релігійного пізнання в догматичних текстах.

Отже, теорія теогносії у Г. Флоровського в багатьох власних аспектах належить до філософського типу світогляду. Ця теорія продовжує традицію православ'я заміняти теологічну теогносію та гносеологію філософською теогносією та гносеологією. При цьому теогносія Г. Флоровського наслідує основні риси метафізичної системи грецької патристики: об'єктивний ідеалізм, персоналізм, інтелектуалізм, інтуїтивізм. Водночас, конструктивним є вплив сучасної Г. Флоровському західної філософії та теології. Критика попередньої філософії за суб'єктивізм і намагання відійти об'єктивність, зокрема об'єктивно-історичну відкритість Буття, дозволили і Г. Флоровському звільнитися від шаблонів російської релігійної філософії та сформулювати нову православну теорію теогносії.

Людське існування як дар Божий

За о. Г. Флоровським визначальним для розуміння людини є усвідомлення дарованості її життя. Людина є перш за все душа, а ідеалістична метафізика так і запрошує: оголосить душу простою, такою, що не може розпастися. І нехай вона буде природно безсмертна. Сама по собі жива.

Г. Флоровський наголошує на дуже важливому вченні святих Отців: людська душа сама по собі є плинною і складною, оскільки вічним і простим природно (суттєво) є лише Бог. Всяка створена реальність в порівнянні з Богом – складна і тимчасова. Навіть ангели.

Людська душа є вічною згідно із даром Божим. Бог вирішив вічно продовжувати існування людських душ, які він творить в часі. Таким чином, людське життя не є самостійним, воно є постійним даром Божим.

Існування людського тіла також продовжується весь час земного життя завдяки підтримці із боку Божої благодаті. Без такої підтримки людські організми розпадалися б, і смертність перемагала б життя за лічені секунди. Коли св. Григорій Ниський вчить про необхідність підтримки Божої благодаті для вічного існування душі та

часового існування тіла, він виходить із переживання того, що Бог тримає все в своїх руках, навіть якщо ми цього не помічаємо.

Св. Афанасій Олександрійський, св. Григорій Ниський, св. Максим Сповідник гостро відчували несамостійність всього створеного. Створене саме по собі є рухливим і нестабільним, – настільки, що природно тяжіє до розпаду. Бог утримує в раю все створене від розпаду повністю, після гріхопадіння – частково. Саме гріхопадіння полягало в самозамкненості створеного від дії Божої благодаті. І ця самозамкненість призвела до прояву сил розпаду, тління, смертності. Бог не відвертався від людини, і тому вона не помирає миттєво після падіння. Але повного взаємопроникнення Життя Бога і життя людини вже немає, а тому тління наростає. Людина бореться із тлінням, народжуючи все нові покоління. Але справжнє звільнення від кола смертності можливе лише завдяки Христу, і подолання смертності завершиться даруванням вічності навіть тілам – в другому пришесті.

Сам о. Г. Флоровський гостро переживає самотність створеного. Парадокс людського існування в тому, що людина онтологічно не самотня, потребує підтримки Божої сили для власного життя. Але при цьому людина – самотня, як самотня всяка розумна істота. В цьому – знак її богообразності. Людина створена як образ Божий – розумною і вільною, щоб стати богоподібною – у власних чеснотах. Ця богоподібність не могла б бути повністю результатом зусиль самої людини, а тому необхідним було б втілення Бога. Для завершення зусиль утвердження богоподібності людини, для дарування безсмертя душі і тілу від Бога, але із глибин Людського існування.

Спокуса самотності

Єдиним критерієм неправдивості будь-якої філософської, ідеологічної чи богословської теорії для о. Г. Флоровського було вчення про самотність. Тобто, якщо певна концепція прямо чи приховано вчить про самотність людини (людства, створеного, цивілізації, народу, особистості, тощо) від Бога, то така концепція – не християнська і не вірна. Не християнська – бо суперечить головній інтуїції християнства. Невірна – бо суперечить реально існуючій залежності від Бога.

Головну помилку слов'янофілів та євразійців о. Г. Флоровський вбачає у визнанні самотності народного життя в межах Росії. Російський, народний – значить вже правильний, вже виправданий. Для о. Г. Флоровського будь-який народ чи спільнота народів повинна визнавати власну об'єктивну залежність від Бога. І меншу вартість народного життя перед Життям Божественним, яке надається Церквою. Якщо Христа зраджують не заради ковбаси, а заради євразійського духу – то це все одно зрада Христа.

Так само неприйнятним для о. Г. Флоровського є всякий ідеал, занесений із Заходу. Прогрес, цей ідол західників – так само недостойний поклоніння, як і ідол Євразії. Нехай тимчасово здається, що прогрес існує реально, є ефективним і корисним. Достатньо поглянути з точки зору вічності, щоб зрозуміти: все це суєта суєт, все це було і знову буде. Неприйнятна для о. Г. Флоровського і романтична самозакоханість творчих особистостей: від філософів і богословів до художників і політиків. Людська душа – це маленьке скельце, в якому може бути відображенням єдине в духовному всесвіті сонце – Бог. Саме по собі це скельце – річ маловартісна. Саме по собі воно не містить в собі ні істини, ні правди, ні цінностей, ні духовних багатств. Все це виявляється в цьому скельці тоді, коли на нього світить Бог. А для того, щоб

Бог світив і скельце відображало в собі – і для всіх – істину, правду, цінності – треба, щоб це скельце вийшло із туману самозакоханості, самоспоглядання. І все, повністю, повернулося до Сонця. Маленька хиба в повороті – і вже в скельці-душі не видно Бога.

Бути відкритим до Бога важко. Потрібна святість, потрібна рішучість. Потрібне служіння Богові, а не собі. Потрібна самопожертва. Звідси о. Г. Флоровський модель християнського життя особистості і спільнот вбачає в євхаристії. Не собі, але Богові. Не для себе вимолюючи, а дякуючи за благодіяння. Не своєю людською силою, а благодаттю. Саме так все повинно звершуватися людьми. Сама особистість – із усім її творчим потенціалом, все суспільне і національне життя, всі державні і наддержавні проекти – це хліб, що має приноситися Богові. І ним освячуються. Це хліб людський, такий, що випікається людьми. Він має бути реальним, а не утопічним. Він має бути чистим і живим хлібом. Людина, християнин, має боятися домішати своєї нечистоти до чистого хліба, який буде принесений Господу. Інакше для освячення буде запропонована Богові жертва нечиста, святотатська.

Звідси – високі вимоги о. Г. Флоровського до власної теологічної думки. Високі вимоги до богословів минулого. Різкі оцінки філософії як світової, так і вітчизняної. Трагічне переживання історії. Ясне усвідомлення недостойнства всіх християнських імперій і держав. І на фоні цього трагічного усвідомлення два звертання о. Георгія. До Бога: Дякую, що нас недостойних терпів і терпиш! До людей, особливо – до християн, ще більше особливим чином – до богословів і філософів, політиків та ідеологів: не повторюйте помилок попередників, випікайте власний хліб із страхом перед Богом Живим!

Подолання егоїзму віруючими в Церкві

В XIX столітті російські догматисти визначали Церкву як зібрання віруючих, об'єднаних спільним віровченням. Наприклад, св. Філарет Московський писав у своєму «Православному катехізисі»: «Церковь есть от Бога установленное общество людей, соединенное православной верой, Законом Божиим, священноначалием и таинствами». Такого роду визначення Церкви були створені із «людської точки зору». Церква уявлялася як об'єднання особистостей. О. Павло Флоренський закликав повернутися до того розуміння Церкви, яке було у апостолів і святих отців. Церква сама по собі існує як Тіло Христове. Існує об'єктивно, буде існувати вічно. Визначення Церкви як Тіла Христового – це визначення при «погляді зверху». А в богослов'ї саме такий погляд є правильним. Погляд же «знизу», з точки зору людини завжди несе на собі сліди суб'єктивності, часткового розуміння істини.

Якщо єдиним правильним визначенням Церкви є розуміння її як Тіла Христового, то виникають два дуже важливі питання: як саме Церква є Тілом Христовим тут і зараз, для ось цих людей? Як існування Тіла Христового співвідноситься із тим, що в повсякденному досвіді Церква є такою громадою вірних?

Згідно із о. Г. Флоровським вірними є обидва визначення Церкви – і як Тіла Христового, і як громади вірних. Церква є єдиним Тілом Христовим, але реально її існування як Тіла Христового має місце під час здійснення євхаристії, під час причастя вірних в конкретній громаді. О. Г. Флоровський помічає, що джерелом негараздів у Церкві є не сам принцип визначення церкви як громади вірних. Громади самі по собі – явище об'єктивне, особливо із уваги на те, що вони формуються навколо євхаристійної чаші. Адже єдине причастя створює громаду, а не навпаки. А причастя – це

присутність об'єктивного і абсолютного, яка робить і саму громаду не суб'єктивною, а об'єктивною реальністю. Саме існування громади під час і після причастя є реальною абсолютною, що виходить за межі людського і особистого. Церква як Тіло Христово «кафолічна», тобто всеохоплююча, повсюдна, соборна. Так само і громада реалізує кафолічність. Громада є єдиною для всіх її членів попри на їх національні чи цивілізаційні характеристики, незважаючи на вікові чи статеві особливості.

Егоїстичні і суб'єктивні мотиви в церковному житті з'являються від національного чи культурного егоїзму народів. Також важливим фактором наростання егоїзму може бути змагання провідів церков за першість, за душі вірних. Ці змагання виникають внаслідок спокушення трьома відомими спокусами: через «хліб», тобто матеріальні вигоди; через «владу», тобто намагання володіти церковним і світським впливом на життя народів; через «самообожнення», тобто коли керівництво вбачає в своїй діяльності чи покликанні власних церков якісь особливі «місії». Цей останній тип домагань найбільш небезпечний. Романтичні утопії про особливі долі власних народів, церков, себе особисто захоплюють ієрархів, богословів, філософів.

Проти цього егоїзму о. Г. Флоровський пропонує повернення до універсальної церковної свідомості. Універсальною є біблійна священна історія. Універсальною є історія християнства. В житті християнських народів виправданим є не все, що в ньому має місце. Цілий ряд явищ народного життя не має відношення до християнської ідентичності цих народів. Розуміння потреби в універсальності приходить через смирення перед іншістю. Наприклад, росіяни марять про особливу роль Русі в історії православного світу. О. Г. Флоровський особливо наголошує на тому, що найголовнішим – догматами, християнською культурою, богослужінням – росіяни завдячують грекам. Самі ж росіяни вносили в скарбницю православної культури не православні (і суперечливі між собою) явища: націоналізм і романтичні утопії, нетерпимість і запопадливість перед Заходом. В свою чергу, греки отримали християнство від євреїв. При цьому о. Г. Флоровський не пропонує повернутися ні до грецької, ні до єврейської ідентичності. О. Г. Флоровський розуміє, що жолудь первісного християнства виріс давно в могутнє дерево. І грецька православна традиція часів Святих Отців відіграла і відіграє роль стовбура, а єврейська ідентичність давно стала корінням. Російське православ'я – це лише частина крони. І ця частина крони не може жити без стовбура і коренів. Вижити всьому дубу без значної частини крони важко, але можливо. Це доводить досвід ХХ століття.

Пропонуючи відродження біблійного стилю мислення, о. Г. Флоровський закликає тим самим усвідомлювати власні корені, які до сьогодні залишаються і нікуди не зникли. Неможливо все звести виключно до біблеїзму. Це була б штучна протестантизація православ'я, зрубування всього дубу. Пропонуючи повернутися до стилю мислення грецьких отців, розвивати неопатристичний синтез в теології, о. Г. Флоровський закликає цим самим усвідомлювати власну опору, яка до сих пір тримає все світове православ'я на собі. Зведення всього православного богослов'я тільки до відтворення спадщини отців перетворило б Церкву на наукове патрологічне товариство, на грецьку культурну спільноту. Тому о. Г. Флоровський, розуміючи відірваність крони від стовбура і коренів робить відродження біблійного і святоотцівського стилів мислення двома завданнями, вписаними в ширший контекст «синтезу». Православ'я потребує розвитку загально-православної сучасної культури. Це можливо при відродженні біблійного і святоотцівського мислення, але в рамках творчого будівництва загально-православної ідентичності. І ця ідентичність повинна бути прийнятною і для католиків, і для

протестантів. Бо православ'я – це той Отчий Дім, із якого вони вийшли. І розкриття універсалізму православ'я зробить можливим їх повернення до єдиної Церкви.

Таким чином, у відношенні до Церкви вірні покликані визнати власну несамодостатність. Не можна просто зібратися вдвох, втрьох, або цілою громадою чи юрисдикцією і вважати себе Церквою. Важливо, щоб Бог дійсно перебував «посеред» громади, згідно із власною обіцянкою. А для цього громада має належати Богові, віддати себе Йому: Отцю, Сину і Святому Духові. І це можливе саме на літургії. Завдяки свхаристії здійснюється обіцянка: «і Я буду серед Вас». Без свхаристії немає Церкви, і немає «зібрання в ім'я Моє». Зібрання в ім'я самих себе – ось спокуса християнства. Ця спокуса оголосити себе «Павловими», «Аполосовими», «Кіфініми» ще з часів апостолів переслідує християн. Власним партикуляризмом християнські громади можуть відгороджуватися від Церкви. Церква не має кордонів, бо Тіло Христове безмежне. Але люди можуть відгороджуватися від Церкви, ставити кордон між собою і Христом, своєю громадою і Церквою. Цей кордон може проходити завдяки спокусі розуму – і тоді маємо ересь, особливе вчення. Цей кордон люди можуть провести, піддавшись емоціям – і тоді маємо розкол, особливу спільноту. Християни ж завжди «кафолічні» – тобто універсальні, вселенські. Вимога християнського універсалізму може сперечатися із національним партикуляризмом чи імперським універсалізмом. Християнський універсалізм не знає жодних меж: лише існування во Христі об'єднує християн. Всі національні чи імперські цінності, культурні та цивілізаційні особливості долаються християнами. Саме тому з давніх часів Церква була викликом для всіх державних устроїв, які претендували на вищий авторитет в людському житті. Церква з самого початку протистояла претензіям національних держав і імперій на найвищий авторитет, захищаючи як права Бога, так і права людини. Захист цих прав виливався також в захист прав самої Церкви. Цей захист прав в ідеалі ставав захистом прав всіх людей без виключень. І в цьому теж виявляється «кафолічність» Церкви і християн, тобто універсальність, що не має жодних кордонів і обмежень. Ця універсальність дає християнам особливу свободу – від обмежень. Особливість християн – лише в тому, щоб бути християнами. В усьому іншому християни принципово вільні, і можуть бути зовсім різними. Важливо бути лише християнами і не зраджувати цій універсальній ідентичності.

Подолання егоїзму громадянами в християнській державі

Держава знає власну спокусу заступити для людей місце Бога і Церкви. А саме, держава – особливо імперія – схильна оголошувати себе вічною і цінною, вважати себе «земним Богом», який дарує людству всі блага. О. Г. Флоровський пише:

«Рим пропонував “мир,” Pax Romana, і “справедливість” всім людям і народам, що знаходилися під його владою. Він стверджував, що є кінцевим втіленням “гуманності” всіх людських цінностей і досягнень».

В ретроспективі всі ці претензії можуть здатися просто утопічними ілюзіями, пустими і безсилимими мріями. Такими вони і були насправді. Але ці мрії захоплювали кращих людей того часу – достатньо назвати Вергілія. Утопічне марево про “Вічний Рим” пережило падіння реальної Імперії і на віки воцарилось у політичній думці Європи. Парадоксальним чином її часто мали ті, хто за логікою всієї своєї віри, здавалося б, краще всього повинен бути захищений від її чар, повних обману і хвилювання. По суті справи, уявлення про непорушний чи “вічний” Рим панувало в

християнській думці середньовіччя – як на Сході, так і на Заході» [Флоровский, 1998: с. 259-260].

І сьогодні існують утопічні претензії держав та імперій на те, що саме вони дають власним (і навіть чужим!) громадянам всі земні блага та цінності. І деякі християни – як не дивно – їх підтримують.

Всі блага дані Богом. І все, що мають держави і дають власним громадянам – все це існує завдяки Богові, завдяки його постійній підтримці. Причиною процвітання держав та імперій є не вони самі по собі, а Бог та молитви християн. Християни настільки, наскільки вони є християнами, є незалежними від держави – як душа від тіла. Церква може існувати незалежно від держав і імперій. А держави та імперії не можуть існувати як гуманні без натхнення з боку християнських ідеалів. Так само як тіла не можуть існувати без того, щоб оживлятися душею.

Для о. Г. Флоровського особливе значення мав візантійський урок. Відразу після виникнення візантійської імперії розвивається чернечий рух. О. Г. Флоровський вважає це явище симптоматичним: справжніх християн не влаштовує компроміс із державою, вони будують в пустелях альтернативні спільноти. Ці спільноти стають основою для християнської культури Візантії. Держава так і не змогла повністю християнізуватися. Сьогодні російські ідеологи в особі о. Тихона Шевкунова вважають, що у всіх бідах і падінні Візантії винний Захід та ті візантійці, які потрапили під його вплив. О. Г. Флоровський бачив принципово іншу правду: із самого початку власного існування Візантія не була ідеальною. Навпаки, високі податки підривали сільське господарство, заохочували селян до того, щоб здатися на милість мусульманських завойовників. Крім того, із перспективи сьогодення дня принципово невірно розуміється візантійський ідеал симфонії царства і священства.

Сьогодні ми більше думаємо про єдність священства і царства, а для візантійців було важливим і розрізнення цих двох реальностей. Адже в часи античного Риму сама держава була язичницькою релігійною спільнотою, свого роду «церквою»: «Імперія була, по суті, політико-єклезіологічним інститутом, не тільки державою, але і церквою. Якби було інакше, то вона виявилася б чужою для уявлень людей античності» [Флоровский, 1998: с. 259]. Першим завданням візантійців була «секуляризація» образу держави. Для цього Церква і відмовилася визнавати імператора власним главою. Держава і Церква стали двома різними інститутами єдиного християнського суспільства. Взаємодія і спів-діяльність цих інститутів виключала їх злиття в єдине ціле. Канони забороняли церковним очільникам керувати державою. Імператор визнавав самостійність священства і ніколи не претендував на те, щоб стати «по сумісництву» патріархом. Важливість середньовічного досвіду розділення держави і церкви полягає в тому, що таке розділення було проведене внаслідок наполягання церкви на власній самостійності.

Для о. Г. Флоровського принципово важливим було розуміння візантійцями того, що держава і церква існують для людей. Церква є засобом для здійснення Божого діла спасіння людей. Держава є засобом наведення порядку в справах земних, оскільки держава забезпечує безпеку громадян та можливу ступінь життєвих благ для суспільства. Принципово важливо, що держава існує не заради самої себе і не заради збереження Церкви. Держава безумовно зобов'язана турбуватися про свободу і благополуччя Церкви. В знаменитій передмові до шостої новели Юстиніана, в якій говориться про симфонію держави і церкви, йдеться навіть про те, що держава має турбуватися про моральність священників. А сама новела

власне і полягала в нормах покарання аморальної поведінки священників. При цьому імператор вважав, що держава має право судити священників як істот земних, хоча і не має юрисдикції над їх душами. Але вся ця турбота про Церкву та її служителів не дає державі права чи обов'язку існувати заради Церкви. Держава існує все-таки для громадян: їх безпеки і благополуччя. Тим більше Церква не існує заради держави, навіть якщо ця держава – всесвітня християнська імперія. Церква існує заради спасіння душ людей.

О. Г. Флоровський говорить про реалізм візантійців. Занадто часто дослідники та ідеологи приписують візантійцям різного роду достоїнства та гріхи, різного роду концепції державного та імперського життя, говорячи про цезарепапізм та руйнівну роль імператорів-єретиків. О. Г. Флоровський наголошує на необхідності вдивитися в сам смисл візантійської історії, в саму букву візантійських законів та канонів. І при уважному погляді виявиться, що Візантія не знала того самодержавства, яке довело до загибелі Росію. Не знала і того підкорення Церкви державі, яке обезсилило РПЦ в синодальний період. Візантія мала власну специфіку. В ній завжди зберігалася хоча б формально процедура вибору імператора народом. В ній завжди патріархи мали змогу відстоювати власну церковну політику і разом із чернецтвом завжди перемагали імператорів-єретиків. Якщо не відразу, то через деякий історичний час. Для о. Г. Флоровського дуже важливим є висновок: Візантія була кращою за Росію, але навіть вона не була ідеальною. І саме тому Візантія впала. Тим більше не могла історично встояти російська автократія та російський цезарепапізм. Для Візантійської та Російської імперії прийшов час суду, наступили власні есхатологічні часи. «Ти зважений на вазі, і знайдений легеньким» (Дан. 5:27).

В сучасному світі розділення держави і Церкви стало юридично закріпленим у більшості країн світу. Також у великій кількості країн законодавчо врегульована сфера взаємодії держави і Церкви. О. Г. Флоровський вбачає в такій практиці вірність візантійській лінії розвитку церковно-державних відносин, можливість для Церкви вільно і безборонно проповідувати Христа і здійснювати діло спасіння.

Християни не мають слугувати державі як самодостатній цінності. Звичайні християни мають бути вільними від держави так, як були вільними візантійські монахи. І ця свобода не буде перепоною для розбудови християнської культури. Саме в цій області вірні православної Церкви, залишаючись вільними від держави, можуть подарувати суспільству плоди власної праці. І в цьому полягає шлях звільнення від спокуси колективним егоїзмом: національним, імперським, цивілізаційним, юрисдикційним. Християни мають творити не для держави, а для людей, не для нації, а для національної культури, не для загальнолюдської цивілізації, а для всіх людей. О. Г. Флоровський впевнений, що в Царстві Божому не буде ні Держав, ні Імперій. Але культурні досягнення християн встоять в есхатологічному вогні.

Все минеться – але не минеться Любов. Все минеться, тому що мало домішок егоїзму. Егоїзм побудований на ілюзії самодостатності. І тому есхатологічно приречений. Бо в дійсності все існуюче існує в Богові, його благодаттю та в спрямуванні до спілкування із Ним. Збережеться все, що усвідомить власну недостатність та почне свідомо жити Божою благодаттю. Збережеться все, що стане належним до тієї Боголюдської Любові, яка є «Той, Хто приносить і Кого приносять, і Хто приймає і Кого роздають» [Василій Великий, 2007: с. 112] без всякого домішку «занадто людського».

Спадщина неопатристики отця Георгія Флоровського та його учнів

О. Георгій Флоровський у своїй книзі «Шляхи російського богослов'я» (1937) здійснює деконструкцію православної академічної теології XVII-XIX ст. та російської релігійної філософії XIX-XX ст. Ця деконструкція дозволяє побачити, що ці два види теологічно-філософської думки не дотримувалися норми, виконання якої необхідно для того, щоб вони справді були сучасною православною теологією. А саме – православна теологія має бути розвитком передання отців церкви. Твори отців церкви, особливо грецька патристика, на думку майже всіх теологів-догматистів, є взірцевою теологією, нормативним вираженням християнського віровчення. Така доктрина о. Георгія Флоровського передбачає наявність принципово єдиної системи теології грецької патристики, яку, за переконанням о. Георгія Флоровського, нібито можливо і необхідно реконструювати. Дивно, що вже півстоліття після о. Георгія Флоровського та Володимира Лоського справа реконструкції системи теології грецької патристики залишається не реалізованою, неопатристику продовжують розвивати без такої реконструкції. Так само тенденційною є думка о. Георгія Флоровського, що лише система понять, вироблена грецькою патристикою, може бути основою для побудови православної теології, в тому числі – сучасної. О. Георгій Флоровський ніде не реконструює цієї системи понять і не доводить її переваги. Впевненість о. Георгія Флоровського в нормативності для православної теології саме термінології грецьких отців є його особистою інтуїцією. О. Георгій Флоровський наголошує, що понятійний апарат теології необхідно розвивати, але залишаючись у системі понять грецької патристики. Тому богослов виступає проти будь-яких спроб переформулювати догмати в категоріях сучасних філософій. Але саме використання понять і концепцій сучасної філософії стало характерним для багатьох представників неопатристики, які намагаються здійснювати переосмислення понять філософії, аналогічне тому, яке колись здійснили грецькі отці.

Чим на сьогодні є неопатристика? Виділення суттєвих рис неопатристики дозволяє усвідомити, що неопатристика насправді виявилася не тим «неопатристичним синтезом», який замислив о. Георгій Флоровський, а скоріше своєрідним аналогом неотомізму.

Перша суттєва риса неопатристики, аналогічна до неотомістичної, – це систематичне звертання до певної середньовічної теології, яка вважається взірцевою. У неотомізмі – це система Аквіната, а в неопатристиці – грецька патристика. Необхідність такого звертання в цих системах обґрунтовується по-різному. Неотомісти вбачають у системі Томи взірцеву теологію через те, що вона є «вічною філософією», ідеально обґрунтованою і реалістичною метафізикою. Представники неопатристики так само вважають, що твори грецьких отців церкви є взірцевим переданням, тобто, є традицією, якій треба бути вірними, на основі якої необхідно творчо розвивати сучасну теологію. До речі, нормативними для багатьох із них є не принципи взірцевої теології, а «дух отців», «досвід отців»: тому насправді для неопатристики не є характерною цілковита відданість поняттям і концепціям грецьких отців, оскільки така вірність на сьогодні, скоріш за все, неможлива.

Друга суттєва риса неопатристики, яка робить її також аналогічною неотомізмові, – це активне використання понять і концепцій сучасної філософії. Ці поняття і концепції стають новою формою для вираження нібито незмінного змісту православної теології. Насправді використання понять і концепцій сучасної філософії може суттєво змінювати зміст теології, що очевидно у випадках із системами В. Лоського,

Х. Яннараса та митрополита Іоанна Зізіуласа. Збереження традиційного змісту при використанні нової філософської теологічної методології – це, взагалі, складне завдання для православних мислителів, і з ним реально впоралися лише о. Георгій Флоровський та о. Думитру Станілоас.

Поняття і концепції сучасної філософії запозичуються представниками неопатристики або безпосередньо з творів М. Хайдеггера, М. Шеллера, М. Гартмана, Ж.-П. Сартра, або через посередництво видатних протестантських і католицьких теологів ХХ ст. Результатом такого запозичення обов'язково стає реформування православної теології шляхом синтезу теорій і понять грецької патристики з концепціями і поняттями сучасної філософії. Такі синтези можуть бути продуктивними і сприяти розвитку православної теології. Однак при цьому вони можуть бути невдалими, спричиняти виникнення неправославних по суті теологій, або навіть нісенітниць. Лише як виключення в неопатристиці зустрічаємо мислителів, що не використовують понять сучасної філософії. Повна вірність поняттям і концепціям об'єктивного ідеалізму грецької патристики була характерною, наприклад, для св. Іустина Поповича.

Третя суттєва риса неопатристики – постійне намагання подолати деякі (часто уявні) недоліки теорії Богопізнання грецької патристики і створити більш прості теорії Богопізнання. Як і намагання неотомістів подолати недоліки томізму, такі спроби бувають або відносно вдалим, або зовсім невдалим.

Чи є неопатристика розвинутою і впливовою течією в сучасній теології? Якщо порівняти з неотомізмом, то півстолітній історичний розвиток неопатристики породив не таку вже й велику кількість творів. Православна теологія взагалі є більш скромною, ніж католицька і протестантська, оскільки керівництво православних церков не приділяє належної уваги справі розвитку теології. Справді, неопатристика є результатом зусиль окремих богословів-ентузіастів. Це відрізняє її від неотомізму, що був і є результатом зусиль не лише філософів і теологів, але і церковної влади римської церкви. Але відсутність суттєвої інституціональної підтримки не завадила неопатристиці стати панівною течією в сучасній православній теології, оскільки академічне богослов'я також не мало такої підтримки.

Неопатристика є явищем різноманітним від початку свого існування. Історично так склалося, що вже в період виникнення неопатристика розпадається на дві течії, між якими існує принципова різниця в методології, онтології, гносеології, антропології, а отже, і в теорії теогносії, – об'єктивний ідеалізм та екзистенціалізм.

Неопатристичний об'єктивний ідеалізм, засновником якого є о. Георгій Флоровський, намагається використовувати систему понять мислителів грецької патристики. Така орієнтація зумовлює наслідування основних рис теології і філософії грецької патристики. Цими рисами є: об'єктивний ідеалізм в онтології, інтелектуальний і містичний інтуїтивізм у гносеології, класичний психофізичний дуалізм в антропології, метафізика як спосіб побудови знання в методології. На думку єпископа Іларіона Алфеева, потреба в неопатристиці інтуїтивно відчувалася багатьма православними теологами. Фактично, о. Георгій Флоровський зумів лише чітко сформулювати нову для православ'я теологічну парадигму, в ключі якої вже і так почали працювати деякі теологи. Так, незалежно від Флоровського почав працювати як неопатролог видатний сербський православний теолог – св. Іустин Попович, який за допомогою синтезу теологічних понять грецької патристики та мови містичної поезії зумів найбільш повно виразити православний світогляд. У межах неопатристики працю-

вали інші видатні теологи – грецькі мислителі о. Іоанн Романідес і о. Теодор Стіліанопулус, православні богослови американського походження – о. Джон Бер і Джон Брек. Одразу зазначимо, що представники цього напрямку неопатристики переважно уникали відкритої критики іншого її напрямку – православного екзистенціалізму, але фактично вибудовували персоналістичну онтологію та гносеологію, розвиваючи персоналістичні інтенції, що були однією із відмінних рис християнського неоплатонізму грецької патристики. При цьому персоналізм православного об'єктивного ідеалізму ніколи не переростає в екзистенціалізм, оскільки мислителі цього напрямку – від о. Георгія Флоровського і до тепер – неухильно дотримуються принципу однакової фундаментальності категорій сутності та особистості, постулюють їх рівноправність, взаємозалежність та незвідність однієї до іншої.

Засновником православного екзистенціалізму був Володимир Лоський. Його вчення стало відправним пунктом для радикального православного екзистенціалізму грецького філософа і теолога Христоса Яннараса. Для цього напрямку характерна така ж абсолютизація особистого елементу та нівелювання сутнісного в Богові та людині, як і у філософії екзистенціалізму. Такі особливості вчення В. Лоського, Х. Яннараса та митрополита Іоанна Зізіуласа можна пояснити прямою концептуальною (а у Х. Яннараса і понятійною) залежністю від сучасного західного релігійного та атеїстичного екзистенціалізму. Ця залежність спричиняє відмову православних екзистенціалістів від основних рис вчення мислителів грецької патристики у всіх сферах теології, яку неможливо сховати за допомогою запевнень у вірності «духу отців».

Недоліки обох напрямів неопатристики не для всіх очевидні, але неупереджені дослідники все-таки можуть їх чітко визначити: об'єктивний ідеалізм о. Георгія Флоровського та його послідовників не може бути відповіддю на всі смислотитєві питання сучасної людини, а православний екзистенціалізм відходить від православних догматів, а інколи навіть від християнського віровчення. Православна теологія потребувала принципового оновлення, і його зміг здійснити видатний румунський теолог о. Думитру Станілоає, що став засновником третього напрямку в неопатрициці. Його теологія побудована на основі використання досягнень філософської антропології М. Шеллера, онтології М. Гартмана, католицької теології Г. У. фон Бальтазара і К. Раннера. О. Думитру Станілоає вдалося виразити традиційний зміст вчення грецької патристики за допомогою мови і концепцій сучасної філософії. Але особливо значними є його досягнення в оновленні теорії Богопізнання, в поверненні до патристичних вчень та віднайденні нових філософських і теологічних обґрунтувань для них.

Отже, неопатристичний синтез, про який мріяв о. Георгій Флоровський, все ще не реалізовано. І навіть невідомо, чи буде це досягнуто в майбутньому. Але замість «неопатристичного синтезу» виникла неопатристика – панівна течія сучасної православної теології. І її фундатором був саме о. Георгій Флоровський.

ЛІТЕРАТУРА

- Блейн Э.* Жизнеописание о. Георгия Флоровского / Эндрю Блейн // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ; [общ. ред. Ю. Сенокосова; пер. с англ. Д. Ханова]. – М., 1995. – С. 7-240.
- Вальер П.* Софиология как диалог Православия с современным миром // Дружба: ее формы, испытания и дары : Успенские чтения : [сб. ст.; сост. К. Б. Сигов]. – Киев, 2008. – С. 284-302.

- Василій Великий, св.* Божественна літургія // Священна і Божественна Літургія святого отця нашого Йоана Золотоустого і святого отця нашого Василя Великого. Львів: Міміонер, 2007. – 247 с.
- Гаврюшин Н. К.* Русское богословие: Очерки и портреты / Н. К. Гаврюшин. – Нижний Новгород : Глагол, 2005. – 382 с.
- Евлампиев И. И.* Георгий Флоровский: путь богослова / И. И. Евлампиев // Георгий Флоровский, прот. Вера и культура : Избранные труды по богословию и философии; [сост., вступ. ст. И. И. Евлампиева, прим. И. И. Евлампиева и В. Л. Селиверстова]. – СПб., 2002. – С. 5-48.
- Илларион (Алфеев).* Православное богословие на рубеже эпох / Илларион (Алфеев), еп. – Киев : Дух і Літера, 2002. – 536 с.
- Зандер Л.* Бог и мир : Мирозерцание отца Сергия Булгакова. – в 2 т. – Париж : YMCA-Press, 1948. – 479 с.
- Кырлежев А.* Георгий Флоровский // Избранные богословские статьи / [ред.-сост. А. Кырлежев]. – М., 2000. – С. 307-312.
- Уильямс Д.* Неопатристический синтез Георгия Флоровского / Д. Уильямс // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / [общ. ред. Ю. Сенокосова, пер. с англ. К. Боголюбова]. – М., 1995 – С. 307-366.
- Хоружий С.* Неопатристический синтез и русская философия // О старом и новом / С. С. Хоружий. – СПб., 2000. – С. 35-61
- Хоружий С.* Шаг вперед сделанный в рассеянии // Опыты из русской духовной традиции. – М., 2005. – С. 329-446.
- Флоровский Г.* Богословские отрывки / Георгий Флоровский, прот. // Избранные богословские статьи / [ред.-сост. А. Кырлежев]. – М., 2000. – С. 121-140.
- Флоровский Г.* Империя и пустыня. Антиномии христианской истории // Флоровский Г., прот. Догмат и история. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1998. – 488 с.
- Флоровский Г.* Пути русского богословия / Георгий Флоровский, прот.; пред. И. Мейендорфа. – 3-е изд. – YMCA-Press, 1983. – 600 с. – (Репринт : Киев : Путь к истине, 1991).
- Louth A.* The patristic revival and its protagonists / Andrew Louth // The cambridge companion to orthodox christian theology / ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff. – Cambridge : University Press, 2008. – P. 188-202.
- Valliere P.* Modern Russian theology. Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox theolody in new key. – Michigan : Williams B. Eerdmans Publishing Company, 1993. – 443 p.
- Williams R.* Eastern Orthodox Theology // The modern theologians. In introduction to Christian Theology in the twentieth century / ed. D. F. Ford. – 2 ed. – University of Cambridge, 1997. – P. 499-513.

Юрій Чорноморець, доктор філософських наук, професор кафедри культурології Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова.

Геннадій Христокін, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та політології Національного університету державної податкової служби України.

Юрій Чорноморець

ДИСКУСІЇ ПРО НЕОПАТРИСТИКУ У ПРАВОСЛАВНІЙ ТЕОЛОГІЇ ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ

Початок нового тисячоліття у православній теології характеризуються двома взаємопов'язаними процесами: завершенням неопатристики і формуванням нової богословської парадигми. Хоча при перших ознаках вичерпаності неопатристики здавалося, що православні богослови будуть шукати ліберальнішої альтернативи, але в дійсності сталося щось протилежне. Нова богословська парадигма є скоріше пост-консервативною, ніж пост-ліберальною. Цікавими є при цьому два моменти. Перш за все, важливим є подолання в теології самого протистояння ліберальних та консервативних тенденцій, віднайдення принципово нових шляхів. По-друге, кидається в очі радикальне повернення до традиції, яке подовжує по новому стратегію неопатристики. Перемога пост-консервативної «радикальної ортодоксії» у православній теологічній традиції стала очевидною із виходом двох знакових книг: «Краса нескінченного» Девіда Бенлі Харта у 2003 році та «Бог після метафізики» отця Джона Пантелеймона Мануссакіса у 2007-му. Звичайно ж, ліберальне крило в православній теології не збирається просто так складати власної інтелектуальної зброї, і тому закономірним явищем стала внутрішня дискусія, яка набула форми суперечки про неопатристику і подальші перспективи православного богослов'я. В зв'язку із цією дискусією на особливу увагу та детальний аналіз заслуговують два джерела. Перше з них – це «Кембриджський путівник у православну християнську теологію» (The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology. Ed. by M. B. Cunningham and E. Theokritoff. Cambridge University Press, 2008). Заслуговує на увагу сам факт, що православна теологія спромоглася на самопрезентацію у формі університетського підручника.

Але ще цікавішим є той момент, що червоною ниткою через весь «Кембриджський путівник у православну християнську теологію» проходить саме аналіз неопатристики, її підстав у традиції, її генези, її розвитку, її результатів. Звичайно, що автори «Кембриджського путівника» аналізують і критичні закиди на адресу неопатристики, які встигли прозвучати в кінці ХХ століття. Другим важливим джерелом для розуміння сучасних дискусій про неопатристику є стаття відомого православного ліберального теолога Панделіса Калаїдзідіса “Від «повернення до Отців» до необхідності модерної православної теології”, опублікована в 2010-му році на основі доповіді, яка була проголошена ще 2008-го на конференції у м. Волос (Греція). Аналіз дискусії про неопатристику в сучасній православній теології є гостро актуальним. Відсутність такого аналізу приводить до плутанини: неопатристиці приписуються недоліки, яких вона не мала; теологи шукають шляхи розвитку для православної теології ХХІ століття там, де ніколи не було перспективи для ортодоксального мислення; православна теологія не усвідомлює специфіки власного сьогоднішнього способу ортодоксального мислення та його відношення до традиції взагалі та до неопатристики зокрема. В цих умовах нам видається необхідним здійснити комплексний аналіз тих двох джерел, в яких найповніше проявилась дискусія про неопатристику: «Кембриджський путівник у православну християнську теологію» під редакцією М. Каннінгем та Е. Теокрітоф і статті професора Панделіса Калаїдзідіса “Від «повернення до Отців» до необхідності модерної православної теології”.

«Кембриджський путівник у православну християнську теологію» і сучасні дискусії про неопатристику

Компендіум-«путівник» складається з двох передмов та двох частин. Перша частина під назвою «Доктрина і традиція» містить десять статей, в яких викладено головні аспекти православного теологічного вчення. У другій частині під назвою «Сучасна православна теологія: її формування і характер» розповідається про головні персоналії, теми і розвиток ідей в сучасній православній теології [Cunningham, Theokritoff, 2008: р. XV]. Матеріал компендіуму є вдало підібраним і логічно викладеним. Упорядникам також хотілося додати розділ про майбутнє православної теології, однак, погляд у прийдешнє – з царини пророцтв, що є занадто специфічним як для підручника.

У **першій передмові** редактори М. Каннінгем та Е. Теокрітоф предметом вивчення компендіуму називають побудовану на патристичному фундаменті халкідонської ортодоксії православну теологію, яка сьогодні перебуває на хвилі власного розквіту [там само]. В компендіумі не розглядаються теології церков не-халкідонської традиції, оскільки вони значно відрізняються від звичайного православного богослів'я. У центрі уваги книги — православна теологічна традиція у її сучасному розумінні [там само]. Тому патристична основа аналізується лише в тому обсязі, в якому сучасні православні теологи використовують святоотцівську спадщину. Автори компендіуму подають визначення теології у широкому розумінні, як доктринального вчення, що своїм предметом має не лише Бога, але й ті теми, що стосуються космології, антропології та еклезіології [там само]. Від православної теології неможливо відділити усе, що належить до православної духовності [там само]. Разом з тим, православна теологія не тотожна «східній християнській думці», оскільки це поняття охоплює також те, що називається «російською релігійною

філософією» [там само: р. XVI], яка, у свою чергу, є окремим явищем, відмінним від власне православної теології.

Такі обмеження предмету розгляду в компендіумі цілком виправдані. Особливо принципово є необхідність розмежовувати православну теологію і те явище в російській релігійній думці, що дістало назву софіології. Хоча деякі дослідники (як-от П. Вальєр) і далі пов'язують майбутнє православної теології з відродженням софіології, їхні погляди є маргинальними в середовищі дослідників православної теології. Адже софіологія – це вчення, яке є неприйнятним у межах догматичного вчення Православної Церкви. Крім того, прийняття софіології чи інших доктрин російської релігійної філософії зробило б православну теологію залежною від спадщини німецького ідеалізму Ф. Шеллінга, що на сьогодні означало б світоглядну відсталість.

Свого часу Г. Флоровський і В. Лоський, Д. Станілоає і св. Іустин Попович обрали інший шлях розвитку, заснувавши неопатристичний рух. Повернення до теології Отців Церкви виявилось плідним для сучасної православної теології, забезпечивши її розквіт. Саме на патристичній основі розбудовувалися вчення про Трійцю, христологія, еклезіологія, антропологія, вчення про Богопізнання. Нині неопатристична думка звертається ще й до Писання як до джерела свого натхнення. Шукати ж натхнення у каламутному джерелі шеллінгіанства було б нерозумним. Тож православні теологи сучасності воліють припадати тільки до чистих джерел «води живої»: до Писання, святоотцівської спадщини, літургійного життя Церкви.

Автори передмови наголошують на тому, що православна теологія не є академічною дисципліною чи низкою філософських тверджень. Вона є виразом християнського життя в молитві, життя особистого і життя в спільноті. Православна теологія ґрунтується на Писанні, яке осягається через його виголошення під час літургії. Адже літургійне життя — це живе Передання, явлення Церкви, якій і належить теологія, тому православна теологія невідривно пов'язана з літургійним життям громад. Православна теологія покликана дати розуміння Бога, Христа, Церкви, майбутнього Царства Божого, оскільки це та реальність, якою живе кожна православна громада, що звершує літургію [там само].

Зазначимо, що на сьогодні єдність теології із літургійним життям характерна не лише для православної традиції. Про аналогічне явище в католицизмі пише Т. Рауш у книзі «Католицизм в третьому тисячолітті» [Рауш, 2007]. Протестантська теологія теж існує в єдності із життям спільнот, на чому наголошує, наприклад, у власних книгах видатний мислитель-богослов сучасності К. Ванхузер [Ванхузер, 2007].

Теологічне осмислення історії Православної Церкви

Перша передмова завершується хронологічною таблицею і картою сучасного стану православної Церкви. Далі йде друга передмова М. Каннінгем та Е. Теокрітоф під назвою «**Хто такі православні християни? Історичний вступ**». На початку автори зазначають, що Православна Церква історично складається із місцевих Церков Східної Римської імперії (Константинопольської, Олександрійської, Антіохійської, Єрусалимської) та Церков, що постали в результаті їхньої місіонерської діяльності [там само: р. 1]. Єдність цих місцевих Церков є довершеним «спілкуванням», до якого протягом I тисячоліття приєдналася і Церква Риму [там само].

Визначення Православної Церкви, як такої, що «складається» з місцевих Церков «історично», вважаємо невдалим, адже містично й онтологічно Православна Церква

є єдиною. На цій єдності особливо наголошується в офіційних документах православних Церков, прийнятих у 2000 – 2009 рр.

М. Каннінгем і Е. Теокрітоф підкреслюють, що, з точки зору православних, Православна Церква є тотожною ранньохристиянській Церкві. Адже з самого початку всі християни були охрещені в ім'я Отця і Сина і Святого Духу, як наказував Христос (Мт. 28:19). Церква завжди була і залишається нічим іншим, окрім як «євхаристійним спілкуванням». Оскільки всі причетні до одного хліба Євхаристії, Церква є одним тілом, а не просто певною кількістю індивідів, що єднаються з Ісусом [там само: р. 1-2]. Тілу необхідна структура, тому вона вводиться ієрархією єпископів, пресвітерів та дияконів [там само: р. 2]. Така структура стабілізувалася на початку II століття [там само] і з того часу не зазнавала змін.

Автори компендіуму також слушно зауважують, що Православна Церква тотожна Церкві ранньохристиянській. Це важливо, оскільки зазвичай протестантські дослідники вбачають у православ'ї церковну структуру, що виникла після прийняття імператором Костянтином християнства як офіційної релігії Римської імперії. До розмежування ранньохристиянської Церкви і православ'я вдається й ліберальний католицький дослідник Г. Кюнг. За його словами, головним для перших християн нібито було благовістя та харизматичне натхнення, тоді як акцентування на євхаристійному житті відбулося лише у часи Костянтина. Проте сучасні дослідники літургійної традиції Церкви перших віків християнства вже давно довели ненауковість подібних тверджень. Адже Євхаристія була центром християнського життя від самого початку існування Церкви. Тому Православна Церква як євхаристійне «спілкування» залишається по суті незмінною не з часів Костянтина, а з часів першої євхаристії, звершеної ще апостолами. Саме ця ідентичність дозволяє православ'ю зберігатися крізь віки та претендувати на те, що Православна Церква є істинним Тілом Христовим.

М. Каннінгем і Е. Теокрітоф звертають увагу також на те, що церковному «тілу необхідна структура» [там само]. Багато протестантських мислителів відкидають це твердження, хоча навіть звичайне людське тіло, з яким ап. Павло порівнює складну та різноманітну за своєю будовою Церкву, не існує без кістяка, тобто без оперття на міцну структуру. Цей кістяк від самого початку існування Православної Церкви формували ті, хто звершували Євхаристію: апостоли, а потім — єпископи. Визначальними у структурі Церкви є два служіння: єпископське і священницьке, які якісно відрізняються від інших служінь, оскільки найбільшою мірою пов'язані зі звершенням Євхаристії і з «владою ключів» (Мт. 18:18). Усі служіння в Церкві є результатом дії Святого Духу. Але Святий Дух діє в тілі Церкви завдяки тому, що воно завжди є впорядкованим і структурованим, а не хаотичним чи механічним поєднанням індивідів, громад, тощо.

М. Каннінгем і Е. Теокрітоф наголошують на тому, що у православному розумінні Церква завжди існувала як «Церкви», тобто у множині, як це прийнято на Християнському Сході і сьогодні [там само]. Ці церкви завжди були сукупністю громад, очолюваних єпископами [там само]. Отже, нині структура Православної Церкви є такою ж, як і в перші віки християнства. Організація митрополичих округів не створила чогось нового, схожого на інститут середньовічного папства, і не сприяла формуванню структури, подібної до єдиної Католицької Церкви. Завдяки, зокрема, системі патріархатів, Православна Церква завжди залишалася єдністю різноманіття.

Із міркуваннями М. Каннінґем та Е. Теокрітоф щодо співвідношення єдності й різноманіття в Православній Церкві, загалом, можна погодитися. А неправильна інтерпретація процесів централізації у випадку виникнення митрополій та патріархатів може швидко спричинитися до спотворення історії, до штучного протиставлення життя в спільноті та ієрархічної структури.

Першим етапом розвитку в історії Православної Церкви М. Каннінґем і Е. Теокрітоф виділяють «захист християнської віри». На формальне визначення церковної ортодоксії натрапляємо вже у працях Іринія Ліонського. Твердження цього періоду про творення Богом світу, про Писання і Церкву стали фундаментальними для вчення і дисципліни християнської Церкви. А прийняття християнства Римською імперією тільки інтенсифікувало інтелектуальні дискусії навколо віри Церкви. Якщо раніше християни були покликані переважно до мучеництва і лише побіжно захищали віру в дискусіях із гностиками та язичниками, то з IV століття Церква вже змушена була докладати спеціальних зусиль для формулювання власної віри у догматичному вченні. Це відбувалося переважно на вселенських соборах.

У цілому, таке бачення М. Каннінґем і Е. Теокрітоф першого етапу історії Православної Церкви є прийнятним. Укладачам компендіуму вдалося як врахувати факти з історії Церкви, так і подати їх осмислення із православної точки зору. Таким чином, поєднується історія та теологія історії, що є логічним для компендіуму.

Опис наступного етапу розвитку Православної Церкви подано в параграфі під назвою «Розділення між Сходом і Заходом». М. Каннінґем і Е. Теокрітоф слушно зазначають, що розділення 1054 року було кульмінацією процесу розходження між християнськими Сходом і Заходом, який тривав століттями. Падіння Західної імперії в 476 році уможливило розвиток Римської Церкви, незалежної від держави, тоді як на Сході Церква перебувала в особливих стосунках з Візантійською імперією (а єдність Церкви з імперією могла мати негативні наслідки, як у випадку з монофелітством). Тенденція розділення актуалізувалася у VIII – IX століттях у зв'язку із «філіокве». Внесення цього додаткового слова у Символ Віри розділило Захід та Схід. І цей поділ зміцнів через захоплення латинянами Константинополя у 1204 році. Дві спроби примирення на Ліонському (у 1274 р.) та Ферраро-Флорентійському (у 1438 – 1439 р.) соборах не мали успіху через те, що Римська Церква відмовлялася вилучити із тексту Символу Віри «філіокве». Тоді ж розбрат почали роздумувати й інші дискусії, на кшталт суперечки щодо питання про хліб Свхаристії.

У цілому, опис подій, які призвели до розділення, у компендіумі є задовільним. Автори концентрують увагу на теологічному змісті цих подій, а тому не висувають хибних тверджень про «випадковість» розділення.

На думку М. Каннінґем і Е. Теокрітоф, велике значення для історії Православної Церкви мали візантійські місії, результатом яких стала християнізація слов'ян. Змагання за навернення слов'янських та неслов'янських сусідів Візантії визначило сучасну релігійну карту Східної Європи: якщо Польща та Угорщина стали католицькими, то Росія, Україна, Румунія, Болгарія і Сербія залишилися переважно православними [там само: р. 5]. Окрім того, в результаті боротьби Сербії та Болгарії за церковне самоврядування сформувалася нова спільнота помісних Церков, тоді як на Заході розвивалася церковна централізація.

Важливу роль в історії православ'я відіграли також ченці. Наприклад, саме вони були рушійною силою, що відстоювала іконошанування. У XIV ст. чернечий рух,

започаткований на горі Афон, спонукав православ'я до прийняття доктрини паламізму [там само: р. 5-6]. І сьогодні чернече благочестя визначає форми збереження православної традиції у Болгарії, Сербії, Румунії, Росії. Турецьке завоювання Візантії, Сербії, Болгарії та інших православних країн не призвело до знищення Православної Церкви. Константинопольський Патріарх став «етнархом», тобто взяв на себе відповідальність за все християнське населення Османської імперії, де християни принижували, як «громадян другого сорту», і де водночас з'явилися «нові мученики» — переважно із тих, хто навертався з ісламу до християнства [там само: р. 7].

Велике значення для збереження православ'я мала Росія, яка залишалася вільною від влади турків [там само: р. 7-12]. Помітну роль в російській історії відіграли лідери чернечого руху – такі святи, як Сергій Радонежський, Ніл Сорський, Йосиф Волоколамський. Церква була ослаблена після відходу «старообрядців», ліквідації патріаршества Петром I. Вирішальне значення для розвитку православ'я після падіння Константинополя належало справі теологічної освіти, яка потрапила під католицький вплив з XVI ст. Вплив католицизму на православну теологію був максимальним у XVII ст. І вже у XVIII ст. він змінився на загальний вплив західної філософії та теології. Виникло навіть явище «грецького просвітництва». На противагу західним впливам, у чернечому середовищі виник рух православного відродження, поштоухом до якого став збірник «Добротолубіє» [там само: р. 10-11].

Із середини XIX ст. російська інтелігенція розвивала релігійну філософію на основі синтезу православної духовності та німецького ідеалізму [там само: р. 11]. Ця релігійна філософія пережила свій розквіт завдяки концепції Софії, яку, щоправда, неможливо визнати ортодоксальною [там само]. На противагу їй, розпочалося відродження православної теології у формі, адекватній святоотцівській спадщині. Із 30-х років XX ст. це відродження мало місце в основному у середовищі російських емігрантів, а з 60-х років — серед теологів Греції [там само: р. 12]. Загалом, розвиток православної Церкви у XIX і XX ст. визначався двома важливими тенденціями: зростанням націоналізму в помісних Церквах та відродженням універсального змісту православ'я в екуменічному діалозі та в церквах діаспори [там само: р. 12-17]. А падіння комуністичних режимів у Східній Європі відкрило нові можливості для вільного діалогу між Помісними Православними Церквами. Як бачимо, досягнення теологічного консенсусу може привести як до відродження єдності в самій Православній Церкві, так і до прогресу в екуменічному діалозі із західними конфесіями.

Зауважимо, що рівень викладу історії Православної Церкви у компендіумі є несподівано ґрунтовним як для такого видання. У цьому нарисі М. Каннінгем і Е. Теокрітоф, вочевидь, наслідують схему, використану Калістом Уером у книзі «Православ'я». Щоправда, Каліст Уер в межах свого нарису відкрито обговорює проблеми, з якими зіткнулася православна Церква сьогодні, тоді як М. Каннінгем і Е. Теокрітоф описують лише ті проблеми, які історично постали ще у минулому, намагаючись оминати проблеми сучасні. Саме тому «Історичний вступ» справляє враження незавершеної глави в компендіумі.

Поглиблення розуміння православного віровчення у XX столітті: нові тлумачення співвідношення Писання і Передання

Після двох передмов, які відіграють суттєву роль при визначенні загальної дослідницької позиції авторів компендіуму, надруковано десять статей видатних православних теологів, що об'єднані у першу змістовну частину компендіуму під назвою

«Доктрина і традиція» [там само: р. 21-163]. Виклад догматичної теології починається зі вчення про джерела догматичних істин. Такими джерелами Православна Церква визнає Писання та Передання. Католицька ж Церква виділяє як окреме від Передання джерело Вчительство Церкви, що під ним переважно розуміють вчительство Папи Римського. Для православного догматичного вчення Вчительство Церкви як вчительство соборів єпископів не є окремим джерелом догматичної істини, оскільки таке вчительство єпископату — це «живе Передання», «Передання сьогодні».

Аналізу православного вчення про Писання і Передання як про джерела догматичного вчення Церкви присвячено дві статті. Перша написана видатним сучасним православним теологом о. Теодором Стиліанопулосом. Його стаття **«Писання і Передання в Церкві»** описує загальне вчення православ'я щодо цієї проблематики. Друга стаття належить знаному досліднику православного богослужіння – архімандриту Єфрему Лешу. Вона присвячена темі, яка активно обговорюється в сучасній християнській теології і формулюється наступним чином: Писання завжди мало адекватний сенс у рамках свого використання під час богослужіння (старозавітного і новозавітного відповідно) як єдиного істинного контексту, необхідного для розуміння Писання.

У своїй статті Т. Стиліанопулос спирається на результати власних досліджень православного вчення про Писання і Передання, які він узагальнив у книзі «Новий Завіт: православний погляд. Писання, Передання, герменевтика». Згідно з православною точкою зору, як її відтворює Т. Стиліанопулос, Писання, Передання і Церква — це три окремі реальності, що складають духовну єдність (21), що полягає в містерії Спасіння. Адже головним змістом Писання є Христос-Спаситель, пророкований у Старому Завіті та відкритий у Новому. Передання (грец. «paradosis» і лат. «tradition») буквально означає те, що переходить чи передається від однієї особистості до іншої. Передання сповіщає суть Писання — благу звістку про спасіння, дії Христа та Святого Духу, про дії, що створюють нове творіння, спасення від смерті та прославлене в есхатологічній перспективі. Цим новим творінням, про яке сповіщають Писання і Передання, є Церква, котра живе спілкуванням особистостей та громад із Богом, котра є реальністю есхатологічною, початком майбутнього Царства Божого. Церква є Тілом Христа та Храмом Святого Духу, здійсненням благої звістки Писання і Передання. Окрім того, Церква земна формується вимогами Писання та Передання, оскільки лише через виконання Божих заповідей християни можуть стати взірцем для людства та живою звісткою про спасіння [там само: р. 21].

Зауважимо, що твердження Т. Стиліанопулоса про співвідношення Писання, Передання і Церкви є надзвичайно цінними. Адже часом найочевидніші речі через власну простоту не усвідомлюються теоретиками. Як відомо, у католиків нормативною є теорія, що згідно з нею, трьома джерелами віровчення є Писання, Передання і вчительство Церкви (під останнім переважно розуміють вчительство Папи). Православні теоретики нерідко беруть цю католицьку схему за основу, лише уточнюючи, що вчительство Церкви входить у «Передання» і є вчительством вселенських та помісних соборів. Інші православні теоретики пропонують й друге уточнення: всі джерела істинного віровчення ґрунтуються на містичному досвіді, на безпосередньому Богоспілкуванні. Ці теорії виникають через оцінку Писання і Передання як певних інформаційних явищ: Писання і Передання містять ряд тверджень, для верифікації яких потрібний містичний досвід Богоспілкування. Що ж тут забувається? Те, що Писання, Передання, Церква — це реальності містичні, і як такі вони є

місцями Богоспівкування, місцями досвіду пізнання Бога. У своїй статті Т. Стиліанопулос і нагадує про це.

Т. Стиліанопулос доводить, що Писання є дійсно «Божими словами» — *logia theou* (Рим. 3:2), хоча і записаними за допомогою людей — пророків та апостолів [там само: р. 21-22]. Писання складається із Божественної реальності та людської так само, як Христос має одночасно Божественну природу і людську [там само: р. 23]. Наявність людського аспекту в створенні Писання не скасовує того, що воно є словом Божим. Важливим для Писання є як людське й Божественне, так і їхня єдність. Як у постаті Христа головне — те, що Бог прийшов і втілювався у людину, так і в Писанні головне — те, що слова Бога втілені у словах пророків та апостолів. При цьому Божі слова можуть бути більш або менш явними, але в будь-якому разі Писання завжди являє сказане Богом, а не приховує.

Твердження Т. Стиліанопулоса не лише правильні за своєю суттю, але й, як ніколи, актуальні. Часи, коли теологи Заходу намагалися побачити у словах Писання тільки елемент людський, минають. Щораз більше науковців визнають: не все у Писанні можна пояснити різними впливами, людською культурою, історією. Писання містить слова Бога, які є викликом для людини. Вимоги, котрі висуває Бог до поведінки свого народу (Церкви), перевершують можливості людських сил. Життя, яке Бог обіцяє вірним, перевершує людські мрії. Елемент Божественний, надприродний, щораз більше виявляється у Писанні. Тож православна герменевтика акцентує увагу саме на ньому.

Т. Стиліанопулос згадує, як іноді протестантському принципу, за яким Боже слово явлене тільки Писанням, православні протиставляють принцип, що згідно з ним Бог сповіщає свої слова через Традицію (Передання) [там само: р. 24]. А Писання, з цієї точки зору, стає лише «записаною частиною Передання». Такий погляд видається Т. Стиліанопулосу штучним спрощенням, що виникає через добрі наміри підкреслити єдність Писання та Передання. Стиліанопулос наголошує на тому, що православна теологія загалом та Святі Отці Церкви зокрема завжди розуміли унікальність Святого Писання. Писання має «пріоритет» перед Переданням і вчительством Церкви [там само: р. 24-25]. Твердження Передання і єпископів не можуть суперечити Писанню, яке є словом Бога. Христос втілений у словах Писання в особливий містичний спосіб. Писання і Передання є взаємозалежними, але вони не є чимось одним. Вони єдині, але реально розрізняються. Передання тлумачить Писання, оскільки Писання вручене Церкві, але Писання є вищим за Передання.

Значимо, що відродження розуміння особливого статусу Писання в сучасному богослів'ї пов'язане, передовсім, з іменем Д. Станілоає. Він, як ніхто інший, наголошував на пріоритеті Писання. З одного боку, православне християнство — це релігія Передання, у світлі якого тлумачиться Писання. Але з іншого боку, православне християнство навіть більшою мірою є релігією Писання. Православні християни — це ті віруючі, які виконують заповіді Божі, а саме: беруть участь у таїнствах Церкви, що їм заповідають Євангеліє та послання апостолів, та намагаються виконувати високі моральні вимоги Нового Завіту. Православна Церква створена як втілення Писання. Адже в центрі церковного життя православних — Євхаристія, про яку вчить Євангеліє від Іоанна — хоч би як не намагалися протестанти перетлумачити слова Писання. Влада у православній Церкві належить єпископам, тобто живим спадкоємцям апостолів, що їм, згідно з Писанням, Христос і надав владу «в'язати і розв'язувати» (Мт. 18:18-20). Православні християни часто самі не усвідомлюють,

наскільки вони є «людьми Писання», значно більше за тих самих протестантів. Це факт, який Т. Стиліанопулос робить центральним для свого аналізу ролі Писання у житті Православної Церкви.

Т. Стиліанопулос зазначає, що у церковній традиції наявні різноманітні способи використання Писання: літургійний, проповідницький, катехетичний, благочестивий, теологічний (доктринальний), дослідницький [там само: р. 26-29]. Кожен із цих способів є самостійним. Т. Стиліанопулос доводить це на прикладах. Так, св. Антоній став відлюдником під впливом слів Писання: «піді, продай все і роздай жебракам». Подібне розуміння Писання є благочестивим, але під час проповіді чи катехетичного навчання воно не може закликати всіх православних буквально наслідувати св. Антонія. Благочестиве використання Писання мусить бути натхненим особливою дією Святого Духу.

Аналізуючи способи використання Писання, Т. Стиліанопулос також вірно підмічає, що наукове вивчення Писання не є чимось новим, але давньою традицією Православної Церкви. Ним займалися Ориген, Іриней, Афанасій, кападокійці, Дідім Сліпий, Теодор Мопсуестійський, Кирило Олександрійський та інші [там само: р. 28-29]. Поштовхом до виникнення доктринального підходу став виступ Іриней проти гностичних заперечень цінності Писання. Із Євангельського благовістя вибудовується прийнятий на соборах Символ віри, який майже повністю складається із цитат з Писання. Навіть таке нове слово, як «єдиносутністний», покликане виразити віру Церкви, євангельське вчення про Сина Божого. Отже, теологічна традиція православ'я є церковною традицією, що ґрунтується, перш за все, на Писанні [там само: р. 28].

У своїх міркуваннях Т. Стиліанопулос мимоволі виявляє ще один важливий аспект: часто тези, які висувають сучасні біблеїсти, є давно відомими православ'ю. Різноманітність способів використання Писання була важливою для Церкви від самого початку, бо координувалася зі способами розуміння Писання. Так, під час літургійного використання чи проповідництва Писання стає найбільш зрозумілим, аніж під час катехетичного навчання чи благочестивого використання. Послугуючись благочестивим використанням, Святі Отці створили багато інтерпретацій, що є неприйнятними для сучасної біблеїстики, наприклад, коли писали, що Лія є символом аскетичного праксису, а Рахіль — споглядання. Однак ці благочестиві тлумачення увійшли до традиції, їх православні чують під час співу Канону св. Андрія Критського. Розуміння самостійного значення кожного способу використання Писання в Церкві дозволяє правильно орієнтуватися в тому, що є нормативним для віросповідання, а що є благочестивою традицією.

Правильна оцінка значення та цінності кожного із використань Писання відкриває важливу істину: жодне з цих використань не є другорядним для Церкви. Всі вони мають важливе значення, але на своєму місці, оскільки не може наукове чи дослідницьке використання Писання замінити доктринального чи літургійного. Т. Стиліанопулос підкреслює, що православні біблеїсти вільно використовують усі методи дослідження Писання, які вважаються науково правомірними, але не абсолютизують їх, тому що все, досягнуте за допомогою наукового розуміння Біблії, не може замінити благочестивого чи літургійного розуміння, а також доктринального чи проповідницького використання Писання.

Т. Стиліанопулос підкреслює, що важливим завданням для православної теології XX ст. було вписати святоотцівську традицію ставлення до Писання в контекст сучасної культури. Із цим завданням православна теологія впоралася в межах неопат-

ристичного синтезу, запропонованого Г. Флоровським [там само: р. 31]. Повернення до того, що Г. Флоровський назвав «духом отців», дозволило православним теологам не потрапити в полон шкільного консерватизму, але створити дійсно творчу теологію, яка дозволила православ'ю звільнитися від впливів софіології, німецького ідеалізму, романтизму, тощо. Т. Стиліанопулос зазначає, що православна герменевтика була розвинута такими мислителями неопатристичного спрямування як Г. Флоровський, І. Романідіс, Дж. Брек, С. Агурідіс, П. Васіліадіс, І. Панагопулос, Дж. МакГукін [там само: р. 31-32]. Їхні праці доводять творчий, а не регресивний характер неопатристичної герменевтики та неопатристичної теології взагалі. Православна герменевтика сьогодні, як ніколи раніше, є актуальною для християнської теології.

Стаття Т. Стиліанопулоса є самостійним цінним дослідженням, в якому цей видатний православний теолог сучасності досяг нового рівня узагальнень і теоретичного бачення.

Є. Леш у своїй статті «**Біблійна інтерпретація в богослужінні**» підкреслює, що мова богослужіння Православної Церкви залишається біблійною. Православні християни часто не усвідомлюють, наскільки їхні богослужбові тексти пронизані біблійними цитатами та алюзіями. Також біблійною є і основа святкового богослужбового циклу Православної Церкви. Через богослужіння біблійний світогляд переймається православними християнами. Не докладаючи особливих зусиль для «біблізації» та «відмови від раціоналізму, що не є суголосним біблійному світогляду», православні стають «людьми Писання». Православ'я, однак, не є релігією книги, але «релігією живого Слова» [там само: р. 47].

Вчення про Бога-Трійцю і творення світу

У статті «**Бог у Трійці**» Б. Бобринський викладає традиційне православне вчення [там само: р. 49-62]. Триєдність Бога — це Таємниця, містерія. Не можна мислити окремо про троїчність Бога від Його одиничності, чи про одиничність окремо від троїчності [там само: р. 49]. Церква завжди жила не лише як Церква Бога-Отця, але і як Церква Сина, як Церква Святого Духу [там само: р. 49-50]. Тільки богословська термінологія з'явилася не відразу. Процес формування богословських понять було завершено лише кападокійцями.

Православна Церква особливим чином переживає троїчність Бога, адже Бог-Отець прагнув спасіння людства, Бог-Син здійснив містерію спасіння. А спасительна благодать Трійці досягає Церкви в епиклезі Святого Духу, яка звершується під час літургії [там само: р. 51-56]. Запропоноване Августином розуміння народження Сина як першого породження в Трійці православні теологи вважають абсолютно неприйнятною раціоналізацією [там само: р. 56]. Народження Сина та сходження Святого Духу є процесами однаково вічними [там само: р. 56-57]. Східні Отці підкреслюють, що сходження Святого Духу подібне до народження Сина. Тож ця «одночасність» і «подібність» сходження Святого Духу не дозволяють говорити про те, що Святий Дух походить «і від Сина» [там само: р. 57]. Відмова католиків від «філіокве» означала б відмову від зайвих раціональних моделей тринітарного життя та повернення до віросповідальної формули давньої Церкви.

Православна Церква також відкидає спекуляції сучасних богословів на тему «чоловічості» або «жіночості» Бога [там само: р. 58-59]. У Писанні сказано, що у Христі немає чоловічого й жіночого, а тим більше нема таких начал у Богіві. Церква подібна до Трійці, тому що є спільнотою особистостей. Людина створена для

спілкування, і «погано людині бути самій» (Бут. 2:18). У Церкві, тобто у спільноті особистостей, що перебувають у спілкуванні, самотність людини скасовується. Християни стають причетними до таємниці людської природи Христа, вони стають Його Тілом. Можливість бути усиновленим Богом складає головну містерію церковного життя православних християн. За допомогою Святого Духу та через таїнства Церкви християни живуть містерією тієї любові, яка існує між Трьома в Бозі. До слова, соборна структура Православної Церкви також виникає як відображення спілкування Отця, Сина і Святого Духу [там само: р. 59-61].

Слід сказати, що православне вчення про Трійцю на сьогодні є більш змістовним, ніж це описано у статті Б. Бобринського. Особливо значущими є досягнення у царині тріадології таких неопатристичних мислителів, як Д. Станілоае та св. Іустин Попович. Однак їхня теологія перебуває поза увагою Б. Бобринського.

У статті «**Творець та творіння**» Е. Теокрітоф подає опис сучасної православної космології, базуючись на вченні Г. Флоровського, котрий, у свою чергу, спирався на св. Афанасія Олександрійського та св. Філарета Московського [там само: р. 63-77]. Зазначається, що творіння є результатом дії Божественної волі. Воно не є необхідним. Його існування має місце завдяки дії Бога, без якої воно б зникло. Таким чином, не лише виникнення, але й продовження існування творіння є чудом [там само: р. 63]. Творіння являє собою ієрархічну єдність [там само: р. 64-66]. В ньому наявні енергії Бога, раціональні принципи структурності та діяльності творіння («логоси») [там само: р. 66-67].

Православна теологія відкидає так звану софіологію, що виникла як реакція проти надмірної раціоналізації ставлення до світу, породженої європейським Просвітництвом [там само: р. 67-68]. Природа заслуговує на шанобливе ставлення, але не тому що вона є втіленою «Софією», а тому що вона — храм, створений заради есхатологічного прославлення [там само: р. 68]. На особливе покликання природи вказує те, що вона створена заради людини. Православна теологія підкреслює, що у світі взагалі та на Землі зокрема є величезна кількість ознак того, що все створено пристосованим для людини. Тому виправданим є введення до сучасних космології та філософії вчення про «антропний принцип» задля узагальнення цих ознак. Увесь світ створено для людини, котра покликана бути священиком в цьому світі-храмі.

Творіння не є чимось, що має відкидатися у релігійному житті. Церква використовує матерію світу для власних таїнств (воду, хліб, вино, масло). Світ має есхатологічне покликання стати храмом, пережити «перетворення» («преображення»). Людина не може наблизити це есхатологічне перетворення, як мріяли російські філософи (наприклад, М. Федоров). Але православний віруючий покликаний відповідально поводитися у світі, вже сьогодні з огляду на покликання всього світу стати храмом. Звідси — можливість православної екологічної свідомості [там само: р. 68-75].

На нашу думку, стаття Е. Теокрітоф є достатньо ґрунтовним описом сучасної православної космології. Е. Теокрітоф враховує досягнення різних теологів ХХ століття, роздуми сучасних православних авторів на теми екології, а також перспективи, що відкривають для космології праці патрологів. Адже поглиблення православними власної космологічної теорії відбувається переважно під впливом вивчення спадщини св. Максима Сповідника. Особлива заслуга Е. Теокрітоф полягає в обережному ставленні до космологічних теорій Х. Янараса та О. Нестерука. Завдяки такій обережності виклад сучасної православної космології не зіштовхується на манівці суб'єктивних теоретизувань.

Вчення про людство і Боголюдство

Православна антропологія висвітлена у статті Н. В. Гаррісон «**Людська особистість як образ та подоба Бога**» [там само: р. 78-92]. Слід сказати, що уявлення сучасних православних теологів про людину суттєво залежать від патристичної антропології, тож фактично вони є неопатристичними. Сучасні теологи розвивають кілька антропологічних ідей Святих Отців. Наприклад, деякі Святі Отці звертали увагу на те, що людина створена «за образом Божим», а отже, сама не є таким образом [там само: р. 79]. Власне образом Божим є Син Божий — як Логос і Боголюдина [там само]. Вже ап. Павло підкреслював, що Адам був створений за образом Христа. Ця Христообразність людини є найбільшою містерією християнської антропології. Філософи вдаються у питання «Хто є людина?», тоді як у відповідь можна лише промовити «Це — людина», маючи на увазі Христа. Адже саме Він є довершеною людиною, живим ідеалом, — живим як особистість і як довершена людська природа.

Головною властивістю людини є свобода, завдяки якій вона здатна як піднятися над власним еством аж до рівня сина Божого, так і зійти до стану смертної і пристрасної тварини [там само: р. 81-82]. Людська гідність полягає у розумності, яка може через зусилля волі підпорядковувати собі нижчі людські властивості — емоційність та чуттєвість [там само: р. 82-84]. Людина, згідно з вченням Отців, є образом Божим за своєю природою, але стає подобою Божою як кожна окрема особистість [там само: р. 80-81]. Тобто образність Богу полягає в тому, що людина є розумною і вільною, а міра чеснот, особливо добра і любові, є особистою і складає персональну подобу Богові.

Людина має панівне становище у світі. Вона покликана бути царем всесвіту [там само: р. 84-86]. Розпоряджається світом вона як цар, а впорядковує його з огляду на те, що він повинен стати храмом. Отже, в есхатологічній перспективі царське служіння у світі покликане підкоритися священницькому служінню. Святі Отці пророчо і поетично вказували на це покликання людини. Людина є творцем «другого світу» — світу культури [там само: р. 87-88]. У центрі людської культури — культ, храмова культура. Втрата священного трепету перед таємницею людського покликання в світі призводить до нищення як культури, так і людини. Економіка, політика, соціальна організація є гуманними лише за умови ставлення до людини як істоти із вищим, ніж земне, покликанням.

Усі люди від моменту зачаття мають однакові права. Таке ставлення до людини є проявом християнського гуманізму православного вчення [там само: р. 88-89]. Православна антропологія протистоїть як комуністичному колективізму, так і капіталістичному індивідуалізму. Людина — це особистість, що існує в спільноті інших особистостей. Такий особистісний спосіб життя у спільноті стає спасенним для сучасного людства, що переживає антропологічну кризу, і дає сили подолати цю кризу і зберегти світ, дарований Богом людству.

Православна антропологія також акцентує на тому, що вся людська природа покликана до спасіння. Адже Божа благодать просвітлює в стані преображення не лише людську душу, але й тіло [там само: р. 89]. Окрім того, в православній антропології є місце не лише для вчення про особливу роль чоловіка у справі спасіння. Ідеал Божої Матері надихнув православних теологів на роздуми про особливу роль у цій справі також і жінки, що унеможливило виникнення екстремістських теорій [там само].

На нашу думку, нарис про сучасну православну антропологію у статті Н. В. Гаррісон є вичерпним. Особливою заслугою автора статті є соціальні експлікації антропо-

логічної теорії. Із цих роздумів можна було б розвинути православну теологію політики і теологію права. Основи для такого розвитку в православній теології вже закладені.

П. Бутенев у статті «Христос і спасіння» аналізує православну сотеріологію [там само: р. 93-106]. Він зауважує, що православні теологи розуміють спасіння по-різному. Спасіння — це і обожнення, і відновлення спілкування з Богом, і осяяння розуму, і свобода від полону пристрастей та смертності [там само: р. 93]. Всі ці аспекти спасіння даруються віруючому в Церкві завдяки ділу спасіння, яке здійснив Христос. Сотеріологічне значення має не лише смерть Боголюдини, але й все Його життя: народження як людини, утримання під час спокушення, проповідь, страждання, воскресіння, вознесення і навіть друге пришестя. Відтепер ці події належать вічності, до якої людина стає причетною через Церкву. Спасіння необхідне, оскільки смертність тіла і пристрасність душі людини є станами ненормальними [там само: р. 93-95]. Від смертності та пристрасності звільнитися необхідно і можливо (після заснування Христом Церкви). Однак безпосередньо безсмертя та безпристрасність не є ідеалами православ'я. Довершеність людського існування полягає у спілкуванні з Богом, що уможливилося завдяки Богоподібності та обожненню. Тобто необхідно не тільки звільнитися від зла, але й засвоїти Божественне добро.

Стаття П. Бутенева свідчить про те, що сучасна православна сотеріологія має яскраво виражений неопатристичний характер. Ще на початку XX ст. головні зусилля православних теологів були спрямовані у полемічне русло. Більшість богословів намагалися довести відмінність православного вчення про спасіння від католицької і протестантських сотеріологій. У цій полеміці автори нерідко відходили далеко від позиції Святих Отців. Сьогодні такого явища не спостерігаємо. Сучасна православна сотеріологія закорінена у святоотцівському вченні про спасіння. І якщо із 30-х років XX ст. сотеріологія розвивалася в основному у межах неопаламізму, то в останні десятиліття фундаментом для сучасного православного вчення про спасіння стала теологія св. Максима Сповідника. Через призму сотеріології цього святого Отця відбувається і осмислення вчень про спасіння донікейських та нікейських отців, св. апостолів Павла та Іоанна.

Церква та Царство Боже як новий світ во Христі

Єпископ Іларіон Алфеев у статті «Есхатологія» [там само: р. 107-120] зазначає, що відродження інтересу до православного вчення про «останні речі» почалося із Г. Флоровського. Есхатологічність, на думку сучасних православних теологів, є визначною рисою християнства. У центрі життя Православної Церкви — есхатологічне явлення Христа під час літургії. Православні не лише вірять у друге Пришестя Христа, воскресіння мертвих та кінцевий суд, але й живуть в причетності до цих майбутніх подій під час Євхаристії взагалі та євхаристійного причастя вірних зокрема. Православна теологія, спираючись на вчення Святих Отців, не знає чистилища, але й не відкидає можливості полегшення долі за молитви Церкви для тих, хто помер із покайною спрямованістю. Православна теологія вчить, що Бог хоче спасіння всіх людей, але це не означає, що всі спасуться, як вважав Ориген. Православна Церква приймає вчення Писання про «вічні муки» для грішників, але визнає, що людський розум не може точно знати, чим саме є ці муки. Есхатологія залишається вченням про тасмницю, яку не можна осягнути теоретично. Тому теологи повинні пам'ятати про необхідність смирення перед майбутнім, що перевершує всі людські сподівання та уявлення.

Оцінюючи статтю єпископа Іларіона Алфесва, зауважимо, що вона вичерпно представляє сучасну православну есхатологію. У перспективі можна очікувати розвитку православної есхатології та відкриття нових аспектів святоотцівського вчення про «останні речі». Ці аспекти пов'язані із поглибленням антропологічних та еклезіологічних знань, яких, за вірним судженням митрополита Каліста Уера, потребує православна теологія сьогодні. Водночас є нагальна необхідність у поглибленому вивченні патристичного вчення про обоження та в новому осмисленні святоотцівських рефлексій щодо біблійного вчення про Царство Боже. Така робота забезпечила б методологічний інструментарій для розв'язання низки проблем, які в сучасній православній есхатології вважаються апоріями.

М. Стінберг у статті «**Церква**» аналізує сучасну православну еклезіологію [там само: р. 121-135]. Для православних теологів Церква є Тілом Христовим, і лише завдяки цьому — громадою віруючих. Оскільки буття Тілом Христовим є реальністю містичною, то й Церква є містерією, таємницею, таїнством. Місце її виявлення у світі – Євхаристія. Церква як Тіло Христове є певним чином впорядкованою, про що вчив ще ап. Павло, порівнюючи її зі звичайним тілом, в якому різні частини слугують цілому. Церква структурується сакраментальним служінням Христа як Тіло Христа розп'ятого та воскреслого. Таїнства Церкви, особливо хрещення і Євхаристія, уможлиблюють причетність віруючих до Христа стражденного й прославленого. Причетність до смерті та воскресіння і є суттю християнського церковного життя.

Перш за все, Церква звершується Святим Духом, дією якого забезпечується сакраментальна причетність. В особливий спосіб Церкві слугують єпископи та священники. Христос надав єпископам особливу владу в Церкві, яку вони наслідують. Однак ця влада слугує всій громаді вірних, всій Церкві. Не вірні існують для здійснення влади «кліра», а «клір» працює для вірних. Така структура зумовлена не потребою в адмініструванні церквою як спільнотою, а потребами Церкви як організму в різних органах, що мають різні функціональні призначення. Церква є не лише «ієрархією» (священним порядком від єпископа до віруючого), але й спільнотою, спілкуванням. На останній аспект сучасні православні теологи звертають особливу увагу. Всі віруючі беруть участь у спілкуванні з Богом. Єпископат також існує лише у спілкуванні між собою, а тому православна Церква визначається як Церква вселенських соборів. Сам Бог існує як спілкування Трьох.

Існування з Богом не є спогляданням Бога, як вважав Тома Аквінат, але є спілкуванням з Богом. Спілкування — це реальність, що існує між особистостями. Церква як спілкування є громадою з особливими міжособистісними відносинами. Сучасні православні богослови переконливо доводять, що вибудовувати відносини спілкування з Богом як особистістю може лише повноцінна людська особистість. А особистісне існування реалізовується тільки тоді, коли людина приймає інших як особистостей та приймається іншими як особистостями. Цінність міжособистісних відносин у громаді є абсолютною, оскільки лише той, хто любить ближнього, може полюбити Бога і зустрітися з ним у спілкуванні «обличчям до обличчя». Особливим місцем для такого прийняття інших у любові є Євхаристія. Саме в ній Бог відкривається як персоналістична реальність, як спілкування Отця, і Сина, і Святого Духа. Християни повинні бути єдиними так само, як єдиними є Особи Трійці. Але відносини спілкування історично не збережені, тому християни роз'єднані. Православні теологи сповідують віру в єдину Церкву і теоретично переконані, що існує саме

єдина Церква. Існує багато способів, якими християни можуть належати до цієї Церкви, і багато способів відділення від неї.

Загалом, аналіз православної еклезіології, здійснений М. Стінбергом, є вдалим. Однак автору варто було більше уваги приділити саме проблемі церковного розділення. Бо ж М. Стінберг просто солідаризується із позицією митрополита Каліста Уера замість того, щоб висвітлити усі ті погляди на цю проблему, що існують сьогодні у православної еклезіології. Точка зору Каліста Уера, наведена в кінці попереднього абзацу, стає вирішенням проблеми для М. Стінберга. Але ж ця думка є лише апофатичною відмовою від вирішення питання, а не дійсним розв'язанням апорії. Крім того, позиція митрополита Каліста Уера розходиться з думками інших сучасних православних теологів, що займаються еклезіологією, та з офіційними визначеннями, прийнятими в Константинопольському чи Московському патріархатах. До того ж М. Стінберг зовсім не згадує такий важливий для висвітлення православної позиції документ, як «Основи ставлення Російської Православної Церкви до інославно», прийнятий на Архиєрейському соборі 2000 року.

Проте це єдиний недолік статті М. Стінберга. Зазначимо, що досягнута ним повнота аналізу є наслідком плідного використання праць митрополита Іоанна Зізіуласа («Буття як спілкування», 1997; «Спілкування та інакшість», 2006; «Євхаристія, Єпископ, Церква», 2001). Не всі читачі книг Іоанна Зізіуласа змогли зберегти все багатство його еклезіології. Деякі автори перетворюють його еклезіологію на інструмент для виправдання власних апологій життя в громаді. М. Стінберг уникає такої помилки, не нехтує авторитетом єпископату, не замикає реальність Церкви у межах автономної громади. Тому його інтерпретація еклезіології є адекватною, на відміну від інтерпретацій деяких вітчизняних любителів теології, а також відповідає спрямованості думки самого митрополита Йоана, яка особливо яскраво проявилась у книзі «Євхаристія, Єпископ, Церква».

Теологія ікони та аскетична теологія як сфери православного вчення, які ще потребують переосмислення

М. Фортуна і М. Каннінгем у статті «**Теологія ікони**» [там само: р. 136-149] подають короткий нарис сучасної православної теорії священних образів. Ця теорія існує у поєднанні різнорідних поглядів, а головним завданням дослідників є замовчування реальних проблем узгодження цих поглядів. Так, автори статті пишуть про те, що ікона є «вікном» у інший світ (думка П. Флоренського), і наводять святоотцівські визначення ікони як зображення особистих рис Христа. Згадують і про те, що для іконографічного зображення важлива впевненість у можливості бачити Бога, яку відстоює паламізм, забуваючи при цьому, що паламізм наголошує на необхідності «безобразного» бачення Бога. Тому слід погодитися із тим, що «Теологія ікони» Л. Успенського — це лише початок нової ери в православному осмисленні феномену ікони та догмату про ікони.

Аналіз православної теології був би не повним без статті І. Хріссавгіса «**Духовний шлях**» [там само: р. 150-163]. Православ'я є досвідом життя у Святому Дусі. Православна феноменологія духовного досвіду тільки починає розвиватися, тому ще не набула такого статусу, щоб потрапити на сторінки компендіуму. З огляду на це, автор статті послуговується старим методом есеїстичного зображення тих рис життя у Святому Дусі, які він вважає головними.

Людина покликана стати богом-за-благодаттю. Адже тільки буття богом, життя божественним життям надасть людині те блаженство, заради якого вона і була створена. Досягти обожнення неможливо без аскези, яка полягає у мовчанні та послуші як способі особистого виховання та смирення. Смирення й подолання пристрастей формують аскетичний шлях містичного «вмирання», без якого неможливе воскресіння в любові та чеснотах. Прийняття іншого в любові є шляхом, що веде до Бога як Любові. На початку цього шляху потрібно навчитися любити духовного батька (чи матір), у послуші до яких перебуває початківець. Пізнання себе як істоти пристрасної дозволяє позбутися самолюбства, полюбити інших, надбати покаєння як постійний настрій душі. Лише цей шлях може привести до обожнення.

Аналіз, здійснений І. Хрїсавгісом у статті «Духовний шлях», не можна вважати повним, оскільки в центрі реальної православної аскези — досвід євхаристійного життя. Без цього виміру важко описати православну аскезу як щось відмінне від стоїчної практики безпристрасності, і І. Хрїсавгіс стикається з цим ускладненням.

Неопатристика як головна тенденція розвитку сучасної православної теології

У межах другої частини компендіуму під назвою «Сучасна православна теологія: її формування і характер» [там само: р. 167-291] більшість статей або безпосередньо аналізують тенденції розвитку сучасної неопатристичної теології, або розглядають внесок мислителів неопатристики в межах більш широкого загальноправославного контексту.

О. Кесіді в статті «**Отці Церкви і формування православної теології**» [там само: р. 167-187] доводить, що сучасна православна теологія багато в чому залежить від спадщини Святих Отців Церкви. На думку О. Кесіді, це означає, що нинішня православна теологія залежить також і від науки, яка цю спадщину вивчає — від патрології [там само: р. 167]. О. Кесіді вважає, що головними теологічними концепціями отців, що актуальні для православної думки сьогодні, є вчення Афанасія Великого про динаміку християнського життя [там само: р. 168-169], догматична логіка каппадокійців [там само: р. 169-172], теологія молитви Свєгрія [там само: р. 172-174], чернеча духовність [там само: р. 174-175], святоотцівські символи віри [там само: р. 176-179], критика католицької догматики, здійснена патріархом Фотієм [там само: р. 179-180], ідеал безпосереднього богопізнання теоретиків ісихазму [там само: р. 180-182] та паламістське вчення про духовний досвід [там само: р. 182-183]. Донедавна найбільш вживаною у сучасній православній теології була критика католицизму Фотія [там само: р. 183]. Сьогодні на перший план виходять пошуки нових інтерпретацій творчості Отців, що дозволили б розширити спектр православних постмодерних теологій [там само: р. 184].

Вочевидь, з характеристиками, які О. Кесіді дає сучасній православній теології, можна лише погодитися. Ця теологія як неопатристика спирається на спадщину грецьких Отців Церкви так само, як неотомізм — на вчення Томи, а неокантіанство — на філософію Канта, тобто творчо використовує спадщину авторитетних попередників, відкриваючи можливості для нових, більш глибоких інтерпретацій давніх творів. Для переінтерпретації використовуються досягнення сучасної філософії. Про це О. Кесіді пише мало, оскільки ця тема розглядається в наступних статтях компендіуму.

Центральне значення для компендіуму має стаття Е. Лаута «**Патристичне відродження та його протагоністи**» [там само: р. 188-202]. Е. Лаут вважає неопатристику явищем аналогічним неотомізму і неокантіанству [там само: р. 188]. Як частина

царини християнської думки неопатристика є одним із видів теологічного оновлення, якого прагнули мислителі модерну [там само]. Але неопатристика виникла у зв'язку із більш вузьким контекстом, а саме: Г. Флоровський та В. Лоський створили неопатристичну теологію у свідомому протистоянні «російському релігійному ренесансу», який пережив власну кульмінацію в софіології 30-х років XX ст. [там само]. Е. Лаут вважає виправданою критику софіології, яка дійсно вела до введення елементів поганського світогляду у християнську теологію [там само: р. 189] і була новою формою «вавилонського полону» православної думки у лабетах західної філософії [там само: р. 188]. Е. Лаут вперше у дослідницькій літературі віднаходить джерела неопатристики в православній духовності XVII-XIX століть, а саме: до попередників неопатристики Е. Лаут зараховує творців «Добротолюбія» Макарія Коринфського і Никодима Святогорця, а також популяризаторів цього твору на теренах Російської імперії — Паїсія Величковського та Івана Киреевського [там само: р. 189-191].

Е. Лаут також висловлює цікаве припущення про те, що поява неопатристики була підготовлена працею православних патрологів дореволюційного часу, серед яких особливе значення мали В. Болотов та С. Єпіфанович. Патристичне відродження творилося зусиллями як православних мислителів на чолі з Г. Флоровським, так і католицьких теологів на чолі з А. Любаком [там само: р. 191-192]. Саме завдяки їм відбулася активізація екуменічного богословського діалогу. Е. Лаут звертає увагу на те, що суттєвою основою для неопатристики на початку її розвитку було вчення не лише Палами, але й Максима Сповідника, Симеона Нового Богослова [там само: р. 192]. Найбільш видатними неопатристичними мислителями, за оцінкою Лаута, є Г. Флоровський, В. Лоський, Д. Станілоас. Нагадаємо, що Г. Флоровський розвивав загальний патристичний світогляд, В. Лоський — переважно теологію Діонісія Ареопагіта, а Д. Станілоас творчо відроджував вчення Максима Сповідника. Нові шляхи для неопатристичної думки відкриваються завдяки численним дослідженням спадщини святих Отців, здійснених православними і католицькими вченими XX століття [там само: р. 197-198]. Е. Лаут зазначає, що саме в межах неопатристики розвивається православне вчення з екологічної проблематики [там само: р. 198-199], соціальна доктрина грецькомовних церков [там само: р. 199], евхаристійна еклезіологія [там само], яка має найбільш значущий екуменічний потенціал. Автор статті доводить, що неопатристи мали значний вплив на релігійно-філософську думку Ж.-Л. Маріона, С. Аверінцева, Х. Янараса [там само: р. 199-200]. Дух святоотцівського персоналістичного світогляду зумовлює також характер сучасної православної теології і філософії, а тому неопатристику слід вважати вдалим початком православного оновлення [там само: р. 200].

Розуміння суті та еволюції неопатристики Е. Лаутом є значним досягненням. Він сам у своїх попередніх роботах мислив про неопатристику не так глибоко. Очевидно, що його заглиблення у неопатристику стало результатом впливу статей С. Хоружого (зокрема його статті 2005 року «Крок вперед, зроблений в розсіянні»). Аналіз цього явища вітчизняними дослідниками є більш системним, але із зарубіжних робіт стаття Е. Лаута є найбільш глибокою на сьогодні. У статті вірно зазначається про аналогічність неопатристики й неотомізму, адже обидві течії є неоортодоксіями, які наново прочитують середньовічні тексти, використовуючи досягнення сучасної філософії. До недоліків статті можна зарахувати відсутність розмежування різних шкіл неопатристики. Оскільки у сфері онтології неопатристика, наприклад,

поділяється на прихильників традиційного об'єктивного ідеалізму, характерного колись для грецької патристики, і на прибічників екзистенціалізму, що перетлумачують тексти Отців на власний розсуд. У сфері гносеології об'єктивно-ідеалістичний напрям поділяється на містичний емпіризм, інтуїтивізм (містичний та інтелектуальний), герменевтику. Сучасні православні теологи вчать, що джерелом істинного Богопізнання є містичний досвід (цей напрям і слід назвати «містичним емпіризмом»), бо емпіризм – це гносеологія, яка вважає досвід джерелом істинних знань). Таким джерелом іще вважають екстаз, що може мати місце в межах містичного досвіду (цей напрямок слід назвати «містичним інтуїтивізмом»), маючи на увазі, що «інтуїція» мовою філософії – це термін для позначення безпосередніх знань). Містичні інтуїтивісти вважають, що «досвід» — це не лише безпосередні переживання, які людина має при надприродному спілкуванні з Богом, але і осмислення цих переживань. На думку містичних інтуїтивістів, у «досвіді» примішуються до того, що дійсно було пережите, ще й людські думки, які спотворюють розуміння досягнутого безпосередньо. Інтелектуальні інтуїтивісти вважають, що за допомогою Божої благодаті природний людський розум (але не дискурсивний здоровий глузд) може пізнавати присутність Бога в людині, у світі, у словах Писання.

Герменевтичний підхід є більш складним. Згідно із вченням неопатристичних герменевтів, котрі розвивають теорію св. Максима Сповідника, всі реальності, що мають смисл, є свого роду «світами», із яких можна «вичитати» закладені Богом смисли. Такими світами є космос, людина, Біблія. Окрім того, Христос та Святий Дух створюють новий світ Церкви, що складається із храму, громади та чину Євхаристії. Герменевтичне «прочитання» смислу цих шести «світів» і є завданням герменевтики. Розподіл на течії в неопатристиці достатньо чіткий та виразний, однак, Лауту не вистачає наукової сміливості говорити про цю множинність теорій. Кожна з цих течій по-різному розкриває істину православного віровчення, хоча можна робити вигляд, що сучасна православна теологія, попри все, більш уніфікована, ніж це є в дійсності, заради збереження спокою дослідників. На жаль, нерідко сучасну православну теологію намагаються представити туманно. Зокрема говорять, що всі православні теологи джерелом істини вважають досвід, а між об'єктивними ідеалістами і екзистенціалістами немає принципових розходжень. Однак поступово дослідники вчаться цінувати багатство різноманітності у сучасній православній теології, тому процес усвідомлення великих досягнень цієї теології вже став фактом наукового дискурсу.

М. Плекон у статті **«Російське релігійне відродження і його теологічна спадщина»** [там само: р. 203-217] вважає цілком виправданою критику Г. Флоровським софіології, яка справді залежала від філософії Шеллінга і Гегеля [там само: р. 213]. На думку М. Плекона, ця критика врятувала російську православну теологію від того шляху розвитку, що міг призвести до духовної катастрофи. Софіологія була, за оцінкою М. Плекона, небезпечним для православ'я проектом модернізації православної теології. Натомість неопатристика, створена Г. Флоровським, є таким шляхом оновлення православної думки, що дозволяє за умов радикальної модернізації зберегти православну духовну та інтелектуальну ідентичність [там само]. Автор статті нагадує, що В. Лоський «ввів мислення патристичних авторів в діалог із сучасним світом» [там само], а І. Меєндорф був тим неопатристичним мислителем, що актуалізував у спадщині візантійських отців універсальне православне Передання [там само: р. 214]. Недоліком сучасної релігійної думки Росії М. Плекон вважає слабе використання досягнень неопатристики та зосередженість на ідеологічних

дебатах [там само: р. 215]. Надії на розвиток російської релігійної думки дослідник пов'язує із новим поколінням православних неопатристичних авторів та дослідників патристики [там само].

Критична оцінка М. Плеконом російської релігійної філософії взагалі та софіології зокрема є дуже важливою з огляду на те, що останнім часом почастишали спроби реабілітувати софіологію. П. Вальєр відкрито виступає за відродження софіології та критикує неопатристику як консервативну теологію. До речі, подібний закид, який є принциповим перекрученням, він не аргументує. Навпаки, саме софіологія наслідує застарілу метафізику німецького ідеалізму першої половини XIX ст. А неопатристика, залишаючись вірною традиціям патристики (чого не було у софіології!), вміло використовує усі сучасні філософські методи, з успіхом застосовуючи як модерну, так і постмодерну методологію. К. Фельмі намагається представити сучасну православну теологію так, ніби між російською релігійною філософією (із софіологією включно) та неопатристикою не існує принципових розбіжностей, тому що вони однаково критично ставляться до традиції шкільної догматичної теології та повертаються до «досвіду». М. Плекон не піддається впливу ні П. Вальєра, ні К. Фельмі. І це дозволяє йому виразно бачити переваги неопатристики для сучасної православної теології над попередньою парадигмою православної думки – російської релігійною філософією та софіологією.

А. Папафанасіу в статті «Деякі ключові теми і постаті в грецькій теологічній думці» [там само: р. 218-231] звертає увагу на те, що сучасна теологія Греції мала два джерела натхнення: теологічний проект Г. Флоровського та діяльність духовного руху «Життя» («Зої») [там само: р. 218-220]. Окрім того, досягнення сучасних грецьких теологів пов'язані із плідним використанням спадщини Максима Сповідника [там само: р. 222-223]. Саме нове прочитання цього святого отця дозволило І. Романідісу, П. Нелласу та І. Зізіуласу сформувати нове вчення про творіння, в якому створене земне життя оцінювалося б позитивно і обґрунтовувалась би необхідність праці християн заради покращення цього життя [там само: р. 221-224]. Завдяки творчій переінтерпретації космології Максима Сповідника та еклезіології Миколи Кавасілі І. Зізіуласу, І. Романідісу, Х. Янарасу, С. Агурідісу вдалося створити нову онтологію, в якій вважається виправданою різноманітність у Церкві та людському суспільстві [там само: р. 224-227]. Таке вчення дозволило ідеологічно виправдати терпимість та відкрити нову основу для екуменічного діалогу, оскільки ідеалом стала не одноманітність, а єдність у різноманітті [там само: р. 227-228]. Також це вчення дозволило А. Яннулатосу та І. Вулгаракісу сформувати православне вчення про «вкультурнення» православного християнства та створити теологію співіснування різних релігійних та світських культур [там само: р. 228].

Досягнення сучасної грецької теології дійсно вражають. Не всі вони можуть бути оцінені як нове слово у мисленні, але грецька теологія дає багато ґрунтовних робіт з широкого спектру тем. Таким чином, грецька богословська думка формує підвалини для розвитку православної теології в XXI столітті. А. Папафанасіу не пише про це прямо, але кожен, хто уважно слідкує за працями грецьких теологів, погодиться саме із такою оцінкою. Важливою тенденцією розвитку грецької православної думки став рух від неопаламізму до засвоєння більш багатозмістовної теології св. Максима Сповідника та св. Миколая Кавасілі. Глибока біблійна вкоріненість світогляду свв. Максима і Миколая відповідає спрямованості сучасної грецької теології на нове відкриття багатств Святого Писання.

Особливості сучасної теології, що розвивається в Антіохійському патріархаті, описує Ніколас Абу Мрад в статті **«Свідчення Церкви в плюралістичному світі: теологічний ренесанс в Антіохійській Церкві»** [там само: р. 246-260]. Найбільш видатними мислителями цієї Церкви у ХХ столітті стали митрополит Георгій Ходр та біблеїст П. Таразі. Про сучасну православну думку в Московському патріархаті розповідає Л. Кішковський в статті **«Російська теологія після тоталітаризму»** [там само: р. 261-275]. Видатними мислителями Російської Православної Церкви названі Сергій Аверинцев та митрополит Антоній Блум. Надії на подальший розвиток теології в Росії автор статті пов'язує із впливом опублікованих у 2006 році «Щоденників» О. Шмемана. Вищевказані статті є суто описовими й не містять глибокого і критичного аналізу розвитку теології в Антіохійському та Московському патріархатах.

А. Папаніколау в статті **«Особистісність та її інтерпретатори в православній теології двадцятого століття»** [там само: р. 232-245] аналізує вчення В. Лоського, Х. Янараса та І. Зізіуласа про особистість. Необхідність персоналістичного тлумачення Бога та людини усвідомлювали ще такі російські релігійні філософи, як В. Соловйов, П. Флоренський, С. Булгаков [там само: р. 232-233]. Однак залежність від німецького ідеалізму не дозволила їм розвинути персоналістичну онтологію Бога та людини [там само: р. 232]. Лише в межах неопатристики мислителі, ворожі до будь-якої метафізики, розвинули спочатку персоналістичне вчення про Трійцю (В. Лоський), а потім — персоналістичну антропологію (Х. Янарас) та соціальне вчення (І. Зізіулас) [там само: р. 233-242].

У статті А. Папаніколау неопатристичний персоналізм лише поверхнево описується. Власне аналізу цієї течії А. Папаніколау не подає. А тому не ставиться питання про залежність вчень різних представників неопатристичного персоналізму від теорій екзистенціалізму. Тоді як В. Лоський залежав від екзистенціалізму Сартра і Бердяєва; а Х. Янарас залежить від вчення М. Гайдеггера, про що свідчать його праця «Гайдеггер і Ареопагіт», яка відсилає до Гайдеггерівської книги «Кант і проблема метафізики» 1930 року, та монографія «Ерос і особистість», в якій відчувається залежність від головної книги Гайдеггера «Буття і час» 1927 року. Іоанн Зізіулас у першому своєму творі під назвою «Буття як спілкування» залежав від персоналістичної філософії діалогу М. Бубера, а в праці «Спілкування та інакшість» вже творчо використовував філософію Е. Левінаса. Виявлення цих залежностей могло б стати початком наукового аналізу неопатристичного персоналізму, але А. Папаніколау відкрити цю дослідницьку перспективу не вдалося.

У статті **«Православне християнство на Заході: екуменічний виклик»** [там само: р. 276-291] Дж. Джілліонс доводить, що тільки неопатристична еклезіологія І. Зізіуласа, П. Євдокимова та М. Афанасьева відкриває перспективи для успіху екуменічного діалогу православ'я із католицькою Церквою [там само: р. 276-289]. Це неопатристичне вчення дослідник протиставляє офіційній позиції Російської Православної Церкви, яка в екуменічному діалозі залишається на консервативних теологічних позиціях [там само: р. 283-285].

Недоліком цього аналізу є те, що Дж. Джілліонс не виявив того, що офіційна позиція РПЦ, виражена в документах собору 2000 року, теж визначається теологією неопатристики. Ця теологія належить до тієї ж парадигми мислення, що і неопатристична еклезіологія І. Зізіуласа, П. Євдокимова та М. Афанасьева. Більш консервативна теологія РПЦ спирається на неопатристику Г. Флоровського, В. Лоського, Х. Янараса. Але такий консерватизм не виходить за межі неопатристики. Помилка

Дж. Джіллійона є наслідком неуважного прочитання документів РПЦ і, можливо, упередженості дослідника.

Перспективи

«Кембриджський путівник у православну християнську теологію» є вдалим узагальненням досягнень сучасної православної думки, який підводить перші підсумки розвитку цієї думки, починаючи від повороту до Отців, здійсненого автором ідеї неопатристичного синтезу Г. Флоровським та іншими православними теологами в 20-30-х роках XX ст. Ця праця є першим серйозним кроком до усвідомлення православної теологією результатів власного розвитку. Успіх компендіуму став можливим завдяки прекрасній команді науковців, що написали ґрунтовні статті.

Підведення підсумків розвитку православної теології розпочала колись стаття нинішнього архієпископа Кентерберійського Роуена Уільямса, яка мала назву «Східна ортодоксальна теологія» і була частиною колективної монографії «Сучасні теологи» під редакцією Д. Форда. Ґрунтовно розглянути формування неопатристики вдалося С. Хоружому в праці «Крок вперед, зроблений в розсіянні» (2005). Аналіз неопатристики як особливого типу православної теології С. Хоружий намагався подати і в таких більш ранніх статтях, як-от: «Неопатристичний синтез і російська філософія» (1993) та «Метаморфози слов'янофільської ідеї у XX столітті» (1994). Ці статті дозволили частині грецьких та західних дослідників переосмислити процес розвитку православної теології протягом 1928–2008 років з точки зору її неопатристичного характеру. Підсумком цієї роботи і став «Кембриджський путівник у православну християнську теологію». Подальша доля православної теології, вочевидь, буде також пов'язана із неопатристикою, яка відкриває для сучасників невичерпні багатства спадщини грецьких Святих Отців Церкви та із радикальною ортодоксією, яка нарешті здійснює за допомогою феноменології, герменевтики і комунікативної прагматики те повернення до мислення Отців, про яке мріяли засновники неопатристики. Але щоб побачити, як саме будуть розвиватися всі теологічні «сюжети», які потрапили на сторінки компендіуму, необхідно побачити деякі суттєві прогалини в його змісті, які говорять більше, ніж всі статті разом взяті.

Перше, що впадає в очі – це відсутність аналізу природної теології, яка сьогодні у формі «філософської теології» активно розробляє філософські теорії про Божественну сутність та її властивості, про докази існування Бога. Філософська теологія активно розвивається таким православним теологом, як Суїнберг, але не ввійшла до «Компендіуму». В чому може бути причина такого ігнорування найкращих досягнень сучасної православної теології? Не можна бачити причини в тому, що Суїнберг не народився у православ'ї, а перейшов уже в поважному віці: практично все покоління видатних теологів сьогодення – це або новонавернуті, або діти новонавернутих. Не можна вважати, і що православна теологія взагалі чужа тенденції розвитку природної теології: на своєму патристичному етапі розвитку чи в часи панування академізму в XIX столітті православна теологія активно розвивала відповідні теорії, навіть була створена відповідна теорія «фундаментального богослов'я», яке було важливим для апологетики у сучасному світі. В часи панування неопатристики відбувся занепад відповідних студій, і сьогодні маємо лише початок відповідного відновлення. Спроба Суїнберга заснувати нове фундаментальне богослов'я на основі аналітичної філософії – лише одна із перших спроб. Філософське або фундаментальне богослов'я розвивається також і на основі феноменології та герменевтики,

ураховуючи крах модерної парадигми мислення, яка передбачала панування секулярної раціональності. Боротьба двох методологій – аналітичної філософії та феноменології – характерна також і для сучасного релігієзнавства, і можна із впевненістю прогнозувати, що відповідні протистояння будуть характерні і для православної теології XXI століття.

Другим важливим недоліком Компендіуму є недооцінка важливості екзистенціалізму, який у XX столітті став практично другою мовою для православної догматики, антропології та сотеріології, частково витіснивши класичну догматичну мову каппадокійців та візантійських отців. Автори компендіуму намагаються не помічати, наскільки драматичним є протистояння традиційного теологічного дискурсу і екзистенціалізму. Явище постекзистенційного повернення до традиції взагалі не було проаналізоване, хоча ця тенденція – найважливіша для сьогодення православної теології.

Ці два недоліки пов'язані із невмінням бачити православну теологію як ціле. Неопатристика як основна парадигма православної думки XX століття намагалася прищепити смак до бачення теології як цілісної системи, в якій нерозривно поєднані тріадологія, христологія, антропологія, сотеріологія, еклесіологія, космологія, есхатологія, літургичне богослов'я і містика. Православна теологія сьогодення, яка розвивається після неопатристики, реабілітувала в постсекулярній ситуації філософську теологію та показала її сутнісну єдність із кожною переліченою частиною християнської догматичної теології. Автори компендіуму мали б зрозуміти важливість синтетичних побудов самої архітектури теології – хоча б у межах неопатристики, якщо вже вони були нездатні досягнути подальші парадигмальні зміни в православній думці.

Дискусія про неопатристику набула нового звучання після появи програмної статті “Від «повернення до Отців» до необхідності модерної православної теології” професора Панделіса Калаїдзідіса – автора кількох цікавих книжок (на грецькій) та численних статей (на різних мовах) про ставлення Православ'я до Модерну і Постмодерну¹. Ця стаття написана на основі виступу професора Панделіса Калаїдзідіса на конференції в Волосі в 2008 році, яка була покликана осмислити перехід від неопатристики до радикальної ортодоксії, що нині відбувається в сучасній православній теології. Особисте спрямування думки професора Калаїдзідіса, однак, розходиться із загальним характером змін. Він не приховує власних мрій щодо повороту православної теології до ліберальної парадигми. Виходячи із такої спрямованості, проф. Калаїдзідіс робить ряд помилок, які мають принциповий характер та заслуговують на критичний аналіз.

Професор Панделіс Калаїдзідіс правильно характеризує сучасне православне богослов'я як неопатристику. Ідея неопатристичного синтезу, автором якої був о. Г. Флоровський, визначила характер та долю православного богослов'я починаючи з 1930-х років (за П. Калаїдзідісом). Прикметно, що П. Калаїдзідіс не звертає уваги на головну причину появи неопатристики, на головний мотив о. Г. Флоровського під час народження його знаменитого гасла «Назад до Отців!». Дійсно, о. Г. Флоровський намагався знайти адекватну до православ'я теологію, звільнивши її від впливу західної філософії та теології. Лише адекватна до традиції теологія може бути природною для православ'я. Всяка ж запозичена теологія або стає причи-

¹ Див: <http://versita.com/kalaitzidis/>

ною панування метафізичної чи шкільної схоластики, або породжує романтичну реакцію на цю схоластику.

Намагання відійти від схоластики і метафізики до живої та вічнотворчої традиції – ось головна ідея о. Г. Флоровського. Звільнення від примар софіології, онтології всеєдності та гносеології цільного знання, від утопізму в соціальній теорії – це лише додаткові мотиви. Так само важливі, як і прагнення unikнути романтичної реакції на схоластику, намагання unikнути теоретичної апології «православного досвіду».

Вперше о. Г. Флоровський ставить питання про те, як можлива православна теологія, вільна від впливів будь-якої метафізики. Свобода від впливів західної схоластики, модерної філософії та теології – це найголовніша свобода для православної теології. Перед очима о. Г. Флоровського був сумний досвід спроби подолати шкільну теологію російськими релігійними мислителями – від слов'янофілів до Булгакова і Бердяєва. Звільнялися від одних метафізичних схем за допомогою інших! І все приводило до нових метафізичних марень в онтології, гносеології, соціальному вченні. Хіба що С. Франк зміг частково вийти на той рівень свободи оригінального мислителя, який дозволив сказати щось не утопічне і метафізичне, а дати нову власну онтологію, гносеологію і соціальне вчення. Але в цілому російська релігійна філософія – пам'ятник виходу із одного метафізичного полону до іншої метафізичної пустелі. До власної оригінальної православної теології неметафізичного типу практично ніхто і не дійшов. І це – факт, який підтверджує діагноз о. Г. Флоровського: з цієї пустелі треба вийти – «Вперед, до Отців!».

Також о. Г. Флоровський бачив, як російська теологія та філософія постійно плодить романтичні утопії про релігійний досвід як вищий критерій істини. Починаючи із часів слов'янофілів Писання, Передання, вчительство єпископату церкви були відсунуті на задній план як джерела істини. Панувала пієтистська і романтична теорія про «досвід», який навчить всій істині, який виховує та спасає. За допомогою якого відбувається прийняття церквою тих чи інших постанов соборів, відсіюються ті чи інші теорії Отців та приймаються як вірні ті чи інші тлумачення Писання. Отець Г. Флоровський не відкидає сам досвід, не ставить його під сумнів. Він його просто аналізує. І це цікавий його богословський експеримент. Адже аналіз його приводить до радикальних висновків: не існує якое особливого розуму, який би мав духовний православний церковний досвід. Цей досвід належить звичайному розуму, звичайній людській душі. Саме вона має досвід, має віру, має релігійні переживання, має релігійні знання, має церковне життя як власний «життєвий світ» та «горизонт».

Таким чином, дві речі роблять о. Г. Флоровського прямим попередником сучасної радикальної ортодоксії, створеної Д. Хартом і Дж.П. Массусакісом. По-перше, це намагання звільнитися від впливу метафізики та антиметафізичної романтики як хибної дихотомії, спроба побудувати постметафізичну теологію на основі повернення до духу та букви творчості Отців Церкви. По-друге, це спроба дати феноменологічний аналіз «церковного досвіду» як категорії гносеологічної (в статті «Богословские отрывки»). Цікаво, що цей аналіз також привів о. Г. Флоровського і до формування власної онтології церковного способу життя – в статті «Євхаристія і соборність».

Ці самі дві речі сьогодні знову робить православна радикальна ортодоксія. Д. Б. Харт звільняє православну теологію від впливу метафізики та показує, як можлива постметафізична теологія (книга «Краса нескінченного»). Дж. П. Мануссакіс звертається до феноменологічного аналізу досвіду, правда вже не в руслі ранньої

феноменології (як то було у Флоровського), а в межах пізньої феноменологічної традиції, будучи натхненним М. Мерло-Понті та Ж.-Л. Маріоном.

Отже, професор Панделіс Калаїдзідіс пропустив головне в загальному задумі о. Г. Флоровського – його постметафізичність, головне в його гносеології – феноменологічний аналіз досвіду, головне в онтології – теорію евхаристійної спільноти. Допустивши такі помилки, П. Калаїдзідіс приречений на спотворене сприйняття проекту о. Г. Флоровського. Зокрема, П. Калаїдзідіс зовсім не помічає соціального вчення о. Г. Флоровського, яке є цілком актуальним і сьогодні. Адже його соціальне вчення значно більш радикальне і включає в соціальне етику – церковну і «світську», соціальну онтологію церковної та «звичайної» спільноти. Між тим, соціальне вчення о. Г. Флоровського є цілком постметафізичним і актуальним, так ніби воно створювалося після Бубера і Левінаса, Зізіуласа і Калаїдзідіса. Це вчення аналізується нами у другій частині спеціальної статті про Флоровського, яку ми публікуємо у цьому журналі, до якої ми і відсилаємо читачів, щоб тут не повторювати пророблений нами аналіз.

Лише знехтувавши всіма дійсними складовими теологічної системи о. Г. Флоровського, професор Панделіс Калаїдзідіс може створити свій міф про його теологію. Головною міфологемою стає розповідь про фундаменталізм традиції. На думку П. Калаїдзідіса в теології ХХ століття зустрічаються два християнські фундаменталізми. По-перше, це протестантський фундаменталізм Писання. Дивним чином, за П. Калаїдзідісом, К. Барт, який висунув гасло «Назад до Писання!», є винним у сучасному протестантському фундаменталізмі. Це тим більше дивно, що неоортодоксія Барта виникла після появи фундаменталізму, була для цього фундаменталізму ідейним ворогом! Отже, не продумавши своєї тези про неоортодоксію К. Барта і протестантський фундаменталізм, П. Калаїдзідіс формує основу для наступної своєї помилки. Із гасла о. Г. Флоровського «Назад до Отців!» проф. П. Калаїдзідіс виводить православний фундаменталізм. Це виведення потребує окремого аналізу.

Згідно із П. Калаїдзідісом неопатристичний проект о. Г. Флоровського винний в дикому антивестернізмі, нібито характерному для православного богослов'я. Але сам о. Г. Флоровський найменш страждав на антивестернізм. Він ніколи не займався дедукцією всіх проблем сучасного світу із католицьких догматів. Це робили практично всі православні мислителі, починаючи із слов'янофілів до паризької школи. Лише о. Г. Флоровський та о. Микола Афанасьєв зуміли відійти від цієї традиції, і це вже значне досягнення саме по собі. Мало того, свобода від такого намагання вивести всі хвороби Заходу із католицької догматики чи Реформації – це те, що Флоровський та Афанасьєв змогли передати о. Олександр Шмеману і митрополиту Антонію Сурожському. Очевидно, що ці чотири попередники радикальної ортодоксії не звинувачували Захід в усіх бідах та не критикували будь-який вплив Заходу на православ'я. Їх критика впливу Заходу обмежувалася виключно вимогою вільного розвитку власної традиції. А це не антивестернізм. Це – прагнення до автентичності. Те саме прагнення, яке є центральним мотивом для православної радикальної ортодоксії сьогодні. Не менше, ніж проти Заходу, о. Г. Флоровський боровся проти впливів язичництва. У його учня о. Олександра Шмемана знаходимо оборону автентичної православної традиції на три фронти: проти впливів Заходу, проти «візантійщини», проти спадщини російського язичництва. Важливо, що була готовність боротися проти будь-чого, що заважало незалежному розвитку православ'я як православ'я.

Також проф. П. Калаїдзідіс вважає, що неопатристика привела до деградації біблійної теології в православ'ї. Це досить дивне звинувачення. І до неопатристики всі православні вчили про те, що Біблію треба читати «очима Отців». Біблія належить Церкві, яка є живою Традицією, що єдина має право на тлумачення Біблії. Дійшло до того, що Біблію характеризували як записану частину Передання. Але чи винний у цьому о. Г. Флоровський, для якого Писання – це історичний факт, який відкриває всім Факти священної історії? Писання і Передання як вони існують на літургії – це щось, що є вищим за нас, що досягає нас, застає нас. Щось, що піднімає нас до своєї надприродної Фактичності. Ситуація прийняття Откровення – ось що відбувається на Євхаристії під час читання Писання. Чи знаходимо у о. Г. Флоровського в праці, спеціально присвяченій питанням методології православної теології – в статті «Богословские отрывки», хоч якийсь натяк на приниження статусу Біблії чи Откровення? Ні! Чи маємо ми тут теорії про пріоритет Традиції над Писанням? Ні! Дивно, але ці факти проходять позв увагу проф. П. Калаїдзідіса. Ставлення о. Г. Флоровського до Писання суголосне із вченням о. Д. Станілоас про пріоритет Писання, споріднене до герменевтики о. Т. Стиліанопулоса. І не вина о. Г. Флоровського, що в православ'ї немає розвинутої біблеїстики. Якщо бути чесним, то рівень патристики в православній теології є таким самим, як і рівень біблеїстики: вкрай незадовільним. В порівнянні із тим, що можна і потрібно зробити робиться на кілька порядків менше. Це загальна тривожна ситуація, пов'язана із невмінням організувати роботу богословських науково-дослідних центрів, а не із якимись богословськими теоріями чи течіями.

Дивним є наступне звинувачення: неопатристика нібито винна в аісторичному характері патрологічних досліджень в православ'ї. Наскільки можна судити, патрологія як наука в православ'ї якраз розвивається як історична наука. Тільки окремі персонажі, які не є професійними патрологами, ще наважуються писати аісторичні опуси, але серед патрологів таких немає. Православній патрології скоріше властивий інший недолік: відсутність синтетичних праць, які б охоплювали всю історію патристичної теології, виявляли б різноманіття та єдність традиції. Замість того, щоб провести такого роду дослідження, написати взагалі історію православної теології від кападокійців до сучасності, православні патрологи займаються різного роду локальними завданнями. І при цьому вони керуються не аісторичними концепціями, а просто різними власними упередженими ідеями, забобонами (рос.: «предрассудками»). Цю проблему не вирішити одним лише виконанням вимоги історичності. Потрібна загальна наукова об'єктивність, для якої історичність – лише одна із складових. Так само як і аналітичність, і синтетичність. Можна сказати, що проблема неопатристики як раз у невиконанні головного свого завдання в патристиці: створення патристичного синтезу, свого роду систематичного патристичного богослов'я. Очевидно, що такого роду праця мала б стати свого роду вінцем у розвитку неопатристики, після якого і можна було б говорити про те, чи була вдалою чи ні ідея о. Г. Флоровського.

Проф. П. Калаїдзідіс бачить вину неопатристики в тому, що православна теологія не взяла активної участі в основних богословських дискусіях XX століття. Дивно, але важливі богословські дискусії розгорілися вже в першій половині століття, коли були живі представники попередньої богословської школи – російської (як її називає проф. П. Калаїдзідіс). Чому ж вони, із їх відкритістю до світу, не сказали значного слова у всіх тих дискусіях? Намагалися взяти участь, сказати своє православне

слово, але нічого особливого не зробили. Ось Достоевський був активним «співбесідником» для протестантської і католицької теології – через власну справжність, власний трагізм в душі Кіркегора. Можна сміливо припустити, що співбесідником для теології ХХІ століття буде митрополит Антоній Сурожський. І, можливо, таким співбесідником буде о. Олександр Шмеман. Вся неопатристика виникла і розвивалась як православна відповідь на неоортодоксію К. Барта, на неотомізм, на екзистенціальну теологію. Сказати, що вона зовсім поза контекстом сучасних дискусій – не можна.

В чому відмінність православної теології, яка утруднює для неї участь у богословських дискусіях сучасності? – ось як потрібно поставити питання, щоб зрозуміти, чи винна, чи ні неопатристика у мовчанні православ'я під час головних дискусій ХХ століття. Православ'я завжди має дефіцит саморефлексії та самопрезентації. Наприклад, бракує ґрунтового осмислення сучасної православної теології. Праць із цієї тематики мало, практично всі вони – поверхові. В католицизмі чи протестантизмі – злива книг про актуальний стан теології, про сучасну історію їх теологічних шкіл. Завжди і всюди – саморефлексія, самопрезентація, пропаганда досягнень. Отже, якщо хочете брати участь в сучасних дискусіях – пишiть власні історії сучасної теології, показуйте власне місце, власну особливість.

Друга відмінність православної теології – це відсутність «великих книг». Всі пишуть оригінальні богословські праці як маленькі твори – статті чи книжечки. Флоровський – класик статей. Лоський написав маленьку книгу «Містичне богослов'я». Єдиний виняток взагалі в православної теології – це вдала спроба Д. Б. Харта створити «велику книгу» «Краса нескінченного». Але Д. Б. Харт належить не до неопатристики, а до наступної парадигми – до радикальної ортодоксії. Дійсно, якби хтось написав «Неопатристичний синтез», то ця подія відразу б стала сенсацією. Як не дивно, написати таку книгу можна, і чому вона до цього часу не написана – загадка. Але в тому немає вини неопатристики як задуму о. Г. Флоровського.

Останнє критичне зауваження до о. Г. Флоровського з боку проф. П. Калаїдзідіса вже давно стало звичним закидом, який завжди повторюється і повторюється: неопатристика не змогла дати задовільних відповідей на сучасні соціальні та глобальні проблеми, не зуміла забезпечити богословську основу для екуменічного діалогу. Дивно читати, що у цьому винна саме неопатристика. Ще в грецькій патристиці соціальне вчення було упослідженим, і ніякого соціального аналізу, рівного Августиновому, в східній традиції не знайдемо. Російська релігійна філософія дала ряд соціальних ідей – доволі звичайних для християнської традиції. Від консервативної утопії до християнського соціалізму. Створила цікаву соціальну критику. Неопатристика власне не дійшла до такого роду теорій через власну загальну теоретичну незрілість. Достатньо порівняти багатотомні системи діячів російського релігійного ренесансу і маленькі книжечки представників неопатристики.

Дійсно, задумана як глобальна система, неопатристика зупинилася на розробці перших початків. Всі теологи неопатристики в кращому випадку намагалися написати догматичну теологію, а до продовження власної думки у соціальному вченні церкви діло так і не дійшло. І тут ми маємо справу скоріше не з недоліком ідейним, а з «технічною проблемою»: ніхто не замовив мислителям неопатристики ані глобальної систематичної теології, ані соціального вчення. Св. Тома Аквінат написав свої «Суми» не за власною ініціативою, а на замовлення. Св. Максим Сповідник міг би написати щось подібне, але ніхто цьому генію середньвіччя нічого такого не замо-

вив. Відсутність правильного замовлення – це вічна біда православної теології, яка особливо боляче вдарила по неопатристиці.

В усякому разі не вчення о. Г. Флоровського про «християнський еллінізм» як норму для православної теології було причиною відсутності розробок соціального вчення в неопатристиці. Тим більше, що від ідеалу християнського еллінізму вільні і о. Олександр Шмеман, і св. Іустин Попович, і о. Д. Станілоас. Лише на словах були вірними цьому ідеалу В. Лоський, Х. Яннарас, митр. Йоанн Зізіулас – які в дійсності перетлумачували святоотцівську думку в душі екзистенціалізму.

Неопатристика мала такий само потенціал, як і неотомізм, або католицька «нова теологія», або нео-ортодоксія К. Барта. Те що цей потенціал дозволяв зробити більше, ніж було зроблено – це факт. Але і те, що потенціал був доволі обмеженим – це теж факт. Але обмеженість потенціалу – в особливостях задуму, а не в його консерватизмі. І неопатристика, і неотомізм, і католицька нова теологія, і нео-ортодоксія К. Барта – це все спроби модернізації теології. Жодний із цих проектів не задумувався і не реалізувався як консервативний чи як фундаменталістський.

А тому всі звинувачення проф. П. Калаїдзідаса, висловлені на адресу о. Г. Флоровського, не є коректними. Не неопатристика є причиною бід православної теології. І відмова від неопатристики не стане причиною розквіту теології. Загальна слабкість всієї православної теології, її інституціональна та кадрова дистрофія – ось причина недоліків як неопатристики, так і сьогodнішньої радикальної ортодоксії. Єпископат не розвиває богослов'я, народ не відчуває в ньому потреби. Православне богослов'я розвивалося і розвивається в есеїстичній формі – з усіма наслідками, які звідси слідуєть. Ще книги російського релігійного ренесансу були великими есе. І до цього часу малі та більші есе творяться православними богословами. Сам проф. П. Калаїдзіс є автором такого роду есеїстичних праць. І тут лише чудом можна пояснити появу в православному богослов'ї такої фундаментальної праці як «Краса нескінченного» Д. Б. Харта. Маємо надію, що ця книга Харта матиме на православне богослов'я такий саме вплив, як і «Критика чистого розуму» – на філософію. Тепер ніхто не зможе сказати, що ідея погана і тому реалізувати її непотрібно. Православна радикальна ортодоксія відразу має своє адекватне (хоч і неповне) втілення в книзі Д. Б. Харта. А тому, теологи східної традиції можуть або завершити шлях неопатристики, або прокладати нові дороги в області радикальної ортодоксії. Головне при цьому – адекватно оцінювати попередників і не шукати у них тих помилок, яких вони не робили.

Висновки

Сучасна православна теологія лише почала систематичний аналіз попереднього етапу свого розвитку – неопатристики. Саме досягнення неопатристики дозволили авторам «Кембриджського путівника у православну християнську теологію» показати шлях до цілісної самопрезентації сучасного православного богослов'я і навіть всієї традиції – від її витоків до сьогodення. Ліберальна критика неопатристики, здійснена в рамках програмної статті професора Панделіса Калаїдзідаса «Від «повернення до Отців» до необхідності модерної православної теології» не може бути визнана адекватною як щодо самої неопатристики, так і з огляду на характер тієї теології, що прийшла на зміну неопатристиці. Звичайно, що комплексний адекватний аналіз і неопатристики, і сучасної православної теології початку XXI століття є актуальною задачею для подальших досліджень. Але вже сьогodні очевидно, що

перспективним є шлях радикального повернення до традиції, а не ліберальні довільні побудови, які можуть виглядати привабливими лише тимчасово, завдяки викривленню дійсного стану справ із традиційною та сучасною ортодоксальною теологією.

ЛІТЕРАТУРА

- Cunningham M. B., Theokritoff E.* (eds). *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*. Cambridge University Press, 2008. – XXVI+310 p.
- Kalaitzides P.* From the 'Return to the Fathers' to the Need for a Modern Orthodox Theology // *St Vladimir's Theological Quarterly*, 54 (2010). – P. 5-36.
- Manoussakis J. P.* *God After Metaphysics: A Theological Aesthetic*. Indiana University Press, 2007. – 213 p.
- Valliere P.* *Modern Russian theology*. Bukharev, Soloviev, Bulgakov. *Orthodox theology in new key*. – Michigan : Williams B. Eerdmans Publishing Company, 1993. – 443 p.
- Williams R.* *Eastern Orthodox Theology // The modern theologians*. In introduction to *Christian Theology in the twentieth century* / ed. D. F. Ford. – 2 ed. – University of Cambridge, 1997. – P. 499-513.
- Ванхузер К.* Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. – Черкассы: Коллоквиум, 2007. – 695 с.
- Рауш Т.* Католичество в третьем тысячелетии / Томаш Рауш; [пер. с англ. А. Дубининой]. – М. : ББИ, 2007. – 400 с. – (Сер. : Современное богословие).
- Стилианопулос Т.* Новый Завет: Православная перспектива: Писание, предание, герменевтика / Теодор Стилианопулос; [пер. с англ. Н. Холмогоровой]. – М. : ББИ, 2008. – 296 с. – (Сер. : Современное богословие)
- Харт Д.* Красота бесконечного. Эстетика христианской истины. Пер. с англ. А. Лукьянова. М.: ББИ, 2010, xviii + 673 с.
- Хоружий С.* Метаморфозы славянофильской идеи в XX ст. // *О старом и новом* / С. С. Хоружий. – СПб., 2000. – С. 117-141.
- Хоружий С.* Неопатристический синтез и русская философия // *О старом и новом* / С. С. Хоружий. – СПб., 2000a. – С. 35-61.
- Хоружий С.* Шаг вперед сделанный в рассеянии // *Опыты из русской духовной традиции* / С. С. Хоружий. – М., 2005. – С. 329-446.
- Христокін Г.* «Трансформаційна герменевтика» Теодора Стилианопулоса [Електронний ресурс] / Г. Христокін // *Релігія в Україні*. – Режим доступу в Інтерн. : <http://www.religion.in.ua/main/616-transformacijna-germenevtika-oteodora.html>.
- Христокін Г. В.* Екзистенціалістська інтерпретація Христом Янарасом вчення Діонісія Ареопагіта (на матеріалі книги «Гайдеггер та Ареопагіт») / Г. В. Христокін // *Практична філософія*. – 2007. – № 1 (23). – С. 142-150.
- Христокін Г. В.* Неопатристика як парадигма сучасної православної теології / Г. В. Христокін // *Українське релігієзнавство*. – 2007a. – № 43. – С. 61-69.
- Христокін Г.* Постмодерний неопатристичний емпіризм Іоанна Манузакіса [Електронний ресурс] / Г. Христокін // *Релігія в Україні*. – Режим доступу в Інт. : <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/724-postmodernij-neopatrystichnij-empirizm-ioanna.html>.
- Христокін Г.* Сучасна православна теологія: спроба характеристики [Електронний ресурс] / Г. Христокін // *Релігія в Україні*. – 25 травня 2009 р. – Режим доступу (перевірено 1.02.2013) : <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/407-suchasna-pravoslavna-teologiya-sproba.html>.
- Чорноморець Ю. П.* Необхідність пізнання традиції // *Труди Київської духовної академії*. – № 15. – К. 2012. – с. 349-359.
- Чорноморець Ю. П.* Православна теологія на шляху до нової парадигми // *Філософська думка-Sententiae*: Спецвипуск № 3 (2012) «Християнська теологія і сучасна філософія». – Вінниця: ВДТУ, 2013. – сс. 74-88.

Чорноморець Ю. П. Теологічне повернення до традиції на початку третього тисячоліття як шлях відкритості та діалогу // *Філософська думка-Sententiae: Спецвипуск № 3 (2012) «Християнська теологія і сучасна філософія»*. – Вінниця: ВДТУ, 2013а. – сс. 8-14.

Чорноморець Ю. П., Христокін Г. В. *Методологія православної теології: джерела, розвиток, сучасність*. [Електронний ресурс] / Ю. Чорноморець Г. Христокін // *Релігія в Україні*. – 20 вересня 2010 р. – Режим доступу (перевірено 1.02.2013): <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/5884-metodologiya-pravoslavnovyi-teologiyi-dzherela-rozvitok-suchasnist.html>

Чорноморець Ю. П. Загальна характеристика сучасної православної теології [Електронний ресурс] / Юрій Чорноморець // *Релігія в Україні*. – 1 листопада 2010 р. – Режим доступу (перевірено 1.02.2013) : <http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/contemporary/38710/>

Юрій Чорноморець, доктор філософських наук, професор кафедри культурології Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова.

ВПЛИВ КАТОЛИЦЬКОЇ ДУМКИ НА ПРАВОСЛАВНУ НЕОПАТРИСТИКУ ГЕОРГІЯ ФЛОРОВСЬКОГО ТА ВОЛОДИМИРА ЛОСЬКОГО

Неопатристика як одна з головних течій у сучасному православному богослов'ї формувалася в принциповому протистоянні «західним впливам» на православну думку. Ці впливи вважалися такими, що обов'язково приводять до втрати ортодоксальності православною думкою. І такі відступи від православного ідеалу (який асоціювали з богослов'ям каппадокійців і Григорія Палами) вбачали у православних мислителях від могилянської доби аж до о. Сергія Булгакова (1871–1944). Із останнім о. Георгій Флоровський (1893–1979) та Володимир Лоський (1903–1958) навіть вели запеклу полеміку. У таких умовах особливо актуальним стає питання про прихований вплив католицької думки на двох засновників неопатристики – о. Георгія Флоровського та Володимира Лоського. Якщо вони не були вільними від таких впливів, то це вимагає критичного переосмислення всієї історії та ідентичності сучасного православного богослов'я.

Дослідники з недовірою ставляться до заяв Г. Флоровського та В. Лоського щодо цілковитої чистоти їхнього богослов'я від західних впливів. Здебільшого увага дослідників зосереджена на тому факті, що Г. Флоровський та В. Лоський не були вільні від впливів російського релігійного ренесансу, а їхнє богослов'я було генетично пов'язане з російською релігійною філософією. Остання своєю чергою є суттєво залежною від німецької ідеалістичної філософії, від романтичних мислителів Заходу. На нашу думку, суттєвішим є виявлення залежності богослов'я Г. Флоровського та В. Лоського від католицького впливу саме в тих аспектах, які становлять підвалини неопатристики як парадигми сучасного православного богослов'я. З цієї пробле-

матики є лише декілька спостережень дослідників Андре де Гайо (André De Halleux) та Рене Барна (René Barnes), пов'язані з цитуванням католицьких джерел у працях православних авторів.

Отже, в чому суть внутрішньоправославної дискусії? Суть – у статусі філософії для богослов'я. Обираючи певний словник для формулювання своїх учень, отці Церкви, на думку Флоровського, сформували унікальну християнську філософію, що стала нормативною для християнської догматики¹. Булгаков, навпаки, наполягав, що хоча догматичні істини є плодом Одкровення, їхній метафізичний зміст може виражатися по-різному залежно від панівної філософії та її термінологічного апарату². Натомість Флоровський наполягав, що застосовувати ідеалістичну метафізику так, як це робив Булгаков у своїй софіології, аж ніяк не припустимо. Християнське вчення, вважає Флоровський, не можна висловити засобами жодної філософії, окрім святоотцівської; християнство глибоко закорінене в історії, отже абстрактної християнської керигми, яку можна було б відокремити від її історичного втілення в конкретних обставинах, просто немає. Навіть більше, немає вічної істини, «яку можна було б сформулювати у низці над-історичних тверджень»³. На думку Флоровського, реінтерпретувати «традиційну доктрину в категоріях нової філософії, хоч би якою була ця філософія», немає сенсу⁴. Відтак Флоровський розглядав думку Соловйова, Флоренського та Булгакова, а понад усе таких любителів крайнощів, як Бердяєв і Карсавін⁵, як чужий православ'ю рід богомислення, тісно пов'язаний із Шелінговим «процесом теогонії»⁶. Саме завдяки їхній прихильності до західних спокус «ці російські мислителі так радо сприймаються на Заході. Вони розмовляють західною говіркою»⁷. Як каже сам Флоровський:

І якщо я дійшов висновку, що так зване відновлення, або російське релігійне відродження, насправді є, даруйте, глухим кутом чи безвихіддю, це не означає, що я не ціную й не поважаю цих людей. Я б навіть сказав, що люблю їх. Проте я не погоджуюсь із ними й переконаний, що вони не мають рації. Це – безвихідь, а може навіть шлях у пекло⁸.

Флоровський палко захищав процес еллінізації Одкровення в патристичній традиції, або «еллінізм під знаком Хреста»⁹, від наскоків із боку послідовників Адольфа фон Гарнака (1851–1930), які прагнули вилушити доктринальне християнство з елліністичної шкаралуші, що начебто приховувала його юдейське ядро¹⁰. Відпові-

¹ Florovsky Georges. *Revelation, Philosophy and Theology* [1931]. // CW. – III. – P. 34.

² Bulgakov Sergii. *Dogma and Dogmatic Theology* / trans. Peter Bouteneff. // *Tradition Alive: On the Church and the Christian Life in Our Time*. // *Readings from the Eastern Church* / Michael Plekon (ed.). – Lanham : Sheed & Ward, 2003. – P. 79.

³ Florovsky. *The Eastern Orthodox Church and the Ecumenical Movement*. – P. 75.

⁴ Florovsky Georges. *Patristics and Modern Theology*. – *Diakonia*. – No 4/3 (1969). – P. 231.

⁵ Див.: Florovsky. *Renewal of Orthodox Theology...* – P. 4–7 і далі. Див. також: Флоровський. *Пути русского богословия*. – С. 462, 469, 492.

⁶ Florovsky. *The Renewal of Orthodox Theology...* – С. 5.

⁷ Review of: Matthew Spinka. *Christian Thought from Erasmus to Berdyaev*. – Englewood Cliffs, New Jersey, 1962. // *Church History*. – No 31/4 (1964). – P. 470.

⁸ Florovsky. *The Renewal of Orthodox Theology...* – P. 4.

⁹ Florovsky Georges. *The Christian Hellenism*. // *Orthodox Observer*. – No 442 (1957). – P. 9.

¹⁰ Harnack Adolf von. *What is Christianity?: Sixteen Lectures delivered in the University of Berlin during the Winter-Term 1899–1900* / trans. Thomas Bailey Saunders. – 2nd ed. – London – Oxford – New York : Williams and Norgate – G. P. Putnam's Sons, 1901. – P. 205–222.

даючи їм, Флоровський твердив, що «еллінізація Одкровення» аж ніяк не була випадковою¹¹, – навпаки, вона була частиною Божого Провидіння: «Еллінізм – непроминальна категорія християнського досвіду»¹². І так само не випадково, що перше патристичне віровчення постало першою автентичною інтерпретацією християнської кериґми, висловленої в «елліністичних категоріях»¹³.

У статті «Західні впливи на руське богослов'я»¹⁴, квінтесенції його книги «Шляхи руського богослов'я», Флоровський, наводячи твердження митрополита Антонія (Храповицького), що «система православного богослов'я перебуває в становленні, тож ми повинні дбайливо вивчати її джерела, а не копіювати системи еретичних учень, як це було зроблено в нас двісті років тому»¹⁵, наполягає, що «ми маємо радикально переглянути самі основи нашого богослов'я та повернутися до забутих джерел автентичної святоотцівської ортодоксії»¹⁶. Чимало людей відчувають, вказує Флоровський, що «руське богослов'я було докорінно викривлене західними впливами»¹⁷. Отже, висновує він, «війна (Kampf) із Заходом справді необхідна російському богослов'ю, й ми маємо досить причин і мотивації для цієї боротьби»¹⁸. Далі він демонструє, як латинський, німецький чи англійський інтелектуальний полон змушував православних богословів оперувати істотно чужими категоріями та іншомовними поняттями, та як ці «вимушені *псевдоморфози* православної думки» спричинилися до роздвоєності православної свідомості. Мірою повернення філософів до Церкви, пояснює Флоровський, відбувалися «спроби реінтерпретувати патристичне передання в сучасних категоріях»¹⁹. Та, на жаль, висновує він, «ця реінтерпретація завжди була пов'язана із засвоєнням німецької ідеалістичної філософії Гегеля, Шелінґа та Баадера, внаслідок чого до систем Володимира Соловйова, покійного о. Сергія Булгакова, о. Павла Флоренського, та понад усе покійного Миколи Бердяєва, прокралося чимало нездорового містицизму»²⁰.

Утім, наскільки обґрунтованою є позиція Флоровського? Чи це правда, що Булгаков був у боргу перед розмаїтими гетеродоксальними західними джерелами, тоді як богослов'я Флоровського – бездоганний плід святоотцівської думки?

Навіть поверховий аналіз довів би, що це не так. Богослов'я Флоровського також великою мірою є продуктом розмаїтих західних джерел і, зокрема, німецького ідеалізму. Як ми невдовзі побачимо, його богословські починання залишаються свого роду романтичним візантинізмом, заснованим на реакційній антизахідній полеміці, що приховує приховану залежність від Заходу. Попри всі його прагнення до протилежного, праця Флоровського була, запозичуючи оцінку Бердяєвим «Шля-

¹¹ Florovsky. Revelation, Philosophy and Theology. – P. 32.

¹² Florovsky. Patristics and Modern Theology. – P. 232.

¹³ Florovsky Georges. The Eastern Orthodox Church and the Ecumenical Movement. // Theology Today. – No 7/1 (1950). – P. 75.

¹⁴ Florovsky. Western Influences in Russian Theology. // CW. – IV. – P. 157–182.

¹⁵ Там само. – P. 157.

¹⁶ Там само.

¹⁷ Там само.

¹⁸ Там само.

¹⁹ Florovsky Georges. The Legacy and the Task of Orthodox Theology. // Anglican Theological Review. – No 31/2 (1949). – P. 69.

²⁰ Там само.

хів руського богослов'я», продуктом російського культурного відродження (тобто Срібного віку) ХХ ст., втім, позбавленим вдячності та відчуття заборгованості перед останнім²¹. Бердяєв навіть пропонує придатнішу назву для «Шляхів» («Путей») Флоровського: «Безпуття [*беспутствие*] руського богослов'я, з огляду на широту *opus* Флоровського, але також на його «ворожість і брак любові»²².

Низка ключових елементів неопатристичного синтезу Флоровського є просто його розробкою ідей Срібного віку взагалі та слов'янофілів зокрема. Загальнови-знаною є докорінна залежність слов'янофільства від німецького романтизму, та передусім від Шеллінга, в контексті європейської культури ХІХ ст. Навіть більше, слов'янофіли виявляли неабияке зацікавлення ліберальним католицизмом (зараз відомим як старокатолицизм). Два представники ліберальних католицьких кіл виявилися особливо співзвучними душі російського читача – це Франц фон Баадер (1765–1841) та Йоган Мьолер (1796–1838). Від часів заснування Петербурзького товариства любителів духовної просвіти²³ у 1872 р. контакти між слов'янофілами та старокатоликами стали інтенсивними та регулярними. Для нашого обговорення важливо вказати, що обидва західні мислителі справили вплив і на Івана Кіреєвського, і на Олексія Хомякова (1804–1860), які своєю чергою вплинули на Флоровського.

Зокрема, наприклад, поняття соборності та розуміння Церкви як живої традиції є слов'янофільською адаптацією ідей Йогана Мьолера²⁴, що потрапили до неопатристичного синтезу Флоровського через праці Олексія Хомякова. Сам же Мьолер, католицький учений з Тюбінгена, зазнав сильних впливів Шляєрмахера, Гегеля та Шелінга. І справді, досить дивно спостерігати цю разючу непослідовність, ба й суперечність, у Флоровського, який міг буквально на одній сторінці ганьбити Булгакова, Флоренського та Соловйова й водночас вихвалити Хомякова за «справжнє богословське відродження в Росії у святоотцівському дусі»²⁵. Флоровський навіть прямо каже, що «він [Хомяков] був дивовижно близький духовно Й. А. Мьолеру, великому римо-католицькому досліднику та історику» й пояснює, що ця близькість полягала в «потужному переформулюванні біблійного та патристичного розуміння Церкви як містичного Тіла Христового й знаряддя Святого Духа»²⁶.

Флоровський радо спостерігав «швидке одужання православного богослов'я від прикрих псевдоморфоз, які надовго паралізували його»²⁷. Проте щоб богослов'я знову набуло свого автентичного східного стилю, іронічно зазначає Флоровський, «західницький рух у православному богослов'ї мусить позбутися сліпого раболіпст-

²¹ Див.: Бердяев Николай. Ортодоксия и человечность. // Путь. – № 53 (1927). – С. 130.

²² Там само.

²³ Славетні лекції Володимира Соловйова «Чтения о богочеловечестве» (1877–1878) було організовано Товариством. Коли ж Соловйов явно дистанціювався від Секретаря Товариства, Олександра Кіреєва, який оцінив ватиканські догмати про папську непомильність та про Непорочне Зачаття як «нові ересі», їхні стосунки стали напруженими. Див. лист Соловйова до Кіреєва від 12.11.1882 у журналі «Символ». – № 27 (1992). – С. 198.

²⁴ Див.: Möhler Johann Adam. Unity in the Church or The Principle of Catholicism Presented in the Spirit of the Church Fathers of the First Three Centuries / trans. Peter C. Erb. – Washington, D. C. : Catholic University of America Press, 1996. – P. 165–204.

²⁵ Див.: Florovsky. The Legacy and the Task of Orthodox Theology... – P. 69.

²⁶ Там само.

²⁷ Там само. – P. 70.

ва перед західними традиціями»²⁸. Утім, можна зауважити, що стосовно Флоровського це «сліпе раболіпство» набуває форми замаскованої залежності від Заходу.

Слід зазначити, що ані Флоровський, ані Булгаков на початку своєї викладацької кар'єри з богослов'я не мали підручників для викладання, і навіть були розгублені й не знали, як викладати православне богослов'я.

Булгаков, перебуваючи вже в Святосергіївському інституті в Парижі, запросив з Праги молодого Флоровського, який у 1923 р. щойно захистив свою докторську дисертацію з філософії Герцена, очолити кафедру патристики й прочитати курс лекцій. І цей перший курс лекцій з фундаментального богослов'я та апологетики Флоровський підготував з підручника католицького автора, Альберта де Лаппаре (Albert de Lapparent. *Science et Apologétique: Conférences faites à l'Institut Catholique de Paris, 1905*), який він знав у російському перекладі Глаголева²⁹; він називав цю монографію «найнадійнішим викладом наукової апологетики»³⁰. Дивує вже сам факт, що Флоровський розпочав із курсу фундаментального богослов'я, який передбачає докази існування Бога. Зазвичай так у православ'ї не роблять.

У випадку Булгакова дуже схожа ситуація. Булгаков свій перший богословський курс викладав у Празі (в еміграції) для студентів з Росії, які опинилися в католицькому середовищі. Він сам із розпачем записав у своєму щоденнику, що з католицьких підручників виклав на замовлення свій перший курс «похвали православ'я проти католицизму»³¹, але зазначив, що твердиня католицької науки та богослов'я наразі недосяжна для православ'я. Однак, на відміну від Флоровського, Булгаков не мав наміру приховувати цю залежність від Заходу. Він широко визнає, наскільки безпорадний він сам та інші православні перед «твердиною католицької науки та вченості»³². Читач Флоровського та Булгакова не може не дивуватися, наскільки по-різному вони сприймали власну залежність від західних джерел та авторів і наскільки по-різному бачили можливості діалогу. Згодом Флоровський розвинув свою антизахідну полеміку, приховуючи залежність від Заходу, тоді як Булгаков, за його власними словами, «...зберігаючи пошану перед західним християнством, вийшов на широку дорогу екуменічної ортодоксії, очистившись від провінціалізму»³³.

Утім, повернімося до Флоровського, щоб вказати на ще одну проблему його богословської програми: він ніколи належно не розробляв неопатристичного синтезу в якості богословського методу, не кажучи вже про герменевтику реінтерпретації Отців, яка б давала змогу наслідувати їх, долучаючись до їхнього способу мислення – «фрозуму» (*phronema*) та висловлюючи таємницю їхньої домодерної віри для постмодерного суспільства. Не було розглянуто й питання співіснування розмаїтих патристичних традицій – сирійської, коптської і, зрештою, латинської, у світлі постульованої першості священного еллінізму, тобто візантійської традиції. Ці та інші завдання, які мусив виконати Флоровський, опинилися в затінку його жаги до вигнання бісів богословських похибок.

²⁸ Там само.

²⁹ Див.: лист Флоровського до Булгакова у: Прот. Сергий Булгаков о Вл. Соловьеве [1924]. – С. 209.

³⁰ Там само.

³¹ Див.: Булгаков. Из памяти сердца. – Прага, [1923–1924]. – С. 171.

³² Там само.

³³ Див.: Булгаков Сергий. Тихие думы. – Москва, 1918. – С. 414.

Спроба Флоровського представити «неопатристичний синтез» як панацею від «псевдоморфоз» була не зовсім успішною, оскільки гібридність першого, хоча й невідомо прихована, співмірна з гібридністю останніх.

Зрештою, на відміну від проекту Булгакова «неопатристичний синтез» Флоровського, здається, так і не пішов далі стадії маніфесту; його *Patrologia Greca* так і не занурилась у реальний світ людського страждання, життя та смерті, не кажучи вже про притаманні східному богослов'ю шукання інтеграції *орто-доксії* та *орто-праксії*, літургійного благочестя та аскетичної духовності. Іншому опонентові Булгакова з неопатристичного табору, Лоському, краще вдалося, уникаючи притаманного Флоровському концептуалізму, творчо поєднати тріадологію, сотеріологію, еклезіологію, духовність, містику та іконологію на основі спільного знаменника своєї богословської системи – *персоналізму*.

Флоровський звинувачував систему богослов'я Булгакова в розмаїтих пантеїстичних тенденціях (передусім в ідеалістичному розумінні Божої природи – Любові – в якості космічного принципу). Він був переконаний, що софіологія Булгакова з її тісним онтологічним зв'язком між Божественною Софією та Створеною Софією змішує створене та нестворене. Полеміка Флоровського проти Булгакова великою мірою заснована на розробленій західним автором, Шарлем Ренув'є, ідеї *випадкового світу* (*contingent world*)³⁴, який слід розглядати як результат Божої волі (*волюнтаризм*), а не Божої сутності, що начебто впливає із софіологічної тріадології Булгакова. Саме для цього викриття загроз Булгаковської софіології Флоровському була потрібна особлива система понять, а саме обстоюване Григорієм Паламою розрізнення *сутності* та *енергій* (чи радше переосмислення останнього у світлі розрізнення *сутності* та *волі* в акті створення). Про значення паламітського розрізнення Флоровський каже так:

Якщо – згідно з нісенітницями опонентів та згодних із ними – Божа енергія в жоден спосіб не відрізняється від Божого єства, то акт створення, який належить до царини волі, в жоден спосіб не відрізняється від народження (Сина) та виходження (Духа). Якщо створення нічим принципово не відрізняється від народження та виходження, то створіння нічим не відрізняються від Народженого (*gennematos*) й Того, Хто виходить (*problematos*). Якби це було так, то Син Божий і Дух Святий нічим не відрізнялися б від створіння, тож до створінь так само можна було б докладати поняття народження (*gennēmata*) та виходження (*problēmata*) від Бога Отця, створіння були б обоженими, а Бога можна було б зарахувати до створінь³⁵.

Алюзії Палами на Кирила³⁶ слід повернути до їхнього первинного антиаріанського контексту: Кирило обстоював твердження, що Син не є створінням або витвором (ἔργα), звертаючись до умовної причинової послідовності творчої діяльності Бога: οὐσία > ἐνέργεια > ἔργα³⁷. Те, що належить до Божого єства (народження та виходження), як стверджує Флоровський, є *необхідним*, а те, що належить до

³⁴ Florovsky. The Renewal of Orthodox Theology... – P. 10.

³⁵ Florovsky Georges. Palamas. – CW. – P. 119–120.

³⁶ PG 75, 312C

³⁷ Див.: Barnes Michel René. The Background and Use of Eunomius' Causal Language'. // *Arianism After Arius: Essays on the development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*. – Edinburgh : T&T Clark, 1993. – P. 217–236.

Божої волі (створення Всесвіту), – лише *можливим, випадковим*. Це, між іншим, приклад нездатності Флоровського богомислити крізь призму *персоналізму*, до чого він, разом із Лоським, так палко закликав. З аргументації Флоровського зовсім не випливає, що *необхідне* сутнісне народження Сина та виходження Духа мають *персоналістське* підґрунтя, чи хоча б є особистісною дією Отця. Натомість Флоровський, як і Лоський, намагається полемічно спростувати тезу Булгакова, що Палама є одним із провісників софіології. У листі до Булгакова від 4 (22) липня 1926 р. Флоровський пояснює свій погляд на ідею створення Всесвіту як Божественного наміру та волевияву:

Ousia – згідно з Василієм Великим і згідно з Паламою – недосяжна й непізнана, це «світло неприступне». Однак «*Той самий Бог*» (вираз Палами) *створює*, тобто подає *інше*, і через це опиняється «назовні» [во вне]. Ось що таке «Енергія», «Слава», «Софія» – неіпостасне одкровення «*Того самого*» Бога. Не «сутність», не «особистісність», не «іпостась». Якщо хочете, – Божа акциденція, але акциденція «*Того самого*» Бога чи «*Самого*» Бога. І саме до цього веде думка Палами³⁸.

Цікаво, що, поєднуючи Свв. Василя та Паламу, Флоровський мислить радше як каппадокієць, аніж як паламіт, адже каппадокійці вживали термін «енергія» з конотаціями «акциденції». Аргументація Флоровського сповнена двозначностей та непослідовностей, як і в Палами, який мусив визнати *акцидентальність* енергій.

Розуміючи ситуацію значно нюансованіше, Булгаков відповідає Флоровському, що його «софієборство» веде його до таких проблематичних ідей, як «акцидентальність» енергій та приховане розділення Святої Трійці³⁹. Отримавши від свого наставника такий виклик, молодий Флоровський уточнив свої погляди щодо *акцидентальності* енергій. Через два роки після отримання листа від Булгакова він висловився зваженіше:

Божа дія-енергія походить від сутності, але, походючи, не відділяється від неї. «Виходження» означає «невимовну відмінність», що не порушує «надприродної єдності». Божа дія-енергія не є самою сутністю Божою, але вона не є й акциденцією [*symbebêkos*]. Адже вона незмінна й співвічна Богові, передусе створінню й відкриває творчу волю Божу щодо створіння. У Бозі є не лише сутність, а й те, що не є сутністю, хоча не є й акциденцією, – Божа воля та дія, Його сутнісні й сутнісотворчі промисел і влада. Св. Григорій Палама наголошує, що невизнання реальної відмінності між «сутністю» та «енергіями» затирає й затемнює межу між народженням і створенням, – і те, й інше виявляються актами сутності⁴⁰.

У контексті полеміки з Булгаковим Флоровський проводить цю межу між народженням і створенням не надто витримано, адже це начебто наводить на думку про сутність та енергії як дві дієві сили в Божестві. Ускладнення, з яким стикається Флоровський, веде його до іншої проблеми, а саме, що ідея Всесвіту є *вічною*, хоча й не *спів-вічною*, або «Божа ідея Всесвіту є вічною не тією вічністю, що Божа сут-

³⁸ Письма Г. Флоровского С. Булгакову и С. Тышкевичу. // Символ. – № 29 (1993). – С. 205–206.

³⁹ Лист Булгакова до Флоровського (від 20.VII.1926. Париж) у: С. Н. Булгаков. Письма к Г. В. Флоровскому [1923–1938]. – С. 211–212.

⁴⁰ Флоровский Георгий. Тварь и тварность [1928]. – CW. – III. – С. 69.

ність»⁴¹. Згідно з цією логікою енергії вічні, але не співвічні в тому сенсі, в якому Син і Дух співвічні Отцю.

Можна зауважити, що, прагнучи звільнити Особи Трійці від світової необхідності, Флоровський підпорядковує Трійцю внутрішній необхідності. Представляючи сутнісне народження та виходження необхідними, він ставить під загрозу поняття *перихорезису*. Флоровський наче не помічає делікатних спроб Булгакова звести до купи два полюси антиномії, аби бути в змозі «водночас поєднувати, ототожнювати й розрізняти створіння та Боже життя»⁴².

Зрештою, можна висувати, що непослідовності та труднощі богословської аргументації Флоровського впливають з його досить полемічного підходу, поєднаного з некритичним – як і в Лоського – засвоєнням патристичної традиції. Флоровський створює більше богословських проблем, аніж розв'язує. Внаслідок свого богословського та еклезіологічного ексклюзивізму Флоровський розумів власну богословську програму як захист Православ'я від гетеродоксальних учень, зокрема Булгаковських пропозицій щодо часткового сопричастя з англіканцями та від нібито пантеїстичної софіології Булгакова. З огляду на велику потребу в усеpravославній консолідації за умов еміграції зрозуміло стає фундаментально реакційна та полемічна тональність думки Флоровського.

Аналогічна непослідовність характерна і для іншого засновника неопатристики – Володимира Лоського, який об'єктом звинувачень обирає все західне богослов'я, але критикує його, перебуваючи в залежності від теології видатного представника французьких езуїтів Теодора де Реньйона (Théodore de Régnon, S.J.).

У одній із найавторитетніших навіть у сьогodнішній Росії богословських праць, а саме в «Нарисі містичного богослов'я Східної Церкви», Лоський твердить (у розділі 3, «Бог-Трійця»), що у викладі тринітарного вчення Захід розпочинав із опису божественної природи, щоб прийти до трьох Осіб, тоді як грецькі Отці просувалися в протилежному напрямі – від трьох Осіб до єдиної природи⁴³. Обгрунтовуючи цю сміливу тезу, Лоський побіжно розглядає працю св. Василя, який, на його думку, «надавав перевагу цьому останньому шляху, що розпочинає з конкретного у згоді зі Святим Писанням та хрещальною формулою»⁴⁴. На перший погляд ця схематична картина Східної та Західної тринітарної думки видається продуктом дбайливого аналізу нео-патрологом обох традицій, і саме так це сприймають у Росії.

Утім, тут є серйозна проблема: з оригінального французького видання «Нарису» Лоського, – «*Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*»⁴⁵ (1944), стає зрозуміло, що посилання Лоського у російському виданні на тексти Каппадокійців походять безпосередньо з праці французького догматиста Теодора де Реньйона, автора багатомного історичного дослідження: «*Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*»⁴⁶. Значна частина викладу східної тріадології (розділ 3) «Нарису» Лоського ґрунтується на книзі де Реньйона. Дивовижно, але російське видання підготовано в такий спосіб, що в ньому величезна залежність Лоського від Реньйона цілковито замаско-

⁴¹ Там само. – С. 56.

⁴² Булгаков Сергей. Невеста Агнца. – Paris : YMCA-Press, 1945. – С. 52.

⁴³ Лосский Владимир. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. – Москва, 1991. – С. 46.

⁴⁴ Там само.

⁴⁵ Див.: Lossky Vladimir. *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*. – Paris, 1944. – P. 46–63.

⁴⁶ Див.: Régnon Théodore de. *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité* : 4 vols. – Paris : Victor Retaux, 1892–1898.

вана. Примітки, які в оригінальному виданні відсилали до матеріалів де Реньйона, у російському виданні змінилися посиланнями на патристичні джерела. Виняток складають два безпосередніх посилання⁴⁷ на де Реньйона в самому масиві тексту. Видається, що заклик Флоровського «повертатися до Отців» Лоський зрозумів у ширшому сенсі, долучивши до Отців отця-єзуїта Теодора де Реньйона.

Утім, ще цікавіше, що таку саму маніпуляцію було виконано 1957 року і в англійському перекладі⁴⁸ «Нарису» Лоського⁴⁹. Як слушно зазначає Мішель Барне (Michel Barnes), «річ тут зовсім не обмежується похибкою перекладацького пера: йдеться про засвоєння сучасним неопаламітським богослов'ям парадигми де Реньйона, хоча не без вагань, ба й засмучення з приводу її римокатолицького (точніше, єзуїтського) походження»⁵⁰.

Видавець російського перекладу «Нарису» Лоського навіть вирішив остаточно позбавити його будь-яких слідів західного впливу. Те, що ми спостерігаємо в передмові, можна назвати справжньою «репатріацією Лоського»: тут зазначається, що «великий російський богослов» народився не в німецькому Гьотінгені, як це було насправді, а «в день Святого Духа, 25 травня 1903 р., у Петербурзі»⁵¹.

Однак у чому ж полягає парадигма де Реньйона, і що з нею не гаразд? Більш ніж 100 років тому дослідження схоластичної та патристичної тріадології де Реньйоном привело його до висновку, що патристичне богослов'я, представлене Каппадокійцями, починає з множинності Осіб, тоді як схоластичне богослов'я, представлене Августином, починає з єдності природи⁵².

Хоча сам де Реньйон мав значно нюансованіше уявлення про Августина та Каппадокійців, його спрощена схема була анонімно та некритично сприйнята англomовною наукою в якості парадигми осягнення грецької та латинської теології. Барне простежив розповсюдженість парадигми де Реньйона в сучасній тріадології: вона найпомітніша у книгах Ф. Кроу «Доктрина про Св. Трійцю» (F. Crowe. *Doctrine of the Holy Trinity*, 1966), Дж. Макі, «Християнський досвід Бога як Трійці» (J. Mackey. *The Christian Experience of God as Trinity*, 1983), Дж. О'Донела, «Трійця та темпоральність» (J. O'Donnell *Trinity and Temporality*, 1985), Д. Брауна, «Божественна Трійця» (D. Brown. *The Divine Trinity*, 1985), К. ЛаКунья, «Бог для нас» (C. LaCugna. *God For Us*, 1991), Мольтмана «Історія та Триєдиний Бог» (Moltmann. *History and the Triune God*, 1991)⁵³. Хоч як це дивно, Лоський у розробці своєї тріадології організував

⁴⁷ Див.: Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви... – С. 191 (Примітки 79 та 93).

⁴⁸ Lossky Vladimir. *The Mystical Theology of the Eastern Church* : reprinted edition. – Cambridge – London : Clark & Co, 1973.

⁴⁹ На ці сумнівні маніпуляції та залежність неопаламізму від де Реньйона вперше вказали Андре де Гайо (André De Halleux) та Рене Барна (René Barnes). Я додав лише свої особисті спостереження щодо російського видання «Нарису» Лоського. Див.: Halleux André De. *Personalisme ou Essentialisme Trinitaire chez les Pères Cappadociens? Une Mauvaise Controverse*. – *Revue Théologique de Louvain*. – No 17 (1986). – P. 129–155, 265–292; та Halleux André De. *Hypostase et Personne dans la Formation du Dogme Trinitaire*. – *Revue d'Histoire Ecclesiastique*. – No 79 (1984). – P. 313–369.

⁵⁰ Див.: Barnes Michel René. *De Régnon Reconsidered*. – *Augustinian Studies*. – No 26/2 (1995). – P. 58.

⁵¹ Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви... – С. 5.

⁵² Детальне обговорення розповсюдженості моделі де Реньйона див. у: Barnes. *De Régnon Reconsidered*. – P. 51–79.

⁵³ Див.: Barnes. *De Régnon Reconsidered*... – P. 55. Також: Barnes Michel René. *Augustine in Contemporary Trinitarian Theology*. // *Theological Studies*. – No 56 (1995). – P. 238.

патристичний матеріал, застосовуючи парадигму де Реньйона й наче зовсім не усвідомлюючи, що цю парадигму слід спочатку підтвердити патристичними текстами.

На відміну від широкого сприйняття парадигми де Реньйона в англійській та російській науці, у Франції вона зазнала нищівної критики. Низка французьких августинців (Н. Paissac, А. Malet, G. Lafont, М. LeGuillou та В. de Margerie) сперечалися зі спрощеним кліше де Реньйона.⁵⁴ Деякі критики, відкидаючи схематичне протиставлення грецького *персоналізму* латинському *есенціалізму*, навіть пропонували альтернативні, точніші парадигми, виходячи не з географічних розбіжностей (Схід – Захід), а з хронологічного розриву, що начебто мав місце після Нікейського Собору (іманентна й ікономічна Трійця)⁵⁵.

На відміну від Лоського, який некритично сприймає Реньйонову схему грецького *персоналізму* та латинського *есенціалізму*, Булгаков критично та творчо переглянув каппадокійське тринітарне богослов'я, віднаходячи в ньому певні неповноцінні *імперсоналістські* тенденції⁵⁶, пов'язані з традиційним для Сходу поняттям каузальності.

Таким чином, обом неопатрологам – Георгію Флоровському та Володимирові Лоському, які апелювали до ідеалу чистоти від західних впливів, властива саме наявність замаскованої залежності від Заходу. Те, що ми знаємо як неопатристичний синтез о. Флоровського та Лоського – найправославнішу парадигму богословлення, насправді має багато запозичень із західного католицького та протестантського богослов'я.

Попри те, що Флоровський максимально намагався приховати ці впливи й запрограмував неопатристичний синтез як православну панацею проти «вавилонського полону» православного богослов'я, цей синтез є таким же гібридним, як і те богослов'я, що його Флоровський намагався визволити із західного полону, оголосивши необхідність «війни із Заходом».

Схожа ситуація і з Лоським. Саме завдяки своїм студіям медієвістики та досвідів, якого він набув від Етьєна Жильсона, що творчо переосмислив спадщину св. Томи й каталізував систему *неотомізму*, Лоський у схожий спосіб синтезував учення св. Григорія Палами та на його основі спробував створити систему православного богослов'я, яка зараз відома як *неопаламізм*. Проте можна легко довести, що до середини ХХ ст. доктринальна спадщина Палами в слов'янських землях була майже зовсім невідомою або вважалася напівретичною.

Такі висновки вимагають критичного переосмислення історії сучасного православного богослов'я.

Переклад з англійської Дарини Морозової

Роман Завійський, в.о. декана філософсько-богословського факультету і доцент кафедри богослов'я Українського Католицького університету (м. Львів), доктор богослов'я Оксфордського університету

⁵⁴ Детальніше у: Barnes. De Régnon Reconsidered... – P. 55.

⁵⁵ Там само. – P. 58–59.

⁵⁶ Bulgakov Sergii. Uteshitel. O Bogochelovechestve. – Chast' 2. – Paris : YMCA-Press, 1936. – P. 31.

Геннадій Христокін

СОФІОЛОГІЯ ОТЦЯ СЕРГІЯ БУЛГАКОВА ТА НЕОПАТРИСТИКА: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ ПАРАДИГМ РОЗВИТКУ ПРАВОСЛАВНОЇ ТЕОЛОГІЇ НА ПОЧАТКУ XX СТОЛІТТЯ

Сучасна православна теологія на поч. XXI ст. знаходиться у пошуках новітньої богословської парадигми розвитку. Модерні православні теологічні парадигми, що виникли на поч. XX ст., вимагають свого оновлення з врахуванням вимог постмодерну. Пошук новітніх парадигм супроводжується зверненням до надбання своїх попередників, творчим переосмисленням їх здобутків. Одним з тих, хто стояв біля витоків православної модерної теології, був о. С. Булгаков, творчість якого останнім часом викликає все більше уваги. В його працях надзвичайно яскраво втілені як значні здобутки, так і вагомі суперечності та навіть прорахунки російської релігійної філософії та православної теології початку XX ст. Поряд з проектом софіології виник інший модерний проект – неопатристика, який на довгі часи утвердився в якості провідної парадигми розвитку православної теології. Особливо актуальним є дослідження ролі С. Булгакова у формуванні православної теології поч. XX ст., проведення порівняльної характеристики софіології С. Булгакова та неопатристики з метою виявлення перспектив для формування новітньої парадигми православної теології поч. XXI ст.

Останнім часом інтерес до творчості та особистості Булгакова постійно зростає, фактично відбувається нове прочитання його ідей, переосмислення його творчого доробку. Найпомітніше зростає інтерес до ідей Булгакова серед академічних дослідників та філософів [Валльер, 2008: с. 284-302; Русское богословие в европейском контексте, 2006; Софиология, 2010; Valliere, 1993]. Поряд з цим вчення богослова набувають все більшої

актуальності серед християн інших конфесій, зокрема католиків. За останні десять років на Заході (особливо в Італії) зростає кількість досліджень, присвячених теології С. Булгакова [Жак, 2006: с. 119-146]. Дослідженню формування неопатристики присвячені роботи як вітчизняних, так і закордонних авторів [Хоружий, 2005а: с. 329-446; Христокін, 2007: с. 61-69; Williams, 1997: р. 499-513; *The cambridge companion to orthodox christian theology*, 2008]. В той же час серед багатьох досліджень недостатньо вивченою залишається проблема ролі ідей Булгакова в становленні сучасної православної теології. Тому завданням нашої статті є проведення порівняльного аналізу софіології та неопатристики, з'ясування значення творчості богослова для сучасної православної теології.

С. Булгаков цікавий не лише своїми філософськими ідеями, а невтомним прагненням до модернізації православної теології, намаганням подолати консерватизм православної думки та запропонувати нові перспективи для її розвитку. Треба визнати, що одним з головних завдань творчості православного мислителя був пошук нових парадигм теологічного розвитку православ'я та християнства взагалі, осмислення місця і ролі православ'я в сучасному світі. Філософ розробляв нові теологічні ідеї, що дали б можливість надати православ'ю універсального характеру, перетворити його на справді всесвітню і навіть панкосмічну церкву.

С. Булгаков ставив перед собою грандіозні завдання. Усвідомлюючи надмірну схоластизацію православної теології, мислитель шукає нову методологію православної теології. Найприйнятнішою, на його думку, була філософія Шеллінга, вчення В. Соловйова та взагалі методологія неоплатонізму, які надавали можливість модернізувати християнське вчення, суттєво осучаснити його. В результаті у Булгакова формується своєрідна форма софіології, в якій найбільш помітними є вчення про Всеєдність, надбуттєвий Абсолют (Ніщо), Софію, концепція створення світу з Ніщо, теорія вічності та часу, філософія імені Божого, тощо [Евлампієв, 2000: с. 344, 346; Тихолаз, 2002]. На основі цих філософських вчень Булгаков створює нові христологію та еклесіологію. Як відомо, означені концепції викликали серйозні зауваження з боку православних теологів, адже призвели фактично до радикального перетлумачення догматів християнства. Творчість Булгакова спровокувала реакцію з боку молодих православних теологів, які не лише дали православну оцінку софіології, але й розпочали роботу над створенням нової парадигми православної теології.

Значна частина істориків теології віддає славу справжніх засновників і модернізаторів сучасної православної теології Георгію Флоровському та Володимирі Лоському, ідеї яких визначили її розвиток на багато десятиліть наперед [*The cambridge companion to orthodox christian theology*, 2008; Williams, 1997: р. 499-513]. Г. Флоровський у праці «Шляхи російського богослов'я» (1937) критично переосмислює всю російську релігійну філософію, яка, на його думку, не спроможна адекватно передати сенс Одкровення. Богослов пропонує створити «неопатристичний синтез» – реконструювати систему теології грецької патристики. На його думку – справжня православна теологія має бути розвитком Передання отців Церкви. Їх твори, особливо грецька патристика, є взірцевою теологією, нормативним вираженням християнського віровчення. Понятійна та концептуальна вірність грецькій патристиці не була характерна ані для академічної теології XVII-XIX ст., ані для російської релігійної філософії. Таке явище породжувало певний розрив між релігійною практикою (богослужіння, аскетика) та теологією Церкви, і навіть більше, – породжувало постійну кризу православної теології або взагалі її відсутність. Усвідом-

млення необхідності формування нової теології було досягненням не лише Г. Флоровського, але і В. Лоського. Останній був головним критиком теології С. Булгакова, закидаючи їй принципове розходження з патристикою [Лосский, 1996].

Таким чином, саме Флоровський та Лоський формують сучасну парадигму православної теології, створюючи проект «неопатристики», що сформувався у активному діалозі та протистоянні з богословською парадигмою, яку розвивав Булгаков. Саме діалог і конфлікт цих двох парадигм визначив розвиток православної теології. Тому існує сенс порівняти між собою означені парадигми, співставити погляди їх представників по основних питаннях [Христокін, 2007: с. 61-69].

С. Булгаков і В. Лоський та Г. Флоровський мали задум створити нову православну теологію, яка протистояла з одного боку схоластизованій православній академічній теології, з іншого – матеріалізму і позитивізму. Названі теологи усвідомлювали себе провісниками оновленого православ'я, бачили свою життєву місію у відродженні православ'я, але у їх позиціях існували принципові відмінності. Вже М. Бердяєв звертає увагу, що С. Булгаков (разом з П. Флоренським, Є. Трубецьким, В. Ерном), намагаючись повернутися до історичного православ'я, лише зовні стилізує своє вчення під старовину, хоча насправді створює «нове православ'я» [Бердяєв, 1991: с. 168]. На думку Бердяєва для Булгакова був характерним внутрішній розкол і роздвоєння між старовинним та сучасним, бажання і неможливість їх синтезувати. Справді, Булгаков намагався відродити православ'я без відродження святоотцівської теології. Відродження Булгаковим православної теології було формою її модернізації. Прикладом протилежного був Г. Флоровський, який теж ратував за новий синтез православної традиції із сучасністю, але за рахунок відродження християнського еллінізму, тобто повернення до християнського неоплатонізму отців Церкви.

Варто звернути увагу, що тема синтезу православ'я та сучасності є основною і болючою у Булгакова, але здійснював він цей синтез без достатнього розуміння традиції. Богослов не знав і не шукав в традиції дійсно автентичної православної теології, він сприймав догматичні формули у відриві від традиції, що їх створила. На думку Булгакова православна теологія повинна уникати догматизму, адже догмати – це вічні істини віри, які потребують подальшого догматичного розвитку й осучаснення. Тобто, оновлення православ'я у Булгакова зводилося до модернізації догматики, що передбачало не лише створення нової православної теології (яку він запропонував у вигляді софіології), але й введення нових догматичних вчень. Тоді як Флоровський чітко усвідомлював нерозривність догматів з історичним та теологічним контекстом патристичного мислення, в межах якого лише і можлива їх адекватна інтерпретація. Тому, на думку Флоровського, принципове осучаснення догматів неможливе, достатньо лише їх оновлене тлумачення з врахуванням запитів часу.

Принципова різниця між проектами софіології Булгакова та неопатристикою Флоровського з Лоським полягала у відмінності оцінок ролі філософії в формуванні нової парадигми православної теології, точніше в різниці форм і способів філософізації теології. Усі ці теологи досить критично ставилися до філософії як самодостатнього способу пізнання істини, вони одностайно ставили теологію вище філософії [Булгаков, 1993: с. 311-518.]. Названі теологи визнавали за теологією здатність пізнавати Бога, розуміти Одкровення, і навіть бачили місію богослов'я у особливому служінні Церкві, роз'ясненні і тлумаченні Слова Божого. Принаймні усі три теологи чимало писали і не вдавалися до крайностей релятивізації теології як дискурсу про

Бога. Теологія для них – окремий тип богопізнання. Знову ж таки, і Булгаков, і Флоровський, і Лоський усвідомлювали межі теології, бачили її витoki в Одкровенні та духовному досвіді.

Важливо порівняти погляди Булгакова та речників неопатристики на проблеми методології. І у Булгакова, і у Лоського помітну роль у формуванні теологічних вчень відіграє духовний досвід. Релігійний досвід виступає фундаментом, на якому можливі віра і теологія. В той же час Булгаков виявляє більш послідовну позицію, коли відокремлює релігійну інтуїцію та віру, релігійну теорію та містику, коли визнає важливість трьох форм теології – природної, догматичної та містичної, коли визнає принципову роль Одкровення та Передання у формуванні догматів та теології [Булгаков, 1994: с. 50-70]. В той час як Лоський постійно тяжіє до теологічного містицизму. Він фактично редукує природну і догматичну теологію до містичної. Натомість Флоровський виступає інтелектуальним інтуїтивістом. Він стверджує, що своєю споглядальною здатністю розум може феноменологічно охоплювати факти Одкровення як історичні факти і об'єктивно їх тлумачити. Теологічна методологія при такому підході набуває рис релігійної феноменології. Віра – це переконаність у дійсності фактів, сприйнятих споглядальним розумом. До речі, у ставленні до віри теж вимальовується відмінність між теологами. І знову таки позиція Лоського і Булгакова є надзвичайно близькою. Віра для них є результатом духовного досвіду, своєрідним продовженням релігійно-містичної інтуїції. Фактично віра – це і є форма містичної інтуїції. Остання у Флоровського стає інтуїцією інтелектуальною, яка набуває функції інтелектуального споглядання.

Помітна відмінність позицій речників неопатристики та Булгакова полягала і у різній оцінці метафізики в створенні теології. І Флоровський, і Лоський були противниками спекулятивної теології будь яких типів. Кожен з них по своєму критикує Булгакова саме за використання спекулятивних вчень і метафізичних методів. Більш того, представники неопатристики були переконані, що і стара німецька ідеалістична метафізика, і метафізика В. Соловйова не здатні без серйозних втрат виразити суть християнського вчення. В той же час і тут є свої особливості. Якщо Лоський був своєрідним антиметафізиком в теології, відкидав будь яку філософську теологію (навіть християнську) як спекуляцію, то Флоровський виступає переконаним прихильником християнської, елінізованої філософської теології і метафізики. На думку Флоровського, в добу патристики отці Церкви створили унікальну християнську філософію, у якій немає аналогів. Її неповторність визначена синтезом ідей Одкровення та грецької філософії. Отці не просто християнізували язичницькі вчення, вони фактично створили свої категорії та концепції, через які можна було без змін виразити суть християнського Одкровення. Таким чином, на зміну старій язичницькій філософії прийшла нова християнська філософія і теологія, своєрідний християнський елінізм. Античний неоплатонізм змінився християнським неоплатонізмом. Причому для Флоровського християнська метафізика не є спекулятивною, адже вона не відірвана від Одкровення, від Церкви. Філософська теологія отців є єдиним способом адекватного виразу Одкровення. Булгаков так само схиляється до використання філософської теології, але будує її на іншій методологічній основі. Як вже зазначалося, базовими методологіями для Булгакова стали філософії Й. Шеллінга, Я. Беме, В. Соловйова. В них приваблювало те, що системність і академізм поєднувалися з релігійним і навіть містичним змістом. На противагу абстрактним спекуляціям раціоналістів, для метафізики Шеллінга та Соловйова були властиві внутрішня

органічність, схильність до подолання протилежності між суб'єктом і об'єктом, використання концепцій Всеєдності та космізм. Тобто, теологія Булгакова була містично спекулятивною, вона приховано використовувала арсенал раціонального дискурсу, поєднаний з містикою.

С. Булгаковим стверджувалося, що раціональні твердження про Бога обмежені, «антиномічні», доводилося, що основою цих тверджень виступає містичний релігійний досвід, але для обґрунтування цих положень приховано використовувалися метафізичні спекулятивні категорії. Наприклад, постійне взаємозамінне використання Булгаковим категорій «Всеєдність», «Боголюдство», «Софія», «Соборність» насправді нічого не прояснювало. На відміну від метафізики християнського еллінізму, спекулятивно-містична метафізика Булгакова була не спроможною адекватно передати християнське Одкровення, адже вона несла ідеї, що внутрішньо не узгоджувалися з християнським теїзмом. Таким чином, Булгаков здійснював своєрідну християнізацію неоплатонізму, але на засадах спекулятивної метафізики та містифікації понять. Замість того, щоб реконструювати та розвивати існуючі в християнській теології отців можливості, Булгаков використовував альтернативні можливості інших філософій. Це не допомагало, а лише ускладнювало ситуацію і заклало внутрішній конфлікт між змістом Одкровення та теоретичним дискурсом, що його осмислював.

В концепції Абсолюту існують цікаві паралелі між вченнями Булгакова та Лоського. Обидва теологи розвивають вчення про надбуттєвий Абсолют. С. Булгаков описує складну структуру Бога, виділяючи в ньому надбуттєвий Абсолют – своєрідне Божественне Ніщо і Бога в його буттєвому вияві. Причому Бог у Булгакова поступово розгортає себе у світ, проходячи фази від Ніщо до не проявленого буття, потім проявленого буття, потім Божественної Софії, Софії створеної та світу. Між надбуттєвим Абсолютом, його проявом в бутті та Софією немає онтологічної безодні. Бог ніби еманує, проявляючи і відкриваючи себе у світ для пізнання. У В. Лоського християнський Бог є Над-Буттям, Над-Сутністю, Над-Простотою і Над-Єдністю, і тому як трансцендентний Він є "абсолютно непізнаваним" [Лосский, 1991: с. 112]. Надбуттєвий Бог не може повністю виявити себе в своїх енергіях, останні лише частково виявляють Бога. Позиція Булгакова більше нагадує вчення античного неоплатонізму, а позиція Лоського схожа на вчення християнського неоплатоніка Діонісія Ареопагіта. Хоча для переважної більшості грецьких отців характерне розуміння Бога як Розуму-Буття [Светлов, 1997: с. 11-33; Чорноморець, 2006: с. 174-180]. Зберігаючи поділ в Богові на сутність та енергії, Отці вчили про повноцінний вияв сутності в енергіях.

За Булгаковим, Бога-Ніщо пізнати неможливо, бо він є принципом абсолютно незрозумілим, але доступним пізнанню Бог стає, коли він відкривається у Одкровенні. Бог відкритий для пізнання через Софію. [Булгаков, 1994: с. 130, 185-203]. За Лоським, Бога неможливо пізнавати в Його сутності, і лише до певної міри можна досягнути в енергіях [Лосский, 1991: с. 119-122]. Так, богослов стверджує, що божественна сутність та іпостась Ісуса Христа не були пізнаваними з Його божественних дій, так само як і людська природа — з дій людських [Там само – С. 119]. Концепція Лоського слабо узгоджується з поглядами Отців, які вважали, що християнський Бог знає Себе [Гайслер, 2004: с. 180-181], Він є в принципі пізнаваним [Там само: с. 180] і лише через власну трансцендентність стосовно світу здається непізнаваним [Светлов, 1997: с. 11-33].

Для православної теології завжди актуальною є тема єдності Бога та світу: як можлива присутність трансцендентного Бога у світі та людині? Як можливе освячення людини Богом? Особливо гостро цю тему відчував С. Булгаков, який виходив з того, що в свідомості тогочасного інтелігента існує провалля між абсолютним та відносним буттям. Як і чим цю безодню можна покрити? На думку Булгакова рішення Халкідону, саме по собі правильне, потребує прояснення і сучасного прочитання. Адже догмат про єдність божественної та людської природ у Христі ще не пояснює можливість єдності Бога та світу та досить абстрактно пояснює єдність Бога та людини. У тлумаченні духовного ідеалу та есхатологічної перспективи людини Булгаков приймає патристичну ідею обоження. Вирішити поставлені проблеми богослов намагався за допомогою вчення про Софію. Сам Булгаков сприймав своє вчення своєрідним аналогом паламізму. Він зазначає, що софіологія безпосередньо виростає з паламітського вчення про розрізнення між Божественною сутністю та енергіями. Щоправда концепт Софії значно ширший, ніж поняття нестворених енергій, адже намагається охопити багатоманітні персоналістичні вияви Божої Мудрості у Писанні, Церкві, мистецтві [Булгаков, 1935: с. 59].

Ту саму проблему намагався вирішити і В. Лоський, який навіть започаткував своєрідний неопаламізм. В контексті вчення Палами на місце посередника між Богом і світом Лоський покладав божественні енергії – відмінні від сутності Бога, але нестворені дії Бога. У Лоського і всіх подальших неопаламітів трансцендентний Бог іманентно присутній у світі своїми енергіями, у світлі яких відбувається обоження людини. За допомогою вчення про божественні енергії Лоський фактично намагається вирішити ту саму проблему, з якою зустрівся Булгаков. Так само, як і Булгаков, засновник неопатристики зіткнувся з неможливістю однозначного вирішення проблеми посередництва. Тобто, в однаковій мірі ці богослови, кожен у свій спосіб, намагалися запропонувати посередника між світами. В однаковій мірі їм не вдалося абсолютно несуперечливо продумати цю проблему. Адже постійно залишався під питанням статус посередника – булгаковська Софія і паламітські енергії – це сам Бог чи ні? Якщо – Бог, тоді вони залишаються трансцендентними світу, якщо – ні, тоді питання єдності не вирішується. Тому і паламізм, і софіологія вимушені роздвоювати Бога на «Бога в собі» та «Бога у світі». Але навіть після такого неоплатонічного подвоєння проблема остаточно не вирішується, адже виникає потреба у конституванні «посередників між посередниками» – між нествореними енергіями і світом у Лоського та Софією і світом у Булгакова. У зазначеному вигляді обидві концепції є формами неоплатонічного вирішення проблеми, варіантами субординаціонізму, тому вони в однаковій мірі внутрішньо суперечливі. До речі, усвідомлюючи це, обидва богослови намагалися персоналізувати свої концепти. Булгаков через надання Софії статусу персони, а Лоський через вчення про персональний характер божественних енергій (для Х. Яннараса це стає ще характернішим).

С. Булгаков підтримує досить традиційну концепцію теогносії, визнаючи три форми богопізнання. Але пріоритетною для нього залишається можливість безпосереднього пізнання Бога через його ймення. Згідно концепції ім'яславців, до яких належить Булгаков, божественне ім'я містить самого Бога у своїх енергіях, тому той, хто згадує це ім'я, той прилучається до Бога. Концепція божественності Божого імені властива багатьом релігіям (іудаїзм, Кабала), а у православ'ї вона розвивалася деякими монахами-сіхастами. Булгаков розділяє цю концепцію і намагається її теоретично обґрунтувати, тим самим він продовжує лінію, розпочату П. Флоренсь-

ким і підтриману О. Лосєвим [Булгаков, 2008; Хоружий, 2005b: с. 287-308]. Ім'яслав'я є крайньою формою паламізму, до якого схилявся і Лоський. Щоправда останній, повністю приймаючи паламітський містицизм з його виправданням причетності Богу в нестворених енергіях, окремо не розвиває теорії ім'яславців.

Загалом можна визнати вагоме значення С. Булгакова у пошуку нової парадигми розвитку сучасної православної теології. Його роль не можна звести лише до негативної. По-перше, Булгаков був одним з тих православних теологів-кліриків, хто поставив за мету здійснити модернізацію православної теології, віднайти шляхи її оновлення. Саме С. Булгаков, незалежно від результатів його зусиль, разом з іншими російськими релігійними мислителями включився у пошук сучасної православної богословської методології, яку він вбачає у тлумаченні християнських догматів засобами платонізму та неоплатонізму. По-друге, в творчості Булгакова реалізується прагнення до нового прочитання отців Церкви. Якраз в його творах ми знаходимо теоретичну розробку теми божественних енергій та Божого імені, які згодом стануть поширеними в неопаламізмі. По-третє, навіть у своїх в цілому неортодоксальних вченнях Булгаков все ж намагався осмислити очевидні реалії «софійності» космосу – його красу й гармонію, які свідчать про єдність та цілісність світу й Бога. У четвертих, створені Булгаковим нові христологічні та еклезіологічні концепції передбачають максимальну відкритість до екуменічного діалогу з представниками інших конфесій та навіть інших релігій. Відомо, що сам Булгаков брав участь у богословському діалозі православних та англікан, прагнув створити прийнятну для всіх еклезіологічну модель [Зандер, 1948].

Більш того, ідеї Булгакова залишаються багато в чому відкритими для наукових та філософських космологічних побудов та інославних християнських вчень про єдність людини, світу й Бога. Тут очевидна схожість системи С. Булгакова з богословськими вченнями про космогенез та теогенез Тейяра де Шардена, які здійснили свій позитивний вплив на розвиток теології та науки католицизму. Навіть в існуючому вигляді вчення Булгакова слугують підставами для науково-теологічних дискусій про співвідношення абсолютного та відносного, Бога і світу, місця людини в космосі.

Як це не парадоксально звучить, але система Булгакова, саме завдячуючи своїй суперечливості та неортодоксальності, продовжує виявляти проблемні теми для християнської теології, що вимагають свого обговорення та подальшого вирішення. Для прикладу, якраз подолання вчення про Софію стимулювало відновлення православного вчення про Божественні енергії та осмислення феномену ісіхазму. Тобто, теологія Булгакова це той випадок, коли гетеродоксія в черговий раз творчо стимулювала і продовжує розвиток ортодоксії. Нарешті, Булгакову неможливо відмовити у розумінні та відчутті соціально-культурної проблематики сучасності, його прагненні розуміти Церкву як космічну та культурну всеєдність. Відповіді на ці та інші запити ще чекає неопатристична соціальна доктрина.

Аналізуючи систему Булгакова в контексті сучасності і уникаючи крайнощів в оцінці його надбання, існує можливість сприймати теологію Булгакова як варіант альтернативної православної теології. Зрозуміло, що в умовах пізнього модерну, коли створювалися неопатристика та софіологія, говорити про подібну альтернативність було неможливо. Принаймні і Флоровський, і Лоський однозначно відкидали побудови Булгакова як не істинні. Але в добу постмодерну деякі побудови Булгакова виглядають актуальними.

Можливо і з позиції ортодоксії навіть необхідно критикувати твердження Булгакова як «еретичні», можливо усвідомлювати різницю запропонованої Булгаковим методології розвитку православної теології, навіть можливо взагалі не сприймати теологію Булгакова, але при цьому не можна забувати про той вклад, який здійснив усім своїм життям цей великий мислитель. Нехай його внесок у розвиток сучасної теології не здобув свого подальшого розвитку, але ідея оновлення православ'я, приклад в пошуку нових шляхів його модернізації, і в той же час, прагнення відродити і відновити православ'я, стали провідними ідеями усіх подальших теологів неопатристики. Усвідомлюючи різницю софіологічної парадигми Булгакова і неопатристики, варто не проминути той досвід, хоча і негативний, що надзвичайно вплинув на Флоровського і Лоського. Можна з упевненістю стверджувати, що формування й кристалізація неопатристичної парадигми здійснювалися у прямому діалозі та творчій дискусії з софіологічною парадигмою Булгакова навіть в більшій мірі, ніж з теологіями інших представників російської релігійної філософії.

ДЖЕРЕЛА:

- Бердяев Н.* Возрождение православия (о С. Булгаков) // Н. Бердяев О русской философии. – Свердловск, 1991. – 238 с.
- Булгаков С. Н.* О Софии Премудрости Божией. – Париж, 1935. – 64 с.
- Булгаков С. Н.* Свет невечерний : Созерцания и умозрения. – М. : Республика, 1994. – 415 с.
- Булгаков С.* Трагедия философии (философия и догмат) // С.Н. Булгаков. Сочинения в 2-х тт. – Т. 1. – М.: Республика, 1993. – С. 311-518.
- Булгаков С.* Философия имени / Сочинения в 2-х тт. – Т. 2. – М: Искусство; СПб.: Инапресс, 1999. – С. 13-175.
- Вальер П.* Софиология как диалог Православия с современным миром // Дружба: ее формы, испытания и дары : Успенские чтения : [сб. ст.; сост. К. Б. Сигов]. – Киев, 2008. – С. 284-302.
- Гайслер Н. Л.* Энциклопедия христианской апологетики; [пер. с англ. В. Гаврилова]. – СПб. : Библия для всех, 2004. – 1184 с.
- Евлатицев И. И.* История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. – Ч. II. – СПб. : Алетейя, 2000. – 416 с.
- Жак Л.* Актуальность богословия С. Булгакова в диалоге с Западом // Православное богословие и Запад в XX в.: История встречи : [пер. и оформл. Христианская Россия]. – М., 2006. – с. 119-146.
- Зандер Л.* Бог и мир : Мирозозерцание отца Сергия Булгакова. – в 2 т. – Париж : YMCA-Press, 1948. – 479 с.
- Лосский В.* Очерки мистического богословия Восточной Церкви / Вл. Лосский // Мистическое богословие; [пер. с фр. В. А. Решиковой; изд. христ. благотвор.-просветит. асоц. «Путь к Истине»]. – Киев, 1991. – С. 97-259.
- Лосский В.Н.* Спор о Софии // Богословие и боговидение: Сборник статей. – М.: Изд. Свято-Владимирского бр-ва, 2000. – с. 390-502.
- Русское богословие в европейском контексте:* С. Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль : [сб. научн. тр.] / под ред. В. Поруса. – М. : ББИ, 2006. – 370 с.
- Светлов Р. В.* Платонизм и происхождение «интеллектуализма» в понимании первоначала // АКАДНЕМЕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма : Межвуз. сб. / [под ред. Р. В. Светлова и А. В. Цыба]. – 1997. – Вып. 1. – С. 11-33.
- Софиология:* Сборник статей / Под ред. В. Поруса. – Москва: ББИ, 2010. – 269 с.
- Тихолаз А. Г.* Платон і платонізм в російській релігійній філософії др. пол. XIX-поч. XX ст. – К. : Парапан, 2002. – 320 с.
- Чорноморець Ю. П.* Вчення про Бога в Собі за «Містагогією» Максима Сповідника // Практична філософія. – 2006. – № 2. – С. 174-180.

- Хоружий С.* Имяславие и культура серебряного века: феномен московской школы христианского неоплатонизма // *Опыты из русской духовной традиции.* – М., 2005a. – С. 287-308.
- Хоружий С. С.* Шаг вперед сделанный в рассеянии // *Опыты из русской духовной традиции.* – М., 2005b. – С. 329-446.
- Христокін Г. В.* Неопатристика як парадигма сучасної православної теології // *Українське релігієзнавство.* – 2007. – № 43. – С. 61-69.
- Cunningham M.B., Theokritoff E.* (eds). *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology.* Cambridge University Press, 2008. – XXVI+310 p.
- Valliere P.* *Modern Russian theology.* Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox theolody in new key. – Michigan : Williams B. Eerdmans Publishing Company, 1993. – 443 p.
- Williams R.* *Eastern Orthodox Theology // The modern theologians.* In introduction to *Christian Theology in the twentieth century* / ed. D. F. Ford. – 2 ed. – University of Cambridge, 1997. – P. 499-513.

Геннадій Христокін, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та політології Національного університету державної податкової служби України.

Теологія у пошуках нової герменевтики

Юрій Чорноморець, Геннадій Христокін

ПЕРЕДМОВА ДО ПЕРЕКЛАДУ ІЗ КНИГИ ДЖОНА ПАНТЕЛЕЙМОНА МАНУССАКІСА «БОГ ПІСЛЯ МЕТАФІЗИКИ. ТЕОЛОГІЧНА ЕСТЕТИКА»

В цьому журналі публікується розділ із книги видатного сучасного богослова архімандрита Джона Пантелеймона Мануссакіса, присвячений вступу до герменевтики слухання Бога (у перекладі з англійської Дарини Морозової). Зазначимо, що інший розділ, присвячений герменевтиці слухання, а саме – народженню із слухання богослов'я під час літургійної хвали Богові в контексті віднаходження імен Божих (трансцендентальній) була опублікована в журналі «Койнонія» в перекладі російською [Мануссакіс, 2011]. Богословська мова отця Дж.П. Мануссакіса потребує глибокого знання сучасної теології та філософії, тому самого по собі перекладеного тексту часто не достатньо для адекватного розуміння ідей. Для знайомства із останніми ми відсилаємо до статей Юрія Чорноморця із минулого спецвипуску «Філософської думки», в яких було пояснено специфіку теології отця Дж.П. Мануссакіса, її контекст, її потенціал [Чорноморець, 2013; Чорноморець, 2013 а]. Також пропонуємо звернутися до статті Дарини Морозової у журналі «Койнонія», в якій здійснено детальний огляд книги «Бог після метафізики. Теологічна естетика» і дані пояснення щодо цілого ряду складних місць цього знакового для сучасної православної теології твору [Морозова, 2011]. Для кращого розуміння тексту Мануссакіса пропонуємо кілька тез із власною інтерпретацією основних положень його головної книги.

Дж. Мануссакіс в книзі «Бог після метафізики. Теологічна естетика» створив таку теорію Богопізнання, що поєднує вірність думці святих отців із використан-

ням філософської методології доби постмодерну. Від православних богословів західні теологи чекають книг, написаних мовою філософії та теології останніх десятиліть. Дж. Мануссакіс своє книгою доводить: можна висловити традиційні православні вчення мовою філософії та теології доби постмодерну. І при цьому православна думка нічого не втратить і навіть дещо виграє.

На його думку, теорія про людське сприйняття Одкровення Бога має бути не «логікою», а «естетикою». Мануссакіс під естетикою розуміє вчення про чуттєве пізнання реальності, посилаючись на «Критику чистого розуму» Канта. Теорії про сприйняття прекрасної чи величної реальності — це лише частина естетики. У період постмодерну теологія не може бути «логікою»: люди більше не вірять у гіпотези та теорії про Бога. Лише безпосередній досвід переживання Бога може бути достовірним для сучасної людини. Видатний католицький теолог Г.У. фон Бальтазар зробив звідси висновок про необхідність відмови від схоластичної теології і повернення до патристичного розуміння теології як вчення про славу Божу, яку споглядають люди з духовним (містичним) досвідом. Мануссакіс робить цю ідею трьохтомника Бальтазара «Слава Божа. Теологічна естетика» висхідною для власної теології. Після краху метафізики мислити Бога можливо лише в межах естетики [Manoussakis, 2007: р. 5]. Естетика при цьому повинна бути феноменологією і герменевтикою досвіду чуттєвого сприйняття Бога. Згідно із Мануссакісом, для естетики мають значення три способи чуттєвого пізнання Бога: бачення, слухання і дотик [там само, р. 2, 5]. Якщо феномен Бога неможливий для чуттєвого сприйняття в цих модусах, то Бога немає. Якщо ж можливий — то Бог є [там само, р. 5]. Практична побудова естетики як феноменологічної та герменевтичної науки має підтвердити чи спростувати можливість теології в добу постмодерну.

У феноменології бачення Бога Мануссакіс спирається на досягнення сучасного французького філософа Ж.-Л. Маріона. Людське мислення є інтуїтивним, а отже — споглядальним. Коли людина намагається мислити Бога, вона схильна створювати «образи» Божественного. Всі ці образи є плодом або фантазії, або розсудкового мислення. Ці образи, навіть найабстрактніші, антропоморфічні. Всі ці образи з точки зору теологічної естетики і феноменології є «ідолами». «Ідея Бога» західно-європейської філософії є найбільшим ідолом в історії людської культури. Звільнення від «ідолів» не може відбутися через просте припинення мислення про Бога: якщо немає інтенції на предмет, то він не з'явиться для свідомості. Відповідно, для пізнання Бога необхідна інтенція свідомості, за якої, однак, людина мала б утримуватися від роботи уяви і думки по створенню уявлень і понять про Бога, які за Мануссакісом можуть бути лише «ідолами». На думку Мануссакіса, це завдання є важким для людської свідомості. Наприклад, Левінас приймає ідею нескінченності як таку, що не може бути створена свідомістю, а значить є знаком Іншого, Бога. На думку Мануссакіса, дійсним феноменом Бога для людської свідомості може бути лише те, що справді не може бути сфантазоване уявою чи мисленням. Всі «ідеї», в тому числі і нескінченності — це лише продукт мислення. Феномен Бога, не створений уявою чи мисленням, повинен бути саме чуттєвим. Людина не може зробити Бога пізнаним. Мануссакіс погоджується з тезою «Картезіанських медитацій» Гусерля, що для пізнаваності іншої людини необхідною умовою є наявність у неї тілесності. Тим більше необхідна тілесність для пізнання того абсолютно Іншого, яким є Бог [там само, р. 19]. Людина не може надати тілесності Богам. Лише сам Бог може стати доступним для чуттєвого сприйняття — в разі втілення.

Мануссакіс звертається до текстів Григорія Ниського, який стверджує, що Бог завжди відкритий для людського пізнання, але люди знають Його відповідно до міри власної здатності Його пізнати [там само]. Відкритість Бога для пізнання забезпечується не чудесними теофаніями, описаними в Старому Завіті, а тією унікальною теофанією, якою є Ісус Христос. На думку Григорія Ниського, «Божа з'ява в плоті» робить усі інші теофанії зайвими. Ісус Христос є такою з'явою Бога, що не сконструйована людською увагою чи мисленням. Він є не «ідолом», а «іконою». Згідно із релігійною філософією Маріона, «ікона» — це символічне виявлення Іншого, що радикально відрізняється для людської свідомості від «ідола»: людина з очевидністю визнає, що образ Христа і Бога-Любові не міг бути нею придуманий. Людина намагається споглядати в образі Христа щось близьке до своїх потреб, але цей образ не піддається владі людської свідомості. Христос завжди являє більше, ніж того потребує сама людина. Такий образ Христа створюється не проповіддю історичної церкви, а лише Євангелієм. А тому споглядання втіленого Христа і створення його «образу-ікони» залежить від слухання Євангелія.

У герменевтиці слухання Бога Мануссакіс спирається на філософію Ж. Дерріди. Щоб почути мовлене, необхідно перш за все навчитися «мовчати». Євангеліє є розповідь, а не збірник догматичних тез про Бога чи норм релігійної моралі. Щоб почути розповідь, необхідно перш за все відмовитися від накидання тексту смислів, створених власною свідомістю. А це і називається «мовчанням». По-друге, необхідно відмовитися від проведення власною свідомістю різноманітних розрізень в Євангельській розповіді. Традиційна теологія розрізняє в тексті смисл і букву, важливе і другорядне, Божественне і людське. Згідно із Мануссакісом, у релігійному тексті, як і в поезії, такі розрізнення не правомірні. Те, що здається людині другорядним сьогодні, завтра може усвідомлюватися як найважливіше. Необхідність прийняття всієї розповіді Євангелія без розрізень людина розуміє тоді, коли на досвіді власного говоріння до Бога впевнюється у важливості всіх елементів власних молитовних прохань до Бога чи гімнів хвали, звернених до Нього ж. Людина хоче бути почутою Богом вся сукупно – як особистість. Це навчає людину сприймати Бога як цілісну Особистість, про яку сповіщає Євангеліє. Людина, що має в своїй свідомості образ Особистості Христа, створений під впливом слухання Євангелія, здатна на нову інтенцію щодо Бога: а саме, людська особистість може бажати пізнати самого Бога в дотyku до нього.

Феноменологію дотyku до Бога Мануссакіс створює під впливом філософії М. Мерло-Понті. Саме дотик створює впевненість в істинності всього чуттєвого пізнання. Лише дотик до предмета пізнання дозволяє бути абсолютно впевненим у реальності предмету пізнання. Дотиком людина впевнюється в істинності пізнаного спогляданням і слухом. Суть пізнання дотиком у тому, що Бог торкається людини, а людина – Бога. Посилаючись на Аристотеля, Мануссакіс стверджує, що органом пізнання для відчуття дотyku є все тіло людини. У часи постмодерну необхідно відмовитися від уявлення про суб'єктивність як розумне Я. Кордони суб'єктивності – це кордони людського тіла. Суб'єктивність – це самовідчуття. Пізнання іншої суб'єктивності – це пізнання її тіла. Таке пізнання перш за все дається в поцілунку [там само, р. 137-139]. Тільки особистість пізнає, а особистість є перш за все саме певним тілом. Звідси Мануссакіс робить висновок, що пізнанням є те, до чого особисто доторкнулася людина. Інше є іншим настільки, наскільки воно є тілесністю, що належить іншій особистості. Предметом пізнання є інші особистості – наскільки

вони мають тілесність. Тому світ пізнається як такий, що належить комусь. Світ – це те, чим спільно володіє людська особистість разом із іншими. Звідси випливає висновок, що пізнання є спів-знанням, свідомість є феноменом інтенційного спілкування. Особисте існування є спів-існуванням з Іншими. Прийняття всіх як інших можливе лише за умови тієї відкритості, яка є любов'ю [там само, р. 141]. Відмова від прийняття і пізнання іншого в його іншості означає відмову від відносин любові, а значить – і від пізнання іншого. Дотик є відносинами любові. Такий дотик може бути подарованим кожній віруючій особистості в причасті [там само, р. 150]. Євхаристичний дотик Бога до людської особистості в її тілесних кордонах – це дотик містеріальний [там само]. У цьому дотикові немає просторової чи часової дистанції із Богом як іншим. Час особистості, яким вона живе тепер, тотожний із часом священної історії, в якій діє Бог. Але дотик до Бога в Євхаристії можливий лише при інтенції особистості саме на те, щоб доторкнутися до Бога. У разі ставлення до євхаристійних дарів як до звичайної матерії світу чи як лише до тіла Ісуса, взаємний дотик особистості та Бога не може відбутися [там само, р. 151-152]. Дотик особистості і Бога, якщо такий відбувається, стається завдяки дії Бога. Він може в євхаристійних дарах доторкнутися до людини. Але цей самий дотик стає і дотиком людини до Бога. А отже, в цих відносинах знімається суб'єкт-об'єктна дихотомія. Звільняючись від полону власної темпоральності, людина, залишаючись собою, живе есхатологічним часом. Адже дотик особистості до Бога означає подолання всіх причинних закономірностей, якими особистість була зв'язана. Спілкування з Богом через дотик дає людині особливу духовну свободу, свободу бути новим творінням. Вже тут і зараз особистість, що торкнулася Бога, живе життям майбутнього віку.

У цілому теорія теогносії Мануссакіса має два витoki: теологію Григорія Ниського і сучасну французьку філософію. Містичний емпіризм у Мануссакіса переростає в містичний сенсуалізм. При цьому Мануссакіс підкреслює, що містичний досвід, на його думку, – це духовний досвід особистості взагалі. Межі, що раціональність встановлює в житті особистості містичному, є надуманими. Все життя особистості є містичним. Своєю чергою, містичний сенсуалізм Мануссакіса переростає у феноменологію чуттєвого досвіду переживання з'яви Бога. Це феноменологія саме того досвіду, що повинен мати християнин, а не віруючий взагалі. Православна специфіка теорії теогносії Мануссакіса – у висновках із його теорії трьох стадій чуттєвого пізнання Бога. Релігійна скульптура Заходу привертає увагу особистості як самодостатній предмет споглядання. Православна ікона відсилає до Іншого. Західна релігійна музика зосереджує увагу на собі. Православний спів у формі гімнів розповідає про дії та слова Іншого. Євхаристійні дари на Заході – предмет поклоніння вже самі по собі. Православні ж вбачають у них тіло, що дозволяє доторкнутися до Бога. Такі міркування Мануссакіса є відкритою апологією православ'я і прихованою критикою католицизму. Протестантизм же не удостоюється навіть прихованої критики.

Містичні відчуття Бога, за Мануссакісом, є безпосередніми, інтуїтивними, особливо дотик. Таке вчення відрізняється від інтелектуального інтуїтивізму. Адже Мануссакіс наголошує на не-інтелектуальному характері інтуїції. Але це і не якісь особливі містичні інтуїції, що характеризувались би над-інтелектуальністю і над-чуттєвістю. Це саме містичні чуттєві інтуїції. Саме відмова від традиційного уявлення про містичну інтуїцію як над-чуттєву і над-інтелектуальну дозволяє Мануссакісу не повернутися до неоплатонізму в теорії теогносії. Саме визнання чуттєвого харак-

теру містичних інтуїцій, поряд із постулюванням єдності свідомості і тілесності в людській особисті, дозволяє Мануссакісу розвинути власний містичний сенсуалізм як постмодерне вчення. Наголос на чуттєвості, а не на «досвіді» дозволяє уникнути різноманітних варіантів містичного емпіризму. Для Мануссакіса використання понять «містичний досвід» чи «досвід» означало б повернення до одного із видів метафізичного мислення. І сам містичний сенсуалізм не був би можливим, якби методологія осмислення відчуттів була б не феноменологічною і герменевтичною, а метафізичною. Мануссакіс повертається до отців і не лише дає власну інтерпретацію містичної патристичної теології, але, фактично, від отців іде ще далі вглиб традиції — аж до біблійного світогляду, якому невластиве метафізичне мислення. Фактично, ставши на позицію отців, Мануссакіс приймає нову програму повернення – «До Писання!». Відтак знаменно, що містичний емпіризм в особі Мануссакіса, як і інші напрями неопатристики, зрештою усвідомлює необхідність радикального повернення до євангельського світогляду і стилю богопізнання.

ЛІТЕРАТУРА

- Мануссакіс Дж.П.* Бог после метафизики. Теологическая эстетика. Часть вторая. Слышание. 6. Постлюдия. Окликнутое я // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. - № 950. - Серія: Теорія культури і філософія науки. "Койнонія": Філософія Іншого та богослов'я спілкування. Спецвипуск № 2. Збірник наукових праць. Редактор-укладач: О.С. Філоненко. Харків-Київ: Дух і Літера, 2011. – с. 207–223
- Морозова Д.* Джон Мануссакіс и эстетика Бога (обзор книги "God after Metaphysics: A Theologian Aesthetic") // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. - № 950. - Серія: Теорія культури і філософія науки. "Койнонія": Філософія Іншого та богослов'я спілкування. Спецвипуск № 2. Збірник наукових праць. Редактор-укладач: О.С. Філоненко. Харків-Київ: Дух і Літера, 2011. – с.405–421.
- Чорноморець Ю.П.* Православна теологія на шляху до нової парадигми // Філософська думка-Sententiae: Спецвипуск № 3 (2012) «Християнська теологія і сучасна філософія». – Вінниця: ВДТУ, 2013. – сс. 74–88.
- Чорноморець Ю.П.* Теологічне повернення до традиції на початку третього тисячоліття як шлях відкритості та діалогу // Філософська думка-Sententiae: Спецвипуск № 3 (2012) «Християнська теологія і сучасна філософія». – Вінниця: ВДТУ, 2013а. – сс. 8–14.
- Manoussakis J.P.* God after Metaphysics. A Theological Aesthetic. Bloomington: Indiana University Press, 2007. – 213 p.

Юрій Чорноморець, доктор філософських наук, професор кафедри культурології Національного педагогічного університету ім. М.П. Драгоманова.

Геннадій Христокін, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та політології Національного університету державної податкової служби України.

Архімандрит Джон Пантелеймон Мануссакіс

**БОГ ПІСЛЯ МЕТАФІЗИКИ. ТЕОЛОГІЧНА ЕСТЕТИКА.
ЧАСТИНА ДРУГА. СЛУХАННЯ.
РОЗДІЛ 4. ПРЕЛЮДІЯ: ФІГУРИ МОВЧАННЯ***

«Лінгвістичний поворот» ХХ ст. як в аналітичній, так і в континентальній традиціях зробив мову панівною категорією, довкола якої групувалася й досі групується переважна частина філософської продукції обабіч великого вододілу. Безумовно, людський логос (у його незліченних перетвореннях протягом історії) нерідко підносили авторитетні джерела – й античні, й середньовічні, й новочасні. Зрештою, саме мова, в її найпростішому та найфундаментальнішому вияві здатності вимовляти звуки (*sonor*), а відтак спілкуватися з іншими, й робить нас *персонами* (від *per-sonare*). З мови народжується наша думка, і ми, через мовлення, виражаємо самі себе й світ довкола нас. Проте, досі мові ще ніколи не надавали статусу єдиної парадигми, якій мають бути підпорядковані уся епістемологія, уся онтологія, словом, уся цілокупність філософської думки.¹

Мова має смисл лише завдяки розрізненню. Кожна одиниця будь-якої даної мови (слово, колір, фігура в шахах) має значення лише оскільки вона *відрізняється* від решти. Кожне слово (включно зі словами, що пишуться або вимовляються однаково) можна зрозуміти лише завдяки синтаксичним розрізненням (іменник, дієслово і т.п.). Мова – це і є набір розрізень, система, заснована на розрізненнях, що породжує розрізнення.

© Архімандрит Дж. П. Мануссакіс, 2013

© Д. Морозова, переклад, 2013.

* Розділ 4 з книги J. P. Manoussakis, *God After Metaphysics. A Theological Aesthetic.* – Indiana University Press, 2007. Переклад книги готується видавництвом «Дух і літера» та Київською духовною академією і семінарією в серії, присвяченій 400-річчю КДА.

¹ Цікаві роздуми над тим, як онтологія та епістемологія (і навіть теологія) були редуковані до мови, див. Haralambos Ventis's *The Reductive Veil: Post-Kantian Non-representationalism versus Apophatic Realism* (Katerini: Epektasis Publications, 2005).

Саме значення постає побічним продуктом цієї гри розрізень. Отже, розрізнення простягають свої мережі так далеко й водночас обгортають нас так щільно, що нам не залишається можливості помислити що-небудь «ззовні» мови чи «поза» мовою.² Не існує нічого *іншого* від мови. Усіляка *інакшість* (*otherness*) вичерпує себе всередині мови, як *розрізнення* (*difference*). Усе, здатне втікти від мови, є невимовне, немислиме, не-суще, ніщо і менш, ніж ніщо.

Можливість або неможливість мови про Бога наштовхується саме на цю проблематику розрізнення й інакшості, згідно з якою «мова про Бога» може означати лише дві речі: або (а) «Бог» сприймається як ще одна лінгвістична одиниця поміж інших (як слово, поняття), значення якої регулюється набором розрізень, в які вона вписана – тоді «Бог» є означником без означуваного, бо, як ми побачили, не може бути нічого іншого від мови; або (б) Бог має бути Богом, Він має сприйматися як Той, що «відрізняється» по той бік розрізень, або як «не-відмінний» (“*non-different*”), інший від мови, тобто як радикально інший. Його інакшість позначає колапс мови, бо Він є означуваним без означника; тож, до Нього можна звернутися лише мовчанням.

Отже, стосовно Бога філософія може обіймати лише дві позиції: або обмеження Бога рамками мови як імманентного їй (катафатичний шлях), або вигнання Бога у трансцендентність мовчання (апофатичний шлях). Утім, одна позиція не виключає іншої, а радше передбачає іншу. Вибір поміж двома шляхами – це псевдо-дилема, бо вибір одного неусувним чином призводить до іншого, або передбачає інший. У цій главі буде запропоновано критичний розгляд обох позицій за працями Вітгенштайна (перша частина) та Дерриди (друга частина). Лише такий критичний розгляд здатний продемонструвати філософські засновки, спільні для мовчання аналітиків та негації деконструктивістів, а отже, приготувати нас до кроку, що перенесе нас за межі розрізнення та інакшості, від мови, якою говорять, до мови, яку слухають. Ця Частина 2, отже, переведе наше обговорення від коливань мови поміж системою та мовчанням (глава 4) до подолання їх у гімні (глава 5) та в його оберненій акустиці, що відповідає оберненій перспективі Частини 1, і в такий спосіб ми зрештою дійдемо до зустрічі з новим «суб’єктом» мови, досягнутим уже не як мовець, а радше як той, до кого промовляють та кого закликають (глава 6).

Мова та розрізнення

«Не думай, – застерігає нас Вітгенштайн, – а дивися» (*ФД*, 66):³ його бачення філософії наводить на думку, що його філософська методологія полягала радше у «показі», ніж у «говорінні» (як у решти авторів). Можливо саме тому «Бога» – оскільки таку «річ» неможливо показати – довелося одразу вивести за межі сфери філософського мислення, обґрунтовуючи це формулюванням, що вже стало класич-

² Наведу три афоризми, що влучно характеризують цю традицію: «мова – це дім буття і водночас помешкання людського ества» (Martin Heidegger, “Letter on ‘Humanism,’” // *Pathmarks*, 274); «Межі моєї мови означають межі мого світу» (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Werkausgabe I [Frankfurt: Suhrkamp, 1989], 5.6; тут і далі переклад С.Попова); «немає нічого за межами тексту» (Jacques Derrida, *Of Grammatology*, 158, and Limited Inc., 136).

³ Тут і далі переклад Є.Попова: Київ, Основи, 1995. Посилаючись на твори Вітгенштайна, я вживаю такі скорочення: *ФД* = *Філософські дослідження* (trans. G. E. M. Anscombe [Oxford: Blackwell, 1997]); *Трактат* = *Логіко-філософський трактат* (trans. D. F. Pears and B. F. McGuinness, London: Routledge, 1961); *Zettel* = *Нотатки* (trans. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright [Oxford: Blackwell, 1967]).

ним: «Про те, про що не можна сказати, треба мовчати» (*Трактат*, 7). І все ж, він порушує мовчання достатньо сміливо, аби з'явилися наступні дві тези:

Граматики мовить нам про будь-що, до якого виду предметів воно належить. (Теологія як граматики). (*ФД*, 373) – Розуміння слів впливає не лише зі слів. (Теологія) (*Zettel*, 144).

У подальшому викладі ми спробуємо розплутати ці твердження та значення цих посилань на теологію (взятих у дужки). Що означає сказати, що теологія – «як граматики»? До якого виду належить слово «Бог»? Як вживається слово «Бог»? Яким може бути значення цього слова і в який спосіб воно має значення?

Слід пояснити, проте, що питання тут торкається лише мови про Бога (тобто теології) і того, яким чином ця мова («об'єктом» якої є Бог) може бути значущою; міркування Вітгенштайна про Бога ніколи не могли бути екстралінгвістичними. Адже він, зберігаючи вірність Канту, пам'ятав, що до феномена Бога неможливо звернутися, його можна лише описати; отже, його опис зводиться до засобів, завдяки яким цей феномен усвідомлюється, (передусім, мови):

Ми почуваємо себе так, наче мусимо прозирнути крізь явища: але наше дослідження спрямоване не на явища, а, так би мовити, на «можливості» явищ. Це означає, що ми обмірковуємо, як висловитися про явища... Тому наші міркування мають граматичний характер (*ФД*, 90).

На початку: дві історії про мову

Я хотів би розпочати це обговорення з читання початкових розділів Вітгенштайнових *Філософських досліджень*, бо саме тут постає концепція *Sprachspiel*. Досить дивно, але книга відкривається не голосом Вітгенштайна, а голосом дитини, що, за її словами, щойно навчилася розмовляти:

З віку немовляти я перейшов у вік хлопця, чи радше вік прийшов до мене. І все ж дитинство не пішло: куди б воно ділося? Його просто більше не було. Адже я вже був не немовлям, без мовлення, а хлопцем, що розмовляє. Так я почав відображувати те, що [старші] видавали певний особливий звук, який поцілював або мав на меті поцілити у певну особливу річ: я прийшов до осягнення, що річ називалася звуком, який вони видавали, коли бажали привернути до неї мою увагу. Що вони того бажали, це було очевидно з рухів їх тіла, завдяки певній природній мові, спільній для всіх рас, що полягає у виразах обличчя, побіжних поглядах, жестах та інтонаціях, за допомогою яких голос виявляє стан свідомості – приміром, чи слід цю річ шукати, тримати, викидати або уникати. Отак, раз у раз чуючи однакові слова, вжиті належним чином у розмаїтих фразах, я поступово схоплював, які речі вони позначають; і примушуючи мої вуста утворювати такі само звуки, я почав використовувати їх для виразу власних бажань. Так я навчився повідомляти оточуючим, що я маю на увазі; і так я зробив ще один великий крок на бурхливому шляху суспільного життя людини, ще перебуваючи під владою батьків та у повному розпорядженні старших.⁴

⁴ Августин, *Сповідь*, книга I, viii. Вітгенштайн наводить це місце у скороченому вигляді. Слід зазначити, що дослідники Августина критикують Вітгенштайна за його виключне зосередження на цьому автобіографічному уривку зі *Сповіді* та ігнорування Августинового розгляду мови у його ранньому трактаті *De Magistro*. Детальніше див. M. F. Burnyeat, "Wittgenstein and Augustin

Цей жест Вітгенштайна, який вирішив розпочати свої *Філософські дослідження* цитатою з автобіографічних спогадів християнського єпископа IV ст., непокоїть коментаторів та породжує низку цікавих коментарів.⁵ Августинова історія про його перехід з віку немовляти у вік хлопця – тобто від безмовності до мови – позначає перехід від мовчання, що передувало *Філософським дослідженням* (урочисте мовчання, яким благоговійно завершується *Трактат*) до мови, відкритої *Філософськими дослідженнями*. Вітгенштайн зацікавлений Августиновим особистим описом надбання мови, бо, на його думку, він надає нам «чіткий образ суті людської мови» (ФД, 1). А саме,

ось який: слова певної мови дають назви предметам; речення є сполученнями таких назв. – У цьому образі мови ми знаходимо джерело такої думки: кожне слово має значення. Це значення підпорядковане слову. Воно є предметом, за який відповідає слово (ФД, 1).

Августинову картину мови можна звести до такої спрощеної формули: «Усі слова є імена». Що впливає з такого погляду, це отже ізоморфічне прирівнення поміж мовою та речами: я кажу слово, я поцілюю у предмет.⁶ Утім, невдовзі ми усвідомлюємо, що, хоч цей механізм добре працює зі словами «камінь», «стіл», «книга» тощо, він стикається з труднощами, коли йдеться про слова «червоний», «біль» та, вочевидь, «Бог»; не кажучи вже про такі категорії слів, що їх ми вживаємо постійно, але ніколи не в змозі поцілити в них, як-от дієслова чи прислівники. Словом, Вітгенштайн критикує Августинову картину мови за її неспроможність провести розрізнення між різними *видами* слів або, ще точніше, *розрізненнями* (у мові та її вжитках). Якщо Августинів голос, утім, одержав почесне місце при самому початку книги Вітгенштайна, то це не тому, що останній настільки переймався запереченням старої теорії мови, в яку, судячи з інших місць «Сповіді», не дуже-то вірив і сам Августин. Радше, це слугувало подвійній меті: по-перше, піддати критиці власне Вітгенштайнове бачення мови часів *Трактату*,⁷ по-друге, запропонувати нове розуміння мови, побудоване на метафорі мови як гри. Його самокритика виявляється у визнанні, що Августинова картина була підґрунтям для «такої ідеї»: «Кожне слово має значення. Значення співвідноситься зі словом. За словом стоїть предмет». Нескладно розпізнати у цих словах власний погляд Вітгенштайна, як він був викладений у *Трактаті*, – що саме *денотат* (*referent*) мови становить і її *значення*.⁸

‘De Magistro’,” // *Proceedings of the Aristotelian Society* 61 (1987): 1–24; P. Bearsley, “Augustin and Wittgenstein on Language,” // *Philosophy* 58 (1983): 229–236.

⁵ Див. серед інших, Sidney Cavell, *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida* (Oxford: Blackwell, 1995), 125–186; S. Mulhall, *Inheritance and Originality* (Oxford: Clarendon Press, 2001), 29–43; та F. Kerr, *Theology after Wittgenstein* (Oxford: Blackwell, 1986), 38–42.

⁶ Згадаймо, що перша частина Сосюрівського *Курсу загальної лінгвістики* відкривається аналогічним жестом: Сосюр починає з критики розповсюдженішої схильності вважати мову просто «номенклатурою, тобто розглядати її як перелік слів, кожне з яких відповідає окремій речі» (*Курс загальної лінгвістики*, далі *ЗЛ*; тут і далі пер. А. Корнійчук, К. Тищенко, К.: Основи, 1998).

⁷ Те, що ранній погляд Вітгенштайна на мову дійсно наближається до Августинового, помітив Mulhall: «Утім, так само очевидно, що Вітгенштайн бачить зв'язок поміж Августиновим поглядом на мову та власною теорією мови періоду *Трактату*; крайнощі позиції *Трактату*, зрештою, виглядають обґрунтованими лише за умови, що відправним пунктом для автора були щось на кшталт Августинової картинки» (37).

⁸ Згодом Вітгенштайн повернеться до цієї тези, аби розробити її детальніше. Він пише: «Поміркуймо найперше про таку ланку цього ходу думок: про те, що слово не має значення, коли йому ніщо не відповідає. – Важливо констатувати, що слово “значення” буде вжите всупереч мові,

Згідно з цим поглядом, було б безсенсовно казати про щось, денотат чого не є аподиктично очевидним (тобто наявним).

Отже, спогадам Августина Вітгенштайн протиставляє власну історію:

Тепер уявімо собі таке застосування мови: я посилаю когось до крамниці. Даю йому картку, на якій стоять знаки: «п'ять червоних яблук». Він подає картку продавцеві, той відчиняє шухляду зі знаком «яблука» і знаходить навпроти неї взірець кольору, нарешті проказує ряд кількісних числівників – я припускаю, що він їх знає напам'ять – до слова «п'ять», беручи з ящика за кожним числівником по яблуку такого кольору, як на взірці. – Таким або подібним чином орудують словами (ФД, 1).

Історія Вітгенштайна одразу ж вражає нас своїм чудернацьким тоном. Справа не лише в тому, що в цій оповіді ми впізнаємо (або ж не впізнаємо) гротескове перебільшення нашої повсякденності: читач задається питанням, чи справді за часів Вітгенштайна віденські власники крамниць тримали овочі та фрукти у шухлядах і звірялися зі своїми табличками кольорів, перш ніж їх відпустити. Ще більше нас зачіпає дивовижність історії про мову, у якій немає згадки про жодну форму мовлення. Це історія, позбавлена голоса. Складаючи гострий контраст Августиновому опису, де домінує *голос*, Вітгенштайн надає перевагу мовчанню *писаного* знака: від першої особи до того, хто виконує її доручення, й до власника крамниці, усе спілкування відбувається у *мовчанні*. Вітгенштайн прагне позбутися асоціації між мовою та мовленням, як і Фердинанд де Соссюр кількома роками раніше вдався до славнозвісного роздвоєння на мову (*la langue*) та мовлення (*la parole*).⁹ Лише відтоді, як це розрізнення проведено, ми можемо побачити у мові цю гомогенну систему знаків, що містять у собі мовлення, але значно перевершує його. «Мова, виділена в такий спосіб із сукупності явищ мовної діяльності, посідає, на відміну від останньої, особливе місце серед проявів людського життя» (ЗЛ, 15).

Всередині мови: значення

Що робить слово або речення значущим на відміну від безсенсового? В який спосіб мова означає, навіть раніше від того, *що* саме вона означає? На ці питання нелегко відповісти. І все ж, у нашому розпорядженні певні прозріння Вітгенштайна та Соссюра. Для обох мислителів значення залежить від низки параметрів: *хто* говорить, *як* він говорить, і *звідки* він говорить. Звернімося знов до Августинового прикладу. Вітгенштайн робить такий коментар:

Августин, можна сказати, насправді описує систему спілкування; але не все те, що ми називаємо мовою, є цією системою... Це як наче хтось сказав би: «Гра полягає у пересуванні предметів по поверхні згідно з певними правилами...» – а ми б відповіли: Ви, здається, маєте на увазі ігри на дошці, а є ще й

якщо ним означатимуть річ, яка “відповідає” слову. Тобто значення назви плутатимуть із її носієм. Якщо пан Я. Я. помирає, то кажуть що помирає носій назви, а не значення назви. Казати таке було б безглуздо, бо якби назва перестала мати значення, то не було б сенсу казати “пан Н. Н. помер”» (ФД, 40). Тож, приміром, коли атеїст вживає слово «Бог», його /її висловлювання лишаться значущими, хоча мовець і заперечує реальність Носія цього імені. Можна осмислено казати про «Бога», навіть безвідносно до думки про Його існування.

⁹ «То що ж таке мова? На нашу думку, поняття мови не збігається з поняттям мовної діяльності» (ЗЛ, 9).

інші ігри. Ваше визначення буде правильним, якщо ви вкажете, що воно сто-сується лише цих ігор (ФД, 3).

Тут вперше встановлюється аналогія між мовою та іграми. Далі наведено ще декілька випадків, коли мова (або те, що згодом буде названо *мовною грою*) порівнюється із грою в шахи, – що цікаво, точно таку ж аналогію часто вживає у своїх лекціях Соссюр.¹⁰ Що відрізняє концепцію мовної гри від простого мовлення, це те, що перша передбачає *граматику* «гри», в рамках якої її ходи постають значущими. Мовна гра є *цілим* – єдністю правил та практик гри, «сукупністю мови та діяльності» (ФД, 7) – і, зрештою, спільноти, що виконує ці дії. Ці три чинники, що визначають мовну гру – граматики (як), практика (звідки), спільнота (хто) – фігурують і в Соссюровому описі *la langue*, де мова постає як скарб,

відкладений *практикою* мовлення у мовців однієї *спільноти*, це *граматична* система, потенційно (віртуально) наявна в кожному мозку, точніше, в мозках сукупності індивідів; адже мова неповна в кожному з них, вона існує вповні лише в *колективі* (ЗЛ, 13–14; курсив мій – Д. М.).

Мовою говорять (*die Sprache sprechen*) так, як грають у гру (*das Spiel spielen*); це зіставлення імплікує ще кілька спільних характеристик, про які наразі можна згадати лише побіжно: обидва явища керуються певними правилами (граматика), які не можуть бути змінені гравцями (синхронічна незмінність), але можуть трансформуватися з часом (діахронічна мінливість); в обох випадках значення є автономним, тобто воно не денотує нічого іншого (чи то реальності, чи авторитету), окрім себе самого;¹¹ і це значення довільне.¹²

Граматики

Відповідно до тієї ж аналогії між мовною грою та грою в шахи, слова набувають значення залежно від їх функції в рамках мови, як і кожна шахова фігура має значення лише на дошці:

Візьміть, приміром, коня. Чи є він сам по собі елементом гри? Звісна річ, ні, бо сама його матеріальна форма – безвідносно до його місця на дошці та інших умов гри – нічого не означає для гравця; він постає реальним, конкретним елементом лише коли йому надається певне значення, і він сполучається із ним (ЗЛ, 110).

Або:

Коли хтось комусь покаже короля у шахах і скаже: «Це король», це не навчить його, як користуватися цією фігурою – хіба що він вже знає усі правила гри,

¹⁰ Див. ЗЛ, 22–23, 88–89, та 110.

¹¹ «Бо саме так ми можемо уникнути неправдивості чи необґрунтованості своїх тверджень – показуючи взірець як те, чим він є, як об'єкт порівняння, своєрідну мірку, а не як наперед визначений постулат, що йому повинна відповідати дійсність» (ФД, 131).

¹² Щодо довільності знака у Соссюра, див. ЗЛ, 67 («Зв'язок між позначеним і позначенням довільний... можна висловитися простіше: лінгвістичний знак довільний»). У Вітгенштейна, див. ФД, 497 («Правила граматики можна назвати “довільними”») і 520; Zettel, 331 («правила граматики є довільними»); і Garth Hallett, *A Companion to Wittgenstein's Philosophical Investigations* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977), 69 («У певному сенсі, [правила мови] є довільними, як і правила гри»).

окрім цього останнього моменту: форми фігури короля. Цілком можна уявити, що він міг опанувати правила гри, ніколи навіть не бачивши цієї фігури. Форма шахової фігури співвідноситься тут зі звуком чи формою слова (ФД, 31).

Таким чином, значення слова чи будь-якого іншого знака аж ніяк не є його природною властивістю, воно зумовлене варіантами його позиції у системі, протиставленням та порівнянням з іншими словами та знаками; зрештою, слово значуще постільки, поскільки воно відмінне. Мова – це «сума» (невичерпна і не тотальна) цієї множини розрізень. “I’ll teach you differences”^{*} – Вітгенштайн певний час думав взяти ці слова з Шекспірового *Короля Ліра* за епіграф своєї книги.¹³

Мова виявляє граматичну функцію тією мірою, якою вона організовує в єдине ціле усі можливі відмінності слів та відмінності поміж словами, й, що більш важливо, наскільки вона створює місце для цих відмінностей. Саме так він розуміє *граматику*: як можливість структури, яка дозволяє взаємодію між словами та спричиняє розрізнення *видів* слів і *видів* їх ужитку, а також оцінює ці *розрізнення*.

Слово «Бог» не може складати виняток. Адже це слово також набуває значення лише у вжитку певної спільноти згідно з певними граматичними правилами. З погляду його лексикографічного навантаження, «Бог» є неможливим словом – неможливим і безсмысленим – бо не можна показати, на що воно вказує.¹⁴ Наскільки слово лишається *lexis*, воно не може претендувати ні на що інше, крім *mimesis*; воно репрезентує *щонебудь* (*some-thing*); це репрезентація *фактичної* реальності (адже слово-лексема створює дублікат, відтворює *речі, thing*, тільки в іншому порядку – порядку фонетичних та графічних знаків). Але немає такого «щось» (*no-thing*), яке стояло б за словом «Бог». «Бог» не може бути іменем «речі» (з погляду релігії це було б ідолопоклонництвом, з погляду філософії – нонсенсом); поза вжитком неможливо визначити навіть, чи це є іменник, чи власне ім’я. Слово «Бог» без мови, до якої воно належить, це все одно що «кінь» без шахової дошки та правил гри в шахи: *ми просто не знаємо, що з ним робити*. Вітгенштайн прекрасно усвідомлює це, коли він цитує Лютера і, погоджуючись із ним, каже: «Теологія це граматики слова “Бог”».¹⁵

Але граматики оперує лише вертикальною віссю, тобто лише синхронічно, тому вона завжди ризикує позбавити мову її історичного, чи діахронічного, виміру, лишаючи від неї одне – структуру.

Практика й спільнота

Що здатне звільнити мову від а-історичного редукування, це її *praxis*, її практичне втілення у вжитку спільноти. Як наголошує Вітгенштайн, «термін “мовна гра”

* Букв., «Я навчу вас розрізень». Граф Кент кидає ці слова Освальдові, маючи на увазі різницю у соціальному статусі (в укр. пер. М.Рильського: «Я навчу вас розумітися на людях»). – *Прим. пер.*

¹³ «Він відчував, що з Гегелем йому далеко не піти, бо той, мовляв, “завжди хотів сказати що речі, які здаються різними, в дійсності однакові”. . . сам же він займав протилежну позицію: “мені цікаво показати, що речі, які здаються однаковими, в дійсності різні”. Він збирався взяти за епіграф до своєї книги [Філософські дослідження] слова “I’ll teach you differences” (Kerr, *Theology after Wittgenstein*, 36).

¹⁴ Див. напр. Вітгенштайнів коментар: «Слово Бог – одне з найперших, яке ми пізнаємо – з малюнків та катехізисів тощо. Але з цього впливає зовсім не те ж саме, що з малюнків із мураками. Мені не показано те, що зображує малюнок». (*Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, ed. Cyril Barrett [Berkeley: University of California Press, 1966], 59).

¹⁵ Кембриджські лекції Вітгенштайна 1932–1935, ed. Alice Ambrose (Oxford: Blackwell, 1979), 32.

[*Sprach-spiel*] має тут підкреслити, що мовлення є частиною діяльності, способу життя» (ФД, 23). І знов: «уявити собі якусь мову означає уявити собі якийсь спосіб життя» (ФД, 19). По відношенню до практики мови це можна розуміти подвійно: одне тлумачення надає перевагу лінгвістичній практиці перед значенням, інше повертає валюту значення в її лінгвістичний обіг. «Значення слова є способом його вживання в мові» (ФД, 43). Безсенсовним слово є лише тоді, коли йому ще не приписано жодного значення, або коли його вжиток забуто, і воно перетворилося чи то на фетиш безповоротно втраченого минулого, чи на палеонтологічний термін, що йому приписують магичні сили.

Всередині мовної гри слова запрошують нас замислитись над їх ужитком ще до визначення їх значення. Зрозуміти це, зрозуміти, чому вжиток має передувати значенню, означає досягнути простий факт, що слова не плавають у вакуумі. Приміром, слово «Бог» зрозуміле для нас тому, що ми вже чули, як люди вживають його, у той чи інший спосіб. Таким чином, ми прийшли до «розуміння», що означає «Бог», завдяки розмаїтим вжиткам цього слова, перш ніж вдатися до формального дослідження його значення. Що люди мають на увазі, коли кажуть «Бог...» (а вони не завжди мають на увазі одне й те саме), не винайдено окремими мовцями, а радше відсилає до довгої історії значення. Саме завдяки цьому спільному набутку – історії значення, слова розпізнаються як значущі. Протилежне, а саме вжиток слова, значення якого винайдене *ad hoc*, було б, у буквальному смислі, *ідіотичним*.^{*} Ми народжуємось у мову, ми живемо у світі, де речі вже мають свої значення. Жодний з нас не має райського привілею давати імена речам, неначе вперше (Бут. 2:18–20). Здається, це саме те, що має на увазі Вітгенштайнів образ мови як давнього міста:

На нашу мову можна дивитися як на старе місто: плутанина вуличок і майданів, старих і нових будинків, а також будинків із добудовами з різних часів, і все те оточене безліччю нових передмість з рівними, розпланованими вулицями, з одноманітними будинками (ФД, 18).

Як ми вже казали, мова (особливо, релігійна мова) завжди «освячується вжитком».¹⁶ Це те, що я назвав би літургійним характером мови, маючи на увазі етимологію слова «літургійний»: це *ergon* [праця], виконувана певною спільнотою, — її *praxis*, її практика. Наші слова вже протягом тривалого часу є частиною цієї літургії: їх вимовляють, пишуть, викрикують та шепочуть. Вони виражають муки, страхи та бажання; вони спричиняють насильство, і вони приносять мир. Зрозуміло, слова не бувають самі по собі. І слова – це не *просто* слова.

І «поміж найперших слів, яким ми навчилися»¹⁷ – слово «Бог». Довготривалий вжиток цього слова засвідчує аж ніяк не безсмісленість, – надлишок смислу. Насправді, якщо ми більше не знаємо, що означає «Бог», то це саме тому, що ми знаємо забагато про значення цього слова. Це той випадок полісемії, який описує Рікер: «Процес розгортання продовжується до точки надміру смислового навантаження (перевантаження), як ми це бачимо у певних словах, що перестають означати щонебудь, бо вони означають забагато».¹⁸ «Бог» цілком могло бути таким словом, там

^{*} від грецького *ідіос*, «свій» (звідки і наше слово «ідіосинкразія»). – *Прим. пер.*

¹⁶ F. Kerr, *Theology after Wittgenstein*, 147.

¹⁷ L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations*, 59.

¹⁸ P. Ricoeur, *The Conflict of Interpretations*, ed. Don Ihde (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1974), 69.

де воно перестало іменувати Когось, поставши просто самодостатнім знаком – «священним» знаком, звісно, що має єдину функцію священної реліквії: шанованої, звеличуваної та безживної. Коли відбувається цей колапс означування, слово підноситься до статусу фетиша. Фетишизація мови – це симптом патології знака (що в ній завжди підозрюють релігійну мову). Ролан Барт спромігся поставити діагноз цій патології, коли він писав:

Ми можемо маніпулювати означуваними знака, чи знаками, лише іменуючи ці означувані, але самим цим актом іменування ми перетворюємо означувані на означники. Означуване, своєю чергою, перетворюється на означник... Відступ означуваних є, в певному сенсі, нескінченним; теоретично, ми ніколи не можемо зупинити (*halt*) знак у останньому означуваному; єдиний спосіб зупинити знак у його читанні – це зупинка, що походить з практики.¹⁹

Барт каже тут про медичне означуване, приміром у випадку хвороби, якій лікар дає ім'я (акт іменування); хвороба, що була означуваним, перетворюється на означник. Цей процес може відтворювати себе безнастанно, втягуючи в нас у «запаморочливий хоровод означників та означуваних». Єдиний спосіб уникнути цього порочного кола – це, з погляду Барта, практика: тобто в якийсь момент лікар має перестати займатись іменуванням хвороби й почати її лікувати (що позначає перехід від «семіотичної системи до терапевтичної проблеми»). Вихід за межі безкінечного ланцюга означників – хоча б на мить – вже сам по собі є терапевтичним. Це «вилазка за межі значення», в якій значення віднаходиться заново на практиці.²⁰

За межами мови

Соссюр неоднаразово наполягає у своїх лекціях, що мова передує мовцеві:²¹ я не «господар» мови, радше мова є тим господарем, якого я слухаю. Інакше кажучи, мова складає мою фактуру: я народжуюсь у мові, й «межі моєї мови означають межі мого світу» (*Трактат*, 5.6). Як же я можу хоч помислити щось «поза межами» мови? Що ж тоді сказати про мову релігії? Чи є «Бог» просто ще одним словом серед багатьох інших? Чи маємо ми мислити Бога (без лапок) зведеним унаслідок абсолютної редукції до іманентності мові?

Коли на Вітгенштайна посилаються у зв'язку з релігійною мовою, це частіше за все відбувається в рамках ширшого обговорення *верифікації* або (інша сторона тієї ж медалі) *фальсифікації* релігійних тверджень. Якщо я кажу: «Я вірю в Бога», але не маю емпіричних даних для верифікації, що Бог (в Якого я вірю) існує, то моє твердження не має сенсу. І якщо я кажу: «Я вірю в Бога», але моє твердження неможливо перевірити досвідно, воно знов-таки не має сенсу. Обидва принципи намагаються застосувати до релігійних тверджень методологію та критерії точних та природничих наук. Пізніша філософія Вітгенштайна, відтак, слугує певною корективою, яка

¹⁹ «Semiology and Medicine,» // *The Semiotic Challenge*, trans. Richard Howard (New York: Hill and Wang, 1988), 210.

²⁰ Як влучно зауважує D. Z. Phillips: «ми не можемо відділити поняття від практики, від того, що ми робимо, адже лише у практиці, у тому, що ми робимо, поняття набувають життя і значення» (*Wittgenstein and Religion* [London: St. Martin's Press, 1993], xiii).

²¹ «З цією громадою не радяться, і обране мовою позначення замінити іншим не можна... Не лише окремий індивід неспроможний, – коли б він і захотів, – ні в чому змінити вже зроблений мовою вибір... Мовна громада має справу з мовою такою, якою вона є» (*3/I*, 71; див. також 10).

нагадає, що ми маємо розрізнати науку та релігію як дві різні мовні гри, причому *modus operandi* однієї не доцільно й не коректно докладати до іншої. Таким чином, мовні ігри зображено як низку замкнених систем зі своїми власними критеріями зрозумілості, які стають зовсім не зрозумілими підчас перенесення з однієї до іншої. Словом, мова мовної гри (скажімо, науки) неперекладна на мову іншої мовної гри (скажімо, релігії) і навпаки. Ця неперекладність мов імплікує якісну різницю поміж різними мовними іграми. Емблемою цього погляду, відомою як Вітгенштайнівський фідеїзм, постала позиція Малкольма Нормана: «Релігія є формою життя; це мова, запроваджена у дію, – те, що Вітгенштайн називає “мовною грою”. Наука – так само. Жодна з них не потребує обґрунтування, ані перша, ані друга».²²

В мене є два серйозних заперечення проти такого погляду. По-перше, якщо мова релігії сама в собі є неперекладною *Sprachspiel*, то ми всі поділяємось на дві протилежні категорії: знавців та не-знавців її. Першим відомо, як грати в цю гру, вони знають правила. Більше того, їхнє *знання* гри дає їм *право* грати в неї; останні не знають, як грати в цю гру. Їм не відомі її правила. Простіше кажучи, «вони не розмовляють цієї мовою», не мають права на це, їх незнання *виключає* їх з гри. Ризик є очевидним: ми перетворюємо релігію на езотеричну секту, доступну лише для посвяченої еліти, що має ключ до її шифру. По-друге, якщо мова релігії сама по собі є неперекладною *Sprachspiel*, то існує лише дві категорії тверджень, які можливо зробити: (а) явлені істини та (б) нонсенс.

В будь-якому випадку, це імплікує, що ми не взмоєи «грати» в обидві мовні гри водночас. Це припущення підкорюється логіці виключення: одне або інше, релігія або наука, вірування або знання, віра або розум. Тож, ми не надто відрізнатимемося від будівельників, яких описує Вітгенштайн у другій частині *Філософських досліджень*; подібно до них, ми мали б розмовляти лише однією мовою і грати лише в одну гру: завжди одну й ту саму. Утім, істина в тому, що усі ми поліглоти і що ми переходимо від однієї мови до іншої. Тоді мовні ігри були б настільки конститутивними для нашої ідентичностей, що не могли б змінюватись без зміни останніх. Натомість, що визначає мову як гру, це радше роль, яку ми граємо, – *місце*, яке ми займаємо. Саме тут ми маємо звернутися до герменевтики й до герменевтичного питання *par excellence*: *d’où parlez vous?* Це питання – *звідки Ви говорите?* – відсилає до місця, і саме це зумовлює усю відмінність мови, в яку ми граємо:

Коли ми кажемо «Мойсей не існував», то це може означати різне. Може означати: виходячи з Єгипту, ізраїльтяни мали не одного провідаря; або: їхній провідар звався не Мойсей; або: і т. д. і т. д. – За Расселом у цьому випадку можна

²² *Thought and Knowledge* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977), 212. D. Z. Phillips відкидає таку оцінку, яку він вважає «оманливою» і запевняє, що «таке бачення не було властиве ані самому Вітгенштайнові, ані його послідовникам у філософії релігії» (*Wittgenstein and Religion*, 30). Втім, деякі коментари видного члена Віденського гуртка, Рудольфа Карнапа, здається, ведуть до іншого висновку: «оці ірраціональні сфери, з одного боку, – пише Карнап про поезію, кохання та релігію, – та наука, з іншого боку, не можуть ані підтверджувати, ані спростувати одна одну» (*The Logical Structure of the World*, trans. Rolf A. George [Berkeley: University of California Press, 1967], 293). І він продовжує: «що ж сказати про “ірраціональне знання”, приміром, про зміст містичного, невимовного бачення Бога? Воно не вступає у жодні стосунки з жодним знанням у окреслених нами рамках; воно не може бути ані підтверджено, ані спростовано ними; не існує шляху з континенту раціонального пізнання на острів інтуїції». Зрештою, він радить нам стежити, щоб «гетерогенність» поміж розумом і вірою лишалася «наочною та акцентованою» (294–295).

сказати: назву «Мойсей» можна визначити за допомогою різних описів. Наприклад, як: «Чоловік, що вивів ізраїльтян крізь пустелю», «чоловік, що жив у цей час і в тому місці й тоді був названий Мойсеєм», «чоловік, якого, коли він ще був дитиною, витягла з Нілу фараонова дочка», і т. д. І в залежності від того, яке ми визначення приймемо, речення «Мойсей існував» набуде іншого змісту, а так само й кожне інше речення, в якому йдеться про Мойсея... Та коли я щось кажу про Мойсея, то чи завжди буду готовий приставити до слова «Мойсей» котрийсь із цих описів? Можливо, я скажу: під «Мойсеєм» я розумію людину, яка зробила те, що про Мойсея розповідає Біблія, чи принаймні чимало з того. Але скільки? Чи я вирішив, скільки з того має виявитися неправдивим, щоб визнав своє речення за неправдиве? Отже, я в певному розумінні можу вживати ім'я «Мойсей» в усіх можливих випадках? – Чи це не схоже на те, ніби я, так би мовити, маю наготові цілий ряд підпор і можу спертися на одну з них, якщо в мене заберуть іншу, і навпаки? (ФД, 79)

Що заважає нам замінити слово «Мойсей» у висловлюванні Вітгенштайна словом «Бог»? Чи є існування Мойсея більш вірогідним або менш неймовірним, аніж існування Бога? Чи осмислено казати «Мойсей існує», якщо казати «Бог існує» безсенсовно? Я запропонував би замінити власне ім'я «Мойсей» на слово «Бог» і перечитати усе місце в цьому світлі:

Коли ми кажемо «[Бога] не існує», то це може означати різне. Може означати: цього Бога (такого Бога) не існує, або: Бога більше не існує (як у ніцшеанській ситуації «смерті Бога»), або: Бог взагалі не підпорядковується категорії існування, або: і т. д. і т. д. – За Расселом у цьому випадку можна сказати: ім'я «[Бог]» можна визначити за допомогою різних описів. Наприклад, як: «Бог, Який вів ізраїльтян через пустелю», «Бог, який промовляв до пророків», «Бог, Якого Ісус називав Отцем», і т. д. І в залежності від того, яке ми визначення приймемо, речення «[Бога] не існує» набуде іншого змісту, а так само й кожне інше речення, в якому йдеться про [Бога]... Та коли я щось кажу про [Бога], то чи завжди буду готовий приставити до слова «[Бог]» котрийсь із цих описів? Можливо, я скажу: під «[Богом]» я розумію [істоту], яка зробила те, що про [Бога] розповідає Біблія, чи принаймні чимало з того. Але скільки? Чи я вирішив, скільки з того має виявитися неправдивим, щоб я визнав своє речення за неправдиве? Отже, я в певному розумінні можу вживати ім'я «[Бог]» в усіх можливих випадках? – Чи це не схоже на те, ніби я, так би мовити, маю наготові цілий ряд підпор і можу спертися на одну з них, якщо в мене заберуть іншу, і навпаки?

Значення слова «Бог» – ані фіксоване, ані однозначне – для Вітгенштайна розкривається в описах, що зберігаються у пам'яті Писань (тобто текстуальній та оповідній пам'яті). Це може означати, передусім, перевагу плюралізму описів над монізмом визначень. Наші біблійні оповіді, до яких апелює значення, не визначають, чим є «Бог», а радше описують, ким є цей «Бог».²³ По-друге, ці описи, завдяки цьому,

²³ Це, звісно, давня проблема. Вона походить ще з Євноміанських полемік IV ст. н.е. Євномій обстоював, що ім'я Боже дає розуміння Його сутності «якій воно безпосередньо відповідає» (див. L. R. Wickham, "Syntagmatism of Aetius the Anomean," *Journal of Theological Studies* 19 [1968], 537). Цей погляд наразився на гостру критику з боку каппадокійських отців та, особливо, Григорія Нисського, який у низці трактатів (*Contra Eunomium*) показав, що імена не вказують і

унікають концептуалізації «Бога», а відтак і будь-яких розмов про її істинність чи хибність. Опис – це не абсолют, а практика. Значення слова «Бог» також передбачає певну пам'ять. «Я – Бог Авраама, Бог Ісака й Бог Якова» (Вих. 3:6), – голос, що говорить, розташовується всередині певної історії, авраамічної історії, пам'ять про яку допомагає нам розпізнати ім'я «Бог» як те, що відноситься до біблійного Бога. Ім'я, в якості знаку, стає таким лише у повторюванні, лише «з другого разу». Не існує незайманих феноменів, бо вони були б нерозпізнавані (а отже не ідентифіковані) як щонебудь. Розкриття знака, ім'я «Бог» завжди вимагає двох чинників: «воплощення» в певному матеріальному началі, бо безплотні знаки – взагалі не знаки; та «Другого Пришестя», що обґрунтовує перше як таке, забезпечуючи автентичність одкровення. Якщо має існувати якась верифікація релігійних тверджень, то нею може бути лише верифікація *à venir*: верифікація від прийдешнього – *есхатологічна верифікація*.

Таким чином, релігійні твердження перебувають у «підвішеному стані» у цій «часовій різниці»: поміж Першим та Другим Пришестями; синхронія *теперішнього* шукає обґрунтування своєї чинності у діахронічній пам'яті про одкровення, що сталося в минулому, та в очікуванні одкровення, що станеться в прийдешньому. Утім, поскільки ми згадуємо про Друге Пришестя *наче* про те, що вже сталося – як експліцитно нагадує нам євхаристійна молитва – ба й більше, як про те, що стається щораз підчас Євхаристії, діахронія перехрещується із синхронією в моменті, який Бенямін називає *Jetztzeit*, а Павло визначає як *каїрос*. Коли, в літургійному часі, ми стикаємося з пам'яттю про незапам'ятне, твердження «Ісус – Господь»²⁴ виголошується не лише осмислено, а й безсумнівно.

«Грамматика мовить нам про будь-що, до якого виду предметів воно належить. (Теологія як граматика)» (*ФД*, 373). Грамматика – це гра між словами (*interplay*), що дозволяє фіксувати різні види слів та розрізнення між словами, а відтак робить їх значущими. Ми побачили, як мислення, неухважно до такого розуміння грамматики, може спричинитися до плутанини у мові теології, що, втрачаючи з поля зору розрізнення видів предметів, вважає своїм предметом Бога. Фразу Вітгенштайна можна прочитати таким чином: «Грамматика мовить нам про будь-що, до якого виду предметів воно належить»; але я вважаю, що її слід читати так: «Грамматика мовить нам про будь-що, до якого *виду* предметів воно належить». Можливо, невелика різниця у читанні, але промовиста. «Розуміння слів впливає не лише зі слів. (Теологія)» (*Zettel*, 144).

Це впливає також із практики спільноти. Слова набувають значення, коли їх вживають. Це те, що ми вище назвали літургійним вжитком мови; можливо, теологія (взята Вітгенштайном в дужки) може правити за парадигматичний випадок залежності лексичного означування від значення, яке накладає *praxis*. Релігійні твердження, позбавлені свого коріння у практиці, ризикують перетворитися на безвідносні, а отже незначущі. Або інакше: теологія чи богослов'я (буквально, *логос* чи *слово* про Бога) не може стати *словом*, лишаючись просто жмутком безсмыслених лексем, доки воно не вживається на практиці, тобто доки воно не стає звертанням до Бога. Август-

не можуть вказувати на сутність Бога (не можуть сказати нам, *що* таке Бог), це просто «означники», які показують, *хто* Він є і *як* Він є (Отець, Син тощо) (див. свт. Григорій Нисський, *Contra Eunomium // Gregorii Nysseni Opera*, vol. 2, ed. Werner Jaeger [Leiden: E. J. Brill, 1960]). У наступному розділі ми розглянемо цю полеміку детальніше.

²⁴ Див. Вітгенштайнові коментарі щодо вислову «Ісус – Господь» у: *Culture and Value*, trans. Peter Winch (Chicago: University of Chicago Press, 1980), 33.

тин, здається, був свідомий цієї маленької, але важливої модальної відмінності: логос *Сповіді* не є словом *про* Бога; він є словом *до* Бога.

Мова та інакшість

У другій частині цієї глави я маю намір дослідити деконструктивну негацію, за реперезантивний зразок якої я беру дискусійне розуміння Дерридою²⁵ Платонової концепції *хори*. У тексті Платона *хора* з'являється у другому програмному висловлюванні Тимея на початку діалога: τὶ τὸ γυνόμενον μὲν αἰεὶ, ὃν δε οὐδέποτε («що завжди стає, ніколи не будучи?»); 27d28a). *Хора* постає «концептуальним» засобом, що має підтримувати світ Ідей. Відтак, вона є Платоновою відповіддю на закиди критиків, – лише *хора* здатна пояснити функціонування того світу. Адже теорія Ідей (чи Форм) зустрічається з двома загрозами, яких має уникати Платон: (1) поняття «причастя» (μετοχή ἢ μεθεξίς) матеріального світу до світу умоглядного можна зрозуміти як «дотик», а отже «змішування» двох світів – вкрай невірогідний сценарій для Платона – (але тоді все ще треба показати, яким чином матеріальний світ є *мімесисом* умоглядного); та (2) якщо матеріальний світ постає цілковито відчуженим від Ідей, то речам довкола нас бракує онтологічного підґрунтя, а відтак, нічим не можливо пояснити їх існування. Запровадження *хори*, тобто чогось ані умоглядного, ані матеріального, дозволяє уникнути обох ризиків. *Хору* слід уявляти як свого роду дзеркало: на її незмірній поверхні вічні Ідеї відображуються, не змішуючись зі (своїми) відображеннями. Відображення не існує насправді. «Сутнісно суще» – це лише реальність відображеної Ідеї. Одне ніколи не має «дотику» з іншим. Процес відображення, утім, народжує відображення (тобто матеріальні речі), наділені свого роду існуванням, хоча й умовним та дочасним. Саме дзеркало (*хора*) при цьому нічого не «потерпає». Воно нічим не «є». Доки Ідея відображується, *хора* «дає місце» відображенню; щойно процес відображення припиняється, «дзеркало» знов стає тим, чим і було завжди: анонімною, аморфною, байдужою поверхнею, позбавленою будь-яких властивостей. В якості такого посередника чи онтологічного «третього» поміж буттям і становленням, *хора* запобігає зустрічі між тим, що є насправді (Ідеями), і тим, чого немає (їх матеріальними відображеннями), – і навіть забороняє таку зустріч. Завдяки цій функції *хора* уможливує мову. Сама *хора* безумовно не може бути предметом мови, але без *хори* мова була б неможлива. Як ми можемо розмовляти, – питає Платон, – про те, що належить безкінечному плину речей? Як ми можемо назвати ці речі? Вони вислизають крізь пальці, не чекаючи, доки ми надамо їм імена (49b–e)? Те, що ми іменуємо, розмовляючи, – каже Платон, – це «відтиски» (τυποθέματα, ἐντυπώσεις; англ. пер. – *impressions*), залишені Ідеями на аморфному вмістищі (ὄλοδοχήν), тобто *хорі*. Вона – єдина річ, яку здатна іменувати мова, і саме так мова набуває свого існування. Кажучи «це – ...», ми щоразу поцілюємо в *хору*. Як радить Платон, для «точного» вжитку мови слід казати не «це вогонь», а «те, що завжди *подібно* цьому, – це вогонь» (μηδὲ τοῦτο ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον αἰεὶ, 49d). *Хора* стає граничним референтом мови, ексклюзивним та унікальним предме-

²⁵ Образ хори з'являється у двох текстах: “Khora” (1993), ессе, надруковане у томі *On the Name* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1995), але створене для збірки на честь Jean-Pierre Vernant (*Poikilia: Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, 1987), а також *Comment ne pas parler: Dénégations* (1987), згодом перекладеному на англійську (“How to Avoid Speaking: Denials”) і опублікованому у збірці *Derrida and Negative Theology*, ed. Harold Coward and Toby Forshay (New York: State University of New York Press, 1992).

том мовлення. Якщо Платон звідси й переходить до притаманної хорі *via negativa* [шлях негачії], то лише тому, що для нього необхідно повернутися до світу ствердження та до мови із більшою певністю. Його обхідний шлях через темну й невимовну апофазу хори має на меті енергійнішу катафазу осяйних Ідей.²⁶

Хоча, як визнає Деррида, саме корпус творів Платона створив підґрунтя для обох структур опору апофатизму, він все ж представляє *хору* як парадигму деконструктивної негачії, первинну (ба й вищу) щодо її християнського еквівалента чи епігона – «негативної теології», – але безумовно відмінної від неї. «Благо за межами суцього» з *Держави* (τὸ ἀγαθὸν ἐλέκειναι τῆς οὐσίας) – це перша парадигма, що на неї спираються неоплатонічні й християнські апофатичні течії,²⁷ *хора* – це інша парадигма, прихильності до якої не приховує сам Деррида. Отже, з самого початку хора постає одним з полюсів полярної антитези: «У тексті Платона та в традиції, яка на нього спирається, мені здається, слід розрізняти дві течії чи два “тропоси” негачії. Ці дві структури вкрай неоднородні».²⁸ Утім, чи так вже відрізняється християнська негачія від свого деконструктивного близнюка, як це видавалося Дерриді? Чи не наполягають обидві на неможливості іменування та пізнання Бога? Чи не відмовляються обидві надавати привілейоване положення якомусь одному імені, образу чи поняттю, що репрезентує Бога? І в решті решт, хіба «Бог» як означник-без-означуваного помітним чином відрізняється від дзеркального образу «Бога» як означуваного-без-означника? Згідно з Дерридою, християнська апофатична теологія – понад усе, апофатика Діонісія Ареопагіта – це просто псевдо-апофатична теологія, бо її претензія позбутися від метафізики, трансцендуючи за межі мови та сутності, обертається поверненням метафізики, так би мовити, «через вікно», відтворюючись на вищому рівні в якості «над-сутності» та «над-присутності»: «негативна теологія, здається, зберігає поза межами усієї позитивної предикації, поза межами усієї негачії, навіть поза межами Суцього, певну надсутнісність (*hyperessentiality*), суще поза межами Суцього (*a being beyond Being*)».²⁹ За хвилику ми обговоримо точність цього твердження. Але одразу необхідно зазначити, що цей аргумент надсутнісності Деррида сформулював, перш за все намагаючись відрізнити свій власний проект *розрізнювання* (*différance*) від християнської апофатики (але не Платонову *хору*):

²⁶ Аналіз однаково уважний до Платона і до Деррида, див John Sallis, *Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus* (Bloomington: Indiana University Press, 1999).

²⁷ “How to Avoid Speaking,” 100.

²⁸ *Ibid.*, 104.

²⁹ *Ibid.*, 77. Деррида неправильно розуміє теоретичне підґрунтя теології Діонісія, що належить до неоплатонічної традиції, хоча й християнізованої. Він помиляється, не помічаючи того нюансу, на який влучно вказує Reiner Schürmann, а саме, що «стверджуючи непізнаваність [тобто апофатичність] та небуття Єдиного, генологія [вчення про Єдине] обертає аргументацію Платона проти нього самого» (*Broken Hegemonies*, trans. Reginald Lilly [Bloomington: Indiana University Press, 2003], 143). Schürmann продовжує: «погоджуючись із Платоном, Плотін обстоює, що бути означає бути пізнаваним. Та, на відміну від Платона, він відкриває, що коли ми кажемо про пізнавані речі, ми завжди ведемо мову про множинне, хоча б через двоїну пізнаваного та того, хто пізнає. Далі, те, що має властивість інакшості – і тим більш, множинності, – не може бути першим. Пізнаваність (*intelligence*) і буття мають бути похідними, тому що вони внутрішньо множинні. Тому у всесвіті Плотіна жодна істота не може претендувати на верховне положення. Таким чином, якщо усі істоти є істотами «завдяки Єдиному», то саме Єдине ніяк не може належати до них... Отже, вираз “Вища Істота” позбавлене сенсу» (*ibid.*). Аналогічний аргумент наводить і спеціаліст з Діонісія: див. коментарі Еріка Перла, наведені у подальших примітках.

Нам уже довелося окреслити, що *розрізювання* не є, не існує, не є наявним у жодному вигляді; нам доведеться також окреслити все, чим воно не є – тобто все: відповідно, воно не має ані існування, ані сутності. Воно не походить з жодної категорії буття, наявної чи відсутньої. І все ж ці аспекти *розрізювання*, які ми окреслимо таким чином, не є богословськими, навіть в порядку найнегативнішої з усіх негативних теологій, що вони завжди мають справу із вивільненням надсутнісності з кінцевих категорій сутності та існування, тобто присутності, й завжди поспішають нагадати, що Богу відмовлено у предикаті існування, лише за тим, щоб визнати вищість, неосяжність та немислимість Його способу буття.³⁰

Зв'язок між Платонівською *хорою* та деконструктивним *розрізюванням*, як ми побачимо невдовзі, лишається імпліцитним у текстах Дерриди і висловлюється експліцитно лише його коментаторами.³¹ Таким чином, *хора*

не має відношення до негативної теології; тут немає відсилки ані до події, ані до дару, ані до порядку, ані до обітничі, навіть якщо, як я щойно підкреслив, відсутність обітничі чи порядку, – неродючий, гранично безлюдний і безбожний характер цього «місця» – зобов'язує нас говорити про неї та відсилати до неї у певний і унікальний спосіб, як до *зовсім Іншого*, який не є ані трансцендентним і абсолютно дистанційованим, ані іманентним і близьким.³²

Це робить *хору* свого роду прото-*розрізюванням*, адже обидві поділяють характеристики граничної неоднородності та інакшості, на основі яких вони й протиставляються негативній теології: остання, за звинуваченням Дерриди, являє собою надто слабку апофатику, бо визначає «поза межами буття» за контрастом із буттям, а відтак знову вписує його у мову онтотеології.

Утім, із християнською апофатикою не все так просто, як можна виснувати з аргументації Дерриди, що ми й продемонструємо детально у подальших двох розділах, коли обговорюватимемо тексти Григорія Нисського та Діонісія Ареопігита. Там ми покажемо, що апофатика, успадкована через неоплатонізм та модифікована християнськими авторами, не дозволяє жодного порівняння – навіть гіперболічного – поміж Богом і створінням, наголошуючи на їх граничній неспіввимірності, завдяки настільки послідовному та сміливому розумінню негації, яке ніколи не спадало на думку жодному деконструктивному методу.

Можна лише дивуватися, чому те ж звинувачення у надсутнісності, яке деконструкція закидає мислителям на кшталт Діонісія, Мейстера Екхарта чи Ніколая Кузанського, не заторкує – в перегорнутому вигляді – саму деконструкцію. Хіба, скажімо, «недосутнісна» (“*hyposessential*”) негативність *хори* не визначається за

³⁰ Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 6 (курсив у оригіналі). Сам Деррида посилається на це місце і на спричинену ним дискусію із Жаном-Люком Маріоном у “How to Avoid Speaking: Denials,” n. 2, 131.

³¹ Особливо у праці John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida* [«Сльози й молитви Жака Дерриди»] (Bloomington: Indiana University Press, 1997). Аналіз Капуто можна схематично окреслити у таких трьох кроках: (a) *розрізювання* не є Бог; (b) *розрізювання* «символічно виражається *хорою*» (*Prayers and Tears*, 2) а відтак, (c) Бог не є *хора*. Richard Kearney переконливо описав небезпеки, які можуть впливати із такої поляризації поміж Богом і *хорою* у главі «Бог і *хора*» його книги *Strangers, Gods and Monsters* (London: Routledge, 2003).

³² Jacques Derrida, “How to Avoid Speaking,” 108.

контрастом до *агатон* [блага], а отже хіба вона не вписується знов у метафізику мови Платона?

І справді, *хора*, у викладі Дерриди, становить антипод *агатон*, Блага поза межами буття, з яким вона утворює якусь дивну пару. Вона постає переростанням тієї саме бінарної опозиції, в рамки якої її *a priori* вписано. Вона – «інший» інакшого (блага), один з членів у парі, теза, завжди антитетична щодо своєї протилежності.

Ані славнозвісна інакшість хори, ані гранична відмінність *розрізнювання*, утім, не здатні зберегти чи досягнути того рівня трансцендентності, який гордо приписує собі деконструкція. Трансцендентність деконструкції приречена лишатись неповноцінною саме через її опертя на інакшість та розрізнення. Обидва терміни є відносними, тобто вони мають значення лише по відношенню до чогось іншого, порівняно з тим, предикатами чого вони є: якщо *хора* є «іншим імені»,³³ «цілковито-іншим» та «незводимо іншим»,³⁴ сама її інакшість завжди визначатиме її місце у системі відносин (щодо блага, Бога чи буття).

З іншого боку, християнська апофатика, заперечуючи навіть інакшість як властивість Бога, насправді радикальним чином постулює трансцендентність.³⁵ Наріжним каменем для християнського апофатичного богослов'я постали рефлексії Плотіна щодо Єдиного. Для Плотіна і для його християнських епігонів невдале зауваження

³³ «Khora,” 89.

³⁴ «How to Avoid Speaking,” 108.

³⁵ Відсутність у Бозі інакшості ніде не показано так гарно, у діалозі Ніколая Кузанського *De Li non Aliud*. При початку діалогу Ніколай вказує джерела, що вплинули на нього (Аббат читає *Парменід* Платона і Проклові коментарі на цей діалог, Петро читає та перекладає Проклову *Теологію Платона*, Фердинанд читає Аристотеля, сам Ніколай вивчає праці Діонісія). Я наведу уривок з цього діалогу, аби читач мав змогу судити самостійно, чи підтверджує це аргументацію Деррида стосовно надсутності:

«Фердинанд: Чи не хочеш ти сказати, що Не-інакше є ствердження або заперечення, або дещо інше такого кшталту?

Ніколай: Аж ніяк. Радше, воно передує усьому цьому...

Фердинанд: То чи стверджує Не-інакше що-небудь або щось відкидає?

Ніколай: Воно, як бачимо, передує усякому ствердженню та відкиданню.

Фердинанд: Тоді воно не є ані субстанція, ані істота, ані єдине, ані будь-що інше.

Ніколай: Я бачу це саме так.

Фердинанд: З тієї ж причини, воно не є ані не-суще, ані ніщо.

Ніколай: І з цим я теж погоджуюсь.

Фердинанд: Я, в міру моїх сил, слідую за тобою, отче. І мене видається якнайочевиднішим, що Не-інакше не осягається ані шляхом ствердження, ані шляхом заперечення, ані в будь-який інший спосіб...

Ніколай: ... Не-інакше не може приймати ані відмінності, ані зміни» (IV, 12).

Утім, слід зазначити, що Ніколай, шойно дійшовши до якнайсуворішої негації, заперечуючи будь-яке ім'я і будь-яку властивість Бога, включно з такими як Буття, Істина, Благо та Єдине, доповнює радикальну трансцендентність Не-інакшого настільки ж радикальною іманентністю:

«Фердинанд: Якщо я розумію тебе правильно, Не-інакше первинне щодо всіх речей, так що воно не може не бути в усьому тому, що постає після нього, навіть якщо ці речі є взаємно протилежними.

Ніколай: Насправді, мені це видається істинним». (IV, 14).

Не слід гадати, наче Ніколай, намагаючись заперечити інакшість як предикат Бога, стверджує Його тотожність. Бог як Не-інакше перевершує усі концептуальні дихотомії:

«Ніколай: Не-інакше не є ані інакше, ані інакше інакшого [тобто тотожне], ані інакше в інакшому» (VI, 20).

Дерриди («оце і є надсутнісність, вища Істота, яка лишається неспіввимірною») прозвучало б досить курйозно: «вища істота» – внутрішньо суперечливе висловлювання, адже *істота* (*being*) – за самим фактом своєї *істотності* (*beingness*) – не може бути вищою.³⁶ У Плотинівській метафізиці це місце належить лише Єдиному, і саме завдяки його трансценденції щодо буття. Але при цьому Єдине трансцендує буття (та істоти) завдяки Своїй не-інакшості:

Адже тіла [= емпіричні речі] перешкоджають тілам спілкуватися (κοινωνεῖν) одне з одним, безтілесні ж [= умоглядне] тілами не розділяються, а відтак і не віддаляються одне від одного місцем [τόπω, ключове поняття топології *хори*], а лише інакшістю та відмінністю [ἐτερότητι δὲ καὶ διαφορᾷ]. Ті ж, що не мають інакшості, завжди є наявними. Таким чином, Єдине, не маючи інакшості, завжди є наявним.³⁷

Деконструктивна негація, неспроможна піти далі від інакшості й розрізнення, лишається позаду, у світі умоглядного (із «безтілесними» Плотина) – тобто як раз у світі Буття та Ідей. Насправді, предикативна мова та концептуальна думка – ці опудала метафізики – завжди засновувалися на категоріях інакшості та розрізнення – прапорах деконструкції. Проте, подолання перших ніколи не можна досягнути, не полишаючи останніх. Острах імманентності коштує деконструктивістам втрати трансцендентності, бо «трансцендентність, що не є імманентністю, – це несправжня трансцендентність, а всього лише інакшість».³⁸ Бог – ніщо з усього, бо Він є «усім в усьому» (1 Кор. 15:28), і «хоча Він ніде, нема такого місця, де б Його не було» (*Енеади* V, 5, 8: 24–25), або, словами Діонісія, апофатичний рух (анонімність Бога) завжди не повний без катафатичного руху (багатоіменність Бога) (*БІ*, VII, 3, 872A).

Не виправдовуючи побоювань, припущене тут взаємодоповнювання поміж негацією та ствердженням, безіменністю та багатоіменністю, трансцендентністю та імманентністю жодним чином не впадає у метафізичну діалектику. Відношення між цими категоріями керується парадоксальною (а отже не-метафізичною) формулою Халкедона: «незлитно, незмінно, нероздільно, нерозлучно». Будь-яка невірноваженість у іпостасному єднанні протилежностей – тобто якщо протилежності розглядаються як такі, приміром, якщо апофатичне мовчання розглядається як несумісне з катафатичною мовою, а трансценденція – як непримиренна з імманентністю – приречене відкидати Воплочення Неіменованого й Неописаного у мові та в історії.

³⁶ Eric Perl майстерно окреслює подібності, але разом з тим і відмінності поміж неоплатонізмом та деконструкцією у “Signifying Nothing: Being as Sign in Neoplatonism and Derrida,” // *Neoplatonism and Contemporary Thought*, vol. 2, ed. Harris R. Baine (Albany: State University of New York, 2002). Перл пояснює: «жодна істота не може бути першопринципом, адже бути істотою, себто існувати, означає бути похідним» (133). Перевершення буття Єдиним, відтак, логічно доповнюється його всеюдисутністю посеред сущого: «саме для того, щоб не бути десь, не бути чимось, а отже не бути похідним, Єдине має бути усім і скрізь» (136).

³⁷ Σώμασι μὲν γὰρ σώματα κοινῶνται ἀλλήλοις, τὰ δὲ ἀσώματα σώμασιν οὐ διεύρεται οὐδ’ ἀφέστηκε τοῖνυν ἀλλήλων τόπω, ἐτερότητι δὲ καὶ διαφορᾷ· ὅταν οὖν ἡ ἐτερότης μὴ παρῆ, ἀλλήλοις τὰ μὴ ἕτερα πάρεσθιν. Ἐκεῖνο μὲν οὖν μὴ ἔχον ἐτερότητα ἀεὶ πάρεσθιν, ἡμεῖς δ’ ὅταν μὴ ἔχωμεν· κάκεῖνο μὲν ἡμῶν οὐκ ἐφίεται, ὥστε περὶ ἡμᾶς εἶναι, ἡμεῖς δὲ ἐκεῖνου, ὥστε ἡμεῖς περὶ ἐκεῖνο. Плотин, *Енеади*, VI, 9, 8:29–35.

³⁸ “Signifying Nothing,” 136.

Навіть таке обережне й прискіпливе читання християнської апофатики, як новітній розгляд Діонісія Мерольдом Вестфалем, може кльонути на приманку спрощеного бачення у «негативній теології» всього лише руху трансценденції.³⁹ Обговорюючи Августина, Діонісія та Аквіната, Вестфал раз-у-раз звертається до спектру Кантівського часу.⁴⁰ Як пояснює він сам, причина цього проста: християнська апофаза, на його думку, надає нам урок «епістемічного смирення», подібного до коперніканської революції Канта («В цьому є щось навпрочуд кантіанське. Коли йдеться про Бога, ми не здатні пізнати “річ в собі”» [137]). До певної міри, це слушно: подібно до Отців Церкви, Кант показав таки, що наш розум не здатен виступити чи просунути за межі своєї створеності, й що кожна з наших концепцій неусувно позначена як створіння цього розуму.⁴¹ Утім, така позиція неусувно акцентує лише на одній стороні хіазма (на трансцендентній, екстатичній природі Бога), а отже загрожує іпостасному єднанню, з'явленому у Христі (*Christic phenomenon*). Сама мова літургійної поезії та гімнодії, особливо в Діонісія (як ми переконаємось у наступних двох главах), уможлиблюється як раз «кантіанським» жестом всупереч Канту. Адже Діонісієва гімнодія, ὁμνεῖν, передбачає і водночас здійснює перегортання Трансцендентальної Естетики Канта заради Теологічної Естетики, яка є предметом нашого дослідження. Така естетика можлива тому, що можливий чуттєвий досвід Бога – досвід, безнастанно спричинюваний Воплоченням Христа. Чи можливо, за Кантом, щоб *ноумен* [мислиме] колись постав *феноменом* [з'явленим]?

Прихильність деконструктивістів до одномірного *екстасис*, який відкидає навіть мінімум іпостасності, — що виявляється раз-у-раз під різними рубриками, чи йдеться про безкінечно Інше, чи про абсолютну справедливість, чи про беззастережну гостинність, чи про чистий дар – ілюструє тенденцію, що вражаюче часто експлуатується сучасними теоріями, а саме фобію будь-якої воплоченості. Саме на Воплочення вказує Деррида у пізнішому есеї,⁴² аби підкреслити розрив Християнства з двома іншими монотеїстичними релігіями (розрив, з якого випливають істотні філософські, а не лише богословські, наслідки). У цьому есеї Деррида дедалі більш очевидним чином надає перевагу трансцендентності голосу над імманентністю образу. Ця схильність дозволяє відносити Дерриду до тієї традиції трансценденції, що приводить, через Левінаса і Гусерля, до Канта.⁴³

З іншого боку, імманентизм деяких мислителів постмодернізму, таких як Дельоз чи Фуко, як і їх інтелектуального праотця, Спінози, зводить втілену плоть до майже бездиханного тіла історії, позбавленої духа. Ця полярність (поміж еллінським – іпостасним – та гебрейським – екстатичним – мисленням, кульмінацією якої є псевдо-дилема між над-реальним або недо-реальним Богом) знов таки може бути

³⁹ Насправді, *Transcendence and Self-transcendence* – це назва книги Westphal (Bloomington: Indiana University Press, 2004).

⁴⁰ Наприклад, див. 96, 98, 117, and 137–138.

⁴¹ Про Канта як спадкоємця традиції негативної теології див. Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord*, vol. V, *The Realm of Metaphysics* (1991), 489–496.

⁴² Jacques Derrida, “Above All, No Journalists!” // *Religion and Media*, ed. Hent de Vries and Samuel Weber (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2001).

⁴³ Як щойно вказував Giorgio Agamben, *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999), 220–239. Мою відповідь на аргументи Деррида див.: “The Revelation According to Jacques Derrida,” // *Other Testaments: Derrida and Religion*, ed. Kevin Hart and Yvonne Sherwood (London: Routledge, 2005).

подолана за допомогою третього терміна: ані *екстасис* без *гіностасис*, (деконструкція), ані *гіностасис* без *екстасис* (онтотеологія), а хіастичне та христологічне (*Christic*) перехрестя обох шляхів. Домівка і не в Єрусалимі, і не в Афінах, – а у Халкедоні. Цим третім терміном буде *defic* (*hyphen*),⁴⁴ що поєднує *гіпер-* апофатичну теологію із *гіпо-* деконструктивною атеологією; іншими словами, ми маємо потребу в тому, що я би назвав *герменевтикою слово-сполучення* (*hyphenation*). Зрештою, лише таке сполучення дає *хорі* змогу набути обличчя, що й відбувається у певних іконографічних та гімнографічних зображеннях.

Я маю на увазі монастир Хори,⁴⁵ надзвичайні фрески й мозаїки якого, датовані XIV ст., пояснюють його незвичну назву. Його іконографічна програма включає зображення Богородиці та Христа, позначені однакою написом: “ή χῶρα” (*хора*). Зокрема, Марію названо *ή χῶρα τοῦ ἀχωρήτου* (*хора*, тобто «вмістище», невмістимо-го). Іконічна репрезентація Богородиці як *хори* відсилає до Її ролі у Воплощенні. У Воплощенні Марія, подібно до Платонівської *хори*, слугує як посередник, *трітон генос* (*Тимей* 52a), поміж людським і божественним; Вона – точка дотику поміж двома полюсами усіх дуалізмів (грецьких чи єврейських), слово-сполучених Її дівочим народженням. Як сприйнятлива *хора*, Марія вміщує в утробі повноту Божества, не привласнюючи її. Таким чином, Вона постає парадоксом, антиномією, *ή χῶρα τοῦ ἀχωρήτου*, топосом, що утримує а-топічне: вмістищем Невмістимого, помешканням Всюдисущого. Епітет *хора* був приписаний до Богородиці невідомим творцем славнозвісного Акафіста (*Akathistos Hymnos*, гімн V-VI ст. у 24 піснях, розташованих у алфавітному порядку, який досі співають у Православній Церкві підчас спеціального великопісного богослужіння); у 15 пісні, що починається з

⁴⁴ У полемічному тексті “On a Hyphen” та у спричиненій ним дискусії з Еберхардом Грубером, Жан-Франсуа Ліотар, не без долі сарказму, проголошує, що *defic*, який сполучає (і розділяє) юдеїв та християн у вислові «юдео-християнський» – «це найбільш блискуча думка, на яку була здатна Європа» (*The Hyphen: Between Judaism and Christianity*, trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas [New York: Humanity Books, 1999], 57). З історичної точки зору, продовжує Ліотар, юдео-християнське слово-сполучення втілює, так би мовити, у плоті людини, що поділяла обидві ідентичності: «Савла і Павла» (15). Тому роздуми Ліотара щодо природи *defic* плавно переходять у коментування Павлових послань. Утім, ключовим образом у цьому тексті постає «Голос» (завжди з великої літери). Цей Голос – звісно, той самий, який промовляє: «Слухай, Ізраїлю...». «Бажання Адама розмовляти мовою Голосу», – повідомляє Ліотар, – спричинилося до його вигнання з Раю (14). Адже Голосу ніколи не можна надавати голос, тобто *плоті*; якщо Павло переступає через літеру Закону, то це, для Ліотара, тому, що він «задіює безнастанно жаданий Голос замість приводити в дію його літери» (22). За нової ери, позначеної приходом Християнства, «Голос вокалізується, оскільки він дозволяє себе відділити, віддалити від Раю, закинути у приниження страждань, покунутості й смерті. Отже, читання марне. Присутність є реальною – присутність у Дарах» (23). Це й розглядається як головне богохульство, переступ «заборони зображення, що означає, власне, заборону воплощення, яке дозволило б Голосу промовляти самому, промовляти явно та безпосередньо» (24). Ліотар пояснює: «Юдейський закон, що забороняв образи, – це не просто певна ідіосинкразія мистецтва чи ритуалу, а проголошення підозри до “видимого”. “Видиме” тут слід розуміти у тому широкому сенсі, якого йому надавав Августин у своїй *Сповіді*: як будь-яке зображення, що надається нашому зору або слуху. Відмова від образів означає відмову від переходу до присутності в образах» (59–60). Такі ствердження лише підтверджують нашу підозру, що іконоборницькі переконання камуфлюють анти-інкарнаційні ідеології».

⁴⁵ Каріє-Камі або Кахріє-Джами, що впродовж певного часу служила мечеттю, сьогодні є музеєм. Детальний аналіз та інформація щодо монастиря, його історії та іконографії див. А. Underwood, *The Kariye Djami*, 3 vols. (New York: Bollingen Foundation, 1966).

омікрон, читаємо: Χαῖρε, Θεοῦ ἀχωρήτου χῶρα («Радуйся, Бога невмістимого вмістище [хора]»). А Христа зображено як ἡ χῶρα τῶν ζῶντων (хора усього живого). Христос – *хора par excellence*, що сприймає і людство, і створіння в усій їх повноті – але не змішуючись із ними – у Свою воплощену Іпостась. Воплочений Христос несе усі властивості, що позначали Слово-сполучення Його народження: не виключно Бог, і не виключно Людина, але і Бог, і Людина; не тільки Слово, і не лише Плоть, але Слово, що стало Плоттю.

Переклад з англійської Дарини Морозової

Архімандрит Джон Пантелеймон Мануссакіс, професор філософії Семінарії св. Хреста (Бостон, США).

Денис Кондюк

НОВІ НАПРЯМКИ У ЄВАНГЕЛЬСЬКІЙ ГЕРМЕНЕВТИЦІ ТА МОЖЛИВІ ПЕРСПЕКТИВИ ЇЇ РОЗВИТКУ

Стан сучасної біблійної герменевтики

Що привело нас до сучасного стану в євангельській герменевтиці? У XIX й на початку XX ст. найголовнішою герменевтичною засадою був позитивістський і об'єктивний підхід, тобто підхід, що намагається знайти єдиний найкращий метод тлумачення тексту. З одного боку, домінував пошук історичної реальності, що ховається за текстом, з другого – почало розвиватися «синхронічне»¹ бачення тексту й осмислення його значення як літературного твору [Barthe, 1998: p. 552–553]. Друга половина XX ст. принесла розвиток напрямків у герменевтиці, спричинених кризою картезіанства, і більшість з нових напрямків безпосередньо або опосередковано пов'язана з філософією феноменології та філософією постмодернізму. Таким чином, у цьому дослідженні ми будемо враховувати розвиток літературного та риторичного критицизму, а також ті виклики, що їх нам кидають сформовані за доби постмодерну нові течії герменевтики.

Неможливо обійти увагою аналіз творчого доробку ключових особистостей, які залишили визначний слід у розумінні герменевтики сьогодення. Досить вагомо вплинув на герменевтику XX ст. Ганс Георг Гадамер. Згідно з Гадамером, у новому погляді на прочитання тексту робиться акцент на неможливості досягнення об'єктивного значення тексту, оскільки кожного з нас визначає його контекст (традиція), тож кожен читає текст крізь «окуляри» цього контексту (традиції) [там само: p. 554–555]. Герменевтична традиція існує як носій

© Д. Кондюк, 2013

¹ Розгляд тексту, як цілого, й аналіз співвідношень різних його частин без аналізу історії, що стоїть за цим текстом, наприклад: [Сторі, 2005: с. 106].

реквізитів розуміння контексту минулого та як історія тлумачення тексту. Традиція є також творчим зусиллям, що постійно контекстуалізує старий текст у сьогоденні, яке постійно оновлюється [там само: р. 555]. Отже, неможливо починати дослідження тексту, не визнаючи вантажу того, чого ми очікуємо від нього й що бачитимемо в цьому тексті. Однак постає запитання: як взагалі займатися герменевтикою, враховуючи нашу схильність бачити в тексті «себе», якщо лише не цілковито погодившись із персональною думкою кожного читача (що привносить себе в процесі прочитання тексту)? Чи можлива взагалі обґрунтована думка з приводу конкретного значення тексту? Згадаймо, що критичне дослідження Біблії у наш час змістилося з «критики джерел» та «історії релігії» до «критики редакцій», «риторичного критицизму», «канонічного критицизму» та соціологічного підходу до прочитання [там само: р. 556–557]. Таким чином, дослідження Біблії перевели увагу з аналізу реальності, що стоїть за текстом, на сам текст, сприймаючи його як «головну» реальність і царину дослідження герменевтики.

Ще однією важливою особистістю, що вплинула на сучасних євангельських учених та сприяла розробці поняття «наративу», став Поль Рікер. Він говорить про текст як про «нарратив», тобто як про текстуальний світ, що не тільки може бути не пов'язаним безпосередньо з історичною реальністю, а й може накладати текстуальну проєкцію на особистість і «створювати» свою реальність [Богачевська, 2005: с. 72–73]. Рікер говорить про те, що саме через «досвід» тексту ми пізнаємо його сенс. Своєю чергою сенс є не пошуком правильного формулювання якої-небудь ідеї, закладеної автором, а сферою «переживання» та досвіду, що переказані автором, й ретранслюються тими, хто «занурюється» у цей текст [там само].

Останнім часом під впливом глобалізації ми дедалі частіше зустрічаємося з різноманітністю культур і традицій, що включають й різноманітні підходи до Писання. Тому важливо розглянути найголовніші напрямки в сучасній герменевтиці, що впливають і на євангельських інтерпретаторів. У другій половині ХХ ст. найпопулярнішим у біблійній герменевтиці став «літературний критицизм». Цей останній на відміну від історико-критичних досліджень, поширених у ХІХ ст., не ставить перед собою мету прояснення історичних подій, а заглиблюється у сам текст і досліджує його природу. Цей підхід поміж інших репрезентують такі вчені, як Роберт Альтер, Адель Берлін й Ліланд Райкен. Також наприкінці ХХ ст. літературний критицизм, явлений у працях Джеймса Бара, продемонстрував, що слова не мають постійного значення. Вони набувають сенсу у взаємозв'язку окремого слова з його контекстом, й, відповідно, потрібно будувати наше розуміння Біблії, враховуючи й окремо взяті частину твору, й роль окремих частин у цілісній картині досліджуваного тексту [Bueggemann, 1997: р. 45–46]. Можливо, популярність літературного підходу пов'язана з тим, що наш час виявив важливу роль розвитку лінгвістики та семіотики. Ці напрямки у мовознавстві звертають більшу увагу на «іконічність» слів і їхній органічний зв'язок із контекстом, що надає їм значення. Отже, ми бачимо, що літературний критицизм відкриває нам текст як самостійну сферу дослідження й спонукає нас шукати цілісного сприйняття не тільки окремих слів, а й цілої книги або твору.

Однією з варіацій «літературного критицизму» є «риторичний критицизм». «Риторичний критицизм» аналізує такі аспекти тексту, як паралелізми, хіази, інклюзії, ключові слова, а також тематичний розвиток тексту, тобто структурні та стилістичні особливості [Willsey, 2007: р. 2–3]. Як і літературний підхід, такий напрямок аналізує

не реальність, що стоїть за текстом, а сам текст, не намагаючись у процесі дослідження надати йому систематичної форми та значення [Bueggemann, 1997: р. 64–65]. Для «риторичного критицизму» сама мова формує реальність, і від цієї текстуальної реальності залежить наше розуміння Бога [там само: р. 64–71]. Тож для цього підходу реальність постає тільки через осмислення за допомогою оповіді (наративу). Тому з цим підходом пов'язаний і «наративний критицизм», що робить наголос на розповідні жанри й аналізує їх, тобто фактично є підрозділом риторичного критицизму.

«Критика редакцій» є одним із підходів до аналізу текстів, що більше сконцентрований на самих текстах. Такий підхід аналізує те, які редактори працювали над текстом, і як з'явилася остаточна форма тексту [Willsey, 2007: р. 3–4]. Цей підхід схожий на старі історико-критичні методи, але все ж у рамках його застосування більшу увагу приділяють аналізу текстів, а не відтворенню їхнього історичного тла. Останнім часом інтерес дослідників до цього напрямку спадає, оскільки здебільшого теорії, пов'язані з редакторами, відштовхуються від аналізу цілого тексту й не мають жодного обґрунтування, крім гіпотетичних побудов і реконструкцій авторів. Такого штибу підхід ускладнює можливість академічних дискусій щодо значення тексту через проблеми побудови загальної методологічної бази (кожен автор схиляється до своєї унікальної реставрації історії тексту).

У середині ХХ ст. з'явилося кілька дослідників, що працюють у царині соціологічного дослідження тексту, наприклад, Норман Готвальд проводить соціологічні дослідження в Старому Заповіті, а Брюс Маліна – в Новому. Соціологічний підхід у розгляді Писання використовує сучасні дослідження у царині соціології та культурології. Автори, що використовують цей підхід, розглядають ті чи інші аспекти, викладені в тексті, враховуючи соціологічні й культурологічні відкриття. Вони використовують інформацію про стосунки людей у суспільстві біблійних часів, їхнє матеріальне забезпечення, клановий лад і поділ на класи, як відправний пункт для інтерпретації текстів Писання. Через акцент на соціальну сферу деякі представники цього напрямку схиляються до марксизму. Також деякі аналізи текстів представників соціологічного критицизму зовсім не відповідають часові, що описується в текстах, оскільки в аналізі занадто наголошується на паралелях із сьогоденням (фактично ці інтерпретації виглядають анахронічними). З іншого боку, такий підхід робить контекстуалізацію текстів реалістичнішою, він прагматичний у своїх цілях і близький сучасним життєвим реаліям, а отже й читачам.

Ще один напрямок у дослідженні Писання поєднує літературні дослідження та дослідження історії редакцій. Цей напрямок відкрив новий рівень дослідження біблійних текстів. Це – «канонічний критицизм», уперше розширено викладений Бревардом Чайлдсом. Такий підхід показав, що ми повинні інтерпретувати Писання, відштовхуючись від традиції тлумачення, що була закладена канонізаторами Біблії (тобто спільнотою, яка приймала рішення про канонізацію книг Біблії та їхнє розміщення у складових частинах канону). Таким чином, згідно з Чайлдсом, ми повинні будувати свою біблійну герменевтику, розглядаючи та беручи до уваги структуру й розташування текстів у каноні. У схожому ракурсі виникло пост-ліберальне богослов'я й герменевтика Джорджа Ліндбека, який пропонує бачити текст у рамках «правила віри» (Regula Fidei). Він наближається до ідей і пропозицій Чайлдса, який за основу брав «спільноту віри» та її богослов'я, тобто спільноту, що мала Одкровення через досвід спілкування з Богом та утвердила канон у тій формі, в якій ми його маємо сьогодні. Ліндбек розглядає наше ставлення до богослов'я як до «культурно-

лінгвістичної моделі», тобто, для нього догматика є втіленням ідей, що зберігаються й передаються в рамках традиції, в певній культурі. Відповідно, для Ліндбека богослов'я є спробою створення мови, що відповідає історичній правді, але є також зрозумілою для певного культурного контексту спільноти віри. Тож «традиція» для нього – це культурна угода про сприйняття й опис Бога, що використовує певний умовний набір символів. Він твердить: щоб зрозуміти будь-яке богослов'я, потрібно розглянути, в яких умовах воно зароджувалось, під яким впливом перебувало та на які запитання відповідало в процесі свого розвитку. Багато в чому він сприйняв логіку лінгвістично-го й філософського руху «структуралізму» та ідеї Гадамера.

Можна сказати, що всі ці підходи до екзегетики та герменевтики циркулюють у період постмодернізму, що впливає на динаміку сучасних богословських й екзегетичних досліджень та на їхні акценти. Головною відмінністю у герменевтиці епохи постмодернізму є те, що згідно з більшістю постмодерністських методів ані автор, ані текст вже не є приступними для дослідження (в тому вигляді, якими вони були на початку). У більшості напрямків цього крила значний наголос ставиться на особисте «занурення» в текст, на індивідуальний відгук. Окрім того, чимало біблійних текстів аналізується на предмет їхніх претензій на універсалізм, їхні послання ставляться під сумнів як ті, що несуть загрозу соціальним меншинам. Боротьба за права історично пригноблених верств населення або релігійних груп створює потужний контекст для багатьох досліджень, на перший погляд віддалених від біблійного контексту.

Серед підходів, що наголошують на повазі до маргінальних груп, можна згадати феміністичне богослов'я, «чорне» богослов'я, південноамериканське богослов'я звільнення, лесбійське та гей богослов'я. Усі ці розвідки переглядають сам підхід до Біблії, її форму й інтерпретацію. У контексті таких рухів у середовищі постструктуралістської герменевтики популярним є й такий напрямок, як «герменевтика підозри». Цей герменевтичний підхід на підставі свого специфічного досвіду – національного, етнічного, статевого, класового та іншого – ставить під сумнів можливість об'єктивного розгляду написаного в Біблії. У «герменевтиці підозри» точкою відліку є спільнота «меншості», що вважає себе маргінальною, переслідуваною та відкинутою й гадає, що Біблія або підтримує таке неприпустиме ставлення гнобителів, а отже потребує перегляду з погляду сучасної культури, або підтверджує погляди певної маргінальної групи й може бути використана в боротьбі за її права. Однак, як вони думають, «більшість» замовчує й не практикує те, що не збігається з поглядами «меншості». Таким чином, «герменевтика підозри» спрямована або на критику Писання, або на критику традиційних методів і практик інтерпретації Писання. У середовищі таких коментаторів поширені пошуки альтернативного християнства. На багатьох представників цього руху вплинули ідеї марксизму.

Якщо подивитися на напрямки герменевтики, що виникли безпосередньо під впливом ідей постмодернізму, то, мабуть, найпослідовнішим серед них є «критицизм редакції читача». Цей підхід ставить акцент не на значенні тексту, а на тому, як його сприймає читач, а також на тому, яку реакцію викликає цей текст у читача. Нерідко такий метод звертає увагу на гру слів. Наприклад, Марк С. Тейлор зауважує, що Ісус зник посеред учнів, що подорожували в Еммаус, й у цьому акті зникнення вони побачили Його як Христа [Taylor, 1987: p. 103]. Тобто акцент стоїть на тому, що учні побачили Його як Христа саме у факті зникнення. Таким чином, відсутність стає свідоцтвом присутності. Найвірогідніше, що цей підхід сформувався під впливом філософії екзистенціалізму та ідей, запропонованих Людвігом Вітгенштайном.

Нові євангельські перспективи у герменевтиці

Як вже було сказано, у XIX ст. розповсюдженою була герменевтика об'єктивістського напрямку, що намагалася висвітлити єдине правильне значення тексту. З іншого боку, у XIX ст. виникла «герменевтика підозри» та «герменевтика реконструкції», які поставили під питання можливість відновлення первісного, та й загалом будь-якого «правильного» сенсу, як і самої необхідності це робити. Окрім іншого, останнім часом зростає інтерес до історії та розвитку християнської герменевтики. Наприклад, інтерес до герменевтики Отців Церкви (східних і західних), тлумачення Писання в ранній Церкві та в добу середньовіччя. Певний вплив у євангельському середовищі має Томас Оден, що написав історію пастирського служіння в Церкві, починаючи від ранньої Церкви й аж до наших днів, а також брав участь у створенні серії коментарів на різні книги Біблії, взявши за основу праці Отців Церкви та ключових протестантських історичних лідерів. Таким чином, ми бачимо культурну та філософську кризу, що впливає на герменевтику сучасного євангельського християнства, а з іншого боку можемо спостерігати переосмислення взаємозв'язків і ролі традиції, досвіду та Писання.

Розгляньмо декілька запропонованих останнім часом поглядів на те, якою повинна бути євангельська герменевтика. Для цього проаналізуємо думки таких авторів, як Стівен Фоул, Крейг Бломберг, Кевін Ванхузер, Стенлі Гренц та Ендрю Адам.

Стівен Фоул пропонує сприймати багатогранність герменевтичних перспектив, як можливість реформування критичних методів нашої герменевтики, допускаючи вірогідність тлумачень, рівноправних з погляду богослов'я, дидактики та тексту, які можна назвати «багатограним буквальним значенням тексту» [Fowl, 2006: р. 36–37, 46–50]. Він також наполягає на серйозному зв'язку тлумачення з практичним життям Церкви. Схожу позицію являє й Крейг Бломберг, пропонуючи підхід до тексту, в якому, в рамках сучасної екзегетики, можна говорити про багатогранне значення тексту (він розглядає це на прикладах приповідок Ісуса) [Бломберг, 2005: с. 52–61, 73–74, 174–176]. Ці автори намагаються зберегти наявну в євангельських колах традицію роботи з текстом, не змінюючи засадничих передумов у екзегетиці та герменевтиці, що не дає повної відповіді на виклики постмодернізму, які постають перед сучасним інтерпретатором Писання. Проте сама тенденція до пошуків альтернативного погляду на «єдине» тлумачення вказує на усвідомлення кризи в євангельській герменевтиці та визнання потреби серйозного аналізу загальнохристиянської історичної традиції.

Кевін Ванхузер пропонує працювати з текстом, як із театральним сценарієм, що в ньому закладено певен авторський сенс, але він усе ж дає нам можливість імпровізувати у своєму «виконанні» [Vanhooser, 2006: р. 140–142]. Ванхузер вважає, що слід дотримуватися засад критичної герменевтики, проте водночас враховувати власну обмеженість як інтерпретаторів, усвідомлювати розмаїття наших тлумачень і розуміти, що наше бачення тексту формується «для» й «від» життєвої церковної практики. Ванхузер зазначає, що потрібно приділяти більшу увагу каноніві та традиції (як підставам інтерпретації), а також в інтерпретації текстів слід враховувати «літургійний» контекст спільнот [Vanhooser, 2005: р. 18–21, 71–75, 407–413].

Стенлі Гренц запропонував відійти від герменевтики, побудованої на передумовах фундаціоналізму, а будувати герменевтику, спираючись на чутливість до дії Духа Святого та на основі Писання. Тобто для Гренца Писання є тією сферою, де Дух Святий здійснює свій акт комунікації [Grenz and Franke, 2001: р. 72–78]. Це не

зводить нанівець потребу в критичному аналізі, але надає цьому аналізу належне місце, як одному з шляхів, що дають змогу проявитися Святому Духові. Для Гренца важливим є не стільки думка автора, як сам текст у його канонічній формі. Він бачить текст як сферу особистісного богоявлення (в Дусі). Також Гренц говорить про роль тексту як основи для втілення в нашому житті того, що текст доносить. Він акцентує увагу на важливості парадигматичної (тобто вільної від певного контексту, побудованої за принципом подібності) та міфічної (тобто трансцендентної й топологічної), але реальної співучасті читача в реальності, що створюється за допомогою цього тексту [там само, р. 78–80]. Можна сказати, що Гренц визнає літургійне значення тексту як джерела співпричетності з великими ділами та одкровенням Бога через відтворення минулого, а також есхатологічної присутності майбутньої реальності в нашому читанні й утіленні тексту. Він визнає, що йому близька інтерпретація тексту не як одкровення, а як сфери, де відбувається явлення Бога, а наше тлумачення має визнати й цінити цей аспект тексту, як «сфери богоявлення» [там само, р. 78–81, 87–88]. Гренц наголошує на свободі Бога в процесі цього явлення Себе через текст, тобто говорить, що немає жодного способу змусити Бога Себе явити, бо богоявлення завжди відбувається як дар, несподівано.

Ендрю Адам є представником соціально орієнтованого підходу до тлумачення текстів. Для Адама важливо те, як певна група, що приступає до тлумачення, визначає текст, тобто важливими є взаємодія групи з текстом та варіації тлумачення, що проявляються у житті певної групи в процесі цієї взаємодії [Adam, 2006a, р. 28–34]. Адам припускає, що у перспективі життя різноманітних представників церкви текст є багатозначним, тобто пропонує сприймати різноманітність відчитання тексту, враховуючи різноманітний досвід життя та поклоніння тих, хто його тлумачить. Таким чином, для Адама важливим є церковний контекст як вагомий відправний пункт герменевтики, а також мирне співіснування різноманітних тлумачень як норма герменевтичної діяльності. Для Адама точкою відліку в сучасній герменевтиці має бути об'єднання богослов'я та герменевтики (а також екзегетики) у єдиний розгляд тексту, а також «знакові дії» тих, хто його тлумачить, маючи на увазі святе життя, що проявляється в турботі про інших і «знаковості» у прояві Отця (серед таких проявів він називає Євхаристію) [там само, р. 158–163]. Разом із Адамом ми можемо наголосити, що не слід нехтувати взаємозв'язком герменевтики та богослов'я та що святе життя часто було притаманне великим тлумачам Церкви. Однак наголос на соціальному контексті та розповсюдженій у суспільстві практиці схиляють Адама до ліберального погляду на світ (де зовнішня традиція суспільства домінує над внутрішньою церковною), для якого наша актуальна соціальна ситуація слугує точкою відліку у герменевтиці, погляду, який кладе головний акцент на соціальну й моральну сторону Євангелія. Незрозумілим є його ставлення до ролі та значення тексту Писання у процесі герменевтичного осмислення, також незрозумілі ті точки відліку, які визначають «не святе» тлумачення або невідповідні щодо тлумачення «знакові дії».

Сучасне сприйняття «знаку» та «символу»

Отже, як ми вже помітили, особливістю другої половини ХХ ст. була виняткова увага до тексту та його характеристик. Можна сказати, що повернення до тексту змусило повернутися й до питання ролі «знаку» та «символу». Щоб краще зрозуміти вплив філософського переосмислення цих концепцій, слід розглянути деякі сучасні ідеї сприйняття навколишньої реальності та проблем мови, якою ми її описуємо.

Деякі вчені помітили, що середньовічні автори не сприймали зображення та текст як різні речі. По-перше, у східній Церкві Біблію завжди шанували як ікону, тобто було усвідомлення її ролі як місця «зустрічі з Богом». По-друге, тексти середньовіччя були рясно ілюстровані, що робило їх основою для асоціативної релігійної пам'яті, яка формує та зберігає християнський світогляд [Brown, 2008, p. 124–125]. Таким чином, сучасні дослідники заново відкривають естетичну та асоціативну природу тексту, а також його «іконічність».

Американський історик і соціолог Волтер Онг у своїх дослідженнях демонструє різницю між писемними та усними культурами. Він зауважує, що в писемних культурах (а західна культура, згідно з його висновками, є писемною) більше уваги приділяється тексту, поняттям та деталям, а в усних – особистості, що промовляє [Ong, 1982: p. 68]. Він зазначає, що усним культурам притаманно бачити в промовленому слові більше, ніж просто інформацію – слово ставало подією [там само, p. 31–33]. Це схоже на уявлення Сократа про «мову», яка на противагу написаному слову є живою. Так само й у Біблії надається дуже велике значення іменам і словам, що входять у сферу дій та буття тих, з ким вони пов'язані. Усні культури частіше створюють тексти у вигляді поезії або ж прози з елементами поезії (ритмікою, паралелізмом і всілякого роду повтореннями), що допомагає запам'ятовувати та передавати потрібну для суспільства інформацію [там само, p. 33–36]. Чому нам важливо звернути увагу на ці спостереження? По-перше, мова та форма тексту Біблії, більша частина якої використовує мову паралелізмів або власне поезію, відповідає визначенню «усної культури». По-друге, це показує, що передавати «богословський досвід» краще у формах, властивих усним культурам, оскільки його легше сприйняти та зберегти для наступних поколінь. В усних культурах практичні речі не записувались, оскільки ним навчали не за допомогою підручників, а через співпрацю, співучасть на рівні пізнання досвіду (це пояснює, чому в Біблії, а особливо в Новому Заповіті немає описів того, як вчинити релігійні дії, наприклад, хрещення) [там само, p. 42–43]. Також це підводить нас до логічної необхідності паралельного співіснування самих текстів і традиції практичного життя, пов'язаної з цими текстами. Для писемної культури головним буде встановлення відносин «Я – Воно» (я і об'єкт тексту, тобто – «об'єктивне дослідження»), а в усній культурі – «Я – Ти» (я та інша особистість, тобто особистісна та суб'єктивна взаємодія), а текст може бути тільки засобом встановлення особистісної солідарності, контакту [там само, p. 45–46].

Таким чином, якщо біблійний світ представляє усну культуру, то й адекватне сприйняття біблійного тексту має бути скероване на встановлення особистісного контакту з Богом як цільовим «предметом» тексту. Навіть якщо ми контактуємо з річчю (в цьому разі з текстом Писання), то ми не просто її спостерігаємо, ми вступаємо з нею у взаємодію. Сама комунікація стає дією/подією, а не просто ментальним процесом та опрацюванням інформації [там само, p. 168]. Тобто Онг описує питомі риси біблійної культури, які ми маємо враховувати, коли вивчаємо Писання та створюємо богослов'я. Його висновки показують, що ми в багато чому відійшли від того бачення, яке існувало в первісній Церкві, замінивши його натомість новою філософією Просвітництва та сприйняттям знань як отримання інформації. Євангельським християнам було би корисно переосмислити своє богослов'я та наші церковні практики, враховуючи те бачення світу, яке люди мали за часів Біблії (*ad fontes*, так би мовити). У тих висновках, які робить Онг, важливо зазначити залучення людини до взаємодії з навколишнім світом на противагу абстрактному відстороненому спостереженню.

Також слід звернути увагу на «вимовлене слово» та його зв'язок із «ділом» як на категорії однієї площини (роблячи акцент на комунікації в категоріях особистості). У своїх роздумах не протиставляти теорію та практику, розум і реальність, що так часто використовується популістами й «академії», й «Церкви». Слід особливо наголосити на спостереженні Онга щодо «особистісного» зв'язку читача та тексту.

Схожу ідею «зустрічі» з текстом висловлює й уже згадуваний філософ Поль Рікер, який говорить, що розуміння тексту є не лише його «зовнішнім» аналізом, а й залученням читача до самого тексту, а тексту, завдяки читачеві, до світу (взаємопроникнення) [Ricoeur, 1995, p. 29, 47, 423–442]. Це можна назвати своєрідною «особистою зустріччю» з текстом. І ця «особистісна» якість тексту в особливий спосіб може бути застосована й до Писання, яке є не просто текстом, а й місцем явлення Бога. Отже, можна говорити про важливість не просто абстрактного опису реальності (до чого схильне традиційне євангельське богослов'я), а залученого опису/читання, «зустрічі» реальності та тексту Писання.

Звичайно, не тільки філософи, а й богослови намагалися переосмислити роль символу. З боку католицького богослов'я Ганс Урс фон Бальтазар намагався запропонувати новий погляд на реальність, де мова та істина не були б «дзеркалом» реальності, що існує сама по собі, а мали би безпосередній зв'язок із реальністю, були б взаємопроникні [Durré, 1998: p. 70]. Проблема сучасного євангельського богослов'я полягає в тому, що воно рухається тільки «ідеальним» концептуальним шляхом, відкидаючи космічну структуру як знакове послання Бога та як мову для вираження богослов'я, тобто символічність створеного буття, його історії, не завжди враховується у богослов'ї. Таким чином, коли ми розглядаємо Писання під кутом зору Бальтазара, контекстом біблійної оповіді є не лише сам досліджуваний текст, а й увесь світ, що володіє універсальними символічними формами (звідси й багатогранність тлумачень у докартезіанську епоху). У сприйнятті реальності, вважає фон Бальтазар, дуже велику роль відіграє «віра». Для нього ця «віра» є інтелектуальним, вольовим та емоційним станом водночас, що дає змогу отримати надприродний досвід Бога [там само, p. 74]. Така віра уможливує перетворення людини, щоб вона набула здатності прийняття символічної реальності. Для Бальтазара символічність присутня в речах, але лише завдяки вірі вона реалізується у вірянинові, таким чином, зустріч з Богом «стає реальною» в момент прийняття вірою символічності, що створює сферу зустрічі. Його пропозиція цікава тим, що прагне поєднати «нову» онтологію з особистим (екзистенційним) переживанням людини. Важливо розуміти, що його модель не пропонує зробити символізм онтологічно активним без віри. Віра неначе створює з «потенції» реальності ту реальність, яку людина може пережити; й тільки у вірі й завдяки їй проявляється «символічна реальність».

Нещодавно ідеї фон Бальтазара були переосмислені й переформульовані Кевіном Ванхузером у його книзі «Драма доктрини» [Vanhooser, 2005]. Він пропонує бачити співучасть християн у божественній реальності на підставі «співмірності», що поширюється на всі аспекти людського досвіду, включає в себе знання людини, її дії та її внутрішню вольову участь, і проявляє себе у взаємозв'язку людини з тим, що відбувається навколо [там само, p. 108–110]. Зокрема, ця участь проявляється в Літургії, де віряни переживають зустріч із есхатологічною реальністю на підставі певних дій і використання певних речей. Однак це відбувається не як стимулювання якоїсь духовної реальності, а на підставі зустрічі з Богом і через побудову стосунків із Ним та типологічну/символічну участь у Його діях [там само, p. 410–413].

Православний богослов Александр Шмеман пропонує бачити символ (у християнському контексті) як подію теофанії [Шмеман, 1992: с. 34–36, 39–43]. Для нього символ є реалістичним зв'язком між людиною та Богом за допомогою якогось умовного фізичного предмету або дії. Таким чином, він є реалістичним, оскільки як частина реальності пов'язаний із трансцендентним божественним світом, однак, він не ототожнюється з самою трансцендентною реальністю, а повідомляє її (під «повідомленням» потрібно розуміти не інформацію, а зустріч із реальністю, що подібна до описів містичного досвіду). Слід розуміти, що для Шмемана символ не є джерелом особливих «енергій» чи інших форм нематеріальної реальності, його бачення символу більше пов'язано з функцією залучення, а отже, з можливістю спілкування та побудови стосунків за посередництвом символів [там само, р. 40–42]. Можна сказати, що він бачить символи не в категоріях онтології (речей самих у собі, у їхній природі), а в категоріях взаємин, побудованих за допомогою символів.

Згадані автори порушують дуже важливе питання цілісної зустрічі із символом як умови його «посередницької» реалізації. Крім того, всі ці вчені акцентують на особистісній зустрічі за посередництвом символу, а не тільки на рівні якогось об'єктивного фізичного або розумового досвіду, який символ міг би дати автоматично (без співучасті та переживання).

Християнство говорить про те, що «абстракція» Божественного Слова стає досвідом буття/існування в Христі Ісусі. Це означає, що від початку «істина» й сама комунікація «знання» не були тільки мисленими категоріями, а були пов'язані з досвідом співпереживання «істини» (1 Ів. 1:1–3). «Істина» для Нового Заповіту не обмежується знанням, а пов'язана з безпосереднім переживанням реальності та присутності Бога, чи то в Ісусі Христі, чи в Дусі Святому. Навіть більше, такий підхід підтверджує, що сама матерія створіння здатна «передавати» Бога й не обмежувати Його проявів лише світом ідей або уявних концепцій. «Реалізм» Старого й Нового Заповітів суперечить набутих у картезіанському суспільстві сприйняттям реальності та взаємодії з нею. Для біблійного світогляду характерним є сприйняття символу як співучасті в реальності, а головне – особистій зустрічі з Богом.

Луїз Дюпре й Александр Шмеман демонструють, що через картезіанський підхід до реальності символізм почав протиставлятися реалізмові. Таке протиставлення у зв'язку із сучасним розчаруванням у «реалізмі» призвело до того, що в постмодернізмі створюється багато образів, однак вони відірвані від реальності [Dupré, 1998: р. 101–102]. Можна сказати, що постмодернізм відкидає реалізм взагалі, а реальність для нього будується на засаді «зроби сам», де символізм є не чимось, що реально існує, а лише умовним шифром, створеним соціальною групою. Проблема полягає в тому, що багато хто з модерністів не бачить усіх відмінностей між «пре» і «пост» модернізмами, й розглядають реальність дуалістично, тобто вважають, що є сама реальність, а є символ, який насправді являє собою уявну модель і привід для роздумів. Постмодерністи ж відкидають символ, оскільки вважають його не особистісною реальністю «зустрічі», а належним до світу ідей. Проте, хоч як це дивно, але саме таку парадоксальну зустріч – «таїну» – визнають деякі постмодерністські автори, наприклад Жак Дерріда [Sherwood & Hart, 2005, р. 39].

Усе згадане наводить на думку, що наша позиція, як християн, вірних біблійним цінностям у сприйнятті реальності, змушує нас розглядати символізм, як найбільш адекватний світоглядний підхід. Маючи на увазі те, що ми можемо описувати реальність не в точних категоріях або системах, що будуються виключно на причи-

ново-наслідкових зв'язках і лінійності, а на «типології». Окрім цього, поетична або оповідна «нарративна» мова, побудована на такій засаді, може бути адекватнішою у представленні складних категорій й концепцій, що виходять за емпіричне спостереження, наприклад, «Бог» або «Дух». Взагалі, це той метод побудови богослов'я, який ми зустрічаємо в самому Святому Писанні, оскільки опис Бога та духовних реалій там викладено у вигляді символів та образів.

У цьому контексті літургійне життя відіграє дуже велике значення, оскільки воно виходить за межі винятково раціонально-пропозиційного сприйняття світу, але попри це надає йому сенсу та ладу. Богослужіння створює часово-просторове семіотичне поле, де Бог може проявляти Себе. Міф у цьому контексті стає моделлю розгляду реальності, яка не поступається науці й не перечить власне «реальності» навколишнього світу. Адекватним окресленням такого світосприйняття може бути «символічний реалізм», що будується на категоріях співвідношень між учасниками комунікації. Головними в побудові такого підходу до реальності є учасники комунікації, тобто особи. Це може пояснити важливість завітів у біблійній історії. Вони були започаткуваннями божественної комунікації й водночас актами дії Бога в нашому світі. Оскільки модель працює в контексті певного суспільства, інакше кажучи, символ пов'язаний із реальністю не за онтологічною «даністю», а виходячи з відносин між об'єктами реальності (враховуючи ідеї постструктуралізму), то «символічна реальність» зумовлюється певною «соціальною угодою». Втім, у символічному світосприйнятті ця угода є метафізичною (тобто спрямованою не тільки на іншу людину, а й на іншу, метафізичну, особу – Бога) й пов'язана з наміром (інтенцією) учасника спілкування чи контакту. Адже це не просто домовленість між людьми, а звершена за Божою ініціативою домовленість, де Він вказує шляхи посередництва та правила спілкування з Собою. Таким чином, Бог встановлює семіотичну сферу комунікації, і саме тому це важливо для християнства, бо Одкровення відбувається в історії та через неї, а не через «духовне просвітлення» для вибраних представників і якийсь теоретичний «гнозис». Тож можна погодитися з ідеями структуралізму та постструктуралізму, що суспільна угода відіграє роль у комунікації та нашому баченні реальності. Проте для християн така угода не є довільною (такою, що створюється мною чи суспільством), а пов'язана з ділами Бога в історії та з традицією Його змальовування групою, сформованою досвідом Одкровення, – Церквою. Цей договір є також семіотичним представником реальності, закоріненої в Бозі та Його Одкровенні. Таке сприйняття текстів і реальності не доносить інформацію про Бога в досконалій «об'єктивній» формі (з погляду картезіанства), але уможливорює пізнання та досвід (з відкритими об'єктами пізнання).

Символічний підхід розв'язує проблему діалогу з постмодернізмом, оскільки він не претендує на створення замкненої та (тільки) причинно-наслідкової системи. Цей підхід дає місце формуванню метаоповіді (що одночасно є й полінарративом), яка може бути багатоплановою (не намагаючись створити єдину об'єктивну систему, а створюючи синтез богословських систем, що здатні розвиватися), й у якій знайдеться місце для різного роду моделей й підходів. А, найголовніше, він дає змогу зберегти таємницю пізнання Бога через реальність тексту Святого Письма. Символічний підхід не відкидає наукового підходу та принципів логіки, проте він змінює інтерпретацію опису світу, враховуючи й останні наукові теорії, й біблійну та ранньохристиянську традиції. А ще такий підхід виходить за рамки тільки раціонального та розумово-споглядального сприйняття реальності, й виводить на перший

план важливість взаємодії та участі у фізичній реальності, як невід'ємної частини самого існування символів і нас самих.

Багатшарове значення тексту й сучасна євангельська герменевтика

У світлі символізму та важливості особистої зустрічі ми можемо подивитися на нашу герменевтику «свіжим» поглядом. У ранньому юдаїзмі, в Отців і в середньовіччі ми зустрічаємо багатогранний погляд на текст, що повинно спонукати нас до думки про те, що такий герменевтичний принцип є закоріненим у біблійному світогляді, принаймні більшою мірою, ніж сучасний історико-критичний чи текстуальний підходи. Є одна відмінна риса, притаманна всім тлумачам у пре-картезіанську епоху – це бачення тексту Писання не як просто тексту-об'єкту, а як тексту-Одкровення, а, отже, бачення його природи як «посередника» в зустрічі з Богом. Як зазначив Стенлі Гренц, текст Святого Письма – це набагато більше, ніж об'єкт нашого відстороненого дослідження. Якщо ми визнаємо те, що Писання – мірою нашої віри – є місцем зустрічі людини з Богом, то не дивно, що воно може бути сприйняте різнобічно, тобто мати кілька граней значення (саме значення, а не тлумачення).

Якщо додати до розуміння Писання як Одкровення /«ікони» також і важливу роль символічності та типології, то крім «значення автора» можна побачити й багато інших сенсів, що зв'язують будь-який біблійний текст із іншими біблійними текстами (наприклад, цитати зі Старого Завіту в Новому). Також і в житті самого вірянина можна побачити багато паралелей із текстом, коли вибраний текст говорить до нього особисто про його особисту проблему, стаючи наративом в його внутрішній «оповіді», в його переживанні реальності (що повинно бути в особливий спосіб зрозуміло християнам, близьким до традиції пістизму). Чимало текстів набувають нових граней під час їхнього дидактичного використання, або при використанні їх як прикладів/образів для богословських пояснень.

Дуже часто ми шукаємо єдине значення тексту й сприймаємо інші як такі, що конкурують із нашим омріяним «правильним» значенням, але може виявитися, що один текст може мати одночасно кілька «значень» залежно від контексту, з яким приступає до нього тлумач. Це не означає, що нам слід відкидати нашу сучасну екзегетику. Так само, як канонічний і літературний критицизми відкривають нові обрії в культурно-історичному чи історико-критичному підходах, так і різні грані розуміння тексту можуть сприяти ціліснішому сприйняттю його змісту не тільки як тексту «об'єкту дослідження», а й тексту «зустрічі з Богом». Із таким підходом добре кореспондує й літургійна роль співу віршів з Писання та читання Святого Письма як створення під час служіння того «простору», де говорить і об'являється Бог. У такій перспективі тлумачення важливу роль відіграє особистість тлумача, оскільки від його близькості до Бога буде залежати його усвідомлення тексту як «зустрічі з Богом», а отже й тлумачення тексту (наслідок цієї зустрічі). Особистісний духовний аспект до недавнього часу був одною з найважливіших характеристик доброго тлумача (та, на жаль, не завжди враховується нині).

Проте як нам, використовуючи такі ідеї, не впасти в суб'єктивність тлумачення, як відокремлювати «істинне» розуміння тексту від «оманливого»? По-перше, існування багатшарового тлумачення не виключає кожного «шару» й лишає кожному тлумаченню його місце. На жаль, не завжди ті, хто пояснював принципи багатшаровості значення, самі дотримувалися своєї методології. Адже не можна прирівнювати історичний аналіз до особистого розуміння, тому що приклади такого

розуміння можуть належати до різного «шару» й між ними не може стояти знак рівності, а отже немає й необхідності вибирати. Вибір може здійснюватися в межах одного шару, враховуючи його вплив на інші шари розуміння тексту. Можливий і варіант співіснування двох тлумачень, якщо вони взаємодіють із загальною системою цінностей тлумача (рамками вчення).

Отже, які ж рівні або шари «значення» одного тексту можливі без взаємного виключення? Для того, щоб відповісти на це запитання, нам слід звернутися до історії тлумачення Писання в ранній Церкві та в юдаїзмі перших століть нашої ери.

Як відомо, в юдаїзмі часів Нового Завіту (і на протязі кількох наступних століть) існувало кілька підходів до розгляду тексту: «буквальне значення», *мідраш* (деякі вчені не вирізняють його як окремий метод тлумачення), *пешер*, алегоричне та типологічне тлумачення [Dockery, 1992; p. 27–34]. Також слід згадати й ранньохристиянські методи тлумачення. Відомі, якщо вдатися до узагальнення, дві школи тлумачення: Александрійська та Антіохійська. Хоча ми часто чуємо, що Александрійська школа практикувала *алегорію* (зазвичай наводиться приклад Орігена), однак використання цього терміна в тому «широкому» розумінні, який часто можна зустріти в сучасних євангельських підручниках з герменевтики, не зовсім правомірне – адже ранній Церкві взагалі не було властиво використовувати підхід «загального сенсу», але поширеним був принцип «типології», як його називають деякі дослідники [Young, 2003; p. 336–351]. Головними відмінностями між двома школами були: 1) увага до окремих деталей тексту й надання їм містичного сенсу в Александрійській школі; 2) бачення тексту всього Писання як єдиного наративу в Антіохійській школі [там само]. У практиці ранньої Церкви широко визнавався *Sensus Plenior* (множинний зміст Письма), й, окрім того, ми бачимо, що сам апостол Павло використовує методи тлумачення тексту, схожі на ті, які зазвичай у наш час називають «алегорією». Так він тлумачить «вола, що молотить» (1 Кор. 9:9–10 і 1 Тим. 5:17–18) як вказівку на підтримку служителя або «духовний напій із духовної скелі» (1 Кор. 10:4) як вказівку на Христа [Thiselton, 1992; p. 164]. Що напевно присутнє в усіх новозавітних і ранньочерковних авторів, це бачення тексту Писання під кутом зору здійсненого Христом відкуплення й усвідомлення важливості Його особистості для тлумачення всього Писання. На таку перспективу сприйняття тексту наштовхує нас і Сам Христос у розмові з учнями на дорозі в Еммаус (Лк. 24:25–27).

Августин, а згодом і середньовічна традиція, вбачали в тексті Біблії множинні значення й водночас визнавали важливість дослідження намірів «людського автора» тексту [Norris, 2003, p. 398–399]. Для Августина Біблія є місцем явлення «істини», а не просто текстом, що доносить інформацію. Для нього головним обмежувачем різноманітних тлумачень є «істинна віра» (*Recta Fides*) і саме Писання [там само]. До того ж, Августин сприймає Писання як місце комунікації Бога та людини, в ширшому сенсі, ніж лише зміст тексту як комунікативне послання [там само; p. 406–407]. Згодом, за доби середньовіччя, нормою стає сприймати текст на наступних рівнях сенсу:

- 1) «Буквальний» сенс, тобто пов'язаний із історією та людьми, які писали Біблію (включаючи літературні прийоми);
- 2) «Алегоричний» сенс – пов'язаний із особистою вірою та пізнанням істини в рамках загальноцерковної віри;
- 3) «Етичний» сенс – використовується в прикладах і настановах, текст служить «образом»;

4) «Аналогічний» сенс, що стосується майбутнього [Thiselton, 1992: p. 183; Богачевська, 2005: с. 45].

Усі ці рівні тлумачення не заперечували одне одного й ґрунтувалися на думці про «духовну» природу тексту, тобто на сприйнятті тексту як «Богоявлення», а не просто скарбниці зафіксованих ідей «людських авторів». Таким чином, середньовічний коментар був «підгляданням» за таємницею богоспілкування тлумача, тоді як картезіанський коментар, на відміну від середньовічного, є спробою досягти повноти розуміння закладеної в текст ідеї «людського автора», тобто знайти його «об'єктивне значення» [Богачевська, 2005: с. 46]. Тим самим картезіанський підхід позбавляє Святе Письмо властивостей символу (як окремо взятого «цілого»), залишаючи це право лише за окремими його текстами і зводячи поняття «символ» тільки до сигніфікату, що відсилає нас до первинного референта (думок у голові людського автора тексту). Проте саме таке «об'єктивне» розуміння «символу» й подібне тлумачення текстів є найпоширенішим у євангельських колах інтерпретаторів. Які ж межі тлумачення можливі на теперішньому рівні розвитку герменевтики? У наш час чимало авторів виокремлюють такі підходи до тлумачення:

- 1) орієнтований на автора («історико-критичний», «літературно-граматичний»);
- 2) орієнтований на текст («нарративний критицизм», «літературний критицизм»);
- 3) орієнтований на читача [Dockery: 1992: 170–175].

Хоча ця систематизація допомагає бачити найголовніші відгалуження підходів, все ж Тісельтон пропонує ширшу палітру:

- 1) «розуміння думок автора», що вимагає відтворення історичного контексту, можливих намірів автора та обставин;
- 2) «самозалучення читача» або «екзистенціальна герменевтика»;
- 3) «нарративне сприйняття», де ми бачимо часово-просторовий потік тексту як записаний досвід людей, що своєю чергою створює простір для світу образів і їхніх значень (світ, у який занурюється читач);
- 4) «символічне» читання, яке об'єднує естетично-асоціативне з творчим та особистісно-залученим (психологічним) сприйняттям тексту;
- 5) «реакція читача» або соціально-прагматична герменевтика та «деконструкція» (що сприймається в рамках постструктуралізму) [Thiselton, 1992: p. 558–592].

Усі ці підходи не обов'язково є взаємовиключними, оскільки вони стосуються різних рівнів сприйняття тексту. Вони навіть можуть бути співвіднесені з підходами, що використовувалися в ранній Церкві та в середньовіччі. Скажімо, «буквальний сенс» може бути співвіднесений із «розумінням думок автора» та «нарративним сприйняттям». «Алегоричний» і «аналогічний» – із «символічним прочитанням» і «реакцією читача». А «етичний» – з «екзистенціальним» та комбінацією «авторського» та «нарративного» сенсів. Так само твердження Гадамера про важливість передумов тлумачення нагадує нам про універсальне використання «христоцентричності» як перспективи тлумачення в ранній Церкві, а згодом «правила віри» (Regula Fidei) та символів віри, прийнятих вселенськими соборами. Що ж можуть нам дати ці спостереження та порівняння? Вони підводять нас до того, що багатозначне значення тексту не тільки можливе, а й впливає з нашого розуміння природи Святого Письма, практики Апостолів, Отців і більшої частини історії Церкви. Такий підхід також приділяє більше уваги асоціативним, естетичним і екзистенціальним аспектам тексту. Він може допомогти нам примирити щоденне читання тексту з його академічним вивченням, відвівши кожному підходу своє місце.

Якщо в рамках одного шару виникають два різних тлумачення, то вони можуть співіснувати за умови, що не порушують значення інших шарів і не йдуть у прямиий смисловий конфлікт одне з одним. Це схоже на принцип «правила віри» (*Regula Fidei*), який використовували й ранні Отці, й учителі середньовіччя, наприклад, Тома Аквінський [Fowl, 2006: р. 35–50]. На відміну від запропонованих Фоулом і Бломбергом «модифікованих правил» герменевтики, в Отців домінував принцип рамок, що формувалися на основі «правила віри» й доктринального вчення Церкви, не створюючи універсального підходу з єдиною, хоча й багатогранною відповіддю. Це якраз той аспект, на який вказує Адам, наголошуючи на взаємозв'язку біблеїстики, герменевтики та богослов'я. Однак Адам не враховує того, що в оцінці тлумачення мають відігравати роль не тільки місцева культура та святість життя, а й гармонійна єдність із попередніми проявами Церкви та Одкровення, тобто інтерпретатор має зберігати певну «тлумачну спадщину». Наприклад, для того, щоб не виникало антитринітарних тлумачень, ми повинні зіставляти свої нові погляди з наявною загальноцерковною доктриною Трійці. Цей процес зіставлення тлумачення з догматикою відбувається в кожному тлумаченні (проявляється те, що ми називаємо «богословським упередженням»), але ми покликані робити це усвідомлено та критично. Фактично саме тому ми, євангельські інтерпретатори, й потребуємо традиції тлумачення та поваги до історії Церкви, щоб наші тлумачення знову не «наступали на граблі» старих помилок.

На закінчення хотілося б зауважити, що можливості застосування ідеї про багатшаровий сенс Писання потребують розробки чіткішої герменевтичної методології. Запропоноване в цій статті бачення тлумачення, можливо, й не дає відповіді, а тільки порушує питання. Проте саме переосмислення ключових тенденцій може стати доброю основою для розробки адекватних методів тлумачення, вірних Писанню і зрозумілих у сучасній культурі. На шляху формування оновлених герменевтичних принципів нам слід остерігатися інтелектуальної конфесійної замкненості, зберігаючи академічність і не впадаючи в маргінальні методи фундаменталізму. Також, мабуть, найважливішим завданням для євангельської герменевтики є формування такого герменевтичного методу, в якому незалежно від культурного контексту в центрі залишався б особистісний Бог і живі стосунки з Ним.

БІБЛІОГРАФІЯ

Книги:

- Бломберг К.* Інтерпретація притч. – Москва : Біблейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005.
- Богачевська І.* Християнська наративна традиція: Методологія філософсько-релігійознавчого дослідження. – Київ : Світ Знань, 2005.
- Сторі Дж.* Теорія культури та масова культура: вступний курс. – Київ : Акта, 2005.
- Шмеман А.* Евхаристія: Таїнство Царства. – 2-е изд. – Москва : Паломник, 1992.
- Adam A. K. M.* Faithful Interpretation: Reading the Bible in a Postmodern World. – Minneapolis, Minnesota : Fortress Press, 2006.
- Barrera Julio Treballe.* The Jewish Bible and the Christian Bible: An Introduction to the History of the Bible / trans. Wilfred G. E. Watson. – Leiden–New York–Köln : Brill Academic Publishers–Grand Rapids, Michigan–Cambridge, U.K. : William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
- Brown David.* God and Mystery in Words: Experience Through Metaphor and Drama. – New York, New York : Oxford University Press Inc., 2008.
- Brueggemann Walter.* Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy. – Minneapolis, Minnesota : Augsburg Fortress Press, 1997.

- Dockery David S.* Biblical Interpretation Then and Now: Contemporary Hermeneutics in the Light of the Early Church. – Grand Rapids, Michigan : Baker Books, 1992.
- Dupré Louis.* Religious Mystery and Rational Reflection. – Grand Rapids, Michigan–Cambridge, U. K. : William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
- Grenz Stanley J. and John R. Franke.* Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context. – Louisville, Kentucky : Westminster John Knox Press, 2001.
- Ong Walter.* Orality and Literacy: The Technologizing of the Word. – London, U.K.–New York, New York : Methuen, 1982.
- Ricoeur Paul.* The Philosophy of Paul Ricoeur / L. E. Hahn (ed.). – Chicago, Illinois : Open Court, 1995.
- Taylor Mark C.* Erring: A Postmodern A/theology. – Chicago–London : University Of Chicago Press, 1987.
- Thiselton Anthony C.* New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading. – Grand Rapids, Michigan : Zondervan Publishing House, 1992.
- Vanhoozer Kevin J.* The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology. – Louisville, Kentucky : Westminster John Knox Press, 2005.
- Derrida and Religion: Other Testaments / *Yvonne Sherwood & Kevin Hart (eds.)*. – New York, New York : Routledge, 2005.

Статті:

- Adam A. K. M.* Poaching on Zion: Biblical Theology as Signifying Practice. // Adam A. K. M., Fowl Stephen E., Vanhoozer Kevin J. and Watson Francis. Reading Scripture With the Church: Toward a Hermeneutic for Theological Interpretation. – Grand Rapids, Michigan : Baker Academic, 2006a. – P. 17–34.
- Fowl Stephen E.* The Importance of a Multivoiced Literal Sense of Scripture: The Example of Thomas Aquinas. // Adam A. K. M., Fowl Stephen E., Vanhoozer Kevin J. and Watson Francis. Reading Scripture With the Church: Toward a Hermeneutic for Theological Interpretation. – Grand Rapids, Michigan : Baker Academic, 2006. – P. 35–50.
- Norris Richard A. Jr.* Augustine and the Close of the Ancient Period of Interpretation. // A History of Biblical Interpretation: The Ancient Period. – Vol. I / Hauser Alan J. and Watson Duane F. (eds.). – Grand Rapids, Michigan–Cambridge, U.K. : William B. Eerdmans Publishing Company, 2003. – P. 380–408.
- Vanhoozer Kevin J.* Four Theological faces of Biblical Interpretation. // Adam A. K. M., Fowl Stephen E., Vanhoozer Kevin J. and Watson Francis. Reading Scripture With the Church: Toward a Hermeneutic for Theological Interpretation. – Grand Rapids, Michigan : Baker Academic, 2006. – P. 131–142.
- Young Frances.* Alexandrian and Antiochene Exegesis. // A History of Biblical Interpretation: The Ancient Period. – Vol. I / Hauser Alan J. and Watson Duane F. (eds.). – Grand Rapids, Michigan–Cambridge, U.K. : William B. Eerdmans Publishing Company, 2003. – P. 334–354.

Електронні джерела:

- Хюбнер Курт.* Прогресс от мифа, через Логос, к науке?: Вопрос теории науки (05.03.2007.): <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000044/>
- Willsey Jack K.* Current Trends in Biblical Hermeneutics. – 2–3 (29.03.2007): www.nbs.edu/pages/willsey/current_trends_in_biblical_hermeneutics.pdf

Денис Кондюк, магістр теології, декан очних програмних бакалаврського відділення Української євангельської теологічної семінарії.

Роман Соловій

ПРОЕКТ МЕРОЛЬДА ВЕСТФАЛА ТА ЙОГО ВНЕСОК У ФОРМУВАННЯ ГЕРМЕНЕВТИКИ ХРИСТИЯНСЬКОЇ СПІЛЬНОТИ У КОНТЕКСТІ ПОСТМОДЕРНУ

У середовищі консервативних християнських теологів досить поширена думка про те, що засадничі теми філософії постмодерну та фундаментальні твердження ортодоксальної християнської теології є взаємовиключними. Американський дослідник континентальної філософії релігії Мерольд Вестфал не поділяє цього переконання. На його думку, навіть якщо деякі постмодерністські філософи займають антирелігійні позиції, центральні теми та напрямки аргументації їхніх філософських систем не були розроблені в контексті критичного ставлення до релігійності. Тому Вестфал вважає можливим і необхідним християнське «присвоєння» певних тем філософії постмодерну, тобто пошук «середнього шляху» між тотальним запереченням постмодерністських концепцій і їхнім некритичним прийняттям [Westphal, 2001: р. 76]. Суть цієї стратегії полягає у «реконтекстуалізації», тобто у вилученні певних філософських тем із контексту антихристиянських або атеїстичних настанов, у яких вони сьогодні мисляться, й у їхньому наступному формулюванні в рамках вихідних засад християнського теїзму, що, як наполягає Вестфал, і є їхньою справжньою домівкою. Так, наприклад, він пропонує шукати витoki постмодерністської «герменевтики підозри» в богослов'ї гріхопадіння та гріховності людини, особливо в ученні Павла про ноетичні наслідки гріха, відповідно до якого людські істоти «правду гамують неправдою» (Рим. 1:18). «Герменевтика скінченності» з її акцентом на «вмонтованість» людського розуміння в культурні конструкції є відкритою для богословського вчення про створеність людини [Westphal, 2005: р. 479].

© Р. Соловій, 2013

Вестфал стверджує, що хоча багатьом постмодерністським філософам властиві атеїстичні переконання, їхні аргументи насправді не стільки заперечують існування Бога, скільки доводять, що людські істоти індивідуально чи колективно не володіють статусом і авторитетом божественності. Об'єктивне знання реальності, сприйняття дійсності, так би мовити, «очима Бога» є для нас неможливим. Таким чином, постмодернізм допомагає християнам зрозуміти, що богослов'я ніколи не зможе сягнути рівня «сутнісного знання про Бога» [Westphal, 2001: p. 174] і, власне, має відмовитися від такого роду претензій. Оскільки людські істоти є обмеженими та скінченними, а Бог – абсолютний і нескінченний, то богослов'я нездатне досягнути такого рівня знання Бога, яким Він сам володіє про себе, знання, позбавленого двозначності, неясності, таємниці або інших епістемічних обмежень. Той факт, що богослов'я мислить про абсолютного й нескінченного Бога, не переносить атрибути абсолютності та нескінченності на сам богословський дискурс. Вестфал зазначає, що богословські твердження – це в найкращому разі спроба роздвигтися Бога кризь «дзеркало» або «тьмяне скло» (1 Кор. 13:12). Бог відкриває нам себе з урахуванням нашого обмеженого стану, залишаючись при цьому поза межами нашої системи вимірів. Згідно з принципом «епістемологічного смирення», мета богослов'я полягає в тому, щоб «мислити про Бога так, як люди повинні мислити про Бога, а не так, як Бог мислить про Бога» [Westphal, 2001: p. 80].

Рецепція М. Вестфалом критики онтотеологічної метафізики М. Гайдегером

Термін «онтотеологія» вперше було використано І. Кантом у «Критиці чистого розуму», де він розрізняє два види трансцендентальної теології: космологію й онтотеологію. Особливість останньої полягає в тому, що вона прагне прийти до метафізичного висновку про існування першосутності апріорі, за допомогою самих лише понять, без звернення до досвіду [Кант, 1994: с. 475]. Однак у філософсько-богословському діалозі цей термін почали широко використовувати шойно у ХХ столітті завдяки Мартину Гайдегеру. На його думку, вся історія західної метафізики від Анаксагора до Ніцше є за своїм змістом онтотеологічною. Гайдегер стверджує, що онтотеологічна метафізика має бути подолана, оскільки у своїй інтерпретації сутностей вона забуває про Буття. Звертаючись до витоків метафізики, Гайдегер наголошує, що, пропонуючи мислити Буття як таке, Аристотель вважав за необхідне мислити це Буття у зв'язку з буттям Вищої Істоти. Таким чином, онтологія стала теологією, або онтотеологією [Хайдегер, 2007: с. 34]. Американський християнський філософ Мері-Джейн Рубінштейн пояснює, що в Гайдегера метафізична онтотеологія почала розумітися як ознака забуття Буття, оскільки метафізика може мислити Буття лише у зв'язку із сутностями, в яких воно проявляється [Rubenstein, 2003: p. 389]. Як зазначає М. Вестфал, «коли Вища Істота стає ключем до всього буття, філософія зациклюється на сутностях і забуває Буття, а це погано для філософії, завданням якої, на думку Гайдегера, є мислити буття» [Westphal, 2005: p. 485].

Заклик Гайдегера до подолання онтотеології безпосередньо стосується християнського богослов'я, адже метафізика робить богослов'я залежним від гегемонії філософії та зводить Бога до рівня засобу у філософській аргументації. У «Тотожності та відмінності» Гайдегер зазначає, що Бог приходить у філософію лише тоді, коли вона онтотеологічна за своєю внутрішньою структурою, «лише тією мірою, якою вона з себе самої, по своїй суті вимагає, щоб Бог увійшов до неї, й визначає, як

він повинен до неї увійти» [Хайдеггер, 2007: с. 40]. Таким чином, онтоотеологія дозволяє Богу бути присутнім у дискурсі тільки заради свого амбіційного проекту зробити все буття доступним людському пізнанню. Усі форми онтоотеології мають спільну мету. Кожна з них використовує поняття Бога «...як наріжний камінь метафізичної теорії, спрямованої на те, щоб підпорядкувати всю реальність інтелегібельній філософській рефлексії» [Westphal, 2004: р. 18]. В онтоотеологічних системах мислення будь-яке посилення на Бога як «Буття» залишається антропоморфним, досягаючи Бога-як-буття через призму Буття сутностей. Таким чином, «Бог» онтоотеології стає вищим предметом думки, «концептом, поміщеним на початку або в кінці філософії як логічна необхідність» [Rubenstein, 2003: р. 389]. Як зазначає Вестфал, ставши корисним для філософії, Бог онтоотеології в релігійному аспекті став абсолютно даремним [Westphal, 2004: р. 486]. Тому він поділяє заклик Гайдегера до богослов'я облишити думати про Бога, як про причинову енергію, яка створює і підтримує Всесвіт, і повернутися до Бога, перед яким можна молитися, у священному трепеті схилити коліна, співати та танцювати¹.

Критика Гайдегером онтоотеології часто сприймається як критика теїстичного дискурсу як такого, як критика, що прагне забезпечити філософське підґрунтя для заперечення віри в особистого Творця. Однак, на думку Вестфала, критика Гайдегера не спрямована проти Бога Біблії, перед яким люди падають на коліна, моляться та якому приносять жертви. Це не відмова від теїстичного дискурсу, а заперечення метафізичної традиції, яка редукує Бога до рівня засобу пояснення реальності, цілковито приступної людському розумінню. Ця критика скерована не проти теїстичних дискурсів як таких, а проти тих з-поміж них, які «продали свої душі задля філософського проекту приведення всієї реальності у стан, приступний людському розумінню» [Westphal, 2001: р. 4]. Як стверджує Вестфал, хибність цих дискурсів полягає не в їхньому твердженні про існування Вищої істоти, яка є ключем до сенсу всього буття, а в зухвалій спробі дозволити Богу вийти на кін лише для прислужування проекту освоєння людиною реальності. Інакше кажучи, критика онтоотеології спрямована не на те, *що* метафізика говорить про Бога, а на те, *здля чого* вона це робить. Метою критики онтоотеології є не шлях мовчання й тотальної апофатки, а збереження відкритого простору для «релігійно значущої розмови про Бога, що чинить опір “метафізичній” тенденції до ув'язнення богословського дискурсу в рамках першості теоретичного розуму» [Westphal, 2001: р. 22–23]. Тож подолання онтоотеології допомагає протистояти спокусливій думці, що концептуально ми можемо розпоряджатися Богом. Вестфал зазначає, що в постмодерністському контексті онтоотеологія є одним із смертних гріхів богослов'я, оскільки вона ставиться до Бога здебільшого як до пояснювального постулату та включає теоретизування про Бога, яке припускає, що розум є надійним інструментом для досягнення настільки досконалого знання Бога, що зрештою таємниця божественності може бути цілковито усунута. З онтоотеологічного погляду ми можемо вірити, що наші твердження про Бога не були викривлені або спотворені навколишнім оточенням. Відтак, онтоотеологія, що намагається усунути таємницю в богопізнанні, стає виявом інтелектуальної пихи, «що відмовляється визнавати обмеженість людського знання» [Westphal, 2007: р. 263, 7]. На думку Вестфала, онтоотеологія – це не просто онтологічне твердження про Вищу істоту, яка дає єдність усьому творінню, «це насамперед епістемологічне твердження, що, звертаючись до поняття

¹ Детальніше про це див.: [Ямпольская, 2011]

Вищої істоти, ми можемо зробити все буття цілковито приступним людському розумінню» [Westphal, 2004: p. 103].

Отже, Вестфал доходить висновку, що критика Гайдегером онтотеології є не запереченням ідеї всемогутнього, всезнаючого й милостивого Бога, а запрошенням богослов'я повернутися до своєї сутності завдяки протиставленню Бога філософів Богові живої віри. Цей аспект філософського проекту Гайдегера нагадує богослов'ю про нескінченну відмінність між Богом і людством. Бог залишається загадкою для людського розуміння, а спроби досягнення когнітивного контролю та панування над Богом і світом приречені на невдачу. «Надто легко наша розмова про Бога може стати спробою схопити Бога в наші концептуальні сіті, а не способом запропонувати себе Богові в поклонінні, в подяці, в слухняному служінні», – застерігає Вестфал [Westphal, 2005: p. 492]. Він також підтримує ідею Гайдегера про те, що мета богослов'я полягає не у формулюванні обґрунтованої, надійної системи богословських засад, а в «самому конкретному християнському існуванні». Оскільки метою богословського пошуку є практика вірянину як особливого способу існування, то, за словами Гайдегера, «богослов'я по суті своїй є практичною наукою», воно є «природжено гомілетичним». Тому критика онтотеології спрямована не на те, щоб знищити богослов'я, а щоб нагадати богослов'ю про завдання «служити життю віри, а не ідеалам знання, визначеним філософськими традиціями» [Westphal, 2001: p. 27].

Таким чином, Вестфал приймає твердження Гайдегера про необхідність «горизонту розуміння», що визнає таємницю та заперечує людський когнітивний контроль над Богом і світом. Слід зазначити, що, згідно з Вестфалом, аналіз Гайдегера є неповним, адже він не розглядає можливості метафізичного розуміння богослов'я та життя віри у не-онтотеологічній перспективі. Така не-онтотеологічна метафізика визнає існування світу «за лаштунками» й сповідує Бога, «який залишається прихованим у процесі саморозкриття, перед яким у страху та здивуванні можна молитися, жертвувати або співати й навіть танцювати». Ця метафізика має бути смиренною та визнавати, що вона спирається на віру, й не вдавати з себе «Голосу чистого розуму».

Трансцендентність і самотрансцендентність

Головна мета філософсько-богословського проекту Вестфала полягає у відновленні домодерних уявлень про особистість як «подорож» і про Бога як «цілком Іншого». У своїй книзі «Про трансцендентність і самотрансцендентність» він ставить за мету осмислення «трансцендентності Бога в суворій відповідності з людською самотрансцендентністю» [Westphal, 2004: p. 2]. Зміст нашої розмови про Бога повинен безпосередньо стосуватися нашої власної само-трансформації. Інакше кажучи, «дескрипція» божественної істоти й «прескрипція» для людини у Вестфала виступають як два боки однієї медалі. Оскільки трансцендентний Бог мислиться таким, що перебуває «поза межами» цього світу (а також усередині нього), то, відповідно, самотрансценденція розглядається як вихід людини за межі самої себе у спрямованості на щось, що існує зовні, відхід від нашої «природної заклопотаності собою». Наслідком відродження трансцендентності Бога та самотрансцендентності людини має стати дедалі глибше усвідомлення таємниці Бога як трансцендентного, а також підвищена опірність і протидія власному егоцентризмові. Як пояснює Джон Д. Капуто, «чим більше поваги отримує Божа трансцендентність, тим більше децентрованою та самотрансцендентною стає особистість» [Caputo, 2009: p. 102].

Насамперед Вестфал розглядає *космологічну трансцендентність*, щоб показати необхідність вийти за її межі в трансцендентності епістемічній. Потім він застосовує спадщину Серена К'єркегора для доказу необхідності «відкладання» епістемічного етапу з метою досягнення етичної трансцендентності. Цей шлях є одночасно самотрансцендентністю та розвитком такої розмови про Бога, яка відповідає божественному Іншому. За Вестфалом, онтотеологія відкидає відмінність та інакшість іншого. Вона розглядає світ як такий, що перебуває в технологічному та теоретичному підпорядкуванні людській волі, тому ця система поглядів захитує цілковиту трансцендентність Бога. Для того, щоб проілюструвати метафізичну позицію, яку критикував Гайдегер, Вестфал звертається до «архетипових прикладів онтотеології» Спінози (онтотеологічний пантеїзм природи) та Гегеля (онтотеологічний пантеїзм духу). Пантеїзм Спінози ототожнює Бога з природою, пантеїзм Гегеля зводить Бога до людського суспільства [Matušítk, 2009: p. 93], однак обидва не залишають місця для одкровення чи таємниці. Системи Спінози та Гегеля спираються на твердження про іманентність і безособовість Бога, тоді як справжня зустріч із Богом вимагає його трансцендентності й особистості. Справді теїстичний підхід до Бога потребує його трансцендентності, яка означає, «що створення світу є не необхідністю, а вільним актом самовідданої любові» [Westphal, 2004: p. 231]. Вестфал стверджує, що «космологічна трансцендентність» здатна захистити наше розуміння Бога від пантеїзму.

У наступній частині своєї книги Вестфал розглядає необхідність *епістемічної трансцендентності*. Вона зумовлена тим, що Бог відкриває нам себе в одкровенні та таємниці, тож навіть наші позитивні знання про Бога не можуть бути цілком адекватними. У пошуках легітимації свого проекту Вестфал звертається до класичних для християнського богослов'я теїстичних підходів Августина та Томи Аквінського, стверджуючи, що парадигматично вони є не стільки онтотеологічними, скільки діалектичними у гайдегерівському сенсі. На його думку, ці богослови стверджують, що «Бог є невимовним, незбагненим, непізнаваним, а наші концептуальні системи є неадекватними стосовно божественної реальності, занадто слабкими, щоб зрозуміти її, й занадто неповороткими, щоб відобразити» [Westphal, 2004: p. 94]. На користь необхідності епістемічної трансцендентності говорить традиція «*via negativa*», як шляху, який веде до єднання з Богом. Вестфал також акцентує увагу на епістемології Псевдо-Діонісія та Томи Аквінського, які стверджували, що через пізнання Бога людина бере участь у божественному самопізнанні. Однак, оскільки це знання є завжди частковим і неповним, воно сприяє визнанню людської обмеженості й залежності від Бога. Ми можемо мати спасенне пізнання Бога тільки тоді, коли це знання передається нам від Бога, який навіть у своєму одкровенні залишається прихованим і таємничим [Westphal, 2004: p. 178]. Важливим аспектом епістемічної трансцендентності є розуміння одкровення як *дару* знання, яке не є нашим власним. Вестфал зазначає, що «в отриманні божественного одкровення у вірі людське розуміння виходить за межі себе, визнаючи свою похідну вторинну природу, воно також виходить за межі себе, приймаючи свою залежність від знання, яке йому не належить» [Westphal, 2004: p. 141]. Тлумачення одкровення як дару спонукає нас усвідомити необхідність епістемічної трансцендентності, виходу (за допомогою божественної благодаті) за межі себе для зустрічі з Богом.

Зрештою Вестфал звертає увагу на *етичну й релігійну трансцендентність*, необхідну для радикальної само-трансформації в любові до Бога та ближнього. Щоб

наголосити на важливості етичного *іншого*, Вестфал апелює до твердження Левінаса про те, що «етична трансценденція відбувається в таємничому саморозкритті іншого, який, звертаючись до мене, ставить під сумнів мою свободу» [Westphal, 2004: р. 200]. Цей виклик трансцендентності є етичним і персональним зверненням, а також найвищою сходиною на взаємопов'язаному шляху трансцендентності та самотрансцендентності. Вестфал доходить висновку, що «Бог – це голос за межами мене, який закликає мене до життя за межами мене через обітницю та заповіді, що перебувають за межами мого знання й моєї волі» [Westphal, 2004: р. 206]. Таким чином, він захищає християнський теїзм зі «здоровою підозрою» щодо небезпеки ідолопоклонства, стосовно якої застерігають майстри філософії підозри (Маркс, Ніцше і Фройд). Бог, що відмовляється відкривати себе на умовах, які пропонує філософія, і є цілком Іншим, «входить до мого досвіду на власних, а не на моїх умовах, постійно перевершує форми та категорії мого трансцендентного *єго* й постійно дивує мій горизонт очікувань» [Westphal, 2004: р. 3].

Герменевтична феноменологія

У пошуках альтернативи для метафізики Вестфал звертається до потенціалу взаємодії між богослов'ям і феноменологією. Він сподівається, що феноменологія може забезпечити часткове, але істотне подолання метафізики. Його підхід ґрунтується на переконанні, що богослов'я не має потреби навчатися чогось в екзистенціальної феноменології, однак остання може нагадати дещо богослов'ю, допомогти йому реактуалізувати власну спадщину. Насамперед феноменологія нагадає богослов'ю про таку небезпеку: на протигагу тому, що ми говоримо про Бога, ми можемо в кінцевому підсумку «бачити себе власниками Бога, оскільки ми захопили Бога в наш понятійний апарат». Вестфал вважає, що твердження Мерло-Понті про те, що метою пізнання є сама розмова, а не досягнення впевненості та визначеності, може застерегти богословів від спокуси сприймати себе як «власників і розповсюджувачів Абсолютної Істини» [Westphal, 2009: р. 272]. Подібно й герменевтичну феноменологію Гадамера та Рікера можна розуміти, як звернення до біблійних тем створення та падіння. Герменевтика скінченності нагадає, що ми залишаємося творінням у наших намаганнях зрозуміти та інтерпретувати, а герменевтика підозри повертає нас до епістемічних вимірів падіння й гріховності.

Герменевтична феноменологія розвиває концепцію перспективізму, відповідно до якої інтерпретації завжди зумовлені та обмежені соціокультурним середовищем, однак фізична й культурна обмеженість не є причиною для того, щоб припинити намагання правильно думати про Бога. Подібно й богословська інтерпретація також керується «припущеннями, очікуваннями досвіду, які функціонують як апіорні умови можливого розуміння» [Westphal, 2009: р. 276]. Відповідно до «герменевтичного кола», інтерпретація завжди пов'язана «потрійним перспективізмом»: традицією, герменевтичним холізмом і практикою. Вестфал звертає увагу на використовуване Гадамером поняття традиції як упередження, попереднього розуміння, передумови. Попередні судження можуть позбавити нас здатності чути голосу іншого, але вони також уможливають здатність розуміння. Як наполягає Вестфал, богослови повинні пам'ятати: (1) що тлумачення Біблії формувалося протягом всієї християнської історії за впливу різноманітних богословських традицій; (2) що досягнення найпереконливіших і найнадійніших поглядів на речі часто здобувається внаслідок збільшення кількості перспектив, а не відмовою визнавати їх. Поняття герменевтич-

ного холізму полягає в переконанні, що всі форми й частини тексту отримують свої значення стосовно цілого, в якому вони відбуваються. Проектуючи ціле з погляду розуміння його частин, слід враховувати той факт, що ціле завжди залишається «незавершеним, непевним, підлягає переглядові й навіть змінам» [Westphal, 2009: р. 278]. Вестфал доходить висновку, що герменевтична феноменологія вимагає, щоб теологія була «екуменічною та діалогічною», оскільки кожна наявна перспектива проливає світло на якийсь важливий аспект істини. Оскільки розуміння включає застосування, а не тільки досягнення керигматичної мети, Вестфал переконує, що було б краще завжди мислити тлумачення Писання та традиції «як проповідування, принаймні, для себе» [Westphal, 2004: р. 279]. Він розвиває думку Гайдегера, згідно з якою коло, всередині якого перебувають наші знання та віра, є частиною ширшого кола практики. Це означає, що «твердження та теорії формуються практикою, яка передує їм, і своєю чергою модифікують її» [Westphal, 2004: р. 278].

Герменевтика для християнської спільноти

У книзі з підзаголовком «Філософська герменевтика для Церкви» Вестфал аналізує потенційний внесок філософської герменевтики в розробку нових підходів до інтерпретації Писання. Його засаднича теза полягає у твердженні, що інтерпретація сакрального тексту – це неминучий і неперервний процес, а «можливість різноманітності не відчиняє двері для (прийняття) всього, що завгодно» [Westphal, 2009: р. 26]. Вестфал констатує недовірливе ставлення євангельських богословів до філософської герменевтичної традиції, яка припускає відносність інтерпретацій, пояснюючи недовіру побоюванням неминучого потрапляння до пастки релятивізму. На його думку, побоювання, що визнання відносності інтерпретації ідентичне релятивізму, є необґрунтованим через три головні причини. По-перше, відносність інтерпретації не означає, що всі точки зору однаково близькі до істини; по-друге, критики релятивізму часто не можуть визначити, кого з богословів чи філософів можна залічити до релятивістів; по-третє, тільки Бог – абсолютний, люди ж є гріховними істотами, тому їхнє знання завжди залишається недосконалим та обмеженим [Westphal, 2009: р. 15–16]. Вестфал намагається розвіяти страх, що єдину альтернативу для постмодерністської герменевтики становлять «герменевтичний відчай» (будь-який погляд згодиться) або «герменевтична зарозумілість» (єдина прийнятна інтерпретація належить нам). Він вважає, що, визнавши обмеженість нашого знання, ми повинні прагнути до кращого розуміння та інтерпретації, «поєднуючи засоби науки з чеснотами скромного слухання інтерпретацій інших і насамперед Святого Духа». Для досягнення цієї мети він фокусує увагу на ключових поняттях герменевтичної концепції Г.-Г. Гадамера та її наслідків у контексті сучасної церкви.

Інтерпретація є необхідним і неминучим аспектом читання Писання. Проте герменевтична теорія багатьох вірян, пастирів і богословів полягає в запереченні необхідності інтерпретації. Цей підхід ґрунтується на припущенні, що «інтерпретація є випадковим і невдалим явищем, що її можна й потрібно уникати, коли тільки можливо» [Westphal, 2009: р. 18]. Вестфал зазначає, що цей підхід має стосунок до давньої філософської традиції, яка бере початок у філософії Платона. Цей «наївний реалізм» стверджує, що «десь там» існує реальний світ і ми можемо пізнати реальність такою, якою вона є, інакше кажучи, наші думки про світ відповідають йому. Недолік цього підходу полягає в його «претензії на безпосередність» у розумінні реальності та в запереченні неминучості посередництва світу для нас за допомогою,

в кантівській термінології, «форм і категорій» людського розуму. Є важлива богословська причина для того, щоб християни залишалися «кантівськими нереалістами»: ми не можемо ототожнити наше обмежене пізнання дійсності з нескінченним знанням Бога. Коли «наївний реалізм» застосовується до читання Писання, він формує переконання, буцімто ми можемо збагнути значення тексту за допомогою інтуїтивного прочитання без жодної інтерпретації, яка начебто приносить суб'єктивне упередження в процес читання. Мотивація для впровадження такої герменевтичної теорії полягає в прагненні зберегти відповідність між теорією істини та поняттям об'єктивності. Вестфал твердить, що звернення до інтуїції важко підтримувати, оскільки воно засноване на певній філософській традиції. Іншою проблемою є те, що звернення до інтуїції в різних ситуаціях показує можливість «конфлікту інтуїцій». Вестфал наголошує, що «прочитання завжди є частковим і перспективним», але перспективна різноманітність може вказувати на сумісність і взаємне доповнення, а не тільки на релятивізм [Westphal, 2009: p. 26].

Для детальнішого обґрунтування своїх поглядів Вестфал звертається до герменевтичного проекту Г.-Г. Гадамера, який на противагу декартівській епістемології стверджує, що інтерпретатор завжди підходить до тексту з певним набором упереджень [Meek, 2011]. У Гадамера наявність упереджень не трактується негативно, саме вони, формуючи особистість, роблять для неї можливим розуміння та тлумачення. Таким чином, інтерпретація Писання також завжди відбувається під впливом наявних передрозумінь, упереджень і передумов. Інтерпретація пов'язана з «місцем перебування» читача в історії, мові, соціальному класі, культурі та традиції; він позбавлений можливості вирватися з цього «герменевтичного кола». Вестфал стверджує, що відносність міркування не зумовлює радикального релятивізму. «Ми не повинні думати, що герменевтичний відчай («все згодиться») й герменевтична зарозумілість («ми маємо єдину істинну інтерпретацію») є єдиними альтернативами. Прагнучи досягнути кращого розуміння та тлумачення, ми повинні визнати, що можемо бачити й інтерпретувати лише «крізь тьмяне скло» або «у дзеркалі», та що ми «знаємо тільки частинно» (1 Кор. 13:12).

Занепокоєння з приводу релятивізму в поєднанні з невідступним бажанням досягнути об'єктивності є однією з передумов появи догматизму. Вестфал зазначає, що всім нам хотілося б бути впевненими в тому, що наші інтерпретації Писання є правильними, але з цього прагнення не випливає, що нам потрібні запоруки істинності цих інтерпретацій або що такі запоруки взагалі можливі [Westphal, 2009: p. 86]. До того ж слід враховувати, що тлумачення тексту не може бути довільним, тут діють обмеження, встановлені в самому тексті, його змісті та задумі. На думку Вестфала, «було б нерозумно стверджувати, що існує одна «остаточна» теологія, яка є правильною, а всі інші – хибні (хоча теології, як будь-які інші інтерпретації / переклади, можуть помилятися). Радше було б доцільно порадитися з різними «найкращими» теологіями, якщо ми хочемо зрозуміти Біблію та, зрештою, її суть: Бога й наше ставлення до Нього» [Westphal, 2009: p. 107]. Християни повинні підтримувати розмову один з одним, шукати спільні риси, дотримуючись «герменевтики примирення». Однак кінцевою метою герменевтичного проекту Вестфала є не конвергенція. Він хоче зробити читачів відкритими до голосу божественного Іншого, який промовляє через Писання. Через цю відкритість читач у зустрічі з текстом дозволяє перетворити себе. Вестфал наголошує: «Недостатньо визнавати роль Духа у створенні Писання ...Для нас однако-

во важливо слухати та чути, що Дух промовляє (теперішній час) до церков – Слово і Дух. Коли цей лозунг стає практикою, а не просто теорією, божественно трансцендентний голос Святого Писання втілюється в людській мові, й ми почуємо голос самого Бога в нашій скінченній й упалій інтерпретації» [Westphal, 2009: p. 156]. Така інтерпретація дає глибше розуміння «того, що значить бути народом Божим, спільнотою, що поклоняється, молиться, свідчить і служить, і що значить бути людиною віри, яка належить до цього народу».

Найголовнішим контекстом діяльності Бога у світі та в інтерпретації Писання є не окрема особа, а вся християнська спільнота (локальна й універсальна). За словами Кеннета Арчера, «розповідь спільноти становить собою найважливіший фільтр, через який відбувається інтерпретація» [Archer, 2007]. Розглядаючи потенціал використання гадамерівської герменевтики в контексті церкви, Вестфал стверджує, що визначення Гадамером процесу розуміння як історично зумовленої події може допомогти християнам визнати, що ми завжди читаємо Біблію під певним кутом зору, а тому не можемо уникнути «герменевтичного кола». Відповідно, намагаючись зрозуміти Біблію, ми повинні застосовувати «епістемічну або герменевтичну смиренність», прислухаючись до вказівок Святого Духа, який промовляє до нас через ресурси інших християнських традицій [Westphal, 2009: p. 139]. Розвиваючи гадамерівську діалогічну або «розмовну» модель як засіб корекції надмірної суб'єктивності, Вестфал наголошує, що «класичні тексти, які сформували спільноти, підтримуються спільнотами й своєю чергою надають їм підтримку» [Westphal, 2009: p. 118]. Це означає, що інтерпретація є справою спільноти, не монологічним, а діалогічним процесом. Відповідно, церква може бути визначена, як «спільнота інтерпретації Біблії». Вестфал вирізняє чотири важливих особливості інтерпретації як розмови: 1) вона вимагає «відкритості до голосу іншого», здатності справжнього слухання, що ґрунтується на усвідомленні скінченності та обмеженості будь-якого індивідуального погляду; 2) вона полягає у взаємному й постійному запитиванні тексту та читача, що забезпечує від догматизму та фундаменталізму; 3) вона включає здатність підкоритися «духові розмови», бажання «бути здивованим, виявивши, куди веде розмова»; 4) мета розмови полягає не в тому, щоб успішно обстоювати власний погляд, а в тому, щоб «заявити перетворення на спільноту, в якій ми є вже не такими, якими були раніше» [Westphal, 2009: p. 115–116].

Важливим наслідком розуміння інтерпретації як розмови стає усвідомлення того, що діалог із текстом містить і діалог із читачами. Жодна традиція не має монополії на всю істину, тому залишається велика потреба в діалозі між учасниками спільнот і між самими спільнотами. Відомо, що однорідні групи, які відмовилися від спілкування з іншими традиціями, часто живуть в атмосфері підозрливості та зарозумілості. Вестфал наголошує, що якщо кожен переклад є інтерпретацією та, навпаки, будь-яка інтерпретація є перекладом, тобто перенесенням змісту з одного контексту в інший, то все богослов'я також є перекладом. Церкву відтак розуміють як розмову спільноти, що прагне глибше збагнути свій основоположний класичний текст Біблії, і як традиції інтерпретації, що були розроблені протягом століть. Спільнота інтерпретує Біблію на більш фундаментальному рівні, ніж окремі християни. Розмірковуючи над концепцією розмови та шукаючи модель здорового діалогу, Вестфал звертає увагу на Спільну декларацію про доктрину виправдання, підписану католиками та лютеранами. На його думку, декларація ілюструє цілу низку важливих аспектів: вона не ставила перед собою за мету досягнення структурної або органіч-

ної єдності церков; вона не репрезентує повної згоди підписантів; вона не є спробою звести ідентичність або традицію до якогось спільного знаменника.

Якщо до тексту підходити за допомогою розмови, то здобуття його повного змісту є неможливим, оскільки запитання та відповіді ніколи не вичерпаються. Вестфал приймає постмодерністську концепцію смерті автора, тлумачачи її ширше, як смерть автономного суб'єкта, для якого світ є прозорим, а знання не викликає сумнівів. Незалежно від наміру автора, читач знайде в тексті непередбачені виміри та значення. Ці значення виникають, коли текст переміщується в новий контекст, що відрізняється від контексту автора та його перших читачів, тому постмодерністські мислителі вважають, що зміст текстів, особливо класичних текстів, ніколи не вичерпується якоюсь однією інтерпретацією. Оскільки читачі історично зумовлені, то до жодного тексту неможливо двічі підійти однаково. Відкриття істинного значення тексту стає нескінченним процесом. Як стверджує Гадамер, текст містить «невичерпну множинність відповідей» [Meek, 2011: p. 101]. Тобто розуміти завжди означає розуміти по-іншому, ось чому герменевтика є нескінченним завданням².

Висновок

Мерольд Вестфал належить до тієї групи учених, які використовують концепти континентальної філософії для розробки нових підходів у теології та філософії релігії. У цій групі, яка охоплює таких відомих мислителів, як Карл Рашке, Марк Тейлор, Джон Капуто, Вестфал представляє консервативніший напрям. Він послідовно сповідує ідеал «смиреної епістемології», що усвідомлює скінченність і моральну слабкість людського пізнання. Формулюючи постулати пост-секулярної християнської апологетики, Вестфал нагадує нам, що справжня мудрість починається зі смирення та відданості. Звертаючись до спадщини сучасних континентальних філософів (зокрема, Емануеля Левінаса, Жака Дерріда та Жан-Люка Маріона), а також до К'єркегора та Гайдегера, він стверджує, що західній філософській традиції властиво сприймати Бога, світ, інших людських істот як таких, що перебувають у розпорядженні людського суб'єкта. Тому Вестфал підтримує проєкт Гайдегера, спрямований на подолання «онтотеології» й на розвиток іншого способу мислення, що приділяє належну увагу інакшості інших і протистоїть тенденції до редукції образу іншого за нашою подобою. Намаганням сприймати реальність як цілком зрозумілу для суб'єкта бракує належної уваги до космологічної, епістемічної та етично-релігійної трансцендентності. Застосовуючи засади гадамерівської герменевтики для формулювання принципів християнської інтерпретації, Вестфал розробляє середній шлях між крайнощами герменевтичного відчаю та герменевтичної зарозумілості, наголошуючи, що визнання відносності інтерпретації Писання не означає суцільного релятивізму.

ЛІТЕРАТУРА

- Archer K. J.* The Spirit and Theological Interpretation: A Pentecostal Strategy. // *Cyberjournal for Pentecostal-Charismatic Research*. – Issue 16 (2007). Доступ на: <http://www.pctii.org/cyberj/cyberj16/archer.html> on 20 Januare 2011.
- Caputo J. D.* What is Merold Westphal's Critique of Onto-theology Criticizing? // *Gazing through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal's Hermeneutical Epistemology* / ed. B. Keith Putt. – New York: Fordham University Press, 2009. – P. 100–115.
- Jensen A. S.* *Theological Hermeneutics*. SCM Core Text. – London: SCM, 2007. – 288 p.

² Див.: [Jensen, 2008: p. 48.]

- Marion J. L.* God Without Being. – Chicago: University of Chicago Press, 1991. – 284 p.
- Matušík M. B.* The God Who Refuses to Appear on Philosophy's Terms // Gazing Through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal's Hermeneutical Epistemology. – New York: Fordham University Press, 2009. – P. 86–99.
- Meek R.* Hans-Georg Gadamer: His Philosophical Hermeneutics and Its Importance for Evangelical Biblical Hermeneutics. – Eleutheria. – Vol. 1. – Iss. 2 (2011). – Article 3.
- Putt B. K.* (ed.) Gazing Through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal's Hermeneutical Epistemology. – New York: Fordham University Press, 2009. – 224 p.
- Rubenstein M.-J.* Unknown Myself: Apophaticism, Deconstruction, and Theology after Ontotheology. – Modern Theology. – 19/3 (2003). – P. 387–417.
- Westphal M.* Whose Philosophy? Which Religion? Reflections on Reason as Faith // Transcendence in Philosophy and Religion / ed. James E. Faulconer. – Bloomington: Indiana University Press, 2003. – P. 13–34.
- Westphal M.* Appropriating Postmodernism // Overcoming Onto-theology: Toward a Postmodern Christian Faith. – New York: Fordham University Press. – P. 75–88.
- Westphal M.* Continental Philosophy of Religion. // The Oxford Handbook of Philosophy of Religion. / ed. by William Wainwright. – New York: Oxford University Press, 2004. – P. 472–493.
- Westphal M.* Levinas, Kierkegaard, and the Theological Task // Modern Theology. – 8, 3 (July, 1992). – P. 241–261.
- Westphal M.* (ed.) Postmodern Philosophy and Christian Thought. – Bloomington: Indiana University Press, 1999. – 304 p.
- Westphal M.* Blind Spots: Christianity and Postmodern Philosophy. – Christian Century. – June 14. – 2003. – P. 32–35.
- Westphal M.* Continental Philosophy of Religion. // The Oxford Handbook of Philosophy of Religion. / ed. William J. Wainwright. – Oxford: Oxford University Press, 2005. – P. 472–493.
- Westphal M.* Deconstruction and Christian Cultural Theory: An Essay on Appropriation. // Pledges of Jubilee: Essays on the Arts and Culture, in Honor of Calvin G. Seerveld. / ed. Lambert Zuidervaart and Henry Luttikhuisen. – Grand Rapids: Eerdmans, 1995. – P. 107–125.
- Westphal M.* Father Adam and His Feuding Sons: An Interpretation of the Hermeneutical Turn in Continental Philosophy. // Overcoming Onto-theology: Toward a Postmodern Christian Faith. – New York: Fordham University Press, 2001. – P. 148–175.
- Westphal M.* Hermeneutics and Holiness. // Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology. / ed. by Oliver D. Crisp and Michael C. Rea. – New York: Oxford University Press, 2009. – P. 265–279.
- Westphal M.* Hermeneutics as Epistemology // The Blackwell Guide to Epistemology. / ed. John Greco and Ernest Sosa, Oxford, 1999. – P. 415–435.
- Westphal M.* «Overcoming Onto-theology» in God, the Gift, and Postmodernism, ed. John D. Caputo and Michael J. Scanlon. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999. – P. 146–169.
- Westphal M.* Phenomenology and Existentialism. // The Blackwell Companion to the Philosophy of Religion. / Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, eds. – Oxford: Blackwell, 1997. – P. 167–175.
- Westphal M.* Taking St. Paul Seriously: Sin as an Epistemological Category // Suspicion and Faith: The Religious Uses of Modern Atheism. – New York: Fordham University Press, 1998. – P. 200–226.
- Westphal M.* The Emergence of Modern Philosophy of Religion // The Blackwell Companion to the Philosophy of Religion, Philip L. Quinn and Charles Taliaferro. eds. – Oxford: Blackwell, 1997. – P. 133–140.
- Westphal M.* The Importance of Overcoming Metaphysics for the Life of Faith. // Modern Theology. – Vol. 23. – No. 2 (April, 2007). – P. 253–278.

- Westphal M.* Levinas and Kierkegaard in Dialogue. – Bloomington: Indiana University Press, 2008. – 208 p.
- Westphal M.* Overcoming Ontotheology: Toward a Postmodern Christian Faith. – New York: Fordham University Press, 2001. – 306 p.
- Westphal M.* Suspicion and Faith: The Religious Uses of Modern Atheism. –New York: Fordham University Press, 1998. – 296 p.
- Westphal M.* Transcendence and Self-Transcendence: On God and the Soul. –Bloomington: Indiana University Press, 2004. – 256 p.
- Westphal M.* Whose Community? Which Interpretation? Philosophical Hermeneutics for the Church. – Grand Rapids: Baker Academic, 2009. – 160 p.
- Westphal M.* Prayer as the Posture of the Decentered Self. // The Phenomenology of Prayer. / ed. Bruce Ellis Benson and Norman Wirzba. – New York: Fordham University Press, 2005. – P. 13–31.
- Wyschogrod E.* Remaining Faithful: Postmodern Claims, Christian Messages. // Gazing Through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal's Hermeneutical Epistemology. – New York: Fordham University Press, 2009. – P. 74–85.
- Хайдеггер М.* Введение в метафизику / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. Н. О. Гучинской]. – СПб.: Изд-во «НОУ – “Высшая религиозно-философская школа”», 1997. – 302 с.
- Хайдеггер М.* Тожество и различие / Пер. с нем. А. Денежкин; ред. О. Никифоров. – М.: «Гнозис» – Издательство «Логос», 1997а. – 64 с.
- Хайдеггер М.* Введение к: «Что такое метафизика?» // М. Хайдеггер. Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. В. В. Бибихина. – СПб.: Наука, 2007. – С. 38–50.

Роман Соловій, кандидат історичних наук, докторант теології в *Evangelische Theologische Faculteit (Leuven, Belgium)*, керівник Дослідницького центру Євро-Азіатської Акредитаційної Асоціації

Павло Гаврилюк

КАНОНІЧНІ БОГОСЛУЖІННЯ: ДІАЛЕКТИКА LEX ORANDI I LEX CREDENDI

Поряд із канонами Святого Письма і символу віри, церква протягом довгого часу сприяла розвитку канонічних типів богослужіння. Літургійні студії минулого століття стали істотним внеском в наше уявлення про розвиток літургії святоотцівської доби¹. І хоча з приводу окремих питань дискусії тривають дотепер, практично досягнуто згоди щодо наявності різноманітних богослужбових форм у ранньому християнстві. Саме тому, як рішуче наполягає Поль Бредшоу, ми більше не можемо говорити про єдину літургійну серцевину, з якої згодом вирости помісні традиції². Перед четвертим століттям деякі із цих форм зникли, натомість інші набули більш-менш загального характеру. Післяконстантинівська церква, завдяки досконалішій організації і більш централізованій структурі, прискорила процес стандартизації основних богослужбових форм.

Розвиток канонічних літургій від великого розмаїття у перші три століття до більшої одноманітності в пізніші часи супроводжувався процесом канонізації Святого Письма та символів віри. Друге століття, як ми пам'ятаємо, було добою значного поширення псевдоєпіграфічної літератури. Одночасно в Церкві тривав неформальний процес визначення, які саме з писань репрезентують апостольську традицію. До середини четвертого століття, попри наявність окремих «сірих зон», були визначені основні контури біблійного канону. Це була доба, коли

© П. Гаврилюк, 2013

© І. Мялковський, переклад, 2013

¹ Див. нещодавні публікації: Paul Bradshaw, *Eucharistic Origins* (Oxford: Oxford University Press, 2005); Enrico Mazza, *The Origins of the Eucharistic Prayer* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1995); id. *The Celebration of the Eucharist: The Origin of the Rite and the Development of Its Interpretation* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999).

² Paul Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 56-64.

кипіла робота над створенням символу віри. В богословських суперечках викарбовувалися формули символів. Нікейський і Константинопольський символи віри згодом були затверджені як норми віри. Втім, слід зазначити, що в єпархіях, які перебували поза межами безпосереднього впливу Константинополя, протягом тривалого часу після Другого Вселенського Собору (381) під час катехизації і хрещення були в ужитку місцеві, а не затверджені на Соборах символи віри.

Один пункт потребує першочергового роз'яснення. Коли ми говоримо про канонічність літургії, йдеться, насамперед, про її форму і чин, а не точні молитовні формули. Ми наполягаємо, що, попри помісні відмінності, можна говорити саме про канонічні літургії. Продовжуючи паралелі з канонами Святого Письма і символів віри, зазначимо, що канонізація чотирьох Євангелій не є перешкодою до визнання канонічності інших писань. Те ж саме можна сказати, принаймні, про три символи віри: Апостольський, Афанасівський і Константинопольський, що набули канонічного статусу на Заході. Подібно, у візантійській православній традиції три літургії — св. Йоана Золотоустого, св. Василя Кесарійського і св. Григорія Двоєслова — можуть розглядатися як канонічні.

Далі я доведу помилковість тези про однобічний причинно-наслідковий зв'язок між *lex orandi*³ та *lex credendi*, і що, натомість, відбувається постійний діалог між цими двома частинами канонічної спадщини. Також я детально розгляну способи взаємного впливу літургії і Святого Письма. На завершення йтиметься про три причини дезінтеграції канонічної літургії.

1

В історії більшості релігій богослужбові ритуали передували виразно артикульованій доктрині. Хоча більшість політеїстичних культів на протязі усієї їхньої історії мала складні форми богослужіння, вони переважно не відображали ані віровчення, ані священних писань. Найближчий до християнства приклад стародавнього Ізраїлю доводить, що жертвоприношення з'явилися задовго до часів, коли більшість юдеїв почала сповідувати монотеїзм. Так само створення, збирання, редагування єврейських писань відбувалося кількома століттями пізніше найдавнішого, підтверженого археологічними розвідками, ізраїльського богослужіння.

Подібним чином перші християни співали гімни розп'ятому й воскреслому Христові, «як Богові»⁴ перш, ніж вони свідомо прийняли *regulae fidei*. Згадаймо, що найдавніші формули віри, як-от «Ісус є Господом», імовірно, постали в контексті приготування до хрещення і його звершення. З огляду на відносний часовий пріоритет найдавніших форм християнського вчення перед чітко визначеними канонами Святого Письма і символу віри, хочеться зробити висновок, що *lex orandi legem statuat credendi*, тобто закон молитви визначає закон віри⁵.

Слід зазначити, що отці Церкви часто зверталися до богослужбових практик своєї доби заради підтримки власних богословських поглядів. Так, наприклад, Ігнатій Антіохійський твердив, що, оскільки охрещені християни у Євхаристії причащаються істинних тіла й крові Христових, вони не можуть одночасно триматися докетич-

³ Цей вислів, найімовірніше, належить Кипріянові Карфагенському, *De unitate catholicae ecclesiae* 13 з посиланням на Ісусові слова в Мр. 11:25.

⁴ Пліній Молодший, *Ep.* X, 96.

⁵ Див.: Georges Florovsky, «The Function of Tradition in the Ancient Church», у: *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View* (Belmont, Mass.: Nordland Publishing Co., 1972), 84.

них уявлень про примарність Ісусового тіла⁶. Ігнатій був першим, хто встановив зв'язок між реальністю воплощення і підтвердженням цієї істини в Євхаристії.

У контексті аріанських суперечок Афанасій та інші авторитетні отці Церкви, виходячи із практики потрійного занурення під час хрещення, зазначали, що ці обрядові дії передбачають рівність, а не підпорядкування трьох Осіб Трійці. Афанасій писав: «Отже Він на це волів спрямувати найголовніше в нашій вірі, повелівши нам хреститися не в ім'я Несотвореного і сотвореного, не в ім'я Творця і створіння, але в ім'я Отця і Сина і Святого Духа»⁷. Примітно, що Константинопольський символ віри свідчить про повноту Божества третьої особи Трійці не через прилюдне сповіщенням Його єдиносущності з іншими двома Особами, а, радше, через твердження, що Дух є «з Отцем і Сином рівнопоклоняємий і рівнославимий». Таким чином, символ висуває доксологічну практику як основу для утвердження онтологічної рівності третьої Особи Трійці з двома іншими.

Подібним чином, Василій Кесарійський у творі «Про Святого Духа» каже, що формула епikleзи передбачає, що силою Святого Духа євхаристійні дари стають тілом і кров'ю другої Особи Трійці. Як сила, що освячує дари і обожує вірних, Дух Святий Сам має бути Божественним⁸.

Покоління потому Кирило Александрійський розкрив інший богословський вимір цього таїнства, коли, виступаючи проти Несторія, стверджував, що заради долучення до божественного життя не досить у Євхаристії причащатися самих лише людських тіла і крові Христових. На закиди Несторія, що це Кирилове вчення означає нищення й дроблення Самого Бога, патріарх Александрійський відповідав: «Вкушаючи, ми поглинаємо не Божество — відкиньмо цю жажливу думку — але власну плоть Слова, що зробилася животворящою, бо вона є плоттю Того, хто живе Отцем»⁹. Згідно з Кирилом, Бог у воплощенні задля того зробив людську природу Своєю власною, аби Євхаристія могла стати входженням у життя вічне.

У восьмому столітті Йоан Дамаскин у своїх спростуваннях іконоборців твердив, що, оскільки вживання матеріальної сутності хліба і вина є доконечним для Євхаристії, цілком законним і прийнятним буде шанування й інших матеріальних об'єктів, ікон, як визнання таїни воплощення¹⁰.

Оскільки суперечливим богословським підґрунтям коротко розглянутих нами антидокетичних, антиаріанських, антипневматомахіанських, антинесторіанських й

⁶ Ігнатій, *До Тралійців* 8-10.

⁷ Афанасій, *Слово проти арія* I. 9, 34. Пор.: Григорій Ниський, *In diem Luminum sive in baptismum Christi*; Василій Кесарійський, *De Spiritu Sancto* X. 26, xii. 28, xvii. 43, xxvii. 67; Теодор Мопсвестійський, *Гомілії на хрещення* iii. 20; Никита Ремесіянський, *De spiritu sancti potentia* 5, 7. Див.: R. Williams, «Baptism and the Arian Controversy», у: *Arianism after Arius*, ed. M. R. Barnes and D. H. Williams (Edinburgh: T&T Clark, 1993), 149-80. Щодо Василя див.: Andrew M. Manis, «The Principle of Lex Orandi Lex Credendi in Basil's Anti-Arian Struggle», *Patristic and Byzantine Review* 5 (1986), 33-47.

⁸ Василій Кесарійський, *De Spiritu Sancto* XV. 36-XVI. 7.

⁹ Кирило, *Contra Nestorium* 4. 5. Обговорення цього питання див. у: Daniel A. Keating, *The Appropriation of Divine Life in Cyril of Alexandria* (Oxford: Oxford University Press, 2004); Ezra Gebremedhin, *Life-Giving Blessing. An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria* (Uppsala: University of Uppsala, 1977); Paul Gavriluk, *The Suffering of the Impassible God* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 165-166; H. Chadwick, «Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy», *Journal of Theological Studies* 2 (1951), 145-164.

¹⁰ Йоан Дамаскин, *Три оборонні бесіди проти тих, що відкидають святі ікони*, I. 16; II. 14.

антиконоборських аргументів є літургійна практика, подібні міркування, очевидно, надають додаткової ваги гаслу *lex orandi legem statuat credendi*. Деякі богослови-літургісти довели що ідею до її логічної межі, запропонувавши розглядати богослужіння як *theologia prima*. В такому разі закон молитви є основою закону віри¹¹.

Позначимо позицію, що встановлює однобічний причинний зв'язок між законом молитви і законом віри як «строгий літургійний емпіризм». Прискіпливий погляд на історію доктрини показує, що строгий літургійний емпіризм є однобічним, якщо не в цілому хибним. Ми знаємо, зокрема, що в християнській школі Юстина в Римі у середині другого століття навернених триразово занурювали в ім'я Отця, Сина і Святого Духа¹². Однак ця практика хрещення не завадила Юстинові в його навчанні про Бога ухилитися в субординаціанізм.

Очевидно також, що Арій і Александр Александрійський брали участь у службах, що не надто різнилися між собою. Однак погляди Арія щодо Божества Сина були істотно відмінними від тих, яких тримався його єпископ¹³. Пізніші аріани, наприклад, посилалися на те, що головним адресатом євхаристійних молитов є самий лише Бог-Отець. Для анонімного євноміянина (тобто, неоаріанина), редактора «Апостольських постанов», наголос на вищому статусі Бога-Отця є головним літургійним мотивом¹⁴. Із цього випливає, що літургійні методи нерідко містять богословські двозначності і не є остаточним розв'язанням навіть найфундаментальніших богословських суперечок.

Найважливішим є те, що саме *lex credendi* значною мірою вплинув на *lex orandi*, впровадивши зміни і нововведення. Навздогін щойно наведеному нами прикладу зазначимо, що в четвертому столітті деякі євхаристійні молитви зазнали редакційних змін в руках літургістів-прибичників Нікеї і набули виразнішого тринітарного характеру¹⁵. У літургії св. Йоана Золотоустого молитви, звернені до самого лише Бога-Отця, згодом почали адресувати до усіх трьох Осіб Трійці.

Що ж до обряду хрещення, то його сенс стосовно різних категорій людей далекий від осягнення. Наприкінці другого століття Тертуліан піддавав сумніву практику хрещення дітей на тій підставі, що і немовлята, і малі діти безневинні і не потребують омовіння гріхів¹⁶. Двома століттями пізніше Августин вже посилався на (доволі поширену в ті часи) практику хрещення дітей, відстоюючи позицію, протилежну Тертуліановій, і вважаючи за доцільне хрестити дітей, оскільки вони теж потребують очищення від тавра і провини первородного гріха¹⁷. З наведеного випливає, що

¹¹ Aidan Kavanagh, *On Liturgical Theology* (New York: Pueblo, 1984), 74-75, 89; Gordon W. Lathrop, *Holy Things. A Liturgical Theology* (Minneapolis: Fortress, 1993).

¹² Юстин, *Апологія* I. 61: «Тоді вони омиваються у воді в ім'я Бога Отця й Владики усього, і Спасителя нашого Ісуса Христа, і Духа Святого».

¹³ Своїм розумінням, висловленим в останніх двох реченнях, я завдячую думці професора Вільяма Бабкока, яку він висловив на одній з конференцій з канонічному теїзму.

¹⁴ *Апостольські постанови* VIII. 12. Щодо неоаріянського характеру цього твору див.: Georges Wagner, «Une Liturgie Anoméenne», у: *Trinité et liturgie*, ed. A. M. Triacca and A. Pistoia (Rome: Edizioni Liturgiche, 1984), 385-93; Tomas Kopecek, «Neo-Arian Religion: the Evidence of the *Apostolic Constitutions*,» у: *Arianism: Historical and Theological Reassessments* (Cambridge, MA: Philadelphia Patristic Foundation, 1985), 153-79.

¹⁵ Robert Taft, «On Eastern and Western Liturgy», див. за інтернет-сторінку: http://www.archeparchy.ca/documents/Taft_Eastern_Presuppositions.pdf.

¹⁶ Тертуліан, *De baptismo* 18.

¹⁷ Августин, *De gratia Christi et de peccato originali* XXXII. 35.

однакові обрядові дії, залежно від їхнього ужитку, могли слугувати обґрунтуванням двох цілком відмінних богословських антропологій.

У пізнішому арианстві саме *lex credendi* спричинив істотні зміни в *lex orandi*, коли триразове занурення було витлумачене як символ триденного перебування Христа у гробі. Прибічники Нікеї не квапилися зі спростуванням і наполягали, що Христос, строго кажучи, перебував не три повних дні у гробі, а лише з опівдня п'ятниці до ранку неділі. Почасти відповідаючи на це заперечення, почасти наслідуючи логіку власної субординаціоністичної доктрини деякі євноміяни скоротили кількість занурень до одного¹⁸. Єретики були не єдиними, хто ініціював подібні сміливі нововведення. Подібно до його супротивників, Василій Великий виступив як новатор, коли схвалив у Кесарії славослов'я: «слава Отцю із Сином і зі Святим Духом» поряд із давнішим: «слава Отцю через Сина у Святому Дусі»¹⁹. На думку Василя, зміна сполучників зміцнювала ідею рівності трьох Божих Осіб, роблячи їх усіх, а не лише Бога-Отця, об'єктами прославлення.

Очевидно, що візантійська гімнографія з її витонченим богослов'ям була радше плодом тривалої богословської рефлексії, ніж виразом безпосереднього релігійного чуття. Вона мала виховний характер. Саме задля навчання вірних Константинопольський символ (з помісними відмінностями), який попервах вживали лише як елемент хрещального посвячення (baptismal initiation), в шостому столітті почали публічно виголошувати під час літургії на Сході і Заході²⁰. Під впливом інших богословських джерел, що були частиною канонічної спадщини, первинний молитовний досвід Бога видозмінювався. Це правда, що *lex orandi* у деяких випадках визначав *lex credendi*. Як казав Іриней, «наше навчання є у згоді з Євхаристією, а Євхаристія, своєю чергою, обґрунтовує наше навчання»²¹. Але очевидно також, що *lex credendi* так само надихав і формував *lex orandi*. За словами, приписуваними Просперові Аквітанському, *lex credendi legem statuat supplicandi*. Від того, як ми віримо, залежить те, як ми молимося, і *навпаки*. Отже, у християнській традиції першого тисячоліття можна спостерігати складні взаємини між законом молитви і законом віри.

2

Взаємний зв'язок між Святим Письмом і літургією є водночас складним і багатостороннім. Неодноразово визнавалося, що канон Нового Завіту значною мірою завдячує своєю нинішньою формою і змістом раннім формам християнського богослужіння. Попри те, що первинне використання деяких текстів залишається спірним, сучасні критики форми довели, що новозавітні автори часто посилаються на гімнографічний і літургійний матеріал²². Читач може пригадати, що це відповідає

¹⁸ Дидим Сліпий, *De Trinitate* II. 15 (PG 39:720).

¹⁹ Василій Кесарійський, *De Spiritu Sancto* I. 3.

²⁰ Bernard Capelle, «L'introduction du symbole à la messe», у: *Mélanges Joseph de Ghellinck, S.J.* (Gembloux: J. Duculot, 1951), 1003-1027; Павел Гаврилюк, *История катехизации в Древней Церкви* (Москва: Свято-Филаретовская школа, 2001), 208, 245.

²¹ Іриней, *Adversus haereses* IV. 18, 5.

²² Мр. 11:9-10; Мт. 21:9; Лк. 1:46-55, 68-79, 2:10-14, 29-32, 19:38; Йо. 1:1-18; Флп. 2:6-11; 1 Кор. 8:6, 13:1-13; Рим. 8:35-39, 13:11-12, 16:25-27; Кол. 1:1-15; Еф. 5:14, 4:3-6; Євр. 12:22-24; 1 Пт. 3:22-25, 3:18-22, 4:11, 5:10-11; 1 Тим. 1:17, 3:16; Од. 1:5-8, 4:11, 5:12-13, 11:17-18, 15:3-4; 18:2-23, 19:1-9, 22:16-17, 20. Перелік узятий з: F. Forrester Church & Terrence J. Mulry, *The Macmillan Book of Earliest Christian Hymns* (New York: Macmillan Publishing Co., 1988), 1-28.

раннім християнським ісповіданням або прото-символам віри, які так само можна віднайти у Новому Завіті²³. Так звані «панлітургісти» тримаються радикальнішої думки про те, що *весь* новозавітний матеріал був тією чи іншою мірою сформований богослужінням²⁴. Хоча з меншою вірогідністю, але можна бути упевненим, що деякі біблійні оповіді насправді є відголосом раннього богослужіння. Так, два добре відомих приклади — чудо помноження хлібів і риби, а також оповідь про появу Ісуса перед своїми учнями на шляху в Еммаус — мають сильний евхаристійний підтекст.

Новий Завіт є літургійною книгою у широкому сенсі, оскільки саме богослужбовий ужиток виявився важливим неофіційним критерієм для визначення меж біблійного канону. Насправді, саме проголошення і гомілетичне тлумачення «спогадів апостолів»²⁵ під час богослужіння спільноти надало деяким текстам, пов'язаним з апостольською добою, статус Святого Письма. Що ж до гностичних євангелій, Іринеї вважав, що оскільки ці тексти не вживалися у кафедральних церквах, вони не можуть розглядатися як такі, що репрезентують апостольське вчення²⁶. Раннє християнське богослужіння не лише визначило остаточну форму певних уривків Нового Завіту, але й стало невід'ємною складовою процесу канонізації Святого Письма.

З іншого боку, вплив Святого Письма на ранньохристиянські богослужіння був так само глибоким. В апостольські часи це був Закон і Пророки, які виконували функцію Святого Письма. Хоча точні контури Писань були визначені наприкінці першого століття або навіть пізніше²⁷, Книга Псалмів широко вживалася першими християнами в богослужінні спільноти і приватній молитві. Християнське богослужіння виростило з практики синагоги, храму, щоденної молитви євреїв і особливих традицій, як-от Тайна Вечеря, пов'язаних із записаними спогадами про Ісуса. Однак варто наголосити, що оповідь про Тайну Вечерю, яка міститься у синоптиків і згадується в Євангелії від Йоана і Павлових посланнях, ґрунтується на літургійному ужитку помісних спільнот.

Зазначимо, що синоптичний опис Тайної Вечері не мав настільки ж рішучого впливу на всі ранні християнські спільноти. Як відомо, освячення хліба і вина на евхаристійній трапезі, описане в Дідахе 9-10, не містить установчих слів²⁸. Деякі з ранніх сирійських анафор, як-от апостолів Тадея і Марія, також позбавлені цього ключового складника новозавітної оповіді про Тайну Вечерю²⁹. Звідси випливає,

²³ Див. Paul L. Gavrilyuk, *Scripture and the regula fidei: two interlocking components of the canonical heritage* (in *Canonical Theism*, ed. William J. Abraham (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2008), p. 27-42); William J. Abraham, *Handing on the teaching of the apostles: canonical episcopacy* (in *Canonical Theism*, ed. William J. Abraham (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2008), p. 43-60)

²⁴ Блискучий огляд та критику панлітургізму див. у: Paul Bradshaw, *The Search for the Origins of Early Christian Worship*, 30-36.

²⁵ Юстин, *I Apologia* 67.

²⁶ Іринеї, *Adversus haereses* III. 11. 9.

²⁷ Див.: Jack P. Lewis «Jamnia Revisited», у: *The Canon Debate*, Lee Martin Mc Donald & James A. Sanders, eds. (Peabody, MA: Hendrickson, 2002), 146-62.

²⁸ Я тримаюся переважачою думки про те, що «Дідахе» містить опис евхаристійної трапези, а не позеевхаристійної агапи. Див.: Willi Rordorf, «The Didache», у: *The Eucharist of the Early Christians* (New York: Pueblo, 1978), 3-9.

²⁹ Див.: Enrico Mazza, *The Celebration of the Eucharist: The Origin of the Rite and the Development of Its Interpretation* (Collegeville: Liturgical Press, 1999), 72-73 з блискучою бібліографією. Ця тема

що ці древні євхаристійні канони показують високий ступінь незалежності від відповідних оповідей Нового Завіту. Анафора без установчих слів не може безпосередньо засновуватися на новозавітній практиці.

Наприкінці другого століття³⁰ деякі анафори вже почали містити епikleзу, тобто молитву про сходження Святого Духа на священника, усіх присутніх та на хліб і вино. Ці зміни Василій Кесарійський розглядав як частину незаписаного церковного передання, відсутнього у Святому Письмі:

З догматів (*dogmata*) і проповідей (*kerygma*), які має Церква, одні містяться в науці, викладеній у Письмі, інші ж через апостольське передання сприйняли ми таємно. Але ті й інші мають однакову силу для благочестя. І ніхто не заперечує останніх, якщо хоч трохи обізнаний у церковних постановах. Коли б ми замислили відкинути неписані звичаї як такі, що не мають великої ваги, то непримітний для нас чином спотворили б найголовніше в Євангелії, краще ж сказати, обернули би проповідь у порожні слова. Наведу найвідоміший приклад: хто навчив знаменувати хрестом катехуменів, що поклали свою надію на ім'я Господа нашого Ісуса Христа? Яка з книг навчила нас у молитві повертатися на Схід? Хто зі святих залишив нам записані слова призивання (*epiklesis*), коли показуємо Хліб подяки і Чашу благословення? Адже відомо, що ми не тішимося лише тими словами, що містяться у апостола чи в Євангелії, але й до, і після них виголошуємо інші, сприйняті нами з неписаного вчення, що мають велику силу до звершення таїнства³¹.

Василій далі наводить інші традиції, про які не згадує Святе Письмо: освячення води в таїнстві хрещення, помазання, триразове занурення, відречення сатани, пряме положення тіла на молитві в неділю і протягом часу П'ятдесятниці, і, нарешті, виголошення тринітарного славослов'я³². За Василієм, християнське богослужіння не може випливати з одного лише Святого Письма. Своїм корінням воно сягає не менш авторитетних складових апостольського передання. Було би неправильно зводити неписані традиції на рівень вторинних місцевих звичаїв і незначущих обрядових елементів. На думку отців-кападокійців, неписана традиція заслуговує на більше. Нападати на неписані традиції означає калічити Євангеліє, перетворювати біблійне вчення на порожні слова. В іншому місці Василій називає цю традицію «неписаним свідченням отців», яка є «взірцем навчання» у катехизації, що передує хрещенню³³. Ця літургійна традиція є засадою для осягнення сенсу Святого Письма.

Тепер ми вже у кращому становищі і можемо обговорити основні елементи канонічної літургії. На підтвердження моїх попередніх спостережень зазначу, що канон літургії не слід ототожнювати з будь-яким застиглим у часі літургійним текстом. Звісно, існує багато важливих історичних прикладів канонічних літургій, зокрема, стародавня римська меса або літургія св. Йоана Золотоустого. Канонічні

останнім часом становить у Сирії екуменічну проблему для інтеркомуніону між християнами-халдеями, які послуговуються східно-сирійською літургією апостолів Тадея і Марія, що не містить установчих слів, і католиками східного обряду, для яких вони є неодмінною частиною євхаристійного канону.

³⁰ Найдавніші приклади подані у *Апостольському переданні* 4. 12.

³¹ Василій Кесарійський, *De Spiritu Sancto* XXVII. 66

³² *Ibid.*

³³ *De Spiritu Sancto* X. 25-26.

літургії поділяються на дві основні частини (за винятком проскомидії): літургія оглашених і літургія вірних. Перша частина містить у собі молитви, піснеспіви, екстенії, біблійні читання і проповідь. Серцевиною другої частини є анафора. Основними елементами анафори, якою вона постала наприкінці четвертого століття, є: вхід з дарами, вступний діалог, префація, санктус, пост-санктус, установчі слова, анамнеза, епikleза, екстенії, Молитва Господня, піднесення св. Агнця, причастя, молитви після причастя і відпуст. Хоча я відтворюю ці елементи в їх звичайному порядку, деякі з древніх літургій відступають від поданої схеми, запроваджуючи й інші елементи. З часом літургійний *ordo* (чин) ускладнили, зокрема, залучивши до нього проголошення символу віри.

Моїм завданням не є ретельний розгляд призначення кожного з цих елементів або богословський звіт про те, як вони функціонують у літургії³⁴. Очевидно, що всі ці елементи не однаково цінні. Наприклад, екстенії є менш значущим елементом, ніж, скажімо, установчі слова, епikleза або причастя. Однак найважливішим є те, що всі ці елементи разом утворюють єдину органічну цілісність. Очевидно, що анафора не є простим відтворенням історичних подробиць Тайної Вечері. Як наголошував Василій у щойно наведеному уривку, структура літургії формувалася значною мірою незалежно від новозавітних описів ранньохристиянського богослужіння. У той же час, — і це є закономірністю для літургійних студій, — церковні молитви поступово вбирають усе більше цитат і алюзій на біблійні теми. Отже, існує тонке взаємопроникнення, *перихорезис*, між каноном Святого Письма і каноном літургії. У молитві обидва канони єдині, і однак відмінні, обидва сягають один одного, але один не може бути зведений до іншого.

3

Як вже було показано, протягом усієї християнської історії триває безперервний діалог між канонами Святого Письма, символу віри і літургії. Існують різні причини, що порушують цілісність кожного з цих канонів і гармонійний баланс між ними. На підтвердження цього спостереження я розгляну три випадки таких порушень.

У часи Середньовіччя, з причини загального занепаду навчання та припинення катехуменату дорослих, зв'язок між обрядовими діями та хрещальною посвятою, життєво важливою для розуміння обряду, був розірваний. Мова літургії ставала все менш зрозумілою для простих вірян. Голос Біблії в літургії перестав звучати через брак тямущих проповідників. Століттями пізніше схоластичне богослов'я зламало єдність літургії, зосередивши увагу на окремих елементах, як-от точній функції установчих слів. Внаслідок цього літургійне богослов'я і богослов'я схоластів віддалилися одне від одного, проголошення Слова припинилося заради вшанування таїнства. Ці глибокі дихотомії не могли не порушити єдність канонічної спадщини.

Ще один спосіб зруйнувати гармонійну взаємодію між канонами — це перетворити один з них на норму, що регулює інші канони³⁵. Жан Кальвін, наприклад, покликався на принцип *sola scriptura* аби очистити богослужіння від усіх небіблійних елементів. Коли Святе Письмо наклали на пізню середньовічну месу, як в даному випадку, це призвело не тільки до усунення певних порушень, але й до

³⁴ Про це див. серед іншого: Alexander Schmemmann, *The Eucharist* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1988).

³⁵ Щодо цього питання див.: William Abraham, *Canon and Criterion in Christian Theology*.

суттєвого зубожіння літургії. Коли Біблія перетворилася на норму для літургії, логіку розвитку канону було порушено. Стверджувати, що лише біблійні елементи мають бути збережені в богослужінні, означає не розуміти, як функціонують ці два елементи канонічної спадщини. Зрештою, перетворення Святого Письма на літургійну норму спричинило потужну хвилю іконоборства, що виявилось згубним для євхаристійного життя Церкви.

Третій і останній спосіб порушити гармонію літургії — це влаштувати літургійну революцію в ім'я повернення до першоджерел. Повторення є самою серцевиною літургійного дійства. Набагато здоровішим для літургійного життя є розвиток, поступова еволюція, а не революція. Як справедливо наголосив Роберт Тафт³⁶, літургії не повинні штучно створюватися літургістами — якими б обізнаними і доброзичливими вони не були — але мають поступово розвиватися, відповідно до зміни форм благочестя народу Божого. Літургійний матеріал доби святих отців не має бути застиглим у часі і застосовуватися як норма сучасного розвитку. Канонічні тексти так само далекі від літургійного фундаменталізму цього типу, як і від його біблійного близнюка. В наш час літургії святоотцівської доби, як також святоотцівське літургійне богослов'я є інформативними, але в жодному разі не нормативними. Канонічна літургія є насамперед таїнством участі в Царстві Божому і ліками безсмертя. Відіграючи різну і помітну роль в канонічній спадщині Церкви, вона також нерозривно пов'язана з іншими джерелами благодаті як-от Святе Письмо і символи віри.

Переклад з англійської Ігоря Мялковського

Гаврилюк Павел, доктор богослов'я (PhD.), асоційований професор історичної теології Відділення теології Університету Святого Томи (м. Сент-Пол, штат Міннесота, США), клірик Православної Церкви в Америці (диякон).

³⁶ Robert Taft, «On Eastern and Western Liturgy». Див.: http://www.archeparchy.ca/documents/Taft_Eastern_Presuppositions.pdf.

Ростислав Ткаченко

(НЕ) «ТОЛЬКО ПИСАНИЕ»: ИССЛЕДОВАНИЕ СООТНОШЕНИЯ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ И СВЯЩЕННОГО ПРЕДАНИЯ КАК ИСТОЧНИКОВ БОГОСЛОВИЯ У МАРТИНА ЛЮТЕРА В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ ЗАПАДНОЙ ЦЕРКОВНОЙ ТРАДИЦИИ

1. Введение в проблематику

1.1. Предварительные замечания, вопросы и пояснения

Христианский Бог не есть Бог немой. Он есть Бог *говорящий*, являющий Себя через Свое Слово к миру. И все христианство (идет ли речь о вероучении или о, собственно, вере и жизни) основано на твердом основании Божьего Самооткровения. Т.е. любая христианская истина или богословская доктрина – истина, как правило, провозглашающаяся как *Божье* установление, основанное на *Его* Откровении. Но с человеческой точки зрения всегда актуален вопрос: как мы можем быть уверены, что эта конкретная идея или доктрина является установлением самого Творца, а не человеческой фикцией? Особенно остро этот вопрос проявляется в межконфессиональной полемике и/или так называемом экуменическом диалоге между различными христианскими Церквами и церковными общинами.

Возникает необходимость определения (1) *передатчика* Откровения и *источника* богословия, а также (2) *критерия оценки* истинности и действительности данного источника. Обсуждение второй проблемы не входит в задачи этой работы, а вот размышления касательно первой как раз являются целями автора. И в соответствии с такими намерениями необходимо конкретизировать вопрос так, чтобы он был применим к исторически-богословской реальности христианства в целом и к

протестантской традиции в частности. С «внутрихристианской» точки зрения суть проблемы действительного источника Божьего Откровения и, соответственно, богословия Христианской Церкви можно выразить с помощью трёх простых вопросов:

- Что считается источником/источниками христианского богословия?
- Если их несколько, то как они взаимодействуют друг с другом?
- Насколько правомерно называть их *источниками* богословия?

Ответов на эти вопросы может быть несколько, ведь существует несколько взглядов, пытающихся однозначно определиться с источниками Божьего Откровения. Таковыми обычно объявляются *Священное Писание* и *Священное Предание*. Причём, как правило, считается, что (1) католики (а также, разумеется, православные) безоговорочно принимают определённую версию Предания вместе с текстом Библии, содержащей как канонические, так и неканонические книги, а (2) протестанты, следуя принципу Мартина Лютера «только Писание», полностью отрицают Предание и принимают исключительно Писание как 66 книг христианской Библии. Совсем недавно на одном из международных и межденоминационных христианских порталов как раз появилась статья с полу-протестантской апологией принципа «только Писание» и представлением вышеупомянутого убеждения [Меренков]. На самом же деле ситуация сложнее и интереснее, чем кажется на первый взгляд.

Изначальные воззрения великих реформаторов и исходное воззвание Протестантской Реформации не подразумевали отвержения Предания как такового. В частности, Мартин Лютер своим «сола-скриптурным» принципом имел в виду не совсем то, что ему приписывают некоторые его богословские «наследники» – протестанты. То есть, даже среди них есть различные – в том числе и неверные – истолкования ключевых тезисов Протестантской Реформации. Как пишет современный исследователь протестантизма С. Борушко, крайне важно «развезать некоторые неверные или недопустимо упрощенные трактовки протестантского принципа *Sola Scriptura* («Только Писание») и протестантского подхода к вопросу о Предании» [Борушко]. В частности, он прямо – и верно с историко-богословской точки зрения – заявляет: «*Sola Scriptura* не означает отвержение или неприятия Предания» [Там же]. Но как удостовериться или, напротив, разувериться в такой трактовке идей европейской евангелической реформации XVI века?

Для того, чтобы понять истинное исходное отношение протестантизма к Священному Преданию и его связи со Священным Писанием, необходимо проведение соответствующего научного историко-богословского исследования. Так как это невозможно сделать в рамках одной статьи, целью данного небольшого изыскания следует считать изучение (1) изначального смысла лозунга «*sola Scriptura*», (2) смысла, вкладываемого в термины «Писание» и «Предание» и, разумеется (3) понимание принципов взаимодействия между Писанием и Преданием в раннем протестантизме. А поскольку первым и едва ли не наиболее ярким выразителем и пояснителем всех этих идей был Мартин Лютер, логичнее всего обратиться именно к его творчеству для нахождения ответа на поставленные вопросы и достижения поставленной цели исследования.

В качестве непосредственного материала в данной работе будет использован целый ряд источников. Ключевые методологические предпосылки и определения будут взяты у известных исследователей исторического богословия в целом и

Реформации в частности: английского учёного А. Мак-Грата и немецкого учёного Х. Обермана. Для анализа богословия Лютера в качестве первоисточников выступают его труды: «К советникам всех городов земли немецкой», «К христианскому дворянству немецкой нации об исправлении христианства», «О Вавилонском пленении Церкви», «О рабстве воли», «О соборах и церкви», «Открытое письмо папе Льву X» и др. (в русском и английском переводах). В качестве же критических второисточников выступают историко-аналитические монографии А. Гарнака, В. Кооймана, П. Альтхауса, Г. Брендлера, Б. Лозе, Я. Пеликана, а также Дж. Дилленбергера и К. Уелша.¹

1.2. Предварительные определения

С точки зрения догматического (или систематического) богословия основных вариантов роли и взаимодействия Писания и Предания (по крайней мере, в пределах Католической и Протестантской традиции) два: «теория одного источника» (классическая реформаторская точка зрения), разделяющаяся на два направления, и «теория двух источников» (классическая официальная католическая доктрина). Согласно первому взгляду единственным источником откровения является или а) *только* Писание как тексты 66 канонических книг Библии (подход представителей радикальной Реформации), или б) Библия как текст канонических Писаний, которому сопутствует «традиция» или «предание» в виде «традиционного метода понимания определенных мест Писания» (представители магистерской Реформации). Согласно же второму подходу существует как бы два независимых источника откровения: Писание как библейские канонические книги и Предание как устное или письменное «дополнение» к Библии в виде трудов отцов и учителей Церкви или каких-либо церковных постановлений [Мак-Грат, 1998: с. 200-201; ср. Luther, 1979: p. 22, 34; Уолдрон, 2000: с. 27-28 и далее; Concilium Tridentinum, 1963: p. 364-365].²

Специалист по богословию Средних веков и Реформации Х. Оберман классифицирует два этих подхода как «Традицию 1» (теория одного источника) и «Традицию 2» (теория двух источников) [Oberman, 1992: с. 280]. Однако под термином «Традиция 1» он подразумевает только точку зрения магистерских реформаторов без учета мнения радикальных ветвей протестантизма. Их понимание уже другой исследователь, А. Мак-Грат, называет «Традицией 0», как бы дополняя обермановскую классификацию [Маграт, 1994: с. 179].

Эти термины и концепты («Традиция 0», «Традиция 1» и «Традиция 2») в дальнейшем систематически используются в работе, хотя они, конечно, условны и незнакомы самим авторам идеей об источниках Божьего Откровения. Впрочем, если и не звучание, то, по крайней мере, стоящие за ним *концепции* или *значения* вышеупомянутых слов были де-факто им небезызвестны. Для большей наглядности и понятности этих концептов и концепций можно представить их в виде таблицы.

¹ Для более подробной информации см. *Библиографию*.

² Однако следует заметить, что правильное говорить именно о «как бы двух» источниках богословия в традиционном католическом богословии после Тридентского Собора и до Второго Ватиканского, т.к. существует несколько возможных трактовок тридентского догматического заявления об источниках христианского вероучения. Эту неоднозначность интерпретации следует учитывать, избегая слишком односторонних выводов.

Таблица № 1. Классификация подходов к Писанию и Преданию

<i>Название (по классификации Обермана и Мак-Грата)</i>	<i>Пояснение-наименование в контексте дискуссии об источниках богословия</i>	<i>Содержание: источником истин христианского богословия является...</i>
Традиция 0	Теория одного источника (радикальная)	...только Писание как тексты 66 канонических книг Библии
Традиция 1	Теория одного источника (классическая)	...Библия как текст канонических Писаний, которому сопутствует «богословское предание» в виде традиционной экзегетики, герменевтики и теологической интерпретации Писания
Традиция 2	Теория двух источников	... Библия как текст канонических и второканонических Писаний, которому сопутствует церковное предание в виде трудов отцов и учителей Церкви и официальный церковных постановлений от Папы Римского и Вселенских Соборов

Именно вокруг различных пониманий источников богословия и развернулись нешуточные споры, закончившиеся третьей Большой схизмой (разделением) Церкви³ на Католическую и Протестантскую. Ведь один из известных тезисов пионера Протестантской Реформации Мартина Лютера звучал: «Только Писание», а один из официальных принципов Католической Реформации гласил: «Писание и Предание». Отголоски тех споров не утихают и по сей день, ведь демаркационную линию, разделившую Западное христианство надвое, никто не отменял. Более того, сам вопрос об источниках вероучения никогда не может быть неактуальным. Ведь невозможно строить без основания или черпать из ниоткуда. Поэтому было бы весьма полезно вновь взглянуть на споры, потрясшие Церковь в XVI в., и с точки зрения исторического богословия проанализировать ситуацию для того, чтобы ответить на два оставшиеся вопроса. Если источниками вероучения считаются Писание и Предание (или традиция), то как они взаимодействуют между собой? Да и можно ли вообще считать их *оба* источниками христианских доктрин с точки зрения раннего протестантизма и классического (лютеранского) «реформаторства»?

1.3. Предварительные историко-богословские наблюдения: подход к Писанию и Преданию в преддверие лютеровской Реформации

Общепринято полагать, что богословы-представители Реформации противопоставили Священное Писание церковному Преданию и таким образом расставили по местам «Божье» и «человеческое». Так проблема внутреннего кризиса средневековой католической теологии была решена. Однако на самом деле до Лютера никто не

³ С точки зрения истории западной христианской церкви первой схизмой необходимо считать разделение единой православной католической церкви на Западную (латинскую) и Восточную (греческую) в XI в.; второй схизмой – эпоху «авиньонского пленения» римских пап и правление двух или трёх пап одновременно в XIV в.; третьей же схизмой следует считать, как и указывается в статье, плоды Реформации XVI века.

рассматривал взаимоотношения Библии и церковной традиции как проблему [Lohse, 1987: с. 153-154]. Все выглядело несколько иначе.

Во-первых, определение источников Откровения и богословия менялось на протяжении веков до тех пор, пока не проявились одновременно две их противоположных интерпретации, что стало причиной богословского кризиса. Ещё Августин говорил о Предании и наделял Церковь определенным авторитетом («Я бы не поверил Евангелию, если бы авторитет Вселенской (Кафолической) Церкви не побудил меня», *Contra ep. fund.*, 5; C.S.E.L. 25.197, 22) [Oberman, 1992: с. 278], однако этот авторитет понимался как *инструментальный*. Его функция – быть «дверью, ведущей к полноте самого Слова» [Там же]. Позднее эти утверждения великого латинского богослова истолковали как утверждение о самостоятельном вероучительном авторитете Церкви и об инструментальном, зависимом авторитете Писания. Распространилось убеждение в том, что Церковь «создала» Писание, а, значит, и обладает властью над ним [Там же].

Впрочем, такое представление о Писании и Церкви оформилось в завершённом виде достаточно поздно – в XIV-XV вв., а вот ясное объяснение сущности Предания появилось гораздо раньше – в V в. Викентий Лирийский определил его как «*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*» («то, во что верили везде, всегда и все», *Commonitorium*, II, 5) [Шрайтер, 2005: с. 143]. Впрочем, сам автор этих слов не говорил о предании как *отдельном откровении*; он защищал общепринятую *традицию толкования* Писания перед попытками некоторых еретиков (Новациана, Нестория и др.) исказить истинное учение, выдвигая собственные интерпретации некоторых отрывков [Oberman, 1992: с. 279]. Т.е. Викентий понимал предание как *традиционное толкование Писания* или *традиционное вероучение*, основанное на правильном истолковании Писания.

В таком виде «предание» существовало довольно долго: еще в XIII в. схоласты (как, например, Фома Аквинский) говорили о нем, как о «замечаниях, сделанных церковью в процессе толкования Писания» [Райт, 2007: с. 75]. Т.е. Предание, разумеется, так или иначе присутствовало в теологическом дискурсе и постепенно осмысливалось в контексте библейско-герменевтических дискуссий, однако «фундаментом» и единственным в своём роде источником богооткровенных истин оставалась Библия [Мак-Грат, 2008: с. 148-149, 169-170]. Но в течение последующих двух веков произошли некоторые перемены. К XV-XVI вв. Писание стало неофициально пониматься отчасти как «изобретение» и богословский инструмент Церкви, официально же оно оставалось выражением Слова Божьего. Однако некоторые теологи периода позднего Средневековья пришли к окончательному выводу о том, что Писание не отвечает на все вопросы и не дает полного списка доктринальных утверждений. Поэтому ученым мужам, нашедшим поддержку у Св. Августина или Св. Викентия, приходилось искать утешения и совета у неписанного Предания – трудов отцов Церкви. Однако ввиду необходимости обязательной ссылки на Библию, богословы должны были провозглашать либо «Священное Писание имплицитно говорит...» (*'Holy Scripture implicitly says'*), либо «Священное Писание молча говорит...» (*'Holy Scripture silently says'*) [Oberman, 1992: с. 281-282], что уже само по себе выглядит абсурдно. Таким образом, в эпоху позднего средневековья среди отдельных теологов и их групп возникла тенденция к принятию и применению видоизменённой концепции источника богооткровенных истин, согласно которой первоначальная роль Библии, как *действительно* говоря-

щего источника откровения и учения, затемнялась – если не нивелировалась – и превращалась в фикцию.⁴

В целом же, внутри самих богословских кругов возник плюрализм мнений и деление на различные партии с диаметрально противоположными подходами к Писанию и Преданию. «Предвозвестники Реформации», осужденные как еретики, Джон Уиклиф, Ян Гус, Джироламо Савонарола и Вессель Гансфорт придерживались Традиции 1 (теория одного источника Откровения). Они стремились подчеркнуть самодостаточность Писания, лишь поддерживаемого «экзегетической традицией» (т.е. устоявшимися толкованиями) и учением отцов Церкви (особенно, Августином, Амвросием, Иеронимом и Григорием). Именно это сохранение истинного учения и являлось, по их мнению, действительной сущностью апостольской преемственности [Oberman, 1992: с. 282-283].

Однако людей, придерживавшихся такого – вполне, надо сказать, ортодоксального – взгляда на Писание и Предание было не слишком много. На тот момент в окружении папы, римской курии и кардинальской консистории было чрезмерное изобилие специалистов по каноническому праву, т.е. юристов, способных защитить высший авторитет папы, а не богословов. Эти римские юристы фактически являлись верными приверженцами Традиции 2 (теория двух источников), которая утверждала, что записанное и устное Предания являются двумя источниками Божественной истины, хотя насколько популярным и распространённым было такое мнение, не совсем ясно [Мак-Грат, 2008: с. 171-176]. Однако их влияние фактически ощущалось, и возможно именно оно косвенно привело к тому, что вышеупомянутых «энтузиастов» осудили как еретиков, подавив все попытки реформировать Церковь в духе Писания [Гонсалес, 2001a: 322-333].

При этом, вполне в «духе предания», средневековые богословы и церковные иерархи развивали достаточно неоднозначные догматы о непорочном зачатии и вечной непорочности Девы Марии [Райт, 2007: с. 76. См. Sixtus IV, 1963a: с. 347-348; Sixtus IV, 1963b: с. 351], о пресуществлении хлеба и вина в тело и кровь Христа и примате Папы Римского [Дубровский, 2005: с. 1525-1527. См. Concilium Lateranense IV, 1963: р. 259-230]. Также постепенно развилось учение о власти папы прощать грехи душам, находящимся в Чистилище, что вкупе с финансовыми притязаниями Святейшего Престола вылилось в практику продажи индульгенций, т.е. свидетельств о прощении временного наказания за грехи [Лютер, 1996: с. 19]. Основанием для принятия и использования таких концепций на практике косвенно послужило именно понимание предания как *отдельного полноценного источника Откровения*. А выразителем и гарантом соответствия церковного учения апостольскому преданию являлся сам папа, который единственно имел право толковать Писание [Лютер, 1994б: 62].

⁴ Конечно, подобную трактовку появления развития отдельных тенденций в западном позднесредневековом богословии можно подвергнуть критике или можно задать ей целый ряд вопросов: каких именно теологов Оберман имеет в виду? сколько их было? насколько явно/часто они прибегали к практическому применению теории двух источников? и т.п. Однако в рамках в данной статьи нет возможно это сделать.

При этом стоит отметить следующее. Во-первых, такие «двух-источниковые» тенденции в поздней схоластике действительно проявлялись, что признаёт и (частичный) критик выводов Обермана А. Мак-Грат [см. Мак-Грат, 2008: с. 171-176]. Во-вторых, как минимум частично, но явно и конкретно, эти тенденции были выражены в полемике Дж. Уиклифа (*John Wycliffe*) с его оппонентами, в теологии Г. Биля (*Gabriel Biel*), И. Бревикокса (*Johannes Breviscoxa*) и воззрениях некоторых других мыслителей [см. Там же, с. 172-173, 291-292; Oberman, 1992: с. 281-282]. В-третьих, задача данного пункта статьи – дать общий обзор ситуации и богословских воззрений на проблему Писания-Предания в предреформационную эпоху без углублений во всевозможные детали. Более подробное исследование этого вопроса вполне может стать темой другой исследовательской статьи.

Таким образом, *неформально* к концу периода Средневековья квази-официальной позицией Церкви стала теория о двух источниках богословия, в определенной степени независимых друг от друга. Единственным же интерпретатором Писания и, по совместительству, «обеспечителем» спасения [Брендлер, 2000: с.123], стал считаться Папа Римский. В итоге, де-факто настоящим источником богословия, по сути, стал Римский понтифик, Писание же было отодвинуто на второй план.

Однако в недрах церкви зародились движения, в рамках которых возрождался или, вернее, не терялся интерес к изучению Библии как источника Откровения №1. В роли форпостов защиты роли Священного Писания выступили некоторые представители движений позднесредневекового номинализма (оккамизма) и гуманизма. Первые утверждали преимущество библейских писаний над остальной богословской литературой («преданием» в Традиции 2), но при этом были сторонниками идеи превосходства Церкви над самим Писанием [Kooiman, 1961: с. 14]. Вторые же во главе с Эразмом Роттердамским указали направление, которое должно было привести к реформированию Церкви – *ad fontes*, «к корням», «к истокам». В богословском разрезе под этим принципом подразумевалось (1) возвращение к Писанию, к его оригинальному тексту, написанному не на латыни, а на еврейском, арамейском и греческом языках, (2) разработка методов текстуального анализа и (3) обязательная библейская катехизация мирян [Маграт, 1994: с. 172-174].

В результате, оба эти движения подготовили тропу для «реформаторского прорыва». Кроме того, эти две школы оказали существенное влияние на зачинателя и «отца» Реформации – Мартина Лютера, который многое в своем подходе к Писанию, Преданию и богословию взял именно у номиналистов и гуманистов, однако о нем речь пойдет в следующем разделе.

Обобщить в общих чертах хронологическое развитие и эволюцию учения об источниках богословия в западной традиции до эпохи Реформации можно в виде следующей таблицы:

Таблица № 2. Классификация и систематизация подходов к Писанию и Преданию, существовавших незадолго до начала Протестантской Реформации

№	Время или эпоха	Подход к Писанию и Преданию (тезисно)
1	Апостольская Церковь, I в.	<i>Нет единой концепции Писания и Предания:</i> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Писание = Ветхий Завет, ▪ Предание = проповедь Евангелия.
2	Ранняя Церковь, II-IV вв.	<i>Неполноценная Традиция 1</i> , в которой <ul style="list-style-type: none"> ▪ Писание = это уже Ветхий и Новый Заветы, а ▪ Предание = процесс передачи истинного значения проповеди и толкования Библии как базового вероучения ранне-кафолической церкви.
3	Патристическая и Средневековая Церковь, V-XIII вв.	<i>Законченная Традиция 1:</i> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Писание = все книги Библии, ▪ Предание = традиционное ее толкование; параллельное начало формирования Традиции 2.
4	Позднесредневековая Церковь, XIV-XVI вв.	<i>Законченная Традиция 2:</i> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Писание и Предание = 2 равнозначных и независимых источника богословия. Также продолжает сохранять своё влияние Традиция 1 как альтернатива распространяющейся Традиции 2.

Сосуществование двух равных по авторитету источников божественных истин не могло не повлечь за собой кризис христианской мысли и жизни. Этот кризис и привел к началу Реформации, первой ласточкой которой был М. Лютер. И именно он задал тон всему развитию протестантского богословия, поэтому именно его воззрения на Предание и Писание следует рассмотреть в первую очередь. Действительно ли он противопоставил своё «только Писание» всему Преданию и всем существующим богословским традициям?

2. Что есть Священное Писание и что есть Священное Предание? Исследование концептов «Писание» и «Предание» в богословии Мартина Лютера: исходные предпосылки, определения и интерпретации

2.1. Введение в «лютероведение», или исходные предпосылки богословия Лютера

Как часто бывает, великие доктрины христианского вероучения формулируются в ответ на возникшие практические нужды, затрагивавшие конкретных людей с конкретными проблемами в конкретном контексте. В случае с Лютером дело также обстоит подобным образом. Ученый монах из ордена Августинцев по имени Мартин Лютер (брат Августин после пострига) не мог обрести покоя в своих духовных исканиях, т.к. не был уверен в собственном спасении. Его сердце отчаянно искало твердого основания и обоснования действительности ожидаемого им спасения, т.е. *оправдания* на Божьем страшном Суде. В поисках выхода молодой богослов обратился к Священному Писанию и там нашел Божий ответ на свой глубоко личный вопрос.

В это же самое время (позднее Средневековье) Западная (Католическая) Церковь находилась в определённом кризисе: появились ее критики, которые считали, что она явно начала злоупотреблять своей «властью ключей» для личных нужд клира и устанавливать новые «методы спасения души», противоречащие Писанию и первоначальным повелениям Христа (например, получила широкое распространение практика продажи письменных индульгенций, выписанных Папой Римским и гарантирующих избавление от временного наказания за грех). Лютер стал в ряды такого рода критиков, хотя изначально он просто хотел развернуть дискуссию о вопросе духовной власти Папы, прощения грехов и прощения наказания за грехи. По сути, его «95 тезисов» говорят именно об этом.

Однако впоследствии он прибегнул к более радикальной критике некоторых (по его убеждению) необоснованных и вредных для христиан нововведений в церковном учении и обосновал свое мнение записанным Словом Божьим. Новоиспеченному реформатору Мартину Лютеру пришлось противопоставить авторитет Писания авторитету человеческих преданий, власть Слова Божьего – власти Папы, а Евангельскую весть – церковным установлениям.

Основополагающий мотив М. Лютера. Чтобы понять, что именно двигало молодым доктором богословия и как формировались его взгляды, необходимо смотреть на мир его глазами. Ведь человек не обращает внимания на то, что его не интересует. И, наоборот, человек оценивают *общую* ситуацию с позиции своего *личного* восприятия. Точно так же духовные искания Лютера начались, как было указано выше, со вполне субъективного, но очень важного *желания оправдаться перед Богом* [Кюнг, 2000: с. 215-218]. Начальная установка юного (22 года), впечатлительного и несколько пессимистичного монаха проста: как мне получить спасение? как быть уверенным в его получении? что для этого необходимо сделать?

Основополагающие выводы М. Лютера и, по совместительству, важнейшие предпосылки его богословия и принципы Реформации. Поиски входа в Царство Небесное привели его в монастырь, однако монашеский образ жизни и методы ведения благочестивой жизни первый реформатор Церкви⁵ впоследствии ассоциировал с «накоплением добрых дел» или делами закона, когда человек пытается своими усилиями добиться Божьей милости. Он пришел к однозначному выводу: невозможно «заработать» прощение грехов, т.к. сами по себе люди не в состоянии творить богоугодные дела из-за полной испорченности человеческого естества, включая даже ум и волю, которые, собственно, и ответственны за принятие человеком своих решений. «...То, что свершается без Божьей благодати, не есть благо. Отсюда следует, что свободная воля без Божьей благодати ничуть не свободна, а неизменно оказывается пленницей и рабыней зла, потому что сама по себе она не может обратиться к добру» [Лютер, 1994в: 218]. В итоге, М.Лютер постулирует: *спасение возможно только по благодати ("sola gratia")*, а не по делам.

Эту чудодейственную и спасающую благодать даёт сам Иисус Христос, уничтоживший силу греха и смерти. По этому поводу герр Мартин готов воскликнуть вслед за апостолом Павлом: «Благодарение Богу, даровавшему нам победу Господом нашим Иисусом Христом!» (1 Кор. 15:57). Ведь эта победа, эта спасительная благодать – именно то, «зачем Христос пришел, что Он принес и даровал, какая польза нам от принятия Его» [Лютер, 1994г: с. 37]. Итак, здесь преподаватель Виттенбергского университета приходит к своему второму заключению: *спасение даёт нам только Христос ("solus Christus")*.

Чтобы получить этот дар Христовой благодати, необходимо верить и ничего больше. (Впрочем, даже само «уверование», шаг веры подготавливается предварительным Божьим действием.) «Только вера, по милости Божьей, через Христа и Слово Его, подобающим образом оправдывает и спасает человека. ...Он... спасен по милости Божьей, благодаря своей вере» [Лютер, 1994г: с. 40]. Таким образом, третий лютеровский постулат таков: *спасение принимается только верой ("sola fide")*.

Но как узнать об этой спасительной вере? Где ее можно «получить»? Ответ прост: «вера от слышания, а слышание от слова Божия» (Рим. 10:17). Руководствуясь этим принципом апостола Павла, Лютер громкогласно заявляет: «Одно, только одно необходимо для христианской жизни, праведности и свободы. И это – святейшее слово Божье, Евангелие Христа...» [Лютер, 1994г: с. 26]. А открыть для себя Евангелие человек способен только через Священное Писание. Только так смог обрести душевный покой, уверенность в спасении и – самое главное – живую и действенную веру монах-августинец Мартин Лютер, позднее наставлявший своих учеников словами: «Держись Писания и Слова Божьего (*Scripture and the Word of God*). Там ты найдешь и истину, и безопасность – уверенность и веру (*assurance and a faith*), совершенную, чистую, достаточную и стойкую» [Luther, 1999a: p. 98]. Таким образом, единственным источником веры он полагает Писание и провозглашает очередной свой принцип: *основой спасения является только Писание ("sola scriptura")*.

Все эти четыре заявления доктора Лютера были безоговорочно приняты другими реформаторами – прямо или косвенно – и стали фундаментальными положениями

⁵ Термин «первый реформатор» не подразумевает исключительности М.Лютера как самого первого человека, который попытался реформировать Церковь. Использование данной формулировки лишь призвано подчеркнуть тот факт, что именно с Лютера началась Протестантская Реформация XVI века.

протестантского богословия. Каждое из них было в какой-то степени «реформационным поворотом», т.к. руководство такими правилами предлагало иной взгляд на традиционные формы и положения церковного учения и практики. Например, одним утверждением “*sola scriptura*” пересматривался сложнейший вопрос об источнике богословия. Однако здесь стоит отметить, что выдвигая, такой тезис, М. Лютер руководствовался *сотеариологическими* вопросами, а Писание для него было в первую очередь *источником спасения* или, точнее, *спасительной истины о Христе*, и только во вторую – источником вероучительных догматов. Впрочем, одно не противоречило другому: если Писание содержит в себе всю истину, необходимую для спасения, то эта истина может быть выражена в виде доктринальных формулировок; главное, чтобы сами эти доктрины основывались на Священном Писании [Вислѣф, 2009: с. 63]. Но, тем не менее, историку-богослову крайне важно понимать и сохранять при интерпретации (а) изначальную приоритетность сотеариологической подоплёки лютеровского принципа «только Писание» и (б) изначальную вторичность прочтения этого лозунга как правила построения христианской теологии.

Таким образом, «*sola scriptura*» исконно означает убеждённость в абсолютно уникальной роли Священного Писания в сообщении спасительных божественных истин людям. В то же время оно не означает «отрицания Предания как православного, так и католического» [Борушко]. При этом, если уж говорить о смысле, который вкладывал в свой реформаторский посыл немецкий теолог Лютер, то не будет исторически неверным утверждать, что, реагируя на позднесредневековые реалии, Лютер в определённом смысле действительно противопоставил Божье Писание и человеческое Предание, предлагавшие разные пути спасения и разные богословские системы. Однако судить, насколько такое утверждение правомерно, позволительно только после выяснения позиции Лютера по отношению к обоим этим терминам и их значению. Именно к этому и необходимо теперь перейти.

И хотя правда, что Лютер не был систематиком, поэтому он не оставил четко сформулированного учения вообще и, тем более, учения о Писании и Предании в частности, всё же можно выделить определенные варианты истолкования этих богословских концептов в учении немецкого реформатора. Он, например, не использует как таковой термин «предание» (лат. *traditio* или *tradita*), но, тем не менее, ведёт речь об определённых человеческих и теологических традициях в церкви, а для Писания у доктора Лютера есть несколько отличных друг от друга формулировок, которые он использует попеременно.

2.2. Писание в понимании М. Лютера: определения и интерпретации

Определение Писания. В своих сочинениях немецкий теолог использует три разных слова, под которыми подразумевается – полностью или частично – Священное Писание: «Евангелие», «Слово Божье» и «Писание» (или «Писания»). На первый взгляд, между ними нет никакой разницы, но на самом деле она существует. Поэтому необходимо проследить употребление немецким теологом этих терминов и стоящих за ними концепций.

(1) *Евангелие.* Еще в самом начале своей реформаторской деятельности, в своих «95-ти тезисах» М. Лютер писал, что «Истинное сокровище Церкви – это пресвятое Евангелие (Благовестие) о славе и благодати Бога» (тезис 62) [Лютер, 1996: с. 23]. На основании проведенных им экзегетических исследований он пришел к выводу, что «евангелие» – это не книги апостолов Матфея, Иоанна или Луки, и называть их писания «евангелиями» не совсем корректно [Luther, 1999d: p. 357-358]. Евангелие –

это благая весть об «оправдании благодатью через одну только веру (*justification by grace through faith alone*)» [Olson, 1999: p. 377; cf. Luther, 1999d: p. 360]. Это новость, устное провозглашение самого Христа, апостолов и Церкви, которое передается посредством *viva vox* [Kooiman, 1961: p. 200], «живого голоса», т.е. устно. По собственному определению Лютера, «Евангелие... есть не что иное как проповедь о Христе (*the preaching about Christ*), Сыне Божьем и Давидовом, истинном Боге и истинном человеке, Который Своей смертью и воскресением ради нас победил грех, смерть и ад для всех людей, которые веруют в Него» [Luther, 1999d: p. 360]. Т.е. *Евангелие – это собственно проповедь о Христе, устное провозглашение вести о спасении*, которое сам Лютер и его последователи отождествляли со Словом Божьим [Luther, 1979: p. 24], хотя и этот термин требует более глубокого изучения.

(2) *Слово Божье*. Устное изложение и есть передача Слова Божьего людям. Ведь на то оно и Слово, чтобы его слушать – «такова природа Слова, оно должно быть услышано (*it is the nature of the Word that it must be heard*)» [Luther M. WA 4, 9. Цитируется в Kooiman, 1961: p. 201]. Однако у этого термина есть несколько вариантов толкования в зависимости от контекста, в котором его использует Лютер:

- Слово Божье – это в первую очередь Иисус [Гонсалес, 2002б: с. 33]; М. Лютер вообще использует понятия «Христос» и «Слово» взаимозаменяемо, например, в работе «О свободе христианина» [Лютер, 1994 г: с.27];
- Слово Божье – это книги Библии или отдельные цитаты из нее (их он называет «словами Божьими») [Там же. Также см. Лютер, 1994в: с. 243, 287, 305];
- Слово Божье – это «слово учения (*a word of doctrine*), которое проповедовалось по всему миру» [Luther, 1979: p. 35], т.е. устное провозглашение, идентичное проповеди евангелия [Althaus, 1966: с. 72]. Как определяет сам первый реформатор, «Слово – это Благовестие Божье о Сыне Его...» [Лютер, 1994 г: с.27].

Первый вариант употребления термина «Слово Божье» встречается нечасто и, как правило, необходимость его отождествления со Христом очевидна. Второй же и третий ведут к логическому заключению, что Мартин Лютер разделяет «Слово» на *устное* и *письменное* [Kooiman, 1961: p. 200], которые не являются абсолютно тождественными между собой. Под *письменным* словом подразумевается Библия, под *устным* – само Откровение Бога [Dillenberger & Welch, 1954: p. 46], но это откровение мы узнаем именно из *письменного* свидетельства. Лютер подчеркивает, что первоначальной формой Откровения Божьего была именно *устная* форма, и только позднее из-за опасности искажения чистого учения Евангелие приобрело *письменную* форму и стало Писанием [Kooiman, 1961: p. 202-203].

Интересно, что для Лютера Слово живое, произнесенное, более ценно, чем записанное [Pelikan, 1984: p. 181]. Однако оба «слова» сосуществуют друг с другом и не могут действовать отдельно друг от друга, т.к. источник церковной проповеди – это библейский текст, а провозглашение истин, содержащихся в этом тексте – это «оживление» самого текста [Althaus, 1966: p. 35]. Таким образом, два способа существования Божьего Слова не противоречат, но, напротив, зависят друг от друга и друг друга дополняют. Итак, по мнению преподавателя Виттенбергского университета, *Слово Божье – это записанное и/или произнесенное Евангелие*.

(3) *Писание*. Писания (т.е. книги Библии) есть записанное Слово, которое находится в самом центре богословия Лютера. Даже само его богословие есть «попытка истолковать Писание (*an attempt to interpret the Scripture*)» [Althaus, 1966: p. 3], поэтому для подтверждения всех своих доводов М. Лютер постоянно ссылается на

библейские стихи [См. Лютер, 1994б: 56, 57, 58 и т.д. до бесконечности]. В одном из своих писем Лютер прямо писал, что христианская вера имеет своим нерушимым основанием именно *канонические книги Библии* [Kooiman, 1961: р. 14], которые и были для него Священным Писанием, содержащим Господне Откровение. Т.е. можно провести логический ряд: *Писание = текст Библии = записанное Евангелие, «послание Христа (the message of the Christ)»* [Tillich, 1968: р. 243]. Лютер буквально говорил, что Слово Божье содержится в Библии, хотя и указывал при этом, что Библия *есть* это Слово [Ibid.]. «То, что Библия есть Божье Слово и книга (*the Bible is God's Word and book*), я доказываю так: ...Множество правителей... ушли и исчезли, в то время как книга остается, и останется во веки вечные, совершенная и полная...» [Luther, 1979: р. 3]. Но, даже отождествляя Библию и Слово, Лютер разграничивает *текст Библии* и ее *послание*.

Писание и Христос. Именно Иисус Христос есть главная «тайна» и главный смысл всего Писания. «Изыми ты из Писаний Христа, что ты там найдешь?» – спрашивает Лютер Эразма [Лютер, 1994в: с. 192]. Сын Божий, Его подвиг спасения и проповедь оправдания по благодати через веру – это самый настоящий *punctus mathematicus* богословия Лютера, «центральная точка круга, вокруг которой все вращается» [Kooiman, 1961: р. 207]. Таким образом, немецкий реформатор как бы изобретает христоцентричную «Библию внутри Библии» [Dillenberger, 1954: р. 46] или «Евангелие в Евангелии» [Гарнак, 2001: с. 493] и даже критикует отрывки и книги (например, послание Иакова), которые не вписываются в его «внутренний канон». Однако его критика сводится только к его частным мнениям, которые он отличал от доктрин Писания и не обязывал других к их принятию [Althaus, 1966: р. 4]. Т.е. не следует обвинять немецкого реформатора в полноценном навязывании своих весьма субъективных взглядов на библейский канон: он высказывал свое мнение именно как мнение, но и не меньше.

Как бы то ни было, по мнению Лютера, *Писание (текст) содержит Евангелие (послание), центром которого является Иисус Христос*, дающий спасение. Христа невозможно узнать вне Его слова, а принять сие Слово человек может только по действию Святого Духа.

Писание и Дух. Библейские книги не являются Откровением Божьим сами по себе. Они являются инструментом, при помощи которого Святой Дух открывает людям божественные истины [Olson, 1999: р. 385]. Как было только что замечено, доктор Лютер делает разграничение между текстом и посланием, которые он называет (а) «словом внешним» и «словом внутренним» или (б) «Духом» и «буквой», подражая формуле Блаженного Августина. Именно от него немецкий реформатор воспринял идею о том, что «писания становятся Божьим словом (*the scriptures become God's Word*), только когда Дух устанавливает контакт (*the Spirit establishes contact*) между читателем и содержанием» [Kooiman, 1961: р. 16]. Такое понимание стало основой формулы «б», которую профессор богословия Виттенбергского университета выражал также с помощью формулы «а». Согласно им обоим, без действия Господнего Духа и письменное, и устное слова есть только «внешние», личное же обращение Духа – это слово «внутреннее» (хотя – и нужно это учесть – внешнее *всегда* предшествует внутреннему) [Althaus, 1966: р. 36-37].

Очевидно, что, разграничивая «Дух»/«внутреннее слово» и «букву»/«внешнее слово», Лютер говорит не о *взаимоисключении*, но о *взаимодействии* и *взаимодопол-*

нении. В сочинении «О рабстве воли» он разъясняет суть действий Бога через Дух и Писание: «Богу было угодно поведать о Духе не без слова, а при помощи слова, дабы сделать нас своими соработниками, дабы мы услышали извне то, что только Он один насылает изнутри, куда только пожелает. Он хотя и может сделать это без слова, однако не хочет» [Лютер, 1994в: с. 279]. И в другом месте он пишет: «Ни один человек не видит в Писании ни единой йоты, если нет в нем Духа Божьего. ... Чтобы уразуметь Писание целиком и каждое его место в отдельности, необходим Дух» [Там же, с. 193-194]. В результате, как заключает известный исследователь наследия великого реформатора П. Альтхаус, связь Духа и «буквы» можно выразить двумя утверждениями – негативным и позитивным [Althaus, 1966: p. 36]:

- 1) «Дух не говорит без/вне слова (The Spirit does not speak without the word)».
- 2) «Дух говорит через слово и в слове (The Spirit speaks through and in the word)».

Таким образом, хотя Господь *может* использовать любые способы самооткровения, – чего Лютер не отрицает, – Он *хочет* использовать вполне определенный «механизм» сообщения спасительных истин о Себе. Единственным абсолютно аутентичным и наиболее верным источником Божьего откровения является Его самораскрытие в Писании посредством действия Святого Духа, Который и являет людям Христа, спасительное Божье Слово.

Самодостаточность Писания. Несмотря на свой инструментальный характер, Писание является наивысшим авторитетом и любая доктрина должна сверяться с откровением Писания. Более того, никто не вправе провозглашать себя выше Библии или осуждать ее, т.к. она сама является судьёй [Althaus, 1966: p. 81; Вислѐф, 2009: с. 60]. Она непогрешима и является Словом Божьим через действие Святого Духа, и её безошибочные истины доступны для восприятия, понимания и применения со стороны её читателей. «Значение Писания *есть* и [обнаруживается] *в* и *из* самого Писания (*the meaning of Scripture is, in and of Scripture itself*), причем такое точное, доступное и понятное, что Писание толкует само себя (*Scripture interprets itself*) и испытывает, судит и освещает все остальное...» [Ранняя версия лютеровской *Assertio omnium articularum M. Lutheri per bullam Leonis X norissimam damnatorum* в D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (WA), 7:97, 23-24. Цитируется в Lohse, 1987: с. 157]. Так постулируется принцип фундаментальной ясности и герменевтической самодостаточности Писания, которое выступает в роли «своего собственного истолкователя (*sui ipsius interpretis*)» [Вислѐф, 2009: с. 79].

Следовательно, на основании слов самого доктора Лютера можно заключить, что Писание он одновременно расценивает и как инструмент или «посредника» между Богом и человечеством, посредством которого передаётся особо важная весть, и как само послание. Примирить эти два парадоксальных заявления можно, если взглянуть более широко на его богословскую систему.

Писание и богословская система Мартина Лютера. Как уже отмечалось выше, ключевым вопросом для Лютера была проблема спасения. Данная проблема и является первым звеном в логической цепи его последовательных утверждений о Евангелии и Писании, образующих в сумме некое подобие системы в его достаточно бессистемном богословии.⁶ Эту «квази-систему» можно представить в двух вариантах:

⁶ Этот минус Лютера выделяет и Гарнак [См. Гарнак, 2001 : 489, 494-495].

(1) Вариант 1, «взгляд снизу». Человек необходимо нуждается в спасении, прощении и оправдании, → возможных только по вере, → которая в свою очередь рождается от услышанного человеком Слова Божьего, → проповеди о Христе, → основанной на словах Самого Христа, → т.е. Самого Бога.⁷ Это можно представить в виде следующей иллюстрации (рис.1).

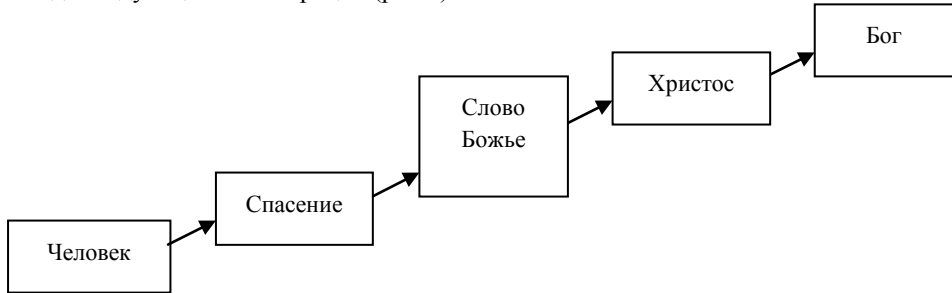


Рис. 1

(2) Вариант 2, «взгляд сверху». Бог посылает → Своего Сына → с целью возвещения Своего Слова о спасении, → которое теперь проповедуется в Церкви, → а его «спасительным и действующим применением» является вера, дающая → спасение.⁸ Этот вариант прочтения лютеровской системы богословия можно представить в виде следующей иллюстрации (рис.2).

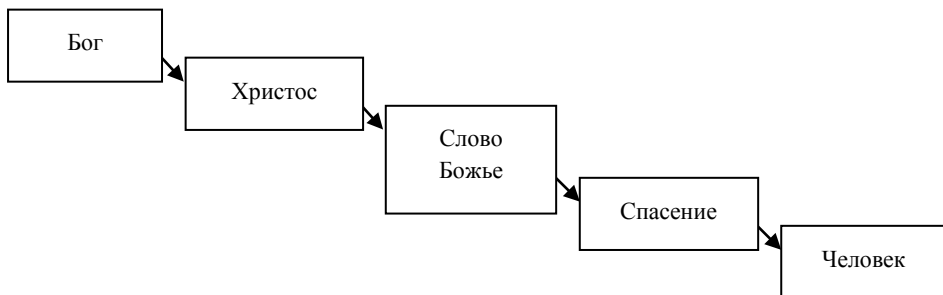


Рис. 2

Итак, Откровение Бога = сам Иисус Христос = также Его слова (т.е. благая весть *per se*) и также = проповедь о Нем, впоследствии записанная в Библии. Бог являет Себя в *Живом Слове* (т.е. Своем Сыне), Которое выражает Себя через *слово проповеди* (т.е. Благая весть), ставшее также *словом чтения* (т.е. Библией).⁹ Следовательно, основой и источником богословия (и спасения) М. Лютера можно без доли

⁷ Ср. с уже цитировавшимся отрывком [Лютер, 1994г: с. 40]: «Только вера, по милости Божьей, через Христа и Слово Его, подобающим образом оправдывает и спасает человека».

⁸ Ср. с аргументацией Лютера там же, стр. 26-29.

⁹ Можно сравнить такой косвенно выраженный подход Мартина Лютера с ясно выраженным трёхчастным толкованием богословского смысла концепта «Слово Божье» у Карла Барта. Для этого см. первый том его Церковной догматики (*Church Dogmatics, Kirchlliche Dogmatik*).

сомнения назвать его христоцентричное понимание Писания [Kooiman, 1961: р. 206]. Это понимание тоже, в свою очередь, можно визуализировать с помощью рисунка (рис.3).

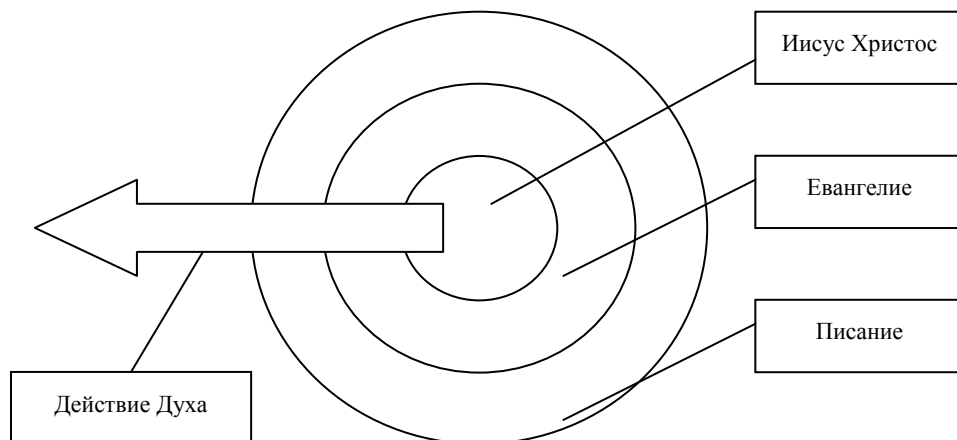


Рис. 3

Обобщение. Для Мартина Лютера Священное Писание есть одновременно (а) посредник и текстуальный инструмент, который Дух Святой использует для провозглашения слова Божьего (в такие моменты Писание и становится собственно Словом Божьим в полном смысле этого слова) и (б) само слово, евангельская весть о Христе и даруемом Им спасении по благодати чрез веру. Библия непогрешима и в высшей степени авторитетна, т.к. является словом Божьим по действию Духа и являет собой записанное Божьими посланниками – апостолами и пророками [Althaus, 1966: р. 5] – слово Бога о Христе. Следовательно, центром и источником вероучения христианской Церкви должна быть именно Библия, главной идеей и смысловым центром которой выступает сам Христос.

2.3. Предание (Традиция) в понимании М. Лютера: определения и интерпретации

Определение Предания. Само слово «предание» является русским эквивалентом латинского отглагольного существительного *traditio* – «передача», «предание», «установившееся издавна мнение». Происходит оно от глагола *trado, tradere* – «передавать (по наследству)», «оставлять», «завещать» [Рубан, 1996: с. 52]. Причем, как замечает современный католический богослов Р.Дж. Шрайтер, этимологически *traditio* означает «процесс передачи», а вот *tradita* – это предмет, т.е. «то, что передано» [Шрайтер, 2005: с. 143]. Однако, как было сказано в первой главе, к XVI в. Предание понималось не как процесс, но как объект передачи, и таких «объектов» было достаточно много.

Интересно, что Лютер практически ничего не говорит о Предании *per se*. Однако, не используя сам термин, Лютер тем не менее прямо высказывает своё мнение по поводу существования каких-либо «дополнений» к Писанию. На его языке *Традиция или Предание – это «человеческие установления», не являющиеся идентичными с Божьими установлениями, явленными в и через Библию* [Лютер, 1994в: с. 212]. И

хотя немецкий реформатор не рассуждает о *сущности* Предания как такового, он ясно выделяет несколько конкретных *проявлений* традиции.

*Аспекты католического Предания (по Лютеру).*¹⁰ Таких проявлений или аспектов всего несколько:

(1) Практический аспект. Довольно часто папа или церковные иерархи провозглашали новые посты, молитвы или особые празднования для якобы «обретения праведности и спасения». М. Лютер гневно высказывается против них, именуя эти требования «предписаниями церкви» [Лютер, 1996г: с. 48] и обличая чрезмерный акцент на обрядах, только порабащивающих людей [Лютер, 1996г: с. 51-52] и не приближающих их к Богу. Т.о. *практический аспект Предания – это обрядовые (как давние, так и новые) предписания Церкви.*

(2) Политический аспект. На основании существующих декреталий канонического права духовная власть объявлялась превосходящей светскую [Лютер, 1994б: с. 57], что открывало дорогу папским и кардинальским притязаниям на политическое господство и взимание с народа и монастырей определенных налогов [Там же, с. 67, 69]. Римские иерархи той эпохи старательно увеличивали размеры и расширяли границы своих личных владений [Там же, с. 77-78] и вмешивались в международную политику [Там же, с. 82-83], обосновывая такую активность каноническим правом и отчасти богословской логикой. Таким образом, *«политический аспект» Предания – это существование и активное использование (а зачастую и злоупотребление) римского канонического права.*

(3) Богословский аспект. Как проявления церковной богословской традиции Лютер – прямо или же косвенно – рассматривает *(а) труды и учение отцов Церкви* [Luther, 1979: p. 11], *(б) вселенские Соборы и установленные ими доктрины* [Брендлер, 2000: p. 173-175] и *(в) общепринятые правила толкования Писания* [Лютер, 1994д: с. 23]. Также сюда можно добавить огромный акцент на историческую («юридически обоснованную») преемственность догматического учения Церкви (читай, папы), восходящего к апостольской проповеди [Dillenberger, 1954: p. 53]. Давать более детальные определения и пояснения для каждого пункта не является необходимым, т.к. они говорят сами за себя. Но однозначно нужно изучить мнение Мартина Лютера обо всех «человеческих установлениях» или, более конкретно, церковной Традиции и разобраться с типом взаимоотношений между Писанием и данной Традицией в рамках ее богословского аспекта. Это будет сделано в следующем разделе.

3. Как соотносятся друг с другом Священное Писание и Священное Предание? Исследование теоретических и практических принципов их взаимодействия в богословии Мартина Лютера

Всё богословие Лютера, как уже было изложено выше, строится на библейско-христоцентричной концепции [Кюнг, 2000: с. 239], основанной на его герменевтике Писания, которое единственно обладает действительным источником и авторитетом для построения догматического учения Церкви [Althaus, 1966: p. 3]. Такой вывод

¹⁰ Подобная формулировка и разделение на различные аспекты – лишь мнение автора, основанное на детальном изучении нескольких работ д-ра Лютера («О свободе христианина», «О рабстве воли», «Об исправлении христианства», «О Вавилонском пленении Церкви» и др.).

подразумевается уже самим выдвиганием принципа “*Scriptura sola*”, выделяющим текст Священного Писания из среды всех других возможных писаний, преданий и обрядов. Однако изначально Лютер даже не собирался противопоставлять Писание церковной Традиции. Такое понимание было абсолютно чуждо средневековому мировоззрению, никогда прежде не рассматривавшему эти две концепции *в отрыве* друг от друга или, тем более, *в противостоянии* друг другу [Lohse, 1987: p. 154]. Не делал этого и Лютер, добиваясь реформы уже существующего учения и традиции в духе Евангелия [Кюнг, 2000: с. 240] и призывая к безусловному послушанию первоначальной истине Благой Вести Иисуса Христа, изложенной в Писании [Лютер, 1996: с. 23]. Он лишь призывал к восстановлению утраченной и загрязненной древней истины Церкви, не собираясь уничтожать в пух и прах всю сложившуюся за пятнадцать веков традицию [Гарнак, 2001: с. 489-490, 500-501].

Однако, по необходимости, а не из-за своего рвения порвать с Римом, Лютеру *пришлось* поставить вопрос об источнике богословия ребром: «или... или». По мнению католического богослова Г. Кюнга, причинами этого вынужденной антитезы были следующие факторы:

- 1) непонимание католической «верхушкой» всей глубины сотериологических проблем, выведенных на свет тезисами об индульгенциях, и
- 2) ее прямолинейная и недальновидная политика ультиматумов и немедленного осуждения «еретика» без суда и следствия.

Т.е. необоснованно агрессивная реакция Рима и перевод темы всего спора с *доктрины о спасении* на вопросы *авторитета соборов и пап* заставила немецкого монаха занять такую же непримиримую позицию [Кюнг, 2000: с. 234-235]. В итоге, немецкий богослов по необходимости резко *противопоставил* библейское учение «человеческим добавлениям» [Oberman, 1992: p. 284] или, более условно, Писание – Преданию. *Целью его деятельности стало «вынести древнюю истину Писания и учения из тьмы на свет (to bring the old truth of Scripture and of dogma out of obscurity into the light)»* [Althaus, 1966: p. 8] *и очистить ее от лишних наслоений.*

Методологические замечания. Для достижения поставленной цели – т.е. для ведения «войны» с человеческими добавлениями – Лютер взял на вооружение метод рациональной аргументации, основанной на библейском тексте [Oberman, 1992: p. 63]. При этом разум не *предшествует* и не *со-шествует* Писанию, но исходит *из* него. В своих работах немецкий реформатор избегает чисто логической аргументации, всегда стараясь обосновать свои доводы цитатами из Библии¹¹ и доказать их принадлежность тексту, а не рациональному мышлению.¹²

Этот подход доктор Лютер использует в своей критике Церкви, но важно отметить, что предметом его критики является не Церковь и не Католическая Традиция *в целом*, а только лишь бесполезные (на его взгляд) добавления и вредные (также на его взгляд) искажения истинного христианского учения и практики. Как указывает А. Гарнак, объектом критики великого реформатора являются «учения не как таковые, а лишь те учения, которые затемняли и искажали истинную практику» [Гарнак, 2001: с. 496]. Можно заметить, что Лютер унаследовал от средневекового

¹¹ Например, в трактате «К немецкому дворянству...» он пишет: «...Стремясь показать, что мы боремся с ними не только нашими словами, сошлемся на Писание» [Лютер, 1997б: с. 62].

¹² Таковы были доводы Лютера на встрече с имперской комиссией в Трире [См. Брендлер, 2000: с. 173-174].

номинализма «бриту Оккама», отрезающую все *лишнее*, но не затрагивающую остальное [Oberman, 1992: p. 54]. Поэтому и Предание он понимал не как что-то *абсолютно неправильное*, но как нечто *искаженное*, требующее пересмотра и очищения в духе Евангелия. Впрочем, прежде чем отрезать что-то, нужно взять в руки нож.

Толкование Писания. И уже на самой первой стадии выполнения собственного «задания» – стадии «вынесения истины» из библейского текста – Лютер отверг одну из существующих традиций. Официально считалось, – и, в частности, это доказывал Лютеру архиепископ Трирский, – что без помощи Традиции нельзя толковать Писание, т.к. произвольное толкование чаще всего и служило основанием для очередной ереси. Поэтому без соответствующего объяснения Папы Римского [Лютер, 1994б: с. 57] или «без истолкования сочинений святых отцов и постановлений соборов бессмысленно исходить из Библии» [(Заявление члена имперской комиссии, встречавшейся с М.Лютером 24 апреля 1521 г. в г. Трир). Брендлер, 2000: с. 175].

На такое притязание Рима Лютер ответил однозначно: «Я не признаю никаких установленных правил истолкования Слова Божьего, поскольку для Слова Божьего, преподающего свободу во всех отношениях, нет уз» и указал на отрывок 2 Тим. 2:9 [Лютер, 1994д: с. 23]. Впоследствии он еще раз подчеркнул необходимость действовать и говорить смело, в Духе свободы, «в соответствии с нашим [т.е. его и его сторонников] разумением Писания» [Лютер, 1994б: с. 63]. В результате, Лютер открыл дорогу индивидуальному («я не признаю...») и конфессиональному («...наше разумение») толкованию Писания в обход официальных заявлений папы и церковного магистериума или традиционным объяснениям отцов (читай, Предания). Таков был первый шаг Лютера: от Предания к Писанию. Следующим этапом стал шаг обратно, но уже с «библейским ножом-лезвием».

Писание против Предания. Мартин Лютер был не против самой идеи Предания как исторически сложившейся традиции Церкви, но, скорее, против неправильной его интерпретации. В первой части данного исследования отмечалось, что к концу Средневековья сложилось представление о двух источниках откровения: Писании и Предании. Бытовало убеждение в «темноте» и неясности текста Писания, вследствие чего появлялась острая необходимость обращаться за разъяснением к отцам и учителям Церкви [Брендлер, 2000: с. 175]. Такое понимание вело к признанию Традиции 2, с которым Лютер был категорически не согласен.

По его мнению, Библия есть «яснейшее Писание Божье» [Лютер, 1994в: с. 193 и далее], которое необходимо знать и изучать *непосредственно* [Лютер, 1997б: с. 110-111; Лютер, 1997а: с. 175]. Если и есть в ней что-то неясное, то причина такого затруднения – не сложность содержания, а незнание читателями лексики и грамматики [Лютер, 1997а: с. 172-177]. При условии понимания языка любой человек может и должен изучать библейский текст, т.к. только он есть источник чистой живой воды для человеческой души, а не комментарии богословов [Luther, 1979: p. 22] или писания отцов, которые «добрый» и «вежливый» д-р Лютер обзывает «грязной лужей» [Там же, с. 34]. Таким образом, он подчеркивает *преимущество изучения самого текста Писания над чтением только толкований этого текста*, но не отвергает полностью идею чтения работ учителей Церкви. Напротив, давая

совет по преобразованию системы богословского образования в Германии, он декларирует [Лютер, 1994б: с. 110]:

Добрый нрав и частое обращение к книгам, как бы кратковременно оно ни было, – вот что делает [человека] осведомленным в Писании, да к тому же еще и благочестивым. Конечно, следует читать и сочинения всех святых Отцов [Церкви], но только некоторое время, а затем переходить к [изучению] Писания. Мы же читаем только [сочинения Отцов Церкви], ограничиваемся только ими и никогда глубоко не изучаем Писание. И этим мы уподобляемся тем, которые смотрят на придорожные вехи, но по дороге, тем не менее, не идут. Досточтимые Отцы [Церкви] своими сочинениями хотели нас подвести к [пониманию] Писания, но, [читая] их, мы [на самом деле] удаляемся от него. Ведь только Писание – наш виноградник, где все мы должны проявлять усердие и трудиться.

Такое объяснение ясно показывает, что проблема заключается не в Предании как таковом, но в неправильной расстановке приоритетов: *изучение Писания важнее чтения сочинений отцов*. Но на данном этапе исследования возникает необходимость более детального рассмотрения мнения М. Лютера об отцах Церкви.

Писание и Предание как учение отцов и учителей Церкви. Несложно заметить некоторую неоднозначность мнения немецкого реформатора об отцах церкви и их трудах: с одной стороны он выступает против чрезмерно внимательного их изучения, с другой – сам же их цитирует. С такой двусмысленностью можно разобраться, вникнув в творения самого Лютера и увидев два разграничения, которые он проводит.

Во-первых, отцами и учителями Церкви он считает не всех богословов, трудившихся на благо Церкви на протяжении пятнадцати веков. Вместе с другими реформаторами Лютер делит историю Церкви на два периода: время Церкви Христа и Апостолов и время папской власти [Luther, 1979: p. 35]. Это первое разграничение можно считать *историческим* или *хронологическим*. Реформаторы считали первые двенадцать веков истории церкви Эпохой Ранней Церкви или таким «золотым веком», период же приблизительно с 1200 по 1500 гг. был назван «эрой разложения» в связи с наибольшим числом «добавлений» и «искажений» в учении Церкви [Маграт, 1994: с. 180]. Лютер дает несколько иную датировку: истинные представления преобладали в Церкви на протяжении одиннадцати веков, а ложные предписания возникли за последние 400 лет (т.е. с 1100 по 1500 гг.) [Брендлер, 2000: с. 119].

Особенно большой вклад в дело «порчи» внесли богословы этого столь неоднозначного четырехсотлетия, которых Лютер оскорбительно именовал «софистами» [Лютер, 1994а: с.183],¹³ ведь по их инициативе в университетах ввели обязательное изучение сочинений Аристотеля *вместо* старательного чтения Писания: «Священному Писанию и христианской вере уделяется мало внимания; ...единолично властвует – затмевая Христа – слепой языческий наставник Аристотель» [Лютер, 1994б: с. 106]. Немецкий теолог гневно обвинял всех схоластов в несоответствующем отношении к Писанию, внедрению философии в сферу христианского учения [Лютер, 1994а: с. 182-183] и тяге к бесполезным спекуляциям (софистике) [Luther, 1979: p. 37]. Более детально он критиковал «модернистов» (т.е. номиналистов во

¹³ Также см. примечания и комментарии к этой книге [Лютер, 1997: с. 409].

главе с Уильямом Оккамом и Габриелем Билем) за распространение по миру философской литературы – «дерьма проклятых монахов и софистов» [Лютер, 1994а: с. 184], Фому Аквинского – за создание доктрины о пресуществлении хлеба и вина в Тело и Кровь Христова [Лютер, 1994б: с. 105], Бонавентуру – за рационализм [Luther, 1979: р. 7] и т.д. Таким образом, практически все средневековые богословы не представляют для Лютера никакого авторитета и, следовательно, учителями Церкви считаются не могут. Однако «хронологическое» разделение на истинных/ложных учителей Церкви условно и второстепенно.

Первостепенную важность в определении отношения к тому или иному теологу имеет факт *соответствия или противоречия их учения Писанию*. Т.е. по словам д-ра Мартина Лютера нельзя «разрабатывать положения веры, исходя из слов или трудов святых отцов» [Luther M. WA 50, 206. Цитируется в Althaus, 1966: р. 6]. Напротив, необходимо «прибегать к Библии с писаниями всех учителей и применять ее вердикт и суждение к ним» [Там же]. Святые отцы, какими бы святыми они не были, не имеют сами в себе учительского авторитета. Безусловным учительским авторитетом обладает только Библия (все та же *“sola Scriptura”*), авторитет же так называемых учителей Церкви – условный, «заимствованный» у Слова Божьего, которое они провозглашали [Steinmetz, 2002: р. 96].

Отеческое предание может быть ошибочным [Althaus, 1966: р. 6] и даже – как считал Лютер – противоречащим Писанию [Dillenberger, 1954: р. 53]. Следовательно, «нечего обращать внимания на авторитет отцов и многие ошибочные установления – таковым является все, за исключением слова Божьего; это следует разрушить и отбросить – ведь Христос стоит выше авторитета отцов» [Лютер, 1994в: с. 212]. Однако если учение отцов подтверждало Писание и подтверждалось Писанием, тогда Лютер принимал их мнение [Althaus, 1966: р. 7]. Так, он часто ссылается на Августина [Лютер, 1994а: с. 174; Лютер, 1994в: с. 212, 214, 246], называя его «способнейшим и чистейшим из учителей» [Luther, 1979: р. 259], и Григория Великого [Лютер, 1994б: с. 62], а также упоминает Иеронима [Лютер, 1994а: с. 173], Амвросия, Илария, Афанасия [Luther, 1979: р. 11] и др.

Таким образом, Лютер делит всех учителей церкви на две группы: (а) тех, учение которых соответствует Писанию и, следовательно, является авторитетным и полезным, и (б) чье богословие, согласно *личному* разумению Писания Лютером, противоречит Евангелию. Исходя из конечных выводов, одних *он принимает и использует* в собственных исследованиях, а других *отвергает*. Подход, безусловно, достаточно разумный, однако его претворение в жизнь вызывает ряд вопросов. Ведь *субъективное* понимание Лютера вполне может отличаться от *объективной* истины Слова Божьего. Кроме того, в своем суждении относительно средневековых теологов вождь Реформации был несколько предвзят и часто не вполне осведомлен.¹⁴ Соответственно, критика Предания как учения отцов и учителей церкви первых пятнадцати веков у Лютера весьма односторонняя. Но не только такую трактовку концепции христианской традиции рассматривает в своих трудах герр Мартин – также он анализирует формулы Вселенских соборов.

¹⁴ В частности, А. Гарнак утверждает, что традиционное богословие Лютер критиковал слишком односторонне, не будучи хорошо знаком с томизмом и не до конца разбираясь в номинализме. И такая оценка критики Лютером средневековой теологии выглядит вполне обоснованной и убедительной [См. Гарнак, 2001: с. 494].

Писание и Предание как учение Вселенских Соборов. О сущности и принципах работы Вселенских соборов М. Лютер рассуждает в своем сочинении «О соборах и Церкви». Принцип определения авторитетности соборов для Лютера идентичен аналогичному приему для отцов Церкви. Собор не является безошибочным, т.к. он состоит из людей, способных ошибаться. Собор не обладает учительским авторитетом ни на основании того, что он вселенский, ни по причине того, что он имеет юридическое право решать вопросы вероучения, но он получает таковой только как дар Иисуса Христа через «случайное» (т.е. ничем не обусловленное, свободное) действие Святого Духа [Althaus, 1966: p. 340-341].

При этом функция и задача соборов состоит не в создании новых доктрин (на это Церковь просто не имеет права) [Pelikan, 1984: p. 179], но в объяснении уже данных и содержащихся в Писании положений вероучения. Ведь никакой совет или собрание епископов не выразит истину так же хорошо, как сам Бог через Свое Писание [Luther, 1999c: p. 283]. Такая формулировка цели соборов позволяет Лютеру сравнить их с судебным процессом (“*a council, then, is nothing but a consistory, a royal court, a supreme court, or the like*”), по ходу которого «судьи, после выслушивания сторон, объявляют приговор (*pronounce sentence*), но с покорностью: “Во имя закона” (“*For the sake of the law*”)» [Luther, 1999b: p. 133]. Под законом, естественно, подразумевается Библия [Steinmetz, 2002: p. 89].

Следовательно, заключение Собора необходимо принимать, только если это заключение находится в соответствии с учением Библии [Steinmetz, 2002: p. 90]. Сам Лютер соглашался, по крайней мере, с тремя «Вселенскими» вероисповедными формулами и решениями первых четырех соборов. Он безоговорочно принимал Апостольский, Никейский (или Никео-Константинопольский) и (Псевдо-)Афанасиевский символы веры, а также Халкидонское вероопределение. Он даже называет Апостольский Символ веры «лучшим из всех» [Althaus, 1966: p. 7], а Никейский Собор – «достолепным» [Лютер, 1994б: с. 64].

Фальсифицированными же соборами Лютер считал все средневековые епископские синоды злосчастного четырехсотлетнего периода с 1100 по 1500 гг. В частности он отвергал постановление Констанцского собора (1414-1418 гг.) о необходимости папского посредничества ради спасения души [Брендлер, 2000: с. 123] и принятие Четвертым Латеранским собором (1215 г.) доктрины о пресуществлении [Лютер, 1994б: с. 105]. В целом, немецкий реформатор причислял многие решения соборов к «человеческим установлениям» или «папским законам» и утверждал, что подчиняться им совершенно необязательно, коль скоро они противоречат Евангелию [Лютер, 1994в: с. 209-210, 212]. Ведя полемику с Эразмом Роттердамским, Лютер обличал своего оппонента в безоговорочном принятии решений собора [Там же, с. 190]:

Что сказать нам на твои слова, когда ты добавляешь: "Я охотно подчиняю свой разум, независимо от того, понимаю я то, что предписано, или же не понимаю!" Что ты говоришь, Эразм? Что недостаточно подчинить свой разум Писаниям? Что ты подчиняешься еще и установлениям церкви? Что же это не установленное в Писаниях может их установить?

Как уже упоминалось выше, для Лютера *соборы не обладают безусловным авторитетом*, поэтому нельзя принимать их постановления без критического *библейского* осмысления. Только по итогам проведенного богословского анализа можно принять или отвергнуть то или иное заявление собора. Однако, кроме гармонии с

учением Писания, собор должен иметь еще одну важную характеристику, также уже упоминавшуюся: водительство Святого Духа.

Святой Дух, Писание и Предание. Лютер был убежден, что любой собор обязан проходить под руководством Святого Духа [Althaus, 1966: p. 343]. Однако, ни папа, ни какая-либо консистория не выдает декреты «только по Духу» (“*solus Spiritus*”), без подкрепления своих решений ссылками на Священное Писание. Крайне неверно и греховно создавать человеческие постановления – так сказать, предания – без твердого библейского основания. Он говорит об этом так [Лютер, 1994б: с. 62]:

Не изучив в нем на протяжении жизни ни строчки, они имеют наглость считать себя единственными авторитетами; обманывают нас бесстыдными выказываниями... но подтвердить это ссылкой хотя бы на одну букву они не в состоянии. И из-за этого в церковном праве содержится так много еретических и нехристианских, да и противоестественных законов, что сейчас даже отпадает необходимость доказывать это. Пока они будут считать, что Святой Дух не оставляет их, даже если они будут настолько невежественны и зловредны, насколько им это доступно, они смогут возводить в ранг закона все, что только захотят. И если это будет продолжаться, то есть ли нужда или польза в Священном Писании. Сожжем же его и убоготорим себя невежественными господами из Рима, имеющими в себе Святого Духа, хотя Он может осенить лишь благочестивые сердца.

М. Лютер, по сути, заявляет: Дух и Слово, Бог и Писание не могут противоречить друг другу [Там же, с. 109-110]. Они естественным образом, необходимо, находятся в неразрывном союзе [Althaus, 1966: p. 38]. В некотором смысле, Дух «привязан» к Слову (т.е. и к библейскому тексту), а это Слово «привязано» к Духу. При этом Лютер старается избежать крайности отрицания Божьего вездесущия или всемогущества. Хотя Бог и привязан к Писанию, однако все же не по необходимости, но лишь по Своей воле. «Богу было *угодно* дать Своего Духа не без Слова, но – через Слово (*It has pleased God not to give the Spirit without the Word, but through the Word*)» [Althaus, 1966: p. 36; ср. Лютер, 1994в: с. 279; курсив мой].

Т.е. Бог *может* действовать Своим Духом без использования Своего Слова, но Он *не хочет*. Следовательно, Лютер отвергает идею Предания как второго независимого источника Откровения от Святого Духа. Однако он все же не отвергает концепцию Предания и, более того, даже использует некоторые элементы традиционного, не обязательно полностью обоснованного Писанием, учения Церкви.

Использование Лютером традиции. Можно привести несколько примеров применения Лютером традиционных на тот момент доктрин и концепций. Это, в свою очередь, поможет увидеть некоторые практические нюансы лютеровского понимания взаимоотношения Писания и Предания христианской церкви.

А) В своем сочинении «О Вавилонском пленении Церкви» и других своих произведениях М. Лютер называет ряд нововведенных доктрин и предписаний, касающихся христианских таинств, «пленениями» [Luther, 1943: p. 126, 135, 136, 143]. В частности, это очень четко видно в дискуссии о Евхаристии: отвергая учение о преосуществлении, свойственное «папистам» (т.е. римским католикам) и не признавая радикальный символизм «фанатиков» (т.е. Цвингли, Каршлштадта,

Эколампадия и их сторонников), он уверенно и аргументировано отстаивает идею действительного присутствия Тела и Крови Христа в хлебе и вине [Там же, с. 143]. Однако корни такого понимания (доктрина сосуществования или консубстанциации) уходят в столь нелюбимый Лютером период Средних веков, а конкретно в теологию Дунса Скотта и Уильяма Оккама, предполагавших, что «в одном и том же пространстве заключены видимые хлеб и вино и истинное тело Христово» [Гарнак, 2001: с. 505-506]. Т.е., в некоторой степени, немецкий реформатор принял мнение одной из нескольких богословских традиций, существовавших в его время,¹⁵ хотя и обосновал его буквальным толкованием Писания.

Б) Кроме того, апеллируя к отцам Церкви – хотя и только избранным – Мартин Лютер уже использовал методы традиционной аргументации в виде *апелляции к древности и ортодоксальности прошлого* в пользу истинности своего мнения. Этим самым он доказывал историческую преемственность своего (и не только) толкования Библии от ранней Церкви [Райт, 2007: с. 78] и демонстрировал свою приверженность «многовековой традиции» [Dillenberger, 1954: p. 53]. Т.е. на самом деле понятие традиции или предания не было чуждо великому немецкому реформатору. Напротив, он был готов апеллировать к Преданию как решениям древних ортодоксальных Вселенских Соборов и мнениям ортодоксальных отцов церкви.

В) Также заслуживает внимания тот факт, что, упоминая в своей работе «К немецкому дворянству» Деву Марию, Лютер недвусмысленно намекает на вполне традиционное латинское представление о ее вечной святости. Он заявляет, что Мария проходила требуемые Законом дни очищения только для того, чтобы не оскорбить других женщин. На самом деле у неё не было необходимости проходить через этот ритуал, потому что она и так уже была праведной. «Она и не была связана тем законом и не нуждалась в очищении. Исключительно из бескорыстной любви, однако, она покорилась закону... будучи праведной, исполнила его охотно и бескорыстно» [Лютер, 1994г: с. 46].

Данные примеры показывают внешнюю неоднозначность и парадоксальность «*sola Scriptur*'ного» подхода Лютера, одновременно отвергающего и принимающего определенные богословские положения Предания в разных его проявлениях. Однако, на самом деле, в основании его системы находится христологическое понимание Евангелия и Писания, выступающего мерилom любой идеи. И прохождение этой идеей теста на соответствие/несоответствие Духу и Писанию гарантирует ее принятие в круг истинных положений веры.

Обобщение. Таким образом, первый реформатор, сознательно или нет, оставаясь стоять на принципе «только Писание», одновременно принимает и оставляет некоторые традиционные католические элементы в своем учении, на основании того, что они не противоречат Библейскому тексту. Например, доктрина о вечной праведности Марии не содержится в Писании буквально, однако она и не противоречит ему. Следовательно, логично сделать вывод, что *Лютер не отвергает все Предание, но оставляет те части традиционного на западе учения, которые либо непосредственно основываются на Писании.*

¹⁵ В данном случае речь идет о позднесредневековом номинализме или философско-богословском движении «современного пути» (лат. *via moderna*).

4. Заключение

Исходя из данных проведенного исследования о роли и принципах взаимодействия Писания и Предания в богословии Мартина Лютера необходимо заключить следующее:

1. Единственным и безусловно авторитетным *источником* богословия для М. Лютера является Священное Писание, *содержащее* в себе и в некоторой степени *идентичное* со Словом Божиим.

2. Предания как *источника* истины и вероучительных доктрин для Лютера не существует.

3. Предание как *подтверждение* и *объяснение* истины и вероучительных доктрин, содержащихся в Писании, существует и имеет авторитет. Однако этот авторитет условен и зависит от соответствия и укорененности предлагаемых Преданием формулировок и толкований в самом Писании.

4. Предание выражается в *трудах Отцов Церкви* и *заявлениях Вселенских соборов*, которые расцениваются как *интерпретация* Писания, а не создание дополнительных положений веры. Т.е. можно сказать, что в понимании Лютера Предание Церкви = Традиция 1, «традиционный метод понимания определенных мест Писания» по выражению А. Мак-Грата [Маграт, 1994: с. 169] или «экзегетическая традиция толкования Писания» в формулировке Х. Обермана [Oberman, 1992: p. 280]. В итоге, *de facto*, немецкий родоначальник Реформации придерживается теории одного источника вероучительной истины Церкви.

Т.е. в ответ на распространение в его время теории двух источников Откровения и богословия «отец» Реформации в Германии выдвинул свой тезис «*Scriptura sola*» («только Писание»), который, однако, не отрицал идеи Предания, но полностью отвергал существование двух независимых источников богословия Церкви. В понимании Лютера, только Писание является источником богооткровенных истин на том основании, что оно *есть* Слово Божье, однако во избежание искаженного толкования воспринимать его следует в рамках традиционной экзегетической традиции ранней Церкви.

Таким образом, слова «*sola Scriptura*» в устах М. Лютера не подразумевали отречение от здоровой истинно христианской, апостольской, раннехристианской, библейской Традиции. Скорее, по выражению Г. Эбелинга (в его статье «*Sola Scriptura und das Problem der Tradition*»), призыв о возврате к Писанию подразумевал, что теперь христианин, будь то пастор или богослов, «подчиняет (*букв. привязывает*) себя этой целостной первоначальной традиции (*wholly original tradition*), что он не позволит ей смешаться с чуждыми ей элементами, и что он позволит силе этой библейской традиции (*biblical tradition*) действовать (*to function*)» [Berkouwer, 1965: p. 107]. А эта, условно говоря, «библейская» или ортодоксальная традиция – или Предание – ранней и средневековой Церкви свидетельствует об *исключительном авторитете книг Священного Писания* как одного источника Божьего Откровения и *огромной ценности Священного Предания* как живого, исторически выверенного и освященного Святым Духом церковного толкования этих книг.

Вообще, проблема источников Откровения – это не вопрос авторитетности текста, т.к. высший авторитет Священного Писания в определении вероучительных

истин признают все действительно христианские Церкви и конфессии.¹⁶ Скорее, это вопрос взаимоотношений текста и толкователей-слушателей, истины и людей, фиксированного и ограниченного свода Божьих доктрин-повелений и живого, постоянно развивающегося восприятия этих вечных истин Церковью. Этот проблемный вопрос можно поставить так: что важнее, признанный богодухновенным *библейский Текст* как Слово Божье или *церковное Предание* как традиция восприятия, толкования и применения этого Текста? Сложно однозначно ответить на этот вопрос, однако, по мудрому высказыванию А. Мак-Грата, «на практике все большее признание получает мнение, что вера и Писание, люди и книга сосуществуют друг другу, и попытки провести четкое разграничение между ними представляются несколько произвольными» [Мак-Грат, 1998: с.175-176].

Таким образом, суммируя все вышесказанное и подводя некоторые итоги исследования, можно сказать, что Писание и Предание не следует понимать как два независимых или даже противоположных понятия. Напротив, в правильной интерпретации обе эти концепции являются взаимодополняющими и взаимозависимыми реальностями Богочеловеческих взаимоотношений: живой Бог всегда говорит, а Церковь – воспринимает и передает полученное другим. Именно такой, достаточно здравый и обоснованный, хотя и не без некоторых однобокостей, взгляд на Писание и Предание был изначально у Мартина Лютера. И именно с этого убеждения началась Протестантская Реформация XVI в. в Германии.

ЛИТЕРАТУРА

- Борушко С. Писание и Предание как источники богословия в протестантизме. Что означает и что не означает принцип *Sola Scriptura*. (Публичная лекция, прочитанная 23 марта 2000 г. в Одесской Духовной семинарии Украинской Православной Церкви Московского патриархата) // Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.holytrinitychurch.ua.com/index.php?option=com_content&view=article&id=83%3A2010-10-25-07-38-16&catid=17%3A2010-09-18-19-12-24&Itemid=25&lang=uk
- Брендлер Г. Мартин Лютер: Теология и революция. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 368 с.
- Вислёфф К. Ф. Теология Лютера. – СПб.: Светоч, 2009. – 239 с.
- Гарнак А. История догматов. // Раннее христианство: В 2 т. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2001. – Т.2. – С. 85-508.
- Гонсалес Х. Л. От основания Церкви до эпохи Реформации // История христианства. – СПб.: Библия для всех, 2001а. – Т. I. – 400 с.
- Гонсалес Х. Л. От эпохи Реформации до нашего времени // История христианства. – СПб.: Библия для всех, 2002б. – Т. II – 384 с.
- Догматическая Конституция о Божественном Откровении (*Dei Verbum*) // Документы II Ватиканского Собора. 3-е изд. – М.: «Паолине», 2004. – С. 284-300.
- Дубровский И. Латеранские Соборы // Католическая энциклопедия: В 4 т. / под ред. Цёрох Г. – М.: Издательство Францисканцев, 2005. – Том. II («И – Л»). – С. 1523-1528.

¹⁶ Ср., например, такие документы как

- лютеранская Книга согласия, §§ 1-8 и др. [Комаров, 1998];
- Баптистское вероисповедание 1689 года, §§ 1-2 и др. [Уолдрон, 2000], и
- католическая Догматическая Конституция «*Dei Verbum*», §9 и др. [*Dei Verbum. Concilium Vaticanum II* (на латыни); Догматическая Конституция о Божественном Откровении (*Dei Verbum*), 2004: с. 289 (на русском)].

- Ковалёв В. Констанцкий Собор // Католическая энциклопедия: В 4 т. / под ред. Цёрох Г. – М.: Издательство Францисканцев, 2005. – Том II («И – Л»). – С. 1254-1256.
- Комаров К. (ред.). Книга Согласия. – Duncanville: World Wide Printing, 1998. – 848 с.
- Кюнз Г. Мартин Лютер: Возвращение к евангелию как классический случай смены парадигм // Великие христианские мыслители. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 209-258.
- Лютер М. Диспут о прояснении действительности индульгенций: 95 тезисов. – СПб.: Герменевт, 1996. – 62 с.
- Лютер М. К советникам всех городов земли немецкой. О том, что им надлежит учреждать и поддерживать христианские школы // *Избранные сочинения*. – СПб.: Фонд Лютеранского Наследия, 1994а. – С. 164-184.
- Лютер М. К христианскому дворянству немецкой нации об исправлении христианства // *Избранные сочинения*. – СПб.: Фонд Лютеранского Наследия, 1994б. – С. 55-119.
- Лютер М. О рабстве воли // *Избранные произведения*. – СПб.: Фонд Лютеранского Наследия, 1994в. – С. 185-382.
- Лютер М. О свободе христианина // *Избранные произведения*. – СПб.: Фонд Лютеранского Наследия, 1994г. – С. 24-54.
- Лютер М. Открытое письмо папе Льву X // *Избранные произведения*. – СПб.: Фонд Лютеранского Наследия, 1994д. – С. 17-24.
- Маграт [Мак-Грат] А. Богословская мысль Реформации. – Одесса: Богомыслие, 1994. – 316 с.
- Мак-Грат А. Введение в христианское богословие. – Одесса: Богомыслие, 1998. – 494 с.
- Мак-Грат, Алістер. Інтелектуальні витоки європейської Реформації. – К.: Ніка-Центр, 2008. – 344 с.
- Меренков И. Писание, толкующее себя: миф или реальность, осмысленная Реформацией // Электронный ресурс. Режим доступа: <http://baznica.info/article/pisanie-tolkuyushchee-sebya-mif-ili-realno>
- Райт Н.Т. Авторитет Писания и власть Бога. Черкассы: Коллоквиум, 2001. – 152 с.
- Рубан Ю. Гуманизм, Реформация и 95 тезисов августинского монаха Мартина Лютера // Лютер М. *Диспут о прояснении действительности индульгенций: 95 тезисов*. – СПб.: Герменевт, 1996. – С. 51-62.
- Уолдрон С. Современное толкование Баптистского вероисповедания 1689 года. – СПб.: Мирт, 2000. – 512 с.
- Шрайтер Р. Дж. Формирование локальных богословий. – СПб.: Библия для всех, 2005. – 207 с.
- Althaus P. The Theology of Martin Luther. – Philadelphia, Fortress Press, 1966. – 464 p.
- Berkouwer G. C. The Second Vatican Council and the New Catholicism. – Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1965. – 264 p.
- Concilium Lateranense IV (11. – 30. Nov. 1215). Cap. 1. “De fide catholica” (DS 1501) // Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Editio XXXII / edit. Denzinger H., Schönmetzer A. – Barcelona/Freiburg/Rome: Herder, 1963. – P. 259-230.
- Concilium Tridentinum (13. Dec. 1545 – 4. Dec. 1563). Sessio IV, 8. Apr. 1546: “Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis.” // Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Editio XXXII / edit. Denzinger H., Schönmetzer A. – Barcelona/Freiburg/Rome: Herder, 1963. – P. 364-365.
- Dei Verbum. Concilium Vaticanum II // Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.ewtn.com/library/COUNCILS/v2deilat.htm>
- Dillenberger J., Welch C. Protestant Christianity Interpreted through Its Development. – NY: Charles Scribner’s Sons, 1954. – 340 p.
- Koiman W. J. Luther and the Bible. – Philadelphia: Muhlenberg Press, 1961. – 245 p.
- Lohse B. Martin Luther: An Introduction to His Life and Work. – Edinburgh: T & T Clark, 1987. – 288 p.

- Luther M.* Defense and Explanation of All Articles (of Dr. Martin Luther which were Unjustly Condemned by the Roman Bull) // *Luther's Works*: in 55 vol. / ed. Pelikan J.J., Oswald H.C. and Lehmann H.T. – Philadelphia: Fortress Press, 1999a. – Vol. 32: Career of the Reformer II. – P. 3-101 (accessed via *Libronix Digital Library System 3.0c*, © Libronix Corporation 2000-2006).
- Luther M.* On the Councils and the Church // *Luther's Works*: in 55 vol. / ed. Pelikan J.J., Oswald H.C. and Lehmann H.T. – Philadelphia: Fortress Press, 1999b. – Vol. 41: Church and Ministry III. – P. 3-179 (accessed via *Libronix Digital Library System 3.0c*, © Libronix Corporation 2000-2006).
- Luther M.* Preface to the Wittenberg Edition of Luther's German Writings // *Luther's Works*: in 55 vol. / ed. Pelikan J.J., Oswald H.C. and Lehmann H.T. – Philadelphia: Fortress Press, 1999c. – Vol. 34: Career of the Reformer IV. – P. 283-288 (accessed via *Libronix Digital Library System 3.0c*, © Libronix Corporation 2000-2006).
- Luther M.* Prefaces to the New Testament // *Luther's Works*: in 55 vol. / ed. Pelikan J.J., Oswald H.C. and Lehmann H.T. – Philadelphia: Fortress Press, 1999d. – Vol. 35: Word and Sacrament I. – P. 357-362 (accessed via *Libronix Digital Library System 3.0c*, © Libronix Corporation 2000-2006).
- Luther M.* Table Talk of Martin Luther / Edited by Kepler T.S. – Grand Rapids, Michigan: Baker book House, 1979. – 345 p.
- Luther M.* The Babylonian Captivity of the Church // *Luther M. Three Treatises*. – Philadelphia, Pa.: The Muhlenberg Press, 1943. – P. 119-245.
- Luther M.* The Sacrament of the Body and Blood of Christ—Against Fanatics // *Luther's Works*: in 55 vol. / ed. Pelikan J.J., Oswald H.C. and Lehmann H.T. – Philadelphia: Fortress Press, 1999e. – Vol. 36: Word and Sacrament II. – P. 329-361 (accessed via *Libronix Digital Library System 3.0c*, © Libronix Corporation 2000-2006).
- Oberman H. A.* The Dawn of Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought. – Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1992. – 309 p.
- Olson R. E.* Luther Rediscovered the Gospel and Divides the Church // *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition & Reform*. – Downers Grove: InterVarsity Press, 1999. – P. 375-397.
- Pelikan J.* Reformation of Church and Dogma (1300-1700) // *The Christian Tradition*: in 5 vol. – Chicago, The University of Chicago Press, 1984. – Vol. 4. – 426 p.
- Sixtus IV.* «Constitutio “Cum praeexcelsa,” 27. Sept. 1477: De immaculata conceptione B. Mariae V.» (DS 1400) // *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Editio XXXII / edit. Denzinger H., Schönmetzer A. – Barcelona/Freiburg/Rome: Herder, 1963a. – P. 347-348.
- Sixtus IV.* «Constitutio “Grave nimis,” 4. Sept. 1483: De immaculata conceptione B. Mariae V.» (DS 1425-1426) // *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Editio XXXII / edit. Denzinger H., Schönmetzer A. – Barcelona/Freiburg/Rome: Herder, 1963b. – P. 351.
- Steinmetz D. C.* Luther in Context. – Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2002. – 196 p.
- Tillich P.* A History of Christian Thought. – NY:Harper & Row, Publishers, 1968. – 300 p.

Ростислав Ткаченко, магістр теології та релігієзнавства, докторант богослів'я, викладач Донецького християнського університету.

Онтологія еклезіологічних спільнот у сучасній теології

Дарина Морозова

ПОКРИТІ СВЯТИМ ДУХОМ. ДО ПРОБЛЕМИ ЕКЛЕЗІОЛОГІЇ МАКАРІЇВСЬКОГО КОРПУСУ¹

Хоч ми не знаємо імені людини, що звертається до нас у Макаріївських гоміліях, її «дійсно вселенський спадок»² був надзвичайно впливовим у грецькому, сирійському, арабському та слов'янському світі, а також на латинському Заході. Сьогодні він знов опинився у центрі уваги. Цей корпус писань завжди пробуджував та надихав своїх читачів, зокрема, численних отців Церкви, поетів та реформаторів. Але він також непокоїв та провокував полеміки – особливо в модерну епоху.

Традиційна атрибуція корпусу, відомого нам за грецькими, слов'янськими та декотрими арабськими манускриптами, преп. Макарію Єгипетському, у XX ст. була поставлена під сумнів низкою вчених, що асоціювали його виникнення із Сирією IV ст. Чимало було написано про близькість Макаріївських писань до апокрифів на кшталт *Євангелія від Фоми*,³ *Pistis Sophia*, *Liber Graduum*⁴ та *псевдо-Клементин*, чимало було сказано про їх зв'язок із сектою месаліан.⁵ З легкої руки Г. Дьоррриса (1941), їх автора надовго було ототожнено із месаліанином Симеоном Месапотамським, засудженим на Ефеському Соборі.⁶ Проте, низка сучасних досліджень проблематизують цю усталену вже атрибуцію.

© Д. Морозова, 2013

¹ Переклад нашої публікації «“One Air to Breathe”: The Church and the Individual in the Macarian Writings»// *Heiligkeit und Apostolizitat der Kirche*, Innsbruck-Wien, 2010, р. 285-301, зі змінами.

² Див. Plested, 2004:1.

³ Виявлену 1964 р. незалежно двома науковцями – Baker, 1964 та Quispel, 1964.

⁴ Хоча, згідно Мюррею, Макаріївський корпус є значно ближчим до преп. Єфрема та Афраата, аніж до *Liber Graduum*, Muggay, 2004:37.

⁵ Перші скептичні ремарки пролунали вже у XVIII ст. з боку грецького вченого Н. Кавсокалівіта [Дунаєв, 2002:120-121].

⁶ Це ототожнення досі сприймається багатьма вченими цілком некритично, просто як даність; утім дехто, на кшталт російського перекладача Макаріївських гомілій А. Дунаєва, досі ладен боротися за остаточну перемогу цієї гіпотези.

Приміром, аналіз Колумбі Стюарт продемонстрував, що сприйняття Макаріївського корпусу як месаліанської пам'ятки – явне непорозуміння, спричинене «особливим духовним “арго”, притаманним сирійському християнству», яке звучало дещо шокуючи у грецькому перекладі [Stewart, 1991: 10]. Деякі інші вчені теж пояснюють плутанину походженням корпусу з архаїчної традиції сирійського християнства [Natzopoulos, 1991], яке породило безліч православних та неправославних явищ.⁷ На думку А. Голіцина, припущення про «месаліанство» Макаріївського корпусу можна вважати остаточно спростованим завдяки працям Маркуса Плестеда та ін. Як слушно зазначив І.Сидоров, запеклі дебати довкола загадкової постаті «Макарія-Симеона» взагалі є не стільки просопографічною дискусією, скільки полемікою щодо меж та змісту ортодоксії [Сидоров, 2002: 24-5]: якщо одним вченим ідеї цього автора видаються несумісними з християнською ортодоксією, то для інших вони виражають саму її суть.

Наріжним каменем у цій полеміці є, безсумнівно, відношення між особистістю святого та ієрархією Церкви. Як зауважує М. Плестед, «Макаріївські писання зачіпають саме осердя цієї часом конструктивної, хоч подекуди й деструктивної напруги» – напруги «поміж священницьким та пророчим служіннями, поміж інституційною Церквою та пророчим служінням».⁸ У цій статті ми спробуємо побіжно окреслити ідеї Макаріївського корпусу щодо ролі індивіда у Церкві, дослідити його оцінку земної Церкви в її відношенні до Церкви небесної та, зрештою, проаналізувати ці питання, звертаючись до кількох специфічних Макаріївських метафор Церкви.

Церква первородних

Хоч автор Макаріївського корпусу має славу проникливого психолога й досвідченого наставника в аскезі, навряд чи він визнаний як видатний еклезіолог. Навіть не кажучи про звинувачення у месаліанстві, Макарій⁹ певною мірою поділяє долю багатьох сирійських чернецьких авторів, чия еклезіологія вважається річчю неможливою.¹⁰ Звертаючись до маленької громади «синів завіту» (*bnay qyāmā*), вони, як вважається, втрачали ширший обрій усієї Церкви. Обговорювані ними специфічні проблеми аскетичні, з погляду сучасного читача, навряд чи могли призначатися усій «повноті Церкви» (хоч, парадоксальним чином, саме такі тексти нерідко виявлялися найбільш популярними у розмаїтих церковних колах). Тож тема «Макаріївської еклезіології» може комусь видаватися певним теологічним оксюмороном. Характерними ознаками цього корпусу писань вважають інтроспекцію та зосередження на серці окремої людини. Цей погляд, звернений всередину, що його часто трактують як «індивідуалістичну позицію», власне і є головною підставою для звинувачень Псевдо-Макарія у месаліанстві. Та чи насправді можна поставити знак рівняння між самозосередженням та індивідуалізмом, чи слушно протиставляти увагу до окремої людини – наголосу на колективності Церкви, чи справді святість особистості та святість Церкви є взаємовиключними ідеалами? На наше переконання, пристрасні

⁷ Quispel [1964: 228] навіть робить припущення, що з цієї традиції могло постати Євангеліє від Йоана.

⁸ M. Plested, *The Macarian Legacy*, *ibid.*

⁹ Для зручності будемо тут називати автора корпусу цим традиційним іменем, принаймні умовно.

¹⁰ Характерним прикладом цього є «відсутня» еклезіологія преп. Ісаака Ніневійського.

полеміки довкола Макаріївської концепції Церкви свідчать радше про її складність, аніж про її однобічну чи недостатню розробку.

Сто п'ять згадок про Церкву у Макаріївському корпусі¹¹ переконують, що в дійсності еклезіологічна проблематика аж ніяк не була чужою його автору. Вони змушують поширити на Макарія спостереження Я. Пелікана, що спільнота вірних завжди була неусувним контекстом усієї біблійної та ранньохристиянської літератури [Пелікан, 2011: 42-51]. Автора Макаріївського корпусу аж ніяк не назвеш людиною без суспільства [Golitzin, 1994: 379]. У цьому він – типовий герой сирійської агіографії, за якою «християнський святий не перебуває на одинці зі своїм духом, він перебуває у близьких і теплих стосунках істинного шлюбу [душі з Христом] і поділяє ці почуття з іншими, до яких він зараховує себе перед лицем Божим» [Drijvers, 1990: 144]. Аналізуючи образи, у яких виражається ідея спасіння в Макаріївському корпусі, ми побачимо, що вони насправді дуже далекі від будь-якого індивідуалізму. Автор Макаріївського корпусу постійно асоціює спасіння з приєднанням до Церкви, спільноти первородних, товариства небесних громадян і т.д.

Потрібно чимало старань, щоби прибути у гавань спочинку, у цілісний світ, у вічну насолоду, у місто святих, у небесний Ієрусалим, у Церкву первородних.¹²

Заклики на кшталт цього є своєрідним рефреном Макаріївського корпусу. Постійна присутність Церкви у цьому корпусі є безсумнівною. Питання в тому, що він має на увазі під цим поняттям. Більшість вчених (Беджіані, Мюррей, Брок) погоджуються, що в ранній сирійській патристиці поняття Церкви було, перш за все, *есхатологічною* категорією. Сьогоднішня, земна Церква, як вважається, не викликала у сирійських отців IV ст. особливого інтересу. Таке «небесне» бачення Церкви пояснюється, зокрема, специфічною аудиторією, до якої зверталися ці автори на кшталт Афраата, преп. Єфрема чи преп. Ісаака Ніневійського: це проточернецькі спільноти *bnay qyāmā* («синів / дочок завіту»), метою яких було втілювати *vita angelica* на землі. Макарій також адресував свої повчання, передусім, «малій отарі» чернецької спільноти.¹³

Есхатологічний вимір Макаріївської еклезіології є очевидним. Автор корпусу постійно згадує «небесну Церкву» (ἐπουράνιος ἐκκλησία), «Церкву святих» (ἐκκλησία τῶν ἁγίων), «Церкву первородних» (ἐκκλησία τῶν πρωτοτόκων). Церква асоціюється тут зі станом перемоги (ἐπὶ τῇ νίκῃ), з днем воскресіння (ἡμέρα τῆς ἀναστάσεως¹⁴), коли Ангели вітатимуть переможців великої війни.¹⁵ Оскільки саме ця переможна Церква становить серцевину Макаріївської еклезіології, видима Церква подекуди розглядається тут лише як *образ небесної*.

¹¹ Згідно електронній бібліотеці TLG.

¹² σπουδῆς οὐν πολλῆς χρεία, ἵνα φθάσωσιν εἰς τὸν λυμένα τῆς ἀναπαύσεως, εἰς τὸν τέλειον κόσμον, εἰς τὴν αἰώνιον τρυφήν, εἰς τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν, εἰς τὴν ἐπουράνιον Ἱερουσαλήμ, εἰς τὴν ἐκκλησίαν τῶν πρωτοτόκων. *Sermones* 64, 14.7.1.7-9.

¹³ Складно сказати, чи можемо ми ототожнювати цю спільноту із *bnay qyāmā*: автор ніколи не вживає грецьких еквівалентів цього терміна; натомість, принаймні одного разу він називає своїх слухачів словом συναγωγῆς, у якому Dom Aelred Baker впізнав самоназву коптського чернецтва [Baker, 1964: 216].

¹⁴ Дуже характерний вираз для Макаріївського корпусу, де його вжито 14 разів; згідно TLG, це третина усіх вжитків у грецькій літературі.

¹⁵ *Sermones* 64, 4.6.2.8-10.

У своїй «богословській подорожі від зовнішнього розуміння преображення – до внутрішнього» [Orlov, Golitzin, 2001, P.282] Макарій також часто розглядає Церкву як *образ людської душі*: «Під Церквою ми розуміємо дві речі: зібрання вірних та складу душі. В духовному значенні, стосовно людини, Церква означає цілісність її складу (ὅλον αὐτοῦ τὸ σὺγκριμα)». Найгостріші вияви цієї тенденції ми зустрічаємо у II Зібранні корпусу: як старозавітний Закон був лише тінню нинішньої Церкви Христової, так нинішня видима Церква є лише тінню внутрішньої людини.¹⁶ Використовуючи біблійний опис Церкви (Еф. 5:27) усього лише як образ внутрішнього, духовного життя (ὅτι αὐτὸς ἑαυτῷ, ὡς φησιν ὁ ἀπόστολος, παραστήσῃ τὴν ἐκκλησίαν ἁμῶν, ἣτις ἐστὶ ψυχὴ) автор, здавалось би, недооцінює онтологічний статус Церкви як такої. Та, як зауважує Мюррей, в дійсності тут немає жодної напруги між видимою Церквою та церквою душі [Murray, 2004: 40]. З ним згоден Брок, який вважає це «двоїсте» бачення Церкви характерним для сирійської традиції загалом [див. Beggiani, 1983, p.85]. Видима Церква може фігурувати як символ небесної Церкви, а небесна Церква – як символ душі, однак не слід забувати, що в цьому метафоричному ланцюгу означуване не обов'язково є більш «реальним», ніж означник. У візантійській патристиці можна знайти чимало прикладів метафор, де більше слугує ілюстрацією меншого: приміром, преп. Максим Сповідник може міркувати про взаємини між Іпостасями Св. Трійці лиш для того, щоб пояснити структуру душі.¹⁷

Утім, панорамний огляд Макарійських писань переконує, що їх автор аж ніяк не відсторонювався і від земного, видимого, сьогочасного виміру Церкви.¹⁸ З одного боку, він уникає ризику індивідуалістичного аскетизму, вшановуючи святість Церкви у її сакраментальному вимірі. З іншого боку, він дистанціюється і від «монофізитської» ідеалізації видимої земної Церкви, яка, згідно Макарійським писанням не складається з самих лише праведників і не надає спасіння автоматично:

(...) чи знаєш, що від Пришестя Господа аж дотепер охрещені мислять іноді зло? (...) Чи всі, причетні до Церкви в світі цьому, мають чисте й непорочне серце? (ἀλλὰ ὅλοι οἱ κοινωνοῦντες τῇ ἐκκλησίᾳ κοσμικῆς ἁμῶν καὶ καθαρὰν ἔχουσι τὴν καρδίαν;) чи знайдемо, що й після хрещення багато коїться гріхів і багато людей грішать?¹⁹

Спостереження, що «й після хрещення розбійник має звичку входити [в серце людини], й робити, що хоче», зазвичай розглядають, як наочний вияв месаліанства Макарійського корпусу. Ця ідея на перший погляд скидається на месаліанську концепцію про мешкання нечистого духу у серці людини, та в дійсності різниця перевищує усіляку подібність. Месаліани вважали, що демон «субстанційно» (οὐσιωδῶς, ἐνυλοστάτος) оселяється в серці кожного Адамового сина чи доньки, і не виганяється звідти навіть Хрещенням, Євхаристією та іншими таїнствами, аж поки

¹⁶ Зібрання II, Слово 52; див. Plested, 2004: 39. У цьому Зібранні, за спостереженням дослідників, таїнства загалом відводиться менша роль, аніж в інших Макарійських текстах.

¹⁷ *Cap. theol. et oecon. Centuria II*, 94 (PG 90.1169).

¹⁸ Загальна панорама Макарійських гомілій «не залишає в нас жодних сумнівів щодо шанування Макарієм церковних таїнств» та в тому, що «розуміння Макарієм служіння видимої Церкви цілком ортодоксальне», [Murray, 2004: 40].

¹⁹ *Homiliae spiritualis* 50, 15.193-4 [Dörries, 1964: 136]: 136. Ця ж думка повторюється в Гомілії 64 (Collectio B), 32.3.2.9-12.

його не вижене одного разу й назавжди аскетичний подвиг [Сидоров, 2002: 41-63]; це зводить роль Церкви у спасінні нанівець. Натомість, автор Макаріївських писань ставить тут цілком типовий для всіх ортодоксальних аскетичних авторів наголос на необхідності постійної боротьби (ἀόρατος πόλεμος, «невидимого герцю») з енергіями (а не сутністю чи іпостасями) зла [Plested, 2004: 36], що раз-у-раз входять до серця християнина, і що їх необхідно раз-у-раз долати з допомогою Церкви.²⁰

Яскравий контраст між цими засадничими концепціями не дозволяє зводити аскетичне вчення Макаріївського корпусу до жодного різновиду месаліанства. Утім, анонімний сирийський отець, здається, був у курсі дебатів довкола цього руху. У ланці новітніх досліджень стосунки Макарія з месаліанством розглядаються як своєрідний діалог. Так, згідно єп. Александру (Голіцину), месаліанство «надихало і провокувало» преп. Макарія, як і преп. Єфрема чи псевдо-Діонісія Ареопагіта [Golitzin, 1994: 385]. А Плестед вважає, що Макарій-Симеон «змагається одразу на два фронти»: «месаліанські» інтонації, що подекуди простежуються у його творах, – це не більш, ніж православна реакція на поверхову, офіційну побожність учорашніх язичників, а постійний наголос на святості таїнств Церкви та повага до її ієрархії спрямовані як раз проти месаліанського руху [Plested, 2004: 40]. Отже, енергійний спротив секуляризації Церкви не означає наразі боротьби проти земної Церкви.

Єдність земних і небесних

Макаріївський заклик до аскетизму жодним чином не є закликом до «вибраних», що надихає на втечу від видимої Церкви та мирян. Цей заклик звернений до усієї Церкви, він надихає усіх вірних ставати «вибраними». Як зазначає Беджіані, «у сирийському світі аскети поставали із самої природи християнського суспільства, вони не мали жодних ознак особливого прошарку й дотримувалися розмаїтих суто місцевих звичаїв та традицій... Ідея *bnai qyama* тісно пов'язана із сакраментальним та ієрархічним порядком... *qyama* були серцем чи то осердям Церкви» [Beggiani, 1991: 20-21].

Для автора Макаріївського корпусу святість та спасіння несумісні з будь-якими ідеями ексклюзивності чи елітарності. Це цілком очевидно з його тлумачення на Мт. 20:20-23. Мати синів Заведеевих, що просить Христа посадити їх обабіч престолу Його слави, постає парадигмою індивідуалістичного аскетизму; Христос не підтримує такого потягу. Петрове ж братолюбство протиставляється цій парадигмі як образ *церковного* мислення:

Натомість Петро каже про всіх (περὶ πάντων), сприймаючи братів як власні члени, запитуючи про них, як про співників (ὡς μέλη ἴδια λογιζόμενος τοὺς ἀδελφοὺς, οὗς κοινωνοὺς ἐζήτησεν): «От усе ми покинули та й пішли за Тобою слідом» (Мт.19:27). Що нам за це буде? Господь відповідає, кажучи про багатьох: «при відновленні світу...сядете й ви, що за Мною пішли, на дванадцять престолів, щоб судити дванадцять племен Ізраїлевих» (Мт.19:28). І знов: дістанете «сторлицю тепер, у цьому часі» (Мк. 10:30). Адже всі брати сприймають одне одного як власні члени та єдине тіло (Πάντες οὖν οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦς ὡς ἴδια μέλη καὶ ἐν σῶμα λογίζόμεθα). Бо всі ми у Христі – один член (ἐν γὰρ μέλος

²⁰ Див А.Мазон, Вступ до англ. перекладу 50 гомілій, р. xxxii.

ἐσμὲν ἐν Χριστῷ οἱ πάντες). Так бо благоволив Бог, щоб земні й небесні ставали єдиною Церквою в єдиному союзі любові (οὕτω γὰρ εὐδόκησεν ὁ θεός, ἵνα οἱ κάτω καὶ οἱ ἐπουράνιοι μία ἐκκλησία γένωνται εἰς ἓνα σύνδεσμον τῆς ἀγάπης). Хіба їжа, що її рука підносить до вуст, – для одного з членів? Хіба не для всього тіла? Так багато братів є одним у Христі (οὕτως οἱ πολλοὶ ἀδελφοὶ ἐν εἰσιν ἐν Χριστῷ), Йому слава навіки. Амінь.²¹

Протиставлення індивідуального та колективного знімається тут водночас із протиставленням земного й небесного, адже Макарій наголошує, що Христова обітниця стосується *цього віку* (τῷ νῦν αἰῶνι). В іншому пасажі звичайні, «середньостатистичні» християни названі більш блаженними від окремих видатних постатей Старого Завіту, «великих та праведних царів і пророків», чие «око не бачило і вухо не чуло» (1 Кор. 2:9) таїнств Церкви, доступних тепер усім вірним.²² Тож не дивно, що піклування про церковну спільноту постає в Макарійському корпусі одним з найвищих завдань християнина. Заради цієї чесноти «громадянин пустелі» навіть підносить своєрідний «етикет» богослужіння, засуджуючи молитву з воанням та скриками:

Ті, хто молиться, волаючи, подібні керівникам над гребцями (κελευσταῖς); вони не можуть молитися будь-де, як їм подобається, – ані в церквах, ані в селищах, хіба що у пустелі. Ті ж, хто молиться у мовчанні, наставляють усіх і скрізь (πάντας οἰκοδομοῦσιν ἐν παντί τόπῳ).²³

Навіть якби ці «крики душі» були дуже корисні для спілкування окремої людини з Богом, вони перешкоджають суспільній стороні молитви. Натомість, пристойна колективна молитва виявляється корисною для ікономії (οἰκοδομησις) усього тіла Церкви. Цей заклик зважати на «соціальний» вимір молитви, утримуючись від крайнощів, яскраво протистоїть услякій месаліанській побожності.

Проблема персоніфікації Церкви

Найвиразнішим способом висловити вчення про Церкву завжди була персоніфікація. Персоніфікації Церкви зустрічаються в християнських джерелах від Писань обох Завітів до нашого часу. Утім, ризик та водночас спокуса уособлення Церкви (та й будь-якої спільноти) полягає в необхідності представити велику кількість різних людей в одній постаті. Який окремий персонаж може надати адекватне уявлення про усю земну Церкву, що складається з праведних і грішних?

Ранні християни, включно з сирійською традицією, любили уявляти Церкву як Христову Наречену, звертаючись до образу Молодої з Пісні над піснями [Muntau, 2004: 139-145]. Звісно, цей образ відсилав, передусім, до есхатологічного виміру, надзвичайно важливого для антиохійської еклезіології. З плином часу вочевидь зросло усвідомлення драматичного життя видимої Церкви, що спричинилося до

²¹ *Sermones* 64, 4.30.13.1-14.6

²² *Sermones* 64, 7.15.1

²³ οἱ γὰρ ταῖς κραυγαῖς κεχηρμένοι κελευσταῖς εἰοικασί, μὴ δυνάμενοι πανταχοῦ εὔξασθαι μήτε ἐν ἐκκλησίαις μήτε ἐν κόμμας, εἰ μὴ τάχα ἐν ἐρημίαις κατὰ τὸ θέλημα αὐτῶν· οἱ δὲ ἐν ἡσυχίᾳ προσευχόμενοι πάντας οἰκοδομοῦσιν ἐν παντί τόπῳ. *Homiliae spiritualis* 50, 6.40. Оскільки ці слова зовсім не пасують до його образу Макарія-Симеона, Дьоррис намагається представити ἐρημίαις як гностичну метафору “пустелі світу цього” [Dönges, 1964: 65-66], але виразно буквальный характер пасажу не дає місця жодному алегоричному розумінню.

появи більш неоднозначних її персоніфікацій. Це стає особливо наріжним у XII ст., коли деякі західні автори починають зображати Церкву як святу і грішну водночас. Приміром, у текстах та мініатюрах Гільдегарди Бінгенської (1098-1179, щойно долученої до лику учителів Католицької Церкви), поруч із величною постаттю «нової Нареченої»,²⁴ ми стикаємось із жакливою та апокаліптичною персоніфікацією Церкви, в якій образ Нареченої поєднується із образом Вавилонської блудниці.²⁵ Найбільш шокуючі образи такого кшталту зустрічаються, звісна річ, у поезії вагантів (у памфлетах Вальтера Шатільйонського²⁶ та ін.). Сьогодні тема Церкви як «чистої блудниці» (*casta meretrix*) стає дедалі популярнішою у західній еклезіології, де вона вважається плідним і реалістичним баченням видимої Церкви.²⁷

Утім, православні автори завжди прагнули наголосити на святості Церкви як такої, попри будь-які конфлікти довкола неї. Приміром, український бароковий автор Мелетій Смотрицький вирішує проблему гріха у Церкві, пропонуючи образ покинутої матері, облишеної та поруганої своїми дітьми. У його *Треносі* вона наполягає, що батьки – Христос і Церква – не винні у відступництві своїх дітей, включно навіть з церковним «істеблшментом».²⁸

Сирійські метафори Церкви були детально досліджені Р. Мюрреєм, проте він майже не згадує Макаріївський корпус. Серед розглянутих ним образів ми зустрічаємо подвійну персоніфікацію Матері й Нареченої; але ранні сирійські отці загалом мало зверталися до уособлень, надаючи перевагу метафоричним образам – виноградинку, народу Божого, та ін., – що давали місце для більш плюралістичного бачення [Murray, 2004:149-157]. Проте, наш сирійський автор IV ст. все ж таки наважується запропонувати власну персоніфікацію Церкви, і саме земної Церкви. Можна сказати, що це уособлення теж є своєрідним розв'язанням проблеми гріха у Церкві. У Слові 12 Зібрання Н ми зустрічаємо образ жони-язичниці з непокритою головою як «прототип Церкви» (τύλον τῆς ἐκκλησίας). Варто навести цілком це складне й неоднозначне тлумачення на Павлове Послання (1 Кор. 11:5).

Питання. Що означає жінка, яка молиться із непокритою головою?

Відповідь. За часів Апостолів вони мали відрощене волосся замість покривала. Тому Господь та Апостоли увійшли у створений світ й уціломудрили (ἐσωφρόνισαν²⁹) його. Утім, жінка є образом Церкви (εἰς τύλον τῆς ἐκκλησίας). І як у видимому світі за тієї доби вони мали розпушене волосся замість покривала, то Церква дітей своїх одягає та вкриває божественними та прославленими шатами. І за древніх часів Церкви, Ізраїль був єдиним зібранням (συναγωγή, «Синагогою») і вкривався Духом, і вони були одягнені у Духа, як у славу, хоч

²⁴ Цей образ із 5 видіння *Scivias* (PL 197 435 BC), навіяний Пісню над піснями, дивовижно схожий на гімни Афраата та Єфрема, навряд чи знайомі Гільдегарді.

²⁵ *Scivias*, 3.11 (PL 197, 709A-710C).

²⁶ *Licet eger cum egrotis*, 3.

²⁷ Див. напр. доповідь о. З. Шманьди на Успенських читаннях 2009 г. [Шманьда, 2010]. Вчений бачить коріння цієї концепції у ранніх порівняннях Церкви з Рагавою (напр. в Амвросія Медіоланського), утім він визнає, що в ранні отці Церкви не вкладали в цю типологію жодних негативних конотацій гріха. Див. також огляд F.Mali (2010), який аналізує погляд свт Амвросія на тлі інших ранніх отців.

²⁸ М. Смотрицький, *Тренос*, I// *Українська література XVII ст.* (ред. О.Мишанич), – Київ, 1987, с. 68-69.

²⁹ Тут нам доводиться вжити традиційний церковно-словянський еквівалент цього багатозначного дієслова, що не має жодних відповідників у сучасній українській мові.

не слухались Його. «Церква» ж означає і багатьох, і одну душу. Бо душа збирає до купи усі помисли (λογισμοὺς³⁰) і стає церквою Божою. Адже душа пристосована до єднання з небесним Нареченим та змішується з небесним. І це стосується як багатьох, так і одного. Тож і пророк каже про Ізраїль: *Я побачив тебе покинуту й роздягнену, і закрив твою наготу* (Єз. 16: 7-8) і т.д., наче каже про одну особу.³¹

Цей загадковий фрагмент містить низку досить оригінальних ідей чи то імплікацій щодо відношення 1) поміж Церквою та язичниками; 2) поміж Церквою та Синагогою; 3) поміж праведними та грішними, і 4) поміж індивідуальним та колективним. Автор вочевидь співвідносить стан дітей Церкви із виглядом жінки-язичниці. Але яким саме чином? Загадковості тут додає темнота тексту, який дозволяє щонайменш два різних розуміння. Конструкцію “ὡσπερ..., οὕτω καὶ...” можна зрозуміти як паралелізм: як волосся жінки є її покривалом,³² так і Церква вкриває світ своїм вченням. Та більш імовірним видається причинно-наслідкове читання: оскільки вони не мали покривала, крім волосся, то Церква приходить, щоб вкрити їх. Але, так чи інакше, автор безумовно асоціює тут спасіння із образом божественного покрива, що дуже характерно для семітської поетики загалом.³³

Інша паралель – поміж Церквою і Синагогою – не менш темна. Автор каже про покривало старозавітної Церкви. Образ покривала Синагоги, запроваджений вже ап. Павлом, був дуже поширений серед християн, як на Сході, так і на Заході. Приміром, грецькі отці казали про покривало (κάλυμμα) на обличчі Мойсея, маючи на увазі обмеження Старого Завіту. На порталах середньовічних соборів (на кшталт Бамберзького чи Страсбурзького) Синагога зображується як красуня з пов’язкою на очах, що заважає їй побачити сповнення пророцтв.³⁴ Але сирійські отці загалом були більш схильні наголошувати на неперервності поміж двома Завітами [Mugtaу, 2004: 141]. Можливо, з цієї причини ми й зустрічаємо у Макаріївської гомілії таке неочі-

³⁰ В англ. перекладі А. Mazon – faculties, «сили».

³¹ Ἐρώτησις. τί ἐστι γυνή ἀκατακάλυπτος κεφαλῆ προσευχομένη;

Ἀπόκρισις. ἐπειδὴ ἐν τῷ καιρῷ τῶν ἀποστόλων ἀφιεμένας εἶχον τὰς τρίχας ἀντὶ σκεπάσματος, διὰ τοῦτο ὁ κύριος καὶ οἱ ἀπόστολοι ἦλθον εἰς τὴν κτίσιν καὶ ἐσωφρόνισαν αὐτήν. πλὴν ἡ γυνὴ κεῖται εἰς τύπον τῆς ἐκκλησίας. καὶ ὡσπερ εἰς τὸ φαινόμενον ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἐκεῖναι εἶχον ἐξηλωμένας τὰς τρίχας ἀντὶ σκεπάσματος, οὕτω καὶ ἡ ἐκκλησία τὰ τέκνα αὐτῆς ἐνδύει καὶ περιβάλλει ἐνδύμασι θεϊκοῖς καὶ δεδοξασμένοις. καὶ εἰς τὸ παλαιὸν δὲ τῆς ἐκκλησίας Ἰσραὴλ μία ἦν ἡ συναγωγὴ καὶ ἐσκέπετο ὑπὸ τοῦ πνεύματος, καὶ ἦσαν ἀντὶ δόξης περιβεβλημένοι τὸ πνεῦμα, εἰ καὶ αὐτοὶ οὐκ ἐστοίχισαν. ἐκκλησία οὖν λέγεται καὶ ἐπὶ πολλῶν καὶ ἐπὶ μιᾶς ψυχῆς. αὐτὴ γὰρ ἡ ψυχὴ συνάγει ὅλους τοὺς λογισμοὺς καὶ ἔστιν ἐκκλησία τῷ θεῷ· ἡρμόσθη γὰρ εἰς κοινωνίαν ἡ ψυχὴ τῷ ἐπουρανίῳ νυμφίῳ καὶ κινῶνται τῷ ἐπουρανίῳ. τοῦτο δὲ καὶ ἐπὶ πολλῶν νοεῖται καὶ ἐπὶ ἐνός. καὶ γὰρ ὁ προφήτης λέγει περὶ τοῦ Ἰσραὴλ· εὐρόν σε ἔρημον καὶ γυμνὴν καὶ ἐνέδυσά σε καὶ τὰ ἐξῆς, ὡς ἐπὶ ἐνός προσώπου εἶπεν. *Homiliae spiritualis* 50, 12.187-202 [Döggies, 1964: 114-116].

³² Як нерукотворне покривало, волосся може позначати нетварний одяг слави (ἐνδύμασι θεϊκοῖς), що його Церква надає вірним.

³³ Брок наголошує на контрасті поміж семітською «теологією одягання» та елліністичним ідеалом наготи, *gymnotes* [Brock, 1992]. Вчений бачить коріння метафорики одягання у Бут. 3:21, зазначаючи постійну двоїстість цієї метафорики: «одежа шкуряна» (після гріхопадіння) та «одежа зі світла» (pluperfect – перед гріхопадінням). Утім, Мюррей простежує в сирійській патристиці також і протилежний патерн спасіння як зняття покривала. Приміром, преп. Єфрем протиставляє неприховану, явну красу православ’я – секретності ересі: «Вона не має плями, яку б мусила ховати, ані недоліку, який мусила б прикривати» [Mugtaу, 2004:142].

³⁴ Такою ж бачила Синагогу і Гільдегарда Бінгенська.

куване тлумачення того ж таки образу: покривалом старозавітного Ізраїля був Сам Святий Дух – навіть попри те, що громада Його не слухалась (περιβεβλημένοι τὸ πνεῦμα, εἰ καὶ αὐτοὶ οὐκ ἔστοιχῆσαν). Отже, покривало тут означає не обмежене пізнання чи перешкоду на шляху до Бога, а навпаки, вияв Божого благовоління. Хоча Ізраїль, згідно Макаріївській гомілії, не спирався (στοιχέω від στοιχεῖον – основа, підмурок) на Святого Духа, Він все ж покривав обраний народ – принаймні, зовнішньо.³⁵ У цій згадці про Синагогу можна бачити певний натяк на видимий вимір християнської Церкви.

Найцікавіше ж для нас те, що жінка, яка є «образом Церкви», не отримує в наведеному пасажі жодної моральної оцінки. Ані в тексті Павлового Послання, ані в Макаріївській гомілії вона не представлена ані праведною, ані грішною. Ми дізнаємось про неї тільки те, що Христос із учнями приходять, аби вкрити її. Отже, ідеться про зібрання людей, що є радше «оправданими», аніж «праведними», причому «оправдані» вони саме перебуванням під покровом апостольського вчення, під омофором Церкви. Наша персоніфікація, отже, виявляється образом певного стану, стану єдності з Церквою Христовою та однодумності з її святими. А оскільки цей стан є завжди динамічним, вона є метафорою процесуальності навернення та спасіння.

Повітря Церкви

В іншому місці Макаріївського корпусу покров Св. Духа представлений як *атмосфера* Церкви, якою дихають усі вірні. Тут Макарій знову підносить тих, хто піклується про усю Церкву (1 Кор.14:2ff), а не тільки про себе самих, і каже, що вони мають «більшу благодать»:

Це як зерно злаку, посіяне в землю: з серця одного зерна постають численні й розмаїті зерна (καὶ ὁ αὐτὸς ἐκ τῆς μιᾶς καρδίας πολλοὺς καὶ διαφόρους κόκκους ἐκφέρει). Або як колоси бувають більші, бувають менші, та усі збираються на одному току, в одній столі; хоч вони різні, та стають одним хлібом. Або як у місті багато людей, і одні з них – малі діти, інші – мужі чи юнаки; та всі п'ють воду з одного джерела, всі їдять від одного хліба, всі мають одне повітря (πάντες δὲ ἀπὸ μιᾶς πηγῆς ὕδωρ πίνουσι καὶ ἀπὸ ἐνὸς ἄρτου ἐσθίουσιν, ἕνα ἀέρα ἔχοντες).³⁶

Такий тісний зв'язок людей, тварин чи рослин зі своїм природним довкіллям – одна з центральних тем розвиненої екологічної думки Макаріївського корпусу. Кожна жива істота пристосована до життя в особливих умовах і гине, якщо її вилучають з цих умов.³⁷ Такі екологічні ніші Макарій іноді називає «землями» (γῆ):

³⁵ Схоже, що Макарій, на відміну від багатьох християнських авторів, ставить до зовнішнього дотримання законів давніми юдеями загалом схвально, вбачаючи у ньому їхній спосіб зв'язку із Богом.

³⁶ *Homiliae spiritualis* 50, 36.15-23 [Dörries, 1964: 264-265]. Це екологічне осмислення життя Церкви, можливо, відсилає до поширеної в античній та середньовічній науці концепції *diaphanum* – прозорого середовища, (асоційованого з повітрям), яке сполучає усі речі, забезпечуючи їх видимість та пізнаваність, див. статтю «Діафане» у *Європейському словнику філософії* [Василіу, 2009].

³⁷ Тварини, «що мешкають та живляться у воді, не витримують життя на суходолі, але гинуть, витягнуті з води; а ті, що населяють землю, уникають перебування в глибині, адже їм супротивне життя в глибочині» (*Зібрання III, Повчання 4*).

«земля повітря», «земля води» тощо; а іноді він каже про «повітря» (ἀήρ), маючи на увазі специфічний клімат певного місця. У своєму природному середовищі кожна істота завжди має притулок та захист; воно постачає їй усе необхідне для життя; воно глибоко впливає на неї («І кожна тварина в якому місці народилася – на землі чи в повітрі, – там і має собі помешкання, харчування та спочинок»³⁸). Як ми бачимо з наведеного фрагменту, для людини таким життєвим середовищем є Церква. Дихання одним повітрям, залежність від одних джерел води та одного хлібу перетворює різних людей на громадян одного міста; подібним чином, і атмосфера Церкви перетворює тих, хто збирається у ній, хоч би якими різними були їх особисті історії та їх наявний духовний рівень («одні з них – малі діти, інші мужі»).

Вище йшлося про те, що окремі люди набувають причетність до святості Церкви, збираючись під її покровом; наразі ми знов зустрічаємо практично ту ж думку: вірні, що збираються довкола таїнств Церкви, так чи інакше занурюються у її повітря. Дихання цим повітрям – єдине, що здатне освячувати їх. Ця кліматографія спасіння, поруч із наголосом на його процесуальності, наближає Макаріївські писання до ідей іншого сирійського отця, свт. Йоана Золотоуста, який сприймав Церкву як докільця, сприятливе для внутрішнього перетворення, де терен перетворюється на оливу, а вовк – на вівцю, не через зміну природи, а через преображення схильностей (οὐ τὴν φύσιν μεταβάλλων, ἀλλὰ τὴν προαίρεσιν μεταφέρον).³⁹ Свт. Йоан звертається тут до новозавітної теми *нового створіння* (2 Кор. 5:17), що його Макарій однозначно ототожнював зі «Церквою славною, без плями чи зморшки» (Еф. 5:27).⁴⁰

Як у Золотоуста, так і в Макарія біологічна образність не поділяє поширеного недоліку органічних метафор у соціальній сфері – вона не передбачає жодної природної детермінації. Людина тут чітко протиставляється усім видам тварин та рослин, місце яких у космосі визначене наперед. У ієрархії створінь людина є єдиною істотою, що вільно обирає своє докільця, – ця теза Макаріївського корпусу на тисячу років випереджає гуманізм Піко делла Мірандоли.⁴¹ Отже, Церква може бути обрана в якості належної «екологічної ніші» лише добровільно. У Церкві, як союзі любові, «знімається» (точніше, *упраздняється*)⁴² проблема єдиного та численого, індивідуального та колективного, розмаїтого та спільного:

Як ми казали про розмаїття насінин, що багато їх засівається в одну землю і приносить розмаїті плоди, не подібні одні до одних, і про дерева, одні з яких більші, другі – менші, але одна земля утримує їх коріння, – так і небесна Церква, будучи однією, є незчисленною (ἡ ἐπουράνιος ἐκκλησία, μία οὐσα ἀναρίθμητός ἐστιν), і кожний у ній своїм особливим чином прикрашається славою Духа (ἐκαστος δὲ ἰδίως κεκόσμηται ὑπὸ τῆς δόξης τοῦ πνεύματος).⁴³

³⁸ *Homiliae spiritualis* 50, 14.7.64-68 [Dörries, 1964: 126-7].

³⁹ Свт. Йоан Золотоустий, *De poenitentia*, 8.1 (PG49. 336-7).

⁴⁰ *Велике послання*, IV.1

⁴¹ *Homiliae spiritualis* 50, 45. 86-93 [Dörries, 1964: 299-300]; до речі, подібним чином висловлюється і свт. Йоан у згаданому нами пасажі.

⁴² Див. нашу статтю «Καταργέω / Упраздняти» у *Європейському словнику філософії* [Морозова, 2009].

⁴³ *Homiliae spiritualis* 50, 32.37-42 [Dörries, 1964: 252].

Багато людей, зібраних на лоні Церкви, виявляються *одним цілим*, – кожен «своім особливим чином» (ιδίως). Це повертає нас до «історичної» екзегези 2 Кор.11:5 у наведеному вище фрагменті: «Тому Господь та апостоли увійшли у створений світ та *уціломудрили* його (ἔσωφρόνισαν αὐτήν)». Грецьке поняття σωφροσύνη – одна з центральних категорій давньогрецької та згодом східнохристиянської антропології – зазвичай перекладається на європейські мови у значенні «щнота» чи «утримання», але буквально означає радше «цілільність розуму», «цілісне розуміння», тож воно цілком слушно передавалося слов'янською як *цѣломудріє*. Тут, як і у численних подібних контекстах, воно відсилає до внутрішньої єдності – єдності особи в собі самій: «Бо душа збирає до купи усі помисли (λογισμοὺς) і так стає церквою Божою». В цьому сенсі σωφροσύνη наближається до сирійського *ihidaya*, що, згідно Р. Мюррею, означає людину (1) «усамітнену» як монах (μονᾶχος), (2) «єдину в своєму серці» (μονότροπος) і зрештою (3) поєднану з Єдинородним (μονογενής).⁴⁴ Утім, за логікою Макаріївських аналогій душі та Церкви, цю серію доречно поширювати й на єдність Церкви та єдність «створеного світу» (κτίσις):

Адже душа пристосована до єднання з небесним Нареченим та змішується з небесним. І це стосується як багатьох, так і одного. Тож і пророк каже про Ізраїль: *Я побачив тебе* покинуту й роздягнену, *і закрит твою наготу* (Єз. 16: 7-8) і т.д., наче каже про одну особу.

Якщо про море можна дізнатись і за однією краплиною води (згідно улюбленій метафорі візантійських мистиків на кшталт преп. Симеона Нового Богослова⁴⁵), то про цілісність Церкви можна дізнатись і за зціленням однієї душі.

Висновки

Декілька досліджених нами образів Церкви та життя у Церкві дозволяють зробити впевнений висновок, що автор Макаріївського корпусу тісно пов'язував тему святості з Церквою як необхідним доквіллям християнського життя. Хоча, подібно більшості сирійських авторів, Макарій виявляв цікавість, понад усе, до есхатологічного, «небесного» виміру церковного життя, видиму земну Церкву він теж аж ніяк не виводив за дужки своїх споглядань. Обидва вияви Церкви розглядаються ним, зрештою, як єдина реальність, таємнича єдність «земних та небесних», до якої можна долучитися лише добровільно. Плідною концепцією цієї містичної єдності постає екологічна парадигма «повітря» Церкви, дихання яким виправдовує грішників. Це «середовище» спасіння є також покровом, перебування під яким перетворює чужих чи навіть ворожих одне одному індивідів на святе зібрання однодумців. Здається, тут ми й знаходимо відповідь на проблему святості та гріха у Церкві: вірні належать до Церкви настільки, наскільки вони дозволяють їй освячувати їх, впливати на них, преображувати їхнє життя. Отже, як бачимо, саме видимий вимір Церкви був сповнений для преп. Макарія (чи невідомого нам автора Макаріївського корпусу) найглибшої таємниці. Це відбиває і його багатозначна персоніфікація Церкви як жінки, що представляє багатьох людей і єдину душу, що навчається «цілісному розумінню» і зцілює створений світ, що покривається Христом і одягає вірних славою Духа.

⁴⁴ Cited in: Griffith, 1995: 224.

⁴⁵ Himn 23: SC 174, p. 210: θάλασσα οὖν τῆ σταγόνῃ.

ЛІТЕРАТУРА

- Baker A.* Pseudo-Macarius and the Gospel of Thomas // *Vigiliae Christianae*, №18 (1964). – p. 215–225.
- Beggiani S.J.* Early Syriac Theology. With Special References to Maronite Tradition. – Lanham: University Press of America, 1983. – 155 p.
- Beggiani S.J.* Introduction to Eastern Christian Spirituality, The Syriac Tradition. – Scranton: University of Scranton Press, 1991. – 124 p.
- Brock S.* Closing metaphors as a means of theological expression in Syriac tradition // *Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology*. – Great Yarmouth: Galliard, 1992. – P. 11-38.
- Dörries H.* Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung der messalianischen «Makarios»-Schriften. – Leipzig, 1941. – 486 s.
- Dörries H.* Die Theologie des Makarios/Symeon. – Göttingen, 1978. – 477s.
- Dörries H. et al. (eds.)* Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios. – Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1964. – 341 p.
- Drijvers H.* The Saint as Symbol. Conception of the Person in Late Antiquity and Early Christianity // H.G.Kippenberg et al. (eds.) *History and Religion in Late Antique Syria*. – Ashgate Variorum, 1994. – P. 137–156.
- Golitzin A.* *Et Introibo ab Altare Dei*. The Mystagogy of Dionisius Areopagita, with Special References to Its Predecessors in the Eastern Christian Tradition. – Θεσσαλονικη: Πατριαρχικού ιδρυμα πατερικων μελετων, 1994. – 447 p.
- Golitzin A., Orlov A.* “Many Lamps are Lightened From the One”: Paradigms of the Transformational Vision in Macarian Homilies // *Vigiliae Christianae*, № 55 (2001). – p. 281–298.
- Griffith, S.H.* Asceticism in the Church of Syria: The Hermeneutics of Early Syrian Monasticism // Wimbush L. et al. (eds.), *Asceticism*. – New York: Oxford University Press, 1995. – P. 220–245.
- Hatzopoulos A.* Two Outstanding Cases in Byzantine Spirituality: the Macarian Homilies and Symeon the New Theologian. – Θεσσαλονικη: Πατριαρχικού ιδρυμα πατερικων μελετων, 1991. – 306 p.
- Hildegardis Abbatis* S. Scivias. – Patrologia Latina, v. 197. – P., 1882. – P. 383-738.
- Joannis Chrysostomi S.* De poenitentia // *Patrologia Graeca*, v. 49 – P., 1862. – c. 277-350.
- Macarii Aegyptii, S.* Epistolae // *Patrologia Graeca*, v. 34. – P., 1903. – c. 405–446.
- Macarii Aegyptii, St.* Homiliae Spirituales // *Patrologia Graeca*, v. 34. – P., 1903a. – c. 449–820.
- Macarius the Egyptian.* Fifty Spiritual Homilies. (Engl. tr. by A.J.Mazon) – London – New York: Macmillan Company, 1921. – 316 p.
- Mali F.* Die Kirche, eine “keusche Dirne” (*casta meretrix*): Anmerkungen zur Heiligkeit der Kirche beim hl. Ambrosius von Mailand // *Heiligkeit und Apostolizität der Kirche*, Innsbruck-Wien, 2010. – S. 343-357.
- Maximi Confessoris, S.* Capita theologiae et oeconomiae // *Patrologia Graeca*, v. 90 (1863). – C. 1083–1178.
- Murray R.* The Symbols of Church and Kingdom: a Study in early Syriac tradition, 2nd ed. – Piscataway: Gorgias Press, 2004. – 395 p.
- Plested M.,* The Macarian Legacy: the Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition. – Oxford University Press, 2004. – 304 p.
- Quispel G.* The Syrian Thomas and the Syrian Macarius // *Vigiliae Christianae*, № 18 (1964). – p. 226–235.
- Stewart C.* “Working the earth of heart”. The Messalian Controversy in History, Literature and Language to AD 431. – Oxford: Clarendon Press, 1991. – 304 p.
- Syméon le Nouveau Théologien*, Hymnes II. – Sources Chrétiennes, № 174. P., 1971. – 499 p.
- Vasuliy A.* Діафане // Європейський словник філософій, т.1. – Київ: Дух і літера, 2009. – С. 429–434.

- Дунаев А.* Две проблемы «Макариевского корпуса» // Преподобный Макарий Египетский. Духовные слова и послания. Собрание типа I. – Москва: Индрик, 2002. – С. 12-323.
- Преп. Макарий Египетский.* Творения. – Москва: Паломник, 2002. – 639 с.
- Мелетій Смотрицький.* Тренос // Українська література XVII ст. (ред. О.Мишанич). – Київ: Наукова думка, 1987. – 605 с.
- Морозова Д.* Καταρχή / Упразняти // Європейський словник філософій, т.1. – Київ: Дух і літера, 2009. – С. 542–545.
- Пелікан Я.* Кому ж належить Біблія? Історія Святого Письма крізь століття. – Київ: Дух і літера, 2011. – 392 с.
- Сидоров А.* Преподобный Макарий Египетский. Его жизнь, творения и богословие // *Преп. Макарий Египетский.* Творения. – Москва: Паломник, 2002. – С. 3–94.
- Шманьда З.* Надежда блудницы. Мотив *casta meretrix* в традиции Церкви и его значение сегодня // Память и надежда: горизонты и пути осмысления, Киев: Дух и літера, 2010. – С. 175–189.

Дарина Морозова, кандидат культурології, науковий співробітник НАУКМА

Розрізнення між загальним та окремим в Церкві є відносно новим інтелектуальним конструктом.¹ Здебільшого воно розроблялося у двадцятому столітті. Втім, воно нагадує пізньоантичну та середньовічну філософську парадигму, яка бере початок в Аристотеля. Цей останній в «Категоріях» розрізнув конкретні речі та їхні спільні властивості, що становлять вид або рід.² Це розрізнення стало загальноновизнаним і вживалося в

© Архімандрит Кирил Говорун, 2013

© О. Панич, переклад, 2013

¹ Ця стаття написана на основі доповіді на симпозиумі «Зміна перспектив. Російське православ'я, римський католицизм та спільність» ('Wisselende perspectieven. Russische Orthodoxie, Rooms-Katholicisme en de Oecumene'), організованому «Католицьким об'єднанням за спільність» ('Katholieke Vereniging voor Oecumene') та Фондом А. А. Бредіуса (A. A. Bredius Stichting) в замку Гернен (Нідерланди) 24 листопада 2012 року. Обговорення доповіді на симпозиумі втрачене в тексті статті.

² Це розрізнення пояснюється в «Категоріях» так: «Сутність, коли мовиться як найголовніше і перше і найвище, не мовиться про жодний підмет і не перебуває у жодному підметі – як, скажімо, деяка людина або деякий кінь. Другими ж сутностями називаються [такі], в котрих як у видах перебувають сказані по-перше сутності, [включаючи] і оці [види], і роди цих видів; як-от деяка людина перебуває у виді «людина», а родом цього виду є жива істота. Тому вони й називаються другими сутностями, як-от «людина» і «жива істота»» (Categories 2a.11-19. Тут і далі переклад Ю. Вестеля під редакцією О. Панича)

Отже, сутність (οὐσία) означає окремі речі (наприклад, ця людина). Її також називають «первинною субстанцією». Вторинні сутності/субстанції – це вид (εἶδος) та рід (γένος). Вони співвідносяться з первинною сутністю/субстанцією як людина та тварина співвідносяться з окремою людиною. Отже, рід є загальнішим за вид. Вид підпорядкований роду так само, як окрема річ підпорядкована виду. «А як перші сутності стосуються [всього] іншого, так вид стосується роду, адже вид є підметом роду; бо якщо роди присуджуються видам, то навпаки – види родам – ні» (Categories 2b.17-21).

Аристотель визначив вторинну сутність/субстанцію як «те, що *говориться* про підмет» – 'ἐν καθ' ὑλοκετένου'. «[людина [взагалі]]... мовиться [як] про підмет про деяку людину» (Categories 1a.20).

Щоправда, Аристотель зазначив, що неподільна чи одинична річ не може мати вторинної сутності/субстанції: «Взагалі ж неподільні та чисельно одиничні [речі] не мовляться про жодний підмет» (Categories 1b.5).

філософії³ та теології⁴ упродовж багатьох століть. Воно стало універсальною основою для розвитку будь-якого богословського вчення. Зокрема, воно допомогло

³ Праці Аристотеля майже ігнорувалися філософами до 1 століття до Р.Х. Андронік Родоський (жив близько 60 р. до Р.Х.) наново ввів ці праці у філософський обіг. Його головним внеском у відновлення інтересу до Аристотеля стали редагування та публікація корпусу Аристотелевих текстів. Тексти, зібрані Андроніком, досі залишаються основою сучасного *Corpus Aristotelicum*. Крім того, Андронік був одним з перших коментаторів Аристотеля. Дуже ймовірно, що він написав коментар до «Категорій» – праці Аристотеля, якою філософи того часу цікавилися найбільше. Як наслідок, до завершення першого століття до Р.Х. було складено п'ять коментарів до «Категорій», разом із дорійською версією самого тексту. Всі ці коментарі були втрачені, за винятком окремих фрагментів, цитованих у працях пізніших авторів. Тим не менше, вони започаткували традицію коментування праць Аристотеля, особливо «Категорій». Цей твір Аристотеля залишався найбільш читаним та коментованим і пізніше, зокрема у другому-третьому століттях нашої ери, коли стався черговий сплеск інтересу до Аристотеля. Як зауважує Р. Сорабджі, «Ця праця («Категорії») вочевидь діяла як каталізатор, породжуючи коментарі з боку трьох шкіл: стоїків, платоніків та аристотеліків» (R. Sorabji, *The ancient commentators on Aristotle // Aristotle Transformed. The ancient commentators and their influence*, ed. by R. Sorabji, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1990, 1). Серед цих шкіл найважливішу роль у подальшому розвитку Аристотелевої логіки та загалом Аристотелевої традиції зіграли платоніки (чи радше неоплатоніки). Саме вони передали аристотелізм наступним століттям. Інтерес неоплатоніків насамперед до «Категорій» був не випадковим. Ця розвідка надавала їм корисні логічні засоби для розвитку їхнього власного вчення. Взята окремо, ця праця більше, ніж інші твори Аристотеля, годилася для налагодження зв'язків між платонізмом та аристотелізмом.

Від ранніх часів були платоніки, що визнавали Аристотелеву логіку. Але найбільш послідовно та успішно ці дві філософські системи сполучив Порфирій (232-309). Його позиція була доволі новаторською. Він не погодився зі своїм вчителем Плотіном (бл. 205-260), який, хоча й визнавав до певної міри Аристотелеві категорії, все ж вважав, що Платонове розуміння категорій переважає Аристотелеве, бо Аристотелеві категорії абсолютно неадекватні та недотичні до світу ідей. Ними можна користатися лише стосовно емпіричного світу, і навіть у цьому разі їх треба переглядати та змінювати. Про ставлення ж Порфирія до Аристотеля Ч. Євангеліу каже так: «На відміну від інших платоніків (які визнавали категорії Аристотеля як такі, що або зустрічаються у працях Платона, або достатньою мірою змінені та платонізовані), Порфирій був готовий визнати вчення Аристотеля про категорії, не віддаючи жодної переваги Платону. Він вважав, що може захистити це вчення без жодних платонічних змін чи уточнень» (Evangelidou, Christos. 1988. *Aristotle's Categories and Porphyry*. Leiden; New York: E.J. Brill, p.8-9).

Задля примирення цих двох шкіл Порфирій написав розвідку в семи книгах під назвою «Про те, що школа Платона та Аристотеля одна, і про відмінність між Платоном та Аристотелем». Неясно, чи то одна праця, чи дві окремих, бо весь цей текст було втрачено. Також важливим є внесок Порфирія до традиції коментування «Категорій». Він сам написав вступ до цього тексту (названий «Ісагог» /Ἰσαγωγή/, тобто «Вступ») і два коментарі, з яких один розлогий, а другий є коротким.

Спроби Порфирія примирити Аристотеля з неоплатонізмом започаткували шлях, яким пішли наступні покоління філософів. Зокрема, учень Порфирія Ямвліх (бл. 240 – бл. 325) застосовував категорії Аристотеля до інтелігібельного світу в більш радикальний спосіб. Він наполягав, що їх можна застосовувати насамперед якраз до царини ідей (in Simplicius, Cat., 363, 29-364,6). Примирювальна позиція Порфирія стала прикладом не лише для неоплатоніків, а й для прибічників інших шкіл, включно з християнськими мислителями. Ще й у дванадцятому столітті Євстратій Нікейський казав про гармонію між Платоном та Аристотелем (див. A.C. Lloyd, 'The Aristotelism of Eustratius of Nicaea', Jürgen Wiesner (ed.), *Aristoteles Werk und Wirkung*, Berlin, 1987, 341-345). Такої ж думки дотримувалися західні схоласти, включно з Томою Аквінським (див.: R. Sorabji, *Infinite power impressed: the transformation of Aristotle's physics and theology // Aristotle Transformed. The ancient commentators and their influence*, ed. by R. Sorabji, Cornell

каппадокійцям провести розрізнення між особами та сутністю Бога), а також халкедонцям у розрізненні іпостасі та двох природ Христа. В термінах Аристотелевої діалектики, «окремими церквами» є конкретні церковні спільноти. Їхні спільні ознаки роблять їх належними до «спільної природи» церкви, яка і є «загальною церквою». Ця остання сама не є реальним та конкретним утворенням, але повністю присутня в кожній окремій церковній спільноті. Якщо ми у такий спосіб розглянемо ідею окремої та загальної церкви в світлі Аристотелевих категорій, ця ідея не буде надто відрізнятися від існуючого розрізнення між загальним та окремим в Церкві.

Втім, це розрізнення не було проведене в богословську епоху, коли Аристотелеві категорії здійснювали визначальний вплив на богослов'я. В патристичній чи схоластичній літературі немає жодних свідчень того, що Церква розглядалася в термінах окремого та загального. Найочевидніша причина цього полягає в тому, що розуміння Церкви того часу ще не дозволяло піти так далеко. Отже, застосування Аристотелевої категорійної матриці до Церкви залишається припущенням, хоча ця матриця могла б спрацювати тут цілком вдало.

Разом з тим, було б хибним припущення, що в ранньохристиянській літературі немає жодних натяків на таке розрізнення. Обидві ідеї – загальної та окремої церкви – виходять з самої Біблії. Перша відповідає поняттю народу Божого, *Qahal Yahweh*⁵ – вираз, який у Новому Завіті був відтворений як «церква Божа» (ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ).⁶ Друга ідея – церкви як окремої спільноти – згадується в Новому Завіті ще частіше, ніж ідея загальної церкви. Це істотна складова Діянь Апостолів, вчення про церковну спільноту апостола Павла, а також есхатології апостола Йоана. Серед всіх книг Нового Завіту три вживають слово «церква» (ἐκκλησία) найчастіше: це Діяння (23 рази), 1 Послання до Коринтян (21 раз) та Одкровення (19 разів). Всі ці книги звертаються до окремих християнських спільнот. Діяння розповідають про те, як окремі християнські спільноти поширюються по *ойкумені* з апостольською місією. 1 Послання до Коринтян обговорює проблеми окремої спільноти християн в Коринті. Одкровення звертається до семи окремих малоазійських спільнот. Отже, найпоширенішим значенням слова «церква» в текстах Нового Завіту є окрема спільнота послідовників Христа.

University Press, Ithaca, New York, 1990). Порфирій здійснив вирішальний вплив не лише на узгодження двох традицій, а й на подальші коментарі до Аристотелевих «Категорій».

⁴ Як зауважує М. Рюше, «вже у першій половині шостої століття знання основ логіки («Категорій»), розглумачених в душі «Ісагога») вважалося істотним для догматика і борця з ерессю» (Roueché, Mossman, 'Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century', *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 23 B., Wien, 1974, p. 64).

У цьому контексті з'явився цілий набір відповідних текстів, частина з яких дотримувалася класичного способу викладу основ логіки, а інша частина складалася інакше. Якщо перша формувалася відповідно до філософської традиції, з незначними змінами, друга була істотно змінена і увійшла до богословських міркувань.

Серед богословів, які досліджували категорії, слід назвати Теодора Райфського, Максима Сповідника, Анастасія Синаїта, Йоана Дамаскіна. Була також плеяда християнських філософів, які продовжували розвивати категорії в традиції коментарів до Аристотеля, але у зв'язку з богословською проблематикою. Серед них були Фемістій, Ілля та Давид, а також Стефан – останній неоплатонік Олександрійської школи.

⁵ Второзак. 23:2, Суддів 20:2, 1 Хроніка 28:8, Неемія 13:1; Міхей 2:5.

⁶ Діяння 20:28.

Зі 114 згадок про «церкву» в Новому Завіті 85 явно мають на увазі окрему спільноту.⁷

Ідея окремої Церкви, в значенні Нового Завіту, продовжує панувати і в подальшій ранньохристиянській літературі, хоча вона також постійно передбачає загальність Церкви⁸ Втім, як вже було сказано, ці дві ідеї не отримали жодного значного теоретичного осмислення. Вони лише втілилися у способі внутрішньої організації церкви. Наприкінці першого тисячоліття нашої ери західне християнство більше схилилося до ідеї загальної церкви, а східне християнство – до ідеї окремої церкви. Втім, обидві сторони при цьому дуже віддалилися від первинного розуміння загального та окремого.

Ідея загальної Церкви запанувала у західній традиції головним чином через дедалі більшу важливість папства. Кажучи точніше, є два можливих шляхи тлумачення стосунків між папством та загальною юрисдикцією: або перше впливає на друге, або навпаки. Визнання того чи того тлумачення залежить від нашої точки зору. З теоретичних позицій, особливо з погляду подальшої католицької теології першості, слід визнати, що ця теологія стала джерелом всесвітніх претензій римського престолу. Втім, якщо виходити з більш феноменологічної перспективи, можна дійти висновку, що специфічне тлумачення загальної Церкви як такої, що перебуває під проводом римських єпископів, виникло за певних історичних обставин, коли на Заході істотно зросла важливість римського престолу, і водночас ця частина Римської імперії опинилася у політичній та культурній ізоляції. Панівна течія Римо-Католицької еkleзіології підтримала б перше тлумачення, тоді як провідні православні та протестантські богослови погодилися б з другим. Вони стверджували б, що папство підтримувало ідею загальної церкви, пристосовуючи її до власних історичних потреб. І навпаки, ідея загальної Церкви підсилювала папство, надаючи богословське обґрунтування його претензій.

У східній традиції запанувала ідея окремішності Церкви. Втім, це не полегшило розвитку бодай якоїсь важливої «еклезіології окремішності», подібно до римських

⁷ Діяння 9:31, 11:22; 11:22; 11:26; 12:1; 12:5; 13:1; 14:23; 14:27; 15:2; 15:3; 15:4; 15:22; 15:41; 16:5; 18:22; 20:17; до Римлян 16:1; 16:4; 16:5; 16:16; 16:23; І до Коринтян 4:17; 6:4; 7:17; 11:16; 11:18; 11:22; 12:28; 14:4; 14:5; 14:12; 14:19; 14:23; 14:26; 14:28; 14:33; 14:34; 14:35; 16:1; 16:19; II до Коринтян 8:1; 8:18; 8:19; 8:23; 8:24; 11:8; 11:28; 12:13; до Галатів 1:2; 1:22; до Филип'янів 4:15; до Колоссян 4:15; 4:16; I до Солунян 1:1; 2:14; II до Солунян 1:1; 1:4; I Тимофею 3:5; 5:16; Филимону 1:2; Якова 5:14; I Петра 5:13; III Йоана 1:6; 1:9; 1:10; Одкровення 1:4; 1:11; 1:20; 2:1; 2:7; 2:8; 2:11; 2:12; 2:17; 2:18; 2:23; 2:29; 3:1; 3:6; 3:7; 3:13; 3:14; 3:22; 22:16.

⁸ Кристофер О'Доннел так підсумовує розвиток ідеї окремої Церкви у патристичну добу: «Одразу після періоду Нового Завіту ми знаходимо в листах Ігнатія згадки про Церкви в містах, очолювані єдиним єпископом з пресвітерами та дияконами. «Дідахе» явно описує місцеву Церкву з її моральними та літургійними обрядами. Від часів Іринея ясно, що Ігнатієва модель церковного устрою існувала повсюдно. Згодом Римська Церква стала наріжним каменем єдності та правочинності. У процесі поширення Церкви за межі великих міст та поселень формувалася структура парафій. Спершу слово «парафія» (від грецького *paroikia* – ділянка, округ) могла означати єпархію, але від кінця четвертого століття воно стало означати підрозділ єпархії, для керування яким єпископ призначав місцевого священика. У патристичний період кожна єпархія мала велику автономію, але ідея загальної Церкви завжди трималася на першому плані завдяки соборам та листуванню, богословським розвідкам і мандрам. Важливо також зазначити, що особа, вигнана з місцевої Церкви, не допускалася до причастя у будь-якій іншій Церкві». (O'Donnell, Christopher. 1996. *Ecclesia: a Theological Encyclopedia of the Church*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, p. 270-271).

богословських міркувань про загальну Церкву. Східне бачення Церкви радше втілилося в структурах та ідентичностях східних помісних Церков. Ця східна схильність до окремішності мала власні історичні підстави.

Одну з цих підстав можна побачити у збереженій на Сході багатій апостольській традиції. На відміну від Заходу, де апостольську спадщину втримував лише Рим, чимало східних спільнот стверджували власне апостольське походження (хоча й не завжди виправдано). Їхні традиції, які справедливо чи несправедливо зводилися до апостольських часів, зберегли надзвичайне розмаїття раннього християнства, яке вижило навіть за часів імперських уніфікацій. Другою підставою була збережена багатьма східними спільнотами пам'ять про те, що їхньою традиційною спільною ознакою була незалежність чи автокефалія. На момент об'єднання «автокефальних» Церков у патріархати, їхні місцеві традиції вже застигли і сакралізувалися. В процесі поєднання у патріархати вони позбулися своєї юрисдикціональної незалежності, але не позбулися культурних та літургійних відмінностей. Нарешті, східні Церкви зберегли свою ментальність окремих та місцевих утворень через свою традиційну прив'язаність до держави.

Разом з тим, Схід істотно віддалився від первинного розуміння окремішності Церкви. По-перше, окрема церква ототожнювалася з *місцем* і відтак стала місцевою. Це відбулося за часів Костянтина, коли християнські спільноти стали поєднуватися з імперськими адміністративними одиницями, які були територіальними. Спільноти перетворилися на елементи територіальної решітки, керовані у цивільний спосіб надспільнотними церковними структурами (митрополія, патріархат тощо). Отже, по-друге, окрема церква тепер була вже не спільнотою, а надспільнотною структурою, прив'язаною до території. Територіальний принцип відтак доповнював собою ієрархічний. Таким чином, різниця між первинним та кінцевим розумінням окремої церкви на християнському Сході полягає в тому, що друге розглядало церкву як територіальну, ієрархічну та відокремлену від спільноти. Християнський Схід почав ототожнювати окремішність Церков з незалежними ієрархічними структурами – патріархатами. Це нове розуміння місцевої/окремої Церкви поширилося, бо патріархати розвинулися у потужні та монолітні церковні структури. Патріархи стали уособленнями місцевих церков так само, як папа став уособленням загальної Церкви на християнському Заході.

Поступово східна окремішність стала схожою на римську загальність. Патріархати перетворилися на місцеві папства, що мають «римську» владу в межах власної території. В обох випадках, на Заході та на Сході, середня ланка митрополії зникла. Там і там сформувалася жорстка ієрархічна логіка, відповідно до якої влада поширюється згори – від папи чи від патріарха. Східні патріархати стали схожими на римський престол у своїй ієрархічній природі та структурі, а також у розумінні себе. Єдиною різницею з Римом було те, що вони не претендували на всесвітню юрисдикцію. Отже, східна окремішність відрізнялася від західної загальності не устроєм та структурою церковної влади, а головним чином масштабами свого географічного поширення. Це уподібнення західної загальності та східної окремішності в період раннього середньовіччя загострило боротьбу між Церквами за території та «геополітичні» впливи. Зрештою це сприяло розколу між ними.

І західна ідея загальної Церкви, і східна ідея місцевих Церков виявилися однаково абстрактними. Обидві ідеї були відірваними від спільноти. Єдиним їхнім зв'язком із реальністю стали (1) територія та (2) особа архієпископа з його адміністративним

апаратом. В Римі територією була вся земна куля, а архієпископом – папа з його курією. Отже, папи уособлювали ідею загальної Церкви. Натомість у східних Церквах була так звана «канонічна територія» і патріарх (інколи архієпископ чи митрополит) зі своїм апаратом. Як Захід зафіксувався на ідеї всесвітньої влади папства, так Схід турбувався про «канонічні території»; але природа західного глобального універсалізму та східної окремішності є тією самою. Йдеться про зосередження на території та надавання ваги віртуальним надспільнотним структурам, що здійснюють свою владу згори вниз.

І все ж спільнота залишається «найреальнішою» церковною структурою. Вона складається з людей, які збираються для молитви та причастя, сповідують спільну віру і допомагають одне одному. Через спільноту вірянин відчуває Церкву. Як висловився Кристофер О'Доннел, «Люди *знають* про загальну церкву, і *відчують* місцеву церкву».⁹ Разом з тим, надспільнотні церковні структури є функціонально адміністративними і умоглядними за своєю природою. Це призводить до розрізнення між еклезіальною та адміністративною реальністю Церкви. Перша базується на молитві, таїнствах та спільній вірі; друга на території та адміністративній владі над спільнотами. Ці дві реальності не слід плутати; вони також не мають заступати чи витісняти одна одну. Коли територіально-адміністративний аспект Церкви витісняє спільноту, це призводить до спотворення природи та місії Церкви. Тоді чвари та розколи між Церквами стають неминучими. Коли спільноти нехтують власним структуруванням – хай би воно було пов'язане з принципом території, чи ієрархії, чи того і того водночас – це призводить до безладдя і чвар між спільнотами. Отже, тут істотно важливо пам'ятати, що спільноти є клітинами Церкви, її справжньою реальністю. Надспільнотні структури необхідні для Церкви, але вони мають іншу природу. Їхнє завдання в тому, щоб полегшувати гармонійний розвиток спільнот, а не заміщати їх. Церква, на загальному чи місцевому рівні, мусить насамперед ідентифікуватися зі спільнотами, а не з надспільнотними структурами.

З одного боку, Схід і Захід сповідують власні богословські традиції та церковні практики, пов'язані з місцевістю чи глобальністю. З іншого боку, там і там відчують брак цих зв'язків. Західна ідея загальності іноді залишається холодним поняттям, якому бракує теплоти інкультурації та вкорінення в місцевому. Вона подеколи є надто абстрактною, безликою та безсердечною. Натомість східна заклопотаність місцевим часто призводить до галасливої сварливості, зануреного у власну традицію аутизму, сліпоти та глухоти до всесвітнього поклику християнства. І Схід, і Захід мають вийти з власної клітки, щоб відновити рівновагу між загальним та окремим. Таке бажання є в обох сторін.

Захід намагається відновити спільнотність і помістність (локальність).¹⁰ Це, зокрема, стало однією з найдинамічніших інтуїцій Другого Ватиканського собору. Схід

⁹ O'Donnell, Christopher. 1996. *Ecclesia: a Theological Encyclopedia of the Church*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, p. 272.

¹⁰ В сучасній Римо-Католицькій еклезіології робиться більший наголос на місцеві спільноти. Див., наприклад, підсумок аналізу стосунків між загальністю та місцевістю в Церкві у Сьюзен Вуд: «Стосунки між місцевими церквами та загальною церквою можна підсумувати в таких тезах: 1. Є лише одна церква Христа. Католики вірять, що ця єдина церква присутня в Римо-Католицькій Церкві, хоча окремі еклезіальні складові можна знайти також і за її межами. Другий Ватиканський собор проголосив: "Церква, утворена і організована як суспільство в сучасному світі, присутня в Католицькій Церкві під проводом наступника Петра та єпископів

прагне наново винайти загальний вимір християнства та підсилити його у власній традиції. У своїх спробах подолати наявні проблеми, Захід заохочує культурне, літургійне і навіть богословське розмаїття всередині своєї Церкви. Західна Церква переосмислює роль єпископів та значення парафій. Схід, своєю чергою, силиться відновити ієрархію християнських цінностей, відсунувши етнічність та етатизм на нижчі щаблі ієрархічної піраміди. Він виявляє дедалі більшу зацікавленість у просуванні загальних християнських цінностей, включно з єдністю всіх християн, до самої верхівки піраміди. Православні Церкви намагаються здолати свої чвари і спільно свідчити для світу. Дві еклезиальні традиції, західна та східна, досягли вражаючого успіху у відновленні дружніх стосунків, у розумінні того, що таке загальність та окремішність у Церкві. Точки наближення відображені в таких документах як «Природа та місія Церкви» – спільний текст, розроблений комісією «Віра та порядок» Всесвітньої Ради Церков. Цей документ зокрема містить таке твердження щодо стосунків між місцевим та загальним вимірами Церкви:

«Співпричастя Церкви виражене співпричастям місцевих церков, в кожній з яких перебуває повнота Церкви. Співпричастя Церкви охоплює місцеві церкви в кожному місці та всіх місцях за всіх часів. Місцеві церкви перебувають у співпричасті Церкви через одну Євангелію, одне хрещення та одну Господню Вечерю, яким присвячене спільне служіння. Це співпричастя місцевих церков є відтак не якимось неов'язковим додатком, а істотним аспектом того, що означає бути Церквою».¹¹

З цією заявою погоджуються і Схід, і Захід. Втім, на практиці обидві сторони не досягли повного успіху в своїх зусиллях примирити окремість та загальність Церкви в її реальному житті. Синоди єпископів Католицької Церкви, наприклад, залишаються в очах багатьох лише імітацією соборності, без реальної влади та впливу. Римський універсалізм, як і раніше, має значну підтримку та просування понад місцеві спільноти. Як відомо, це стало темою листа Конгрегації доктрини віри до єпископів 1992 року. Для автора листа першість загальної Церкви «є реальністю, онтологічно і часово первинною стосовно кожної окремої конкретної Церкви».¹² Цей лист спричинив уславлену дискусію між Вальтером Каспером, на той час єпископом Роттенбурга-Штутгарта, а згодом президента Папської ради сприяння єдності християн (1999), та Йозефом Ратцингером, на той час префектом Конгрегації доктрини віри. Каспер

у співпричасті з ним". Це безумовний поступ порівняно з Пієм XII та його енциклікою *Mystici Corporis Christi*, яка просто ототожнювала Церкву Христа з Католицькою Церквою. 2. Окремі церкви формуються як подоби загальної церкви; в цих окремих церквах і від них існує єдина і неповторна Католицька Церква. Це означає, що загальна церква має лише умоглядне існування, крім свого існування в локальних церквах і від них. Таїнство церкви представлене і виявлене в конкретному суспільстві. Окремі церкви не є церквами інакше як в єдиній церкві; єдина церква не існує інакше як в окремих церквах і від них. 3. Загальна церква не є федерацією окремих церков. 4. Окрема церква не є підрозділом чи відгалуженням загальної церкви. 5. Окрема церква є повноцінною церквою, але не всією церквою. 6. Загальна церква існує лише як співпричастя окремих чи місцевих церков (...) Єдиним місцем, де можна знайти загальну церкву, є окрема церква» (Wood, Susan. 2011. "Continuity and Development in Roman Catholic Ecclesiology." *Ecclesiology* 7 (2) (May 1): p. 168-169).

¹¹ §65; документ доступний на офіційному веб-сайті Всесвітньої Ради Церков: http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/documents/p2/FO2005_198_en.pdf [дата доступу - 15 листопада 2012].

¹² §9; документ доступний на офіційному веб-сайті Святого Престолу: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_ommunionis-notio_en.html [дата доступу - 15 листопада 2012].

зокрема наголошував, що місцеві спільноти мають онтологічну першість над ідеєю загальної Церкви, яка великою мірою залишається ідеєю. Він також звинувачував Конгрегацію доктрини віри у перегортанні (*Umkehrung*) еклесіології спільноти Другого Ватиканського собору.¹³

З іншого боку, православні Церкви мають свої недоліки у проживанні та свідченні загальності Церкви. Наприклад, вже майже століття вони намагаються скликати Всеправославний собор, і щоразу зазнають невдачі. Вони також невпинно сперечаються про першість на загальному рівні з точки зору власної традиції. Мені здається, що брак їхньої згоди на цьому рівні відбиває недосконалість сучасного православного розуміння загальності.

Між католиками та православними немає повної згоди щодо ролі римського єпископа в загальній Церкві. Це головна перешкода на шляху досягнення повного збігу їхніх поглядів на питання загальності та окремоті. Змістовні обговорення цього питання упродовж кількох сесій двостороннього діалогу поки не привели до знаходження прийняттого рішення. Істотна незгода стосується природи першості на загальному рівні. Для православних це питання зручності та згоди між Церквами: римський єпископ має честь бути *першим серед рівних* не за божественним правом, а за рішенням Церков. Православні Церкви можуть визнати першість римського престолу лише в цій перспективі; але вона є непринятною для Римо-Католицької сторони діалогу. Разом з тим, говорячи про першість на «регіональному» рівні, тобто на рівні автокефальних Церков, обидві сторони погоджуються, що тут природа першості є предметом домовленості. Щоправда, повної згоди немає й тут; але розбіжності тут виникають не між православними і католиками, а всередині самого православного табору.

Підбиваючи підсумки, скажемо, що проблема загальності та окремоті в Церкві має ключове значення для подолання наявних богословських розбіжностей між західною та східною еклесіологічними традиціями. Позаду вже довгий та складний шлях, і обидві сторони можуть погодитися, що загальність та окремість/локальність однаково необхідні для Церкви. Втім, якась частина шляху ще залишається попереду, і ця частина є найскладнішою. Вона проходить крізь гори, де ніхто не може сказати напевно, чи є тут шлях. Побачимо, чи можна пройти крізь ці гори. Надія залишається.

Переклад з англійської Олексія Панича

Архімандрит Кирил (Говорун), доктор філософії, кандидат богослов'я, науковий співробітник Єльського університету (м. Нью-Гейвен, штат Коннектикут, США).

¹³ Див.: McDonnell, Kilian. 2002. "The Ratzinger/Kasper Debate: the Universal Church and Local Churches." *Theological Studies* 63 (2): 230.

Станислав Павлов

НА ПУТИ К НОВОМУ ОПРЕДЕЛЕНИЮ ПОНЯТИЙ «ЕДИНСТВО» И «ПЛЮРАЛИЗМ» В ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ: ВКЛАД КАРЛА РАНЕРА В СОВРЕМЕННУЮ ДИСКУССИЮ

Введение

Начиная со второй половины XX века, вопрос о религиозном плюрализме стал одним из центральных в философии религии, как в рамках аналитической традиции, так и континентальной. Развернувшаяся в последние десятилетия дискуссия по этому вопросу во многом обязана работам таких ученых, как Джон Хик [Hick, 1980; Hick, 1995], Пол Книттер [Knitter, 1985], Роджер Хайт [Haight, 2005], Жак Дюпюи [Dupuis, 1997], Алвин Плантинга [Plantinga, 2000] и др. Однако, на наш взгляд, рассуждая о феномене религиозного плюрализма, все эти авторы в большей или меньшей степени упускают из вида первый уровень рефлексии, не уделяя должного внимания осмыслению и определению самих понятий «единство» и «плюрализм».

Однако именно определение этих базовых понятий является ключевым для построения модели отношения к многообразию религий. Каждый автор тем или иным образом имплицитно привносит в свои модели это предпонимание единства и плюрализма, однако, отсутствие эксплицитного анализа этих понятий делает конструктивный диалог затруднительным. В этом отношении также показателен кризис традиционной типологии (эксклюзивизм, инклюзивизм, плюрализм) отношения к многообразию религий. Так, например, одной из многих альтернатив является предложение Пола Книттера заменить эти модели на следующие: replacement, fulfillment, mutuality, acceptance [см. Knitter, 2002]. В этой связи можно констатировать назревшую необходимость

привнести недостающий первый уровень рефлексии в дискурс современной философии религии.

Именно в этом контексте нам представляется особенно важным обратиться к наследию Карла Ранера (1904–1984), которое остается актуальным для современной дискуссии, и более того, во многом конституирует ее. По нашему мнению, немецкому мыслителю удалось разработать развернутую концепцию единства и плюрализма и показать ее значимость для философии религии.

Священник–иезуит Карл Ранер бесспорно является одним из самых выдающихся богословов XX века. Ввиду его радикального влияния на развитие современного католического богословия, в том числе и на доктринальном уровне (благодаря активному участию в работе Второго Ватиканского собора), его нередко называют «учителем Церкви современности» [Wassilowsky, 2004: S. 223]. Необходимость исследования наследия Карла Ранера очевидна – он является ключевой фигурой современного богословия, продолжающей влиять не только на католическую теологию, но и в целом на современную богословскую и религиозно-философскую мысль Запада.

Особую известность К. Ранеру принес его телеогумен об «анонимных христианах». Он стал хрестоматийным в истории философии религии и именно с ним зачастую ассоциируется образ Карла Ранера. Поэтому в рамках спора о феномене религиозного плюрализма нередко можно встретить упоминания Карла Ранера лишь в качестве классического представителя инклюзивизма и проповедника «анонимного христианства»¹. Таким образом, на фоне этой широко обсуждаемой теории незамеченными остались не менее важные для понимания феномена религиозного плюрализма идеи К. Ранера – его кардинальное переосмысление феномена плюрализма и его философия единства. Эти, до сих пор остающиеся незамеченными, но, тем не менее, ключевые для современной дискуссии моменты и станут предметом нашего рассмотрения в настоящей статье. Поскольку Карл Ранер не написал отдельного труда, в котором бы он представил свое видение понятий «единство» и «плюрализм», но его интуиции на эту тему можно обнаружить в самых разных работах, мы бы хотели на основании корпуса трудов Карла Ранера реконструировать его понимание этих базовых понятий.

Плюрализм

Со всей очевидностью понятие «плюрализм» входит в лексикон богословия и философии религии лишь после Второй мировой войны. И Карл Ранер был одним из первых богословов, которые всерьез отнеслись к этому новому проблемному полю.

Здесь мы бы хотели кратко наметить историю становления характерного для Карла Ранера понимания плюрализма. Примечателен тот факт, что, несмотря на то, что К. Ранер, так или иначе, обращался к этой тематике начиная со своих самых первых публикаций, сам термин «*der Pluralismus*» он впервые употребил лишь в 1959 году [Rahner, 1960: S. 456]. В своих ранних работах он рассматривает плюрализм как

¹ Телеогумен К. Ранера об «анонимных христианах» чрезвычайно знаменит и вызывает в массовом сознании множество неверных и поверхностных интерпретаций (как со стороны критиков, так и защитников). Однако рамки данной статьи не позволяют нам подробно рассмотреть этот вопрос, поэтому мы ограничимся лишь указанием самой удачной на сегодняшний день работы по этой теме: [Schwerdtfeger, 1982].

антропологическую характеристику и акцентирует внимание на том, что плюрализм изначально присущ человеку и не может быть сведен ни к чему другому: «Плюрализм принадлежит природе человека и всегда относится к самому его существу, он всегда задан там, где действительно человек, а не животное осуществляет свое бытие» [там же: S. 447]. Это утверждение можно считать отправным пунктом в осмыслении Карлом Ранером проблемы плюрализма. И сразу бросается в глаза то, что Карл Ранер оценивает этот феномен не негативно, как большинство его коллег в то время, а положительно – в качестве одного из существеннейших антропологических признаков.

Позднее Карл Ранер углубляет и еще более радикализирует антропологический аспект плюрализма. Он говорит о том, что христианство учит о существовании действительного и не поддающегося полному контролю со стороны человека (дарованного Богом) плюрализма. Поэтому синтез плюрального навсегда останется никогда до конца не выполнимым заданием человеческой экзистенции в этой короткой жизни [Rahner, 1964: S. 19]. Следует обратить внимание сразу на несколько смелых идей, высказанных и проработанных К. Ранером на раннем этапе его творчества: 1) Плюрализм является даром Божиим. 2) Он является не преходящим свойством какой-то исторической или социальной реальности, но фундаментальной характеристикой нашего мира. 3) Плюрализм не только является одной из антропологических характеристик, но и представляет собой вызов, с которым человек призван справляться (но до конца справиться с которым он никогда не сможет).

Особенно интересно следующее определение плюрализма, данное Карлом Ранером примерно в то же время: «Плюрализм характеризуется тем, что не все моменты одной системы фактически руководствуются одним и тем же планом, исходящим из какого-то пункта этой системы. Плюрализм состоит не во множественности различных моментов системы, но в отсутствии одного последнего, все собою упорядочивающего и всем управляющего идеологического и функционального момента регулирования всех процессов данной системы» [цит. по Raffelt, 1996: S. 269]. Другими словами, множественность (*«die Pluralität»*) сама по себе еще не является плюрализмом (*«der Pluralismus»*). Характеристики множественности и, в большей или меньшей степени, разнообразности присущи фактически любой системе, в том числе и гомогенной, но плюрализм возникает лишь тогда, когда элементы этой системы перестают руководствоваться одними и теми же нормативными регуляторами. Без сомнения именно такой системой является наш мир.

Карл Ранер подчеркивает, что плюрализм не только неизбежен в тварном мире, но и обусловлен состоянием человека. Несмотря на единство в Боге и в своем назначении, человечество формируется под воздействием влияний многообразных слоев реальности. Это приводит к тому, что опыт человека происходит из множества источников, согласованность которых структурируется не с самого начала. И человек ни теоретически, ни практически не может привести этот опыт к одному знаменателю («системе»), из которого одного это многообразие выводилось, описывалось или поддавалось бы управлению. Поэтому Карл Ранер убежден, что абсолютно конкретное единство реальности дано людям в качестве метафизического постулата и эсхатологической надежды, но не в качестве наличной величины [Rahner, 1963: S. 566]. Таким образом, по мнению Карла Ранера, плюрализм является показателем тварности: только в Боге существует объективное единство, в конечном же бытии антагонизм реальностей неизбежен.

Как мы уже показали выше, по мысли Карла Ранера, плюрализм существует во всех измерениях человеческого бытия. Но если в своих более ранних работах он рассматривает плюрализм исключительно в антропологическом аспекте, как характеристику каждой отдельной личности, то со второй половины 60-ых годов он начинает обращаться и к социальному измерению этого феномена. В этом отношении характерно следующее высказывание Карла Ранера: «Мы живем в плюралистическом обществе. Выражение “плюралистическое общество” – ужасное выражение, но для которого, я, к сожалению, не могу найти лучшей замены» [Rahner, 2002: S. 354]. Факт того, что современное общество является плюралистическим, превратился уже в прописную истину, да и само выражение из-за частого употребления постепенно начинает терять свой изначальный смысл. Карл Ранер утверждает, что этот вопрос напрямую касается и роли христианства в современном обществе. Если общество действительно плюралистично, то это говорит о том, что и Церковь не должна претендовать на абсолютную роль, пытаясь руководить социумом во всех аспектах его бытия: «Не может и не должно быть никакой конкретной инстанции (ею является лишь Бог), которая бы автономно и в тоже время адекватно управляла бы всем без исключения обществом... Этой инстанцией не может быть и Церковь» [Rahner, 2002: S. 752].

Таким образом, мы видим, что Карл Ранер переходит от антропологической перспективы к социальной, при этом не отказываясь полностью от первой. Особенно ярко это видно на примере рассмотрения вопроса о плюрализме и толерантности. Рассматривая этот вопрос, католический священник вновь опирается на богословскую антропологию. По его мнению, толерантность (понимаемая как терпимость к мировоззренческому плюрализму) имеет значительное богословское основание, потому что человек, как творение, находящееся во времени, должен быть толерантен по отношению к своему внутреннему плюрализму. Карл Ранер убежден, что «соблазнительная попытка представить адекватную систематизацию своего конкретного существа на основании одного конкретного пункта должна быть признана пагубной и даже смертельной; человек в толерантности по отношению к самому себе упражняется в толерантности по отношению к другим» [там же: S. 754].

В этой толерантности к внутреннему плюрализму, в котором существует все еще неинтегрированное, даже противоречивое (например, желания), становится ясно, что некоторая степень единства может быть достигнута также и несмотря на мировоззренческий плюрализм.

Одной из интересных и актуальных мыслей Карла Ранера является переосмысление на основании вышесказанного понятия «толерантность». По его мнению, толерантность является не просто уважением свободы совести, но также признанием и принятием плюрализма во всей его сложности и на разных уровнях. Таким образом, толерантность в обществе возможна лишь на основании толерантности каждого человека к самому себе, то есть принятия себя как тварного существа, с присущим ему плюрализмом.

В более поздний период своего творчества Карл Ранер все чаще стал обращаться к проблеме гносеологии. Говоря о ней, он в первую очередь имеет в виду не теорию познания как таковую, но вопрос о возможности приобретения мировоззренчески значимых знаний в контексте современного состояния науки. Исследуя этот вопрос, Карл Ранер приходит к заключению, что и на уровне гносеологии существует радикальный плюрализм. Это явилось закономерным следствием того, что в общес-

тве произошло колоссальное увеличение знаний во всех областях (в том числе и в теологии и философии) и потому уже практически невозможно осуществить их надежный и ясный синтез. Вывод, к которому он приходит, достаточно реалистичен, и, как полагают многие, пессимистичен: индивид на это синтез не способен [Rahner, 2002: S. 348].

Карл Ранер призывает к признанию плюрализма: «Только через радикальную констатацию плюрализма, в котором мы находимся, мы сможем развивать другие методы познания, методы индиректного или “экзистенциального” вида, чтобы мало-маленьки мирно и уверенно выстоять в плюрализме гносеологической конкуписценции бытия. По-другому не выйдет» [Rahner, 2002: S. 290]. Таким образом, именно понятие «гносеологическая конкуписценция» является центральным для описания методологического самопонимания теологии в контексте мировоззренческого плюрализма, который наблюдается также и в богословии.

Таким образом, можно утверждать, что для Карла Ранера принятие плюрализма является неотъемлемой частью христианской экзистенции: «Можно было бы думать, что христианин – это тот, кто желает все сконструировать, исходя из идеи Бога и из религиозного толкования, непосредственно придающего форму жизни. Конечно, это верно в том отношении, что человек сознает все земное – его бытие в духе и в природе, в жизни и в смерти – как охватываемое Единым, Непостижимым, кого мы называем Богом... Но охватенность именно Богом, то есть Непостижимым, кого в конечном счете невозможно поместить в расчет собственной жизни как определенную, ограниченную позицию, которая была бы полностью обозримой. А потому христианин может без смущения встречаться лицом к лицу с плюрализмом своей жизни, окружающего его мира и людей, с плюрализмом человеческого общества» [Rahner, 1976: S. 496]. Другими словами вера в Бога, который является абсолютной Тайной, неизбежно влечет за собой и принятие плюрализма экзистенции.

Как мы могли убедиться, убеждение в существовании подлинного плюрализма реальности неразрывно связано для Карла Ранера с самым центром христианского провозвестия. Ведь этот плюрализм отличной от Бога природы не есть просто пустая видимость, за которой реальность – Единое, Абсолютное, Бог – существовала бы таким образом, чтобы все сводилось в сущности только к ничтожной видимости или к единому абсолютному Богу: «Если христианин действительно исповедует, что Бог может быть Богом и подлинно есть Бог в той мере, что Он может претворять в реальность действительно отличное от Него в его абсолютное, неподдающееся расчету множественности, – тогда христианин может и должен совершенно уверенно, без смущения встать лицом к лицу с этим плюрализмом» [там же: S. 497].

Единство

Рассмотрев основные черты понимания феномена плюрализма, мы можем перейти к понятию «единство», систематически осмыслять которое Карл Ранер начал значительно позже. Понятие единства рассматривается Карлом Ранером как изначально, то есть понятие первоначально и всегда известное и все же никогда адекватно не постигаемое рефлексией. Свою же онтологию единства он строит на основании философии томизма.

Карл Ранер указывает на то, что в схоластической философии и теологии рассматриваются четыре трансцендентальных понятия – *ens, unum, verum, bonum* (сущее, единое, истинное, благое). С трансцендентальным понятием *unum* Фома Аквинский

связывает следующую аксиому: *Non enim plura secundum se uniuntur*. Отсюда Карл Ранер делает вывод, что невозможно помыслить нечто, что было бы абсолютно несовместимым друг с другом, нечто, что не имело бы друг с другом, хотя бы в некотором отношении, ничего общего. И наоборот, все, что существует, все возможное, все мыслимое основывается на некоей последней общности, которая превосходит различие существующего между собой, превосходит и различие между сущим и познаваемым, субъектом и объектом. Этим последним, все объединяющим основанием, согласно томизму, является Бог².

После этих предварительных замечаний К. Ранер утверждает, что все, что не является самым божественным изначальным единством, дано не в мертвой статике, но принадлежит к изменяющемуся миру, миру развития и становления. Поэтому в этом мире, который уже от Бога наделен множеством различий, мы необходимо должны различать несколько понятий единства. Исходя из этого, Карл Ранер предлагает выделить, прежде всего, два вида единства: данное единство («*vorgegebene Einheit*») и заданное единство («*aufgegebene Einheit*») [Rahner, 1960: S. 277]. Единством первого рода обладает каждое отдельное сущее, как в нем и для него данным. Оно имеет в себе как позитивный момент: объединение плюральных конструкций бытия и определение единства реальности, так и негативный: ограниченность и отличность по отношению к другим реальностям. При этом такое объединяющее и ограничивающее данное единство отнюдь не исключает соотношенность каждого отдельного сущего с полнотой действительности и не противоречит миру, в котором каждое сущее со-обусловлено всем существующим.

Исходя из того, что каждое отдельное сущее со своим данным единством принадлежит к миру становления и изменения и поскольку единство является трансцендентальным смыслом всякого сущего, Карл Ранер приходит к выводу, что оно должно относиться и к цели самого становления. Это единство, которое еще необходимо осуществить, единство, понимаемое как цель, и есть заданное единство [там же: S. 279].

В свою очередь оно должно осуществляться в двух направлениях: внешнему и внутреннему. Таким образом, у заданного единства существует две задачи: большая объединенность внутренних, конститутивных моментов отдельного сущего и возрастающее приобщение этого сущего к окружающей его реальности. Причем, обе эти задачи являются взаимообусловленными. Но следует признать, что в рамках этого мира и истории заданное единство является никогда окончательно недостижимым, поскольку любое успешное объединение всегда привносит новый материал, требующий новой интеграции. Осуществление (пусть даже и асимптотического типа) заданного единства есть не некая внешняя, дополнительная реальность по отношению к данному единству, но совершенство его самого.

В измерении свободных субъектов заданное единство не может осуществляться путем гомогенизации, но должно состоять в примирении («*Versöhnung*») субъектов между собою. Как пишет Карл Ранер: «В этом случае заданное единство может асимптотически осуществиться в измерении личной истории только через то, что мы

² Тут следует оговориться, что этот метафизический монотеизм еще не является религиозным и богословским монотеизмом. Необходимо также отметить, что в схоластике различаются мнения относительно того, относится ли «единственность» как позитивное совершенство к «сущему» так же, как «истинность» и «благость» (платоновско-августинианская линия), или она есть только отрицание делимости (аристотелевско-томистская линия).

не можем назвать иначе как любовью. При этом, конечно, любовь должна мыслиться нами как величина действительная и онтологическая» [Rahner, 2002: S. 163]. Так понятая любовь является совершенством единства в принятии безусловной инаковости всех других субъектов (в принятии этого другого как себя самого). При этом происходит примирение между универсальным единством и остающейся множественностью, которая сама по себе принимается любящим субъектом как благо, как свое.

В свою очередь данное единство (*«vorgegebene Einheit»*) отдельных сущих и заданное единство (*«aufgegebene Einheit»*) становления сущего обуславливают еще один, третий вид единства – объединяющее единство (*«einende Einheit»*) или единство абсолютного сущего, которое мы называем Богом.

Карл Ранер указывает на то, что формальная теология единства еще не разработана, равно как и история философского понятия единства в его различных значениях, последствия чего реально обнаруживаются в очень многих конкретных философских проблемах. Согласно методологии христианской философии обе эти задачи взаимообусловлены. Итак, как же может выглядеть христианская теология единства?

Ставя задачу разработать содержательное понятие единства, Карл Ранер намечает пути ее решения. По его мнению, такое понятие должно определять единство, которое не есть мертвое однообразие непосредственно в себе неразличимой застылости и единство множественного. В нем чистая множественность и нетождественность в истинном внутреннем единстве сущего сохраняется посредством того, что, а) с одной стороны, основа единства сущего самоосуществляется в высвобождении реально множественных моментов и, б) с другой стороны, такое внутреннее единство реально нетождественных моментов указывает на трансцендентное, но потому и не обнаруживающееся сущему единство Бога, на котором не только основывается собственное единство творения, но и из которого оно продолжает извлекать себя самое, в всегда конечном счете недоступное [там же: S. 170].

Для того, чтобы справиться с поставленной задачей и разработать учение о единстве, соответствующее вышеперечисленным требованиям, Карл Ранер предлагает обратиться к сердцевине христианского учения – христологии и триадологии. Учение о пресвятой Троице (три Лица в одной природе) и определение Халкидонского собора о соединении природ во Христе («нераздельно и неслиянно») задает основную формулу единства в его высшем случае. По мнению Карла Ранера оба этих принципа в их взаимосвязи могут стать исходным положением теологии единства.

Такой образ единства, основанный на тринитарном и христологическом подходе, один из исследователей творчества Карла Ранера удачно назвал многоединством: «Для Ранера единство в специфически христианском понимании является многоединством (*«Vieleinheit»*), единым множеством, так как оно исходит от Бога и в Нем себя осуществляет» [Schulte-Herbrüggen, 2002: S. 152]. Это еще раз показывает то, что по мысли К. Ранера, множество и многообразие не только не мешают единству, но напротив, как раз и делают его возможным, являются его неперемнным условием [Rahner, 2005: p. 1787]. К. Ранер выступает по существу за тринитарную онтологию всего творения, поскольку он видит всякое единство единством объединенного множества.

На основании вышеизложенного мы можем заключить, что в своей онтологии единства Карл Ранер выделяет три его вида:

1) Данное единство (*«vorgegebene Einheit»*) – единство, присущее всякому существу, которое конституирует его и в то же время отграничивает от окружающей его реальности. Оно в некотором смысле статично.

2) Заданное единство (*«aufgegebene Einheit»*) – единство, понимаемое как задание, призыв и в некотором роде цель становления всякого сущего. Заданное единство есть призыв к большей интегративности, которая должна осуществляться по двум векторам: внутреннему (большая целостность сущего) и внешнему (возрастающее приобщение этого сущего к окружающей его реальности). Заданное единство можно назвать динамичным единством.

3) Объединяющее единство (*«einende Einheit»*) – абсолютное единство, обуславливающее собой и объединяющее в себе первые два вида единства. Это единство абсолютного сущего, которое мы называем Богом.

Заключение: был ли Карл Ранер услышан?

Если мы зададимся вопросом, был ли услышан Карл Ранер своими современниками, то однозначно ответить на него будет очень трудно. Скорее нам придется ответить: и да, и нет. С одной стороны, именно его взгляды, как никакого другого богослова, повлияли на современный дискурс религиозного плюрализма [Fletcher, 2005: р. 246], с другой же, многие его центральные идеи остались незамеченными.

Однако, безусловно, не все высказанные им идеи были просто переняты или же проигнорированы. Многие его идеи вызывали также несогласие и критику. В контексте нашего исследования это касается, прежде всего, его интерпретации феномена плюрализма. В особенности показательна в этом смысле полемика Ханса Урса фон Бальтазара с Карлом Ранером. В одном из интервью 1976 года Х. У. фон Бальтазар довольно резко заявил: «Я не верю в плюрализм, в котором пессимизм Ранера так убежден» [цит. по: Endean, 2001: р. 179]. Карл Ранер редко публично отвечал на критику, но следующий комментарий может служить ответом в адрес Бальтазара: «Если бы мы считали, что то, что мы являемся христианами, дает нам “мировоззрение” в котором все гармонично сочетается друг с другом, мы бы в итоге поставили себя на место Бога. Потому что все многообразие реальности только для Него является симфонией. Превращать плюрализм в симфонию – как это делает старый добрый Бальтазар – симфонию, которую мы можем слышать, как таковую: это принципиально невозможно» [там же: р. 181]. Именно взгляд на мир как на нередуцируемо сложную реальность лежит в основе его констатации плюрализма. Мы можем согласиться с Ф. Фиоренце в том, что «различие в допущении возможности восприятия такой симфонической гармонии разительно определяет основное отличие между Х. У. фон Бальтазаром и К. Ранером в их подходе к сущности теологии» [Fiorenza, 2005: р. 80]. Таким образом, мы видим, что понимание сущности плюрализма не является каким-то второстепенным вопросом для теологии, но оно кардинально влияет и на понимание природы последней.

По нашему мнению, Х. У. фон Бальтазар не заметил другую сторону предложенной Карлом Ранером интерпретации плюрализма, которая открывает новые возможности для богословского осмысления современной действительности. Можно согласиться с Филлипом Эдеаном в том, что «достижение Ранера заключается в том, что он показал нам, что плюрализм является не бедой, а скорее образом глубинного смысла

кафоличности, зеркалом творческой свободы Бога» [Endean, 2001: p. 182]. Корни такого восприятия плюрализма Карлом Ранером заключаются в том, что согласно его мнению, плюрализм носит комплексный характер и охватывает собой все стороны человеческого бытия. И в целом он является неотъемлемым свойством универсума и показателем его тварности. Именно поэтому Карл Ранер приходит к выводу, что плюрализм неизбежен и непреодолим.

Однако следует отметить, что большинство оппонентов Карла Ранера не смогли построить убедительную критику предложенного им понятия плюрализма именно на первом уровне рефлексии. Все их аргументы касаются соотнесения непреложности христианской догмы с интеллектуальным плюрализмом или же концепцией анонимных христиан. В этом отношении весьма показательна критика Анне Карр [Carr, 1977], Мэри Хинесс [Hines, 1989] и Патрик Брюк [Bruke, 2002]. В этом случае нам лишь остается констатировать, что настоящая дискуссия по этому вопросу еще не началась.

Идеи К. Ранера о «многоединстве» вызвали во многом схожую критику со стороны Берга ван дер Хейдена [Van der Heijden, 1973] и Дэниса Джоуерса [Jowers, 2006], которая, по существу, заключается в оспаривании ее логической состоятельности. На наш взгляд их затруднение в понимании модели единства Карла Ранера было вызвано тем, что в построении своего понятия единства Ранер отходит от традиционной для Запада августиновской триадологической модели. Авторы упустили из виду тот факт, что Карл Ранер предлагает концепт «многоединства», во многом опираясь на греческую патристическую мысль. Как верно отмечает К. Гештрих: «Ранер критически относится к западной триадологической традиции мыслить от единства Божества к его тройственности, и вместо этого мыслит скорее в ключе восточной церковно-греческой традиции об Отце, Сыне и Святом Духе. И отталкиваясь от различных свойств этих Лиц, движется к единству триединого Бога» [см. Gestrich, 1994: S. 144]. Этот концепт указывает на то, что единство не требует абсолютной идентичности, но напротив, предполагает единство в многообразии. То есть, К. Ранер предлагает такое понятие единства, в котором единство и множество не находятся друг с другом в противоречии, но оба на высоком уровне синтетически объединены.

Как мы могли убедиться, предложенная Карлом Ранером интерпретация понятий «единство» и «плюрализм» еще не нашла должного внимания. Однако, на наш взгляд, она способна занять достойное место в современном дискурсе религиозного плюрализма и, что еще более важно, акцентировав внимание на значении первого уровня рефлексии над базовыми понятиями, задать новый импульс дискуссиям в этой области.

ЛИТЕРАТУРА

- Bruke P.* Reinterpreting Rahner. A Critical Study of His Major Themes. – New York: Fordham University Press, 2002. – 322 p.
- Carr A.* Theological Method of Karl Rahner. – Missoula: Scholars Press, 1977. – 281 p.
- Dupuis J.* Toward a Christian Theology of Religious Pluralism. – New York: Orbis Books, 1997. – 433 p.
- Endean P.* Karl Rahner and Ignatian Spirituality. – New York: Oxford University Press, 2001. – 302 p.
- Fiorenza F. S.* Method in Theology // The Cambridge Companion to Karl Rahner / Ed. by D. Marmion and M. E. Hines. – Cambridge: Cambridge University Press, 2005. – pp. 65–82.
- Fletcher J. H.* Rahner and Religious Diversity // The Cambridge Companion to Karl Rahner / ed. by D. Marmion and M. E. Hines. – Cambridge: Cambridge University Press, 2005. – pp. 235–248.
- Gestrich C.* Karl Rahners Beitrag zur Trinitätstheologie im Vergleich mit Karl Barth // Theologie aus der Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner / Hrsg. von M. Delgado. – Berlin, 1994. – S. 142–158.

- Haight R.* The Future of Christology. – New York: Continuum, 2005. – 232 p.
- Hick J.* A Christian Theology of Religions: The Rainbow of Faiths. – Louisville: Westminster John Knox Press, 1995. – 165 p.
- Hick J.* God Has Many Names. – Louisville: Westminster John Knox Press, 1980. – 147 p.
- Hines M.* Transformation of Dogma: An Introduction to Karl Rahner on Doctrine. – New York: Paulist Press, 1989. – 159 p.
- Jowers D.* The Trinitarian Axiom of Karl Rahner. The Economic Trinity is the Immanent Trinity and *Vica Versa*. – New York, 2006. – 263 p.
- Knitter P.* Introducing Theologies of Religions. – New York: Orbis Books, 2002. – 256 p.
- Knitter P.* No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward World Religions. – New York: Orbis Books, 1985. – 288 p.
- Plantinga A.* Warranted Christian Belief / A. Plantinga. – New York and Oxford: Oxford University Press, 2000. – 528 p.
- Raffelt A.* Pluralismus – ein Plädoyer für Rahner und eine Bemerkung zur Sache // Hoffnung, die Gründe nennt: Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung / Hrsg. G. Larcher. – Regensburg, 1996. – S. 127–138.
- Rahner K.* Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit // Sämtliche Werke: in 32 Bd. – Freiburg im Breisgau: Herder, 2002. – Bd. 27. – S. 156–172.
- Rahner K.* Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums. – Freiburg im Breisgau: Herder, 1976. – 496 S.
- Rahner K.* Kleine Frage zum heutigen Pluralismus in der geistigen Situation der Katholiken und der Kirche // Sämtliche Werke in 31 Bd. – Freiburg im Breisgau: Herder, 2002. – Bd. 15. Verantwortung der Theologie. – S. 345–359.
- Rahner K.* Pluralismus // Lexikon für Theologie und Kirche: 2. Aufl. in 11 Bd. – Freiburg im Breisgau: Herder-Verlag, 1963. – Bd. VIII. – S. 566.
- Rahner K.* Randbemerkungen zum geistigen Pluralismus // Sämtliche Werke in 31 Bd. – Freiburg im Breisgau: Herder, 2002. – Bd. 15. Verantwortung der Theologie. – S. 747–755.
- Rahner K.* Theologischen Bemerkungen zum Problem der Freizeit // Schriften zur Theologie in 16 Bd. – Einsiedeln: Benziger, 1960. – Bd. IV. – S. 455–458.
- Rahner K.* Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft // Sämtliche Werke in 31 Bd. – Freiburg im Breisgau: Herder, 2002. – Bd. 15. Verantwortung der Theologie. – S. 354–364.
- Rahner K.* Über die Möglichkeit des Glaubens heute // Schriften zur Theologie in 16 Bd. – Einsiedeln: Benziger, 1964. – Bd. V. – S. 11–32.
- Rahner K.* Unity // Encyclopedia of Theology. A Concise Sacramentum Mundi. Ed. by Karl Rahner. – New Dehli, 2005. – p. 1787.
- Rahner, K.* Zur Theologie des Symbols // Schriften zur Theologie in 16 Bd. – Einsiedeln: Benziger, 1960. – Bd. IV. – S. 275–303.
- Schulte-Herbrüggen A.* Ekklesiologie im Blick auf Ökumene. Eine trinitarisch-christologische Sicht // Innsbrucker theologische Studium. – Bd.60. – Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 2002. – 404 S.
- Schwerdtfeger N.* Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“. – Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1982. – 454 S.
- Van der Heijden B.* Karl Rahner: Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen. – Einsiedeln: Benziger, 1973. – 478 S.
- Wassilowsky G.* Kirchenlehrer der Moderne: Ekklesiologie // Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven / Hrsg. von A. Batlogg [und andere] – 2. Aufl. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 2004. – S. 223–241.

Станислав Павлов, магистр теологии, научный сотрудник Института экуменической теологии, истории Ориентальных церквей и миссии Гёттингенского университета (Германия).

Вступ

Фраза «протестантизм без Реформації» може здатися дивною чи навіть внутрішньо суперечливою. Вона стала відомою після того, як Д. Бонхоффер, відомий лютеранський теолог, опублікував у 1939 році есе з однойменною назвою. Хоча Бонхоффер використав поняття «протестантизму без Реформації» в зовсім іншому контексті, воно, на мою думку, може також бути застосоване для опису пострадянського протестантизму. Актуальність цієї фрази для нашого контексту буде показано нижче на чотирьох прикладах. Однак спочатку необхідно коротко зупинитись на понятті «пострадянського протестантизму».

Під «протестантизмом» у цій статті розуміються насамперед ті рухи, які походять із «великого» протестантського братства радянських часів (ЄХБ), в яке входили євангельські християни, баптисти, п'ятидесятники й меноніти. Таке узагальнення може здаватися невиправданим із двох причин: по-перше, ці рухи, особливо зараз, надто відрізняються, щоб говорити про них, як про щось єдине; по-друге, за останні 20 років були засновані (або відроджені) й інші протестантські церкви, що не входили в братство ЄХБ радянських часів. Втім, для даної статті ці фактори не є суттєвими, оскільки, по-перше, відмінності між згаданими рухами для питань, що порушуються у статті, не мають принципового характеру; по-друге, інші протестантські церкви на пострадянському просторі або дуже малочисельні, або схильні до перебільшення своєї відмінності від церков, що виростили з братства ЄХБ (знову ж, щодо тих питань, які тут порушено).

Слово «пострадянський» вказує у статті на географічний, а не хронологічний вимір, тобто поняття «протестантизм без Реформації» описує не тільки протестантизм

у пострадянській час, а й увесь протестантизм, що розвивався ще від XIX-го століття на територіях, які раніше входили до складу Радянського Союзу. У цьому ж значенні використовують також слова «східнослов'янський», «руський», «російсько-український», «євразійський» тощо, але для вступу слово «пострадянський» здалося мені найточнішим. Далі в статті вживатимуться різні прикметники залежно від контексту. Звісно, впродовж цього періоду й на цих територіях протестантизм не був цілком однорідним. Проте, як і у випадку зі словом «протестантизм», ці відмінності не впливають на висновки цієї статті. Не можна не погодитись із висновком М. Черенкова про те, що «ми й досі живемо в полоні баптизму радянського», а тому говорити окремо про український баптизм трохи передчасно [Черенков, 2012: с. 81]. Тим більше це було б не виправдано для історичного аналізу, адже в ньому український новітній протестантизм неминуче переплітається з російським.

Зазначмо також, що під словом Реформація (з великої літери) тут розуміється релігійний рух, який розпочався в 1517 році й асоціюється насамперед із постатями М. Лютера та Ж. Кальвіна. Відповідно, те, що сказано в цій статті про реформаторів XVI-го століття, переважно не стосується так званих радикалів (анабаптистів, раціоналістів, спиритуалістів), які ані тоді, ані пізніше не визначали обличчя Реформації.

1. Постійна Реформація

Сьогодні в середовищі пострадянських протестантів уже стало звичним говорити про принцип *Ecclesia reformata semper reformanda* – «реформована церква реформується постійно». Іноді цей принцип навіть приписують Лютеру й вважають чи не найосновнішим у протестантській Реформації. Насправді це не зовсім так: уперше його було сформульовано лише в XVII-му столітті. Проте це не означає, що цей принцип передавав ідею, яка виникла лише у більш пізніх протестантів. У цьому сенсі його можна порівняти з п'ятьма протестантськими «*Solae*» (*Sola Scriptura*, *Sola gratia*, *Sola fide*, *Solus Christus*, *Soli Deo gloria*). Їхнє поєднання було результатом пізнішої систематизації, але при цьому вони абсолютно точно відповідали думці та духу вже найперших реформаторів. Так само й уявлення про церкву як таку, що реформується постійно, можна сміливо віднести до перших поколінь Реформації, хоча сам вислів *Ecclesia semper reformanda* виник пізніше.

Таке уявлення не було «нововведенням» навіть раннях реформаторів. У церкві постійно знаходилися люди, які бачили необхідність реформ. «Реформа в церкві – це нескінченна тема її історії» [Congar, 2011: р. 19]. На середньовічному Заході для перетворень у церковному житті збиралися собори, засновувалися ордени, писалися численні теологічні праці. У своїй славнозвісній книзі про реформу Ів Конгар писав, що «церква постійно реформує себе; власне, вона може жити, тільки якщо це робить» [Congar, 2011: р. 21]. Найчіткіше думка про прихильність католицизму до ідеї реформи була викладена на Другому Ватиканському соборі, в документах якого лунає неодноразовий заклик до постійного оновлення церкви. «Церква на своєму шляху є покликаана Христом до цього постійного оновлення [*perennem reformationem*], якого вона постійно потребує»¹.

¹ *Unitatis redintegratio*, II.6. Використано український переклад за виданням: Документи Другого Ватиканського Собору. – Львів: Свічадо, 1996.

Слід визнати, що відкритість реформам далеко не завжди була визначальною в церковній політиці. Нечутливість, неповороткість і тріумфалізм Риму проявились у найвідповідальніший момент, коли відлучення Лютера та відмова скликати собор поховали можливість збереження єдності західної церкви. Відтоді для Римо-католицької церкви слово «реформа» набуло негативного підтексту, але саму *ідею* реформи відкинуто не було. Навіть *Контр-реформація* сьогодні розглядається більше як «католицька реформація», адже вона була спрямована не тільки *проти* протестантської Реформації, а й на внутрішнє *оновлення* Римо-католицької церкви. Ключове слово Другого Ватиканського собору – «*aggiornamento*» – було, фактично, «евфемістичною заміною» слова «реформа» [Фуйо, 2003: с. 85].

Чому ж навіть попри те, що принцип *Ecclesia semper reformanda* застосовується й до сучасного католицизму, він все ж залишається насамперед гаслом церков Реформації? Заради стислості зазначимо лише чотири важливих особливості, тісно пов'язаних між собою. По-перше, якщо в Римо-католицькій церкві «непорушність догматів» передбачає, що реформуванню підлягає фактично лише певна частина церковної *практики*, то Реформація застосувала цей принцип до всього церковного життя, включаючи й *догматику*. По-друге, згідно з католицьким ученням, дар непогрішності, даний церкві, унеможлиблює її помилку у визначенні, збереженні та тлумаченні апостольської традиції, представленій в Писанні та Переданні. Догмати непорушні саме тому, що визнані такими непогрішним учительством церкви. Реформатори ж розглядали Слово Боже не як «власність» церкви, а як зовнішню стосовно неї реальність, що здатна судити її догматику та практику. Непогрішність і чистота церкви були для реформаторів предметом есхатологічного сподівання. По-третє, Реформація торкнулася самого поняття про церкву. Ще й до сьогодні в Римо-католицькій церкві вважають за краще говорити не про помилки *церкви*, а про помилки *її членів* (див., наприклад: [Виланова, 2005: с. 565]). У такому разі «церква» стає «ідеальною сутністю», абстрагованою від людей, що належать до неї. Реформатори ж послідовно розглядали церкву, як зібрання Божого народу. На їхню думку, церква потребує постійних перетворень саме тому, що їх же потребує кожен її член. Як особисте керівництво Святого Духа не виключає помилок окремих людей, так і загальне керівництво Святого Духа Своїм народом не виключає помилок церкви. Почетверте, Реформація глибше усвідомила міру людської гріховності. Ранні реформатори відкидали перфекціонізм і вважали, що особисте освячення не має меж: воно повинно тривати впродовж усього земного життя й охоплювати всю людину. А, отже, те саме стосується й земної церкви, яка складається з людей, що є одночасно святими та грішниками.

Ecclesia semper reformanda означає, що «сила церкви – в усвідомленні нею власної немочі» [Weinrich, 2003: р. 413]. Реформатори усвідомлювали, що церква жива й дієва лише Божою благодаттю, але не «володіє» нею й не розподіляє її; вона живиться з життєдайного джерела Божого Слова й Духа та відкрита до його впливу. Ця відкритість передбачає готовність до покаяння, навчання й переосмислення. Церква не повинна підтримувати ані збереження заради збереження, ані змін заради змін. У ліберальних колах вірність справі Реформації часто сприймається як нестримний потяг до новацій і культурного пристосування. Та насправді реформатори керувалися зовсім іншими мотивами. Вони були радше консерва-

торами, ніж «прогресивними новаторами», оскільки їхньою метою було відновлення *древнього* образу церкви й, відповідно, очищення від *пізніших* «нововведень». При цьому повернення до першоджерел зовсім не передбачало бездумного й огульного заперечення традиції. Для оновлення церкви реформатори використовувати древнє Писання та древню традицію.

Насамкінець зазначмо, що *Semper reformanda* – це не просто опис церкви, а й імператив: церква не просто «реформується», а «повинна реформуватися» постійно. Одна з варіацій (можливо, найперша) цього принципу звучала навіть так: *Ecclesia reformata quia semper reformanda est*: «церква – реформована, тому що реформується постійно». У такому прочитанні реформованими можна назвати тільки ті церкви, які готові до постійної реформації.

Переходячи до розгляду пострадянського протестантизму, ми розуміємо, що потрапляємо в радикально інший контекст. Протестантський рух тут зародився «за церковним муром». Його керівним принципом було відокремлення, а не реформування. Відповідно, в нього не було досвіду реформації церкви. Це стосується насамперед українських і кавказьких витоків євангельського руху. Проте навіть у його третьому осередку, в Петербурзі, мрії лорда Редстока, В. О. Пашкова та інших про «реформацію православ'я» втілено не було. Власне, для їхньої реалізації не було жодних значних передумов. Тим більш нереалістичними були плани І. С. Проханова про «всеросійську Реформацію». Згодом усі протестанти полишили спроби реформ і вийшли з православного середовища.

Таким чином, якщо на Заході протестанти (за винятком малочисельних радикальних рухів) могли називати себе «реформованими католиками», то на Сході протестанти не могли називати себе «реформованими православними». Тому перед ними неминуче поставало питання про їхнє місце в історії християнства. Це питання про самоідентифікацію розв'язувалося, як правило, одним із двох шляхів.

Перший із них можна проілюструвати цитатою з О. В. Карева, незмінного лідера протестантського союзу в СРСР упродовж майже тридцяти років: «братство ЄХБ є носієм першохристиянства, християнства апостольських днів, і в цьому плані йому немає рівної церкви у світі... Російський євангельсько-баптистський рух є носієм апостольського християнства, чого, на жаль, не можна сказати про християнські церкви Заходу... Євангельсько-баптистська церква в СРСР є апостольською церквою ХХ-го століття» [Пузынин, 2010: с. 347]. Отже, перший шлях – це «стрибок» у першохристиянство, минаючи Реформацію, Середньовіччя й патристичний період. Тут немає справжньої зацікавленості в історії; вся епоха «після Костянтина» змальовується у похмурих тонах. Католицька церква вважається абсолютно чужою, тому й Реформація цієї церкви – майже такою ж чужою. У цьому погляді виражена простодушна впевненість, що радянські протестанти, як жодні інші християни у світі, успішно подолали багатовікову відстань і досягли апостольського християнства. Звернімо також увагу в цій цитаті на протиставлення радянського братства ЄХБ західним християнам, до чого ми ще повернемося.

Другий (і багато в чому подібний) підхід відображений у нарисі «Правда про баптистів» В. Г. Павлова, голови Союзу баптистів Росії. Тут баптизм уже не стільки ототожнюється з церквою апостольських часів, скільки розглядається як етап історичного розвитку «істинної церкви» [Павлов, 1999: с. 226]. Павлов вважає, що

історія баптистів почалася «від днів Івана Хрестителя»² і продовжувалась у спільнотах, «які відокремлювалися від панівних церков і які стверджували стосовно себе, що мають первісну й, відповідно, чисту віру» [Там само, с. 222]. Серед цих «спільнот» Павлов називає месаліан, свтихіян, монтаністів, новаціан, павлікіан, вальденсів, альбігойців, катарів і анабаптистів. Цей незв'язний набір різноманітних сект і розглядався як генеалогічне древо баптизму. Схоже, єдиною вимогою для включення в цю генеалогію було відмежування від офіційної церкви, «церкви-відступниці», а якщо до цього додавалося ще й заперечення хрещення немовлят, то тут і міркувати не було про що: це «наші», «баптисти». Показово, що в цій генеалогії не знайшлося місця «предтечам Реформації», Янові Гусу та Джонові Вікліфу. В інших публікаціях родовід радянського баптизму було розширено завдяки включенню до нього російського й українського сектантства – стригольників, безпоповців, хлистів, поживовлених, духоборів. Це повинно було показати незалежність радянського євангельського руху від Заходу.

Ці ж спрощені, неісторичні підходи застосовувалися радянськими протестантами й для опису історії *світового* баптизму. У пострадянський час вони переважно відкидаються, але їх змінив акцент на спорідненості баптизму з континентальним анабаптизмом. Водночас погляд, який переважає в дослідженнях західних вчених і в якому наголошується на пуританському корінні баптизму, так і не прижився, хоча саме на прикладі пуританства пострадянські протестанти могли б побачити необхідність і дієвість принципу постійної Реформації. Генеалогія світового баптизму у вигляді «Католицизм → Англіканство → Пуританство → Сепаратизм → Баптизм» не лише більш виправдана історично, а й могла б стати для пострадянських протестантів одним із джерел альтернативного самовизначення та шляху розвитку.

Отже, саме ці два фактори – відсутність досвіду реформації «батьківської» церкви та наївно-претензійна самоідентифікація – пояснюють, очевидно, те, що пострадянські протестанти не відчували необхідності реформації своїх церков. З одного боку, вони не були народжені внаслідок спроби реформування церкви. З іншого боку, вони вважали, що їхня доктрина та практика цілком відповідають апостольському християнству й, відповідно, необхідності в їхньому реформуванні немає. Таке ставлення добре передає уривок з виступу О. В. Карева, розміщений в редактованому ним журналі «*Братский вестник*» (№ 5, 1957): «Наша догматика є найчистішою та найпрекраснішою євангельською догматикою... Євангельсько-баптистський рух – це останнє слово реформації. Наші переконання – найсвітліші та найпрекрасніші». Пізніше це самовизначення – «останнє слово реформації» – повторювалося стосовно баптизму С. М. Савінським [1999: с. 10] та іншими³.

Тут можна провести паралель між протестантизмом і православ'ям, яка полягає в чотирьох спостереженнях. (1) Православ'я на Русі мало, безперечно, іноземне (візантійське) походження. Символ віри, який прийняла Русь, був результатом багатовікового догматичного розвитку Східної церкви. Проте на Русі православна догматика не отримала жодного творчого розвитку. Руське православ'я так і залишилось епігоном грецької віри. Його «самобутність» торкалася лише обрядових тонкощів, які з'являлися радше внаслідок прийняття місцевих язичницьких елемен-

² [Павлов, 1997: с. 221]. Також на наступній сторінці: «На запитання – коли й де починається історія баптистів, хто були засновниками їхньої спільноти, ми без вагань відповідаємо: вони починають свою історію з Івана Хрестителя чи з самого Ісуса Христа, глави церкви».

³ Зокрема, в «Братском вестнике» (№ 6, 1984).

тів, ніж внаслідок творчого розвитку візантійської спадщини⁴. (2) Попри згадане, досить швидко ця грецька віра стала «*споконовіку нашою*», чому сприяв насамперед розвиток церковно-слов'янської мови. Візантійську спадщину було *присвоєно*, але не завжди *засвоєно*. Політична ситуація – зміцнення Московської держави – ще більше віддалила Русь від візантійських коренів. Згодом саме грецьке посередництво почало заперечуватися: сказання про проповідь апостола Андрія на Русі наводилося саме для того, щоб показати: Русь отримала християнство безпосередньо від апостолів [Флоровский, 2009: с. 26]. Навіть більше, після Флорентійського собору греків звинувачували у відступництві та ересі. (3) Найхарактернішою рисою російського православ'я став традиціоналізм, спрямований на захист древності й «віри отців» – причому ця «древність» і «віра» були вже «руськими», а не «візантійськими». Коли в XVI-му столітті до Москви прибув Максим Грек для перевірки та виправлення слов'янських перекладів грецьких текстів, його завдання не було закінчено, а самого його було звинувачено в «псуванні» богослужбових книг і ув'язнено, хоча його завдання зводилося до простого відновлення початкового змісту. Прикметно також, що на той час у Москві не вдалося знайти жодної людини, яка б читала грецькою [Флоровский, 2009: с. 39]. Випадок із Максимом Греком показує й глибину розриву з Візантією, й міру консервації літургійної та богословської традиції. Ще очевиднішим це стало в наступному столітті, коли незначні обрядові зміни (головною з яких була зміна двоперсного хресного знамення триперсним) викликали величезний протест у народі, що спричинило розкол і виникнення старообрядництва. (4) У православній свідомості Москва стала не тільки мірилом православ'я, а й «останнім царством». Їй було присвоєно ім'я не тільки *третього*, а й *останнього* Риму: «четвертому не бувати». В есхатологічних, месіанських, апокаліптичних сподіваннях російському православ'ю відводилася вирішальна історична роль.

Ці ж чотири спостереження можна зробити й стосовно протестантизму. (1) Як і православ'я на Русі, протестантизм у пострадянських країнах був продуктом іноземного походження. Євангельський рух у Петербурзі було розпочато лордом Редстоком і йому був притаманний дух англійського рівайвелізму. Український і кавказький баптизм виникли завдяки контактам із німецькими колоністами⁵. Ще В. Г. Павлов прямо писав, що місцеві баптисти «прийняли цілковито вчення німецьких баптистів»⁶. Згодом радянський протестантизм перебував під значним впливом західного фундаменталізму. Про незалежний від Заходу богословський розвиток не йшлося. Місцеві фактори справляли дуже незначний вплив на характер українського та російського протестантизму. Фактично всі його риси можна прослідкувати в західних рухах, яким він зобов'язаний своїм існуванням. Від *ністизму* було перейнято акцент на особистому благочесті, необхідність досвіду навернення, віданість

⁴ «Уламки язичництва змішалися з православною обрядовістю й нині важко викорінюються з неї... Навіть у наші дні Росія у своїй багатій усній народній творчості продовжує зберігати величезні запаси язичницьких обрядів, приказок, пісень» [Федотов, 2001: с. 20, 21].

⁵ О. В. Карев називав «живе менонітство і живе лютеранство ... колицкою ... російського євангельсько-баптистського руху» [Карев, 1997: с. 89].

⁶ [Павлов, 1997: с. 236]. Зазначмо, що пізніше слово «німецьких» вилучали з цитати, навіть не позначаючи пропуск трикрапкою («Братский вестник» (№ 1, 1955); [Савинский, 1999: с. 115]). Якщо пропуск слова «німецьких» у повоєнні роки ще можна пояснити добрими намірами, то пропуск слова Савінським у пострадянський час є свідченням певної тенденційності.

певним релігійним практикам (наприклад, щоденному читанню Біблії), розрив між розумом і досвідом, і нерідко навіть їхнє протиставлення. Із *рівайвелізму* (спорідненого з пієтизмом) було успадковано ще більший антиінтелектуалізм, емоціоналізм, церковний активізм, місіонерський запал, теологічний мінімалізм. Під впливом *фундаменталізму* серед радянських протестантів утвердились контркультурність, ізоляціонізм, недіалогічність, замкненість, догматизм у другорядному, диспенсацио-налізм. (2) Попри настільки очевидну залежність від західних протестантських рухів, ще на початку ХХ-го століття російські протестанти намагалися обґрунтувати своє місцеве походження й у такий спосіб применшити або навіть заперечити роль західного посередництва. Так, 1910 року у своїй програмовій статті І. С. Проханов пов'язував зародження петербурзького євангелізму з іменем В. О. Пашкова (не згадуючи, що той був послідовником англійця Редстока), українського баптизму – з іменем І. Г. Рябошапки (не згадуючи вплив на нього Гюбнера та інших німців), а кавказького – з іменем М. І. Вороніна (не згадуючи, що його хрестив німець Кальвейт) [Пузынин, 2010: с. 276]. Говорячи про своє віровизнання 1910 року, Проханов наголошував, що воно «складене російськими силами самостійно за допомогою Біблії та Симфонії» [Пузынин, 2010: с. 309]. Надалі політична ситуація змушувала вже радянських протестантів ще більше дистанціюватися від західного коріння. Навіть у пострадянський час цей акцент на самостійності та самотності в історичних дослідженнях переважає. Зокрема, С. М. Савінський наголошував, що ніхто з українців чи росіян не прийняв «німецької віри», а, отже, «російсько-український баптизм не є зовнішнім насадженням у готовому вигляді з готовими доктринами»⁷. Уся публікація М. С. Каретникової «*Русское богоискательство*» спрямована на доведення незалежного від Заходу походження російського протестантизму⁸. На західних протестантів навіть дивилися з підозрою: в їхній активності вбачали загрозу для місцевої протестантської «ідентичності», а у книгах західних авторів виявляли «ересі». (3) Як руське православ'я, прийнявши візантійську віру, згодом почало оберігати її як «власну», так і протестантизм на українських та російських землях, прийнявши західну віру, згодом зробив її «власною» і почав оберігати її саме в такій якості. Місцева традиція більшістю сприймалася як «чисте вчення Писання». Таке некритичне сприйняття своєї традиції та бажання зберегти її пояснювалося і тим, що українські й російські протестанти були мало знайомі з ранньою реформаторською думкою і сформувалися під впливом уже пізніх протестантських рухів. Зокрема, фундаменталізм за своєю суттю суперечив ідеї *Ecclesia semper reformanda*, оскільки виконував лише «охоронну» функцію й ставав у «захисну позу» перед загрозою модернізму. (4) Як і російське православ'я, російський протестантизм мав доволі гіпертрофоване уявлення про своє місце в історії, що, звісно, не сприяло усвідомленню необхідності внутрішніх перетворень. І. С. Проханов вважав, що Росія повинна стати центром всесвітньої Реформації, а він сам – її лідером [Пузынин, 2010: с. 286]. У програмовій статті в газеті, яку він сам і редагував, стверджувалося, що Проханов «переважає Лютера настільки, наскільки Росія територіально переважає Німеччину» [Пузынин, 2010: с. 286]. Надалі політичні реалії не давали змоги мріяти про всесвітній вплив, але, як уже зазначалося, радян-

⁷ [Савинский, 1996: с. 343]. Див. також: [Савинский, 1999: с. 91, 96].

⁸ «Євангельсько-баптистський рух у Росії мав глибокі національні корені. Він був підготовлений багатьма попередниками. Він не випадковий і не привнесений. Він – біблійний. Сам Бог відкрив у Росії двері для благовістя» [Каретникова, 1997: с. 5].

ські протестанти продовжували вважати, що їхньому братству «немає рівної церкви у світі». У православних була концепція про третій і останній Рим; у радянських протестантів було уявлення про «останнє слово реформації». У пострадянський час розширення світогляду протестантів похитнуло такі вірування, але впевненість у винятковій духовності «братства» й далі залишається притаманною багатьом протестантам.

Таким чином, і православ'я, і протестантизм на українських та російських територіях (1) виникли внаслідок прийняття іноземної релігійної спадщини, (2) згодом оголосили прийняттю спадщину своєю та «Богом даною» без іноземного посередництва, (3) старанно зберігали уже «власну» спадщину та (4) наголошували на її загальносвітовому значенні. Для обох традицій принцип *Ecclesia semper reformanda* видається не тільки зайвим, а й небезпечним. Однак якщо у православ'ї заперечення необхідності внутрішніх церковних перетворень не викликало серйозних суперечностей із базовими еклезіологічними уявленнями, то в протестантизмі таке заперечення означало відмежування від головних устремлінь Реформації.

2. Біблія

Принцип *Ecclesia Semper Reformanda* має продовження: *secundum verbum Dei* (за Словом Божим). Церква постійно реформується не згідно з «духом часу». Рушійною силою реформації є перевідкриття Слова Божого. А тому справедливим є й зворотне твердження: без перевідкриття Слова Божого не могло й не може бути реформації.

Читаючи Писання, Лютер виявив, що Бог – це не суворий суддя, який виносить вирок людям залежно від їхніх учинків, а милостивий Отець, що вільно обдаровує грішників праведністю Христа. Важливість і простота цього біблійного відкриття спонукала протестантів без зволікання приступити до перекладів Біблії. Завдяки друкарству – «найбільшому з дарів Божих» (Лютер) – ці переклади отримували широке розповсюдження. Новий Заповіт у перекладі Лютера був настільки популярним, що один із головних католицьких опонентів Лютера, Йоган Кохлеус, не без жально зауважив, що «навіть кравці, шевці, жінки та інші простолюдини, щойно навчившись читати німецькою, вже читають його так жадібно, неначе він є джерелом всієї істини» [Matheson, 2006: с. 71].

Писання для раннях реформаторів було джерелом не тільки істини, а й свободи, втіхи, радості та сміливості. Тому принцип *Sola Scriptura* (тільки Писання) став не просто теоретичним принципом, не просто протестантським богословським засновком, а насамперед практичним захистом саме тієї свободи та радості, яку знаходили в Писанні – захистом від людських передань, зазіхань, софістики, посередництва та диктату. Проте цей принцип не означав заперечення традиції чи розриву з нею. На одного лише Августина в одній лише книзі «Настанови в християнській вірі» Кальвін посилається декілька сотень разів! Реформатори усвідомлювали, що глибина Писання передбачає *спільнотне*⁹ (а не тільки особисте) прочитання й опору на богословську спадщину попередників. Біблія не була єдиною книгою чи єдиним авторитетом для реформаторів. Вона була єдиним *абсолютним, остаточно* і *непогрішним* авторитетом, якому підпорядковувались і від якого повинні були залежати всі інші (див., наприклад: [Макрат, 1994: с. 177]).

⁹ Рос. «общинное».

Принцип *Sola Scriptura* було спрямовано не тільки проти римо-католицького піднесення ролі передання та церкви, а й проти спіритуалізму. Реформатори стверджували, що Дух і Слово нероздільні, а тому будь-який досвід і переживання повинні перевірятися Писанням. Принцип *Sola Scriptura* заперечував також іншу крайність: у ньому малося на увазі, що людина не може самостійно, за допомогою власного розуму, формулювати релігійну істину, а повинна покладатися на одкровення. Роль розуму не повинна була ставати керівною чи визначальною.

Повернення реформаторів до Писання збігалось із загальним гуманістичним поривом *ad fontes* – до джерел. Зокрема, багато лідерів першого й другого покоління реформатського руху (Цвінглі, Капіто, Фарель, Кальвін) були тісно пов'язані з рухом гуманістів. Для них і для інших реформаторів акцент на Писанні передбачав ретельну, скрупульозну філологічну й екзегетичну роботу. Він був стимулом до навчання й освіти, а не до обскурантизму. Перші протестантські переклади Нового Заповіту – зокрема, Лютера 1522 року та Тіндеяла 1525 року – справили надзвичайно великий вплив на розвиток відповідно німецької та англійської мови. Імпульс Реформації досяг і східноєвропейських народів: 1563 року зусиллями кальвініста Радзивіла Чорного було видано Берестейську Біблію, про «дуже високий» рівень якої говорив православний митрополит Іван Огієнко, чийм українським перекладом до сьогодні користується більшість україномовних протестантів¹⁰.

У XVI-му столітті цей імпульс у Східній Європі доволі швидко згас, і лише в XIX-му столітті протестантські ідеї було відроджено в євангельському русі. Від нього не можна було очікувати літературних і богословських досягнень, які хоча б частково могли зрівнятися з плодами європейської Реформації. Адже деякі ранні баптисти в Україні ще не вміли читати в тому віці, в якому ранні реформатори в Німеччині були вже університетськими професорами¹¹. У євангельського руху не було елементарних умов для здійснення перекладів, видань і коментарів Біблії. Однак те, що було легко поясненою й вимушеною прогалиною перших поколінь, було згодом законсервовано й навіть піднесено до рангу стандарту. Сучасний стан пострадянського протестантизму схиляє до висновку, що реформаторський принцип *Sola Scriptura* не був ним прийнятий і осягнений уповні. Зупинімося на декількох аспектах цієї проблеми.

По-перше, пострадянські протестанти й досі виявляють пасивність у ключовій для Реформації області – роботі з біблійним текстом. За більш ніж 20 років свободи протестанти не зробили жодного повного перекладу Біблії з оригінальних мов російською, українською чи білоруською. Більшість віруючих і навіть пасторів навряд чи усвідомлюють навіть необхідність якісного перекладу й роботи з оригінальним текстом. Цьому посприяло трепетне ставлення до Синодального перекладу, яке можна порівняти зі ставленням до *King James Version* у фундаменталістських американських колах. «Для рядового баптиста російсько-українського братства

¹⁰ «Вище всіх протестантських перекладів, безумовно, стоїть Берестейська Біблія 1563 р... Найбільшим ділом Радивила як кальвініста було видання Біблії, що звичайно й зветься Радивилівською... З погляду критичного Біблія Берестейська, чи Радивилівська, стоїть дуже високо; нею користувалися протестанти аж до 1632 р.; з неї ж роблено й українські переклади, як це побачимо далі» [Огієнко, 1942: с. 144].

¹¹ Меланхтон став професором у 21 рік; Лютер – у 29; Рябшапка навчився читати в 30 років [Савинский, 1999: с. 101].

припущення можливості помилки синодального тексту сприймалося як найтяжче блюзнірство» [Решетніков, 2000: с. 20].

По-друге, принцип *Sola Scriptura* розглядається як цілковита відмова від традиції. На думку українських баптистських істориків, тлумачення Писання у відриві від будь-якої традиції чи віровизнання – це і є «послідовне застосування принципу ‘Тільки Писання’» [там само, с. 19]. Крім того, із *Sola Scriptura* невинувато робили висновок про те, що одного Писання достатньо для відповіді на всі питання, що постають перед людиною. Таке уявлення обмежувало коло уявлень протестантів і доводило їх до конфлікту з наукою.

По-третє, недовіра до багатовікової християнської традиції на практиці поєднується з не зовсім усвідомленим пануванням локальної, вузької традиції. «Тільки Писання» означає «тільки те *прочитання* Писання, яке в нас склалося». В умовах гонінь, коли великим був запит на єдність і харизматичних лідерів, неписана традиція «братства» стала безальтернативним орієнтиром для багатьох поколінь віруючих. Для більшості пострадянських протестантів, попри появу різноманітної богословської літератури із Заходу, цей орієнтир залишається єдиним і незаперечним. Формально він підпорядкований Писанню, однак на практиці усталене тлумачення без обговорень приймається як «чисте вчення Біблії», рідко піддається критичному аналізу, а спроби поглянути на певний текст із будь-якої нетрадиційної перспективи наштовхуються на апатію чи підозри. Як наслідок, «братство» насправді «замінило собою авторитет Писання» [Черенков, 2012: с. 92]. Кризь призму традиції «братства» уривки з Біблії настільки природно набувають «звичного» змісту, що багатьом саме завдання тлумачення здається зайвим.

По-четверте, слід зазначити, що пострадянськими протестантами й досі не було написано жодної серії біблійних коментарів. Звісно, це можна частково пояснити обмеженістю ресурсів, але, якщо продовжити порівняння з ранніми реформаторами, то доводиться визнати, що в того ж Кальвіна для написання якісного біблійного коментаря було значно менше джерел, ніж у будь-якого сучасного баптиста, навіть якщо він не читає ні англійською, ні німецькою. Проте коментар Кальвіна читають і в наші дні, а пострадянському протестантизму навіть колективними зусиллями не вдалося створити жодного.

Відсутність глибоких біблійних досліджень ставить також під сумнів претензії на самобутність. Якщо, як часто повторюють пострадянські протестанти, вони черпають усе богослов'я «тільки з Біблії» й до того ж, як вони стверджують, це богослов'я є самобутнім, то ця самобутність богослов'я повинна випливати із самобутнього погляду на Писання, на його окремі уривки та теми. Але де хоч одна екзегетична праця пострадянського протестанта, в якій пропонується оригінальне тлумачення хоча б одного біблійного вірша? Де хоч одне оригінальне опрацювання хоч однієї біблійної теми? Їх немає. Тому залишається одне з двох: або «самобутність» пострадянського євангельського богослов'я не має жодного стосунку до Писання, або його «самобутність» дуже перебільшується.

По-п'яте, стосовно Біблії серед пострадянських протестантів чітко прослідковується успадковане від пієтизму та ривайвелізму протиставлення досвіду та розуму, практики та теорії, духовності та вченості. У вивченні Біблії пострадянські протестанти й далі покладаються на «оруду Духа» у відриві від вивчення мов і богослов'я Біблії. Навіть у проповіді цитування Писання часто нагадує епіграф до книги, який не визначає, а лише передає її зміст, і додається тоді, коли книга вже написана.

«Тільки Писання» для багатьох стає приводом не читати нічого, крім Біблії в перекладі рідною мовою. Навіть якщо людина стикається з текстом, який ще не набув для неї звичного значення, в неї рідко з'являється реальне бажання зрозуміти його зміст: здебільшого все обмежується певними «молитовними роздумами», які за відсутності необхідних часто приводять до неправильних висновків.

Усе це підводить нас до важливого запитання: наскільки сильно Писання насправді впливає на догматику, світогляд, спосіб життя, церковний устрій пострадянських протестантів? Чи не є його авторитет декларативним, його прочитання – поверховим, інтерес до нього – формальним? Своєрідно витлумачивши принцип «тільки Писання», пострадянські протестанти намагаються не помічати досвіду та традиції інших християн, але чи не підноситься при цьому їхній власний досвід і традиція над Писанням?

3. Богослов'я

Ми вже згадували про «відкриття Лютера», яке привело його до Бога, Котрий милостиво виправдовує грішника через віру. Це відкриття було глибоко особистісним, бентежним, екзистенційним – але водночас і глибоко богословським. Лютер критикував поширені на той час уявлення про спасіння не лише на практичному, а й на академічному рівні [Hendrix, 2004: p. 42]. Учення про виправдання вірою стало основою Реформації. Про навернення Кальвіна нам відомо набагато менше, оскільки він описав його лише одного разу (у своєму коментарі на Псалми). Проте навіть ці декілька рядків є досить промовистими: «Бог усмирив моє серце і зробив його здатним навчатися». Це «раптове навернення» передбачало для Кальвіна «ковток істинного благочестя» (*vera pietatis*) і поклик до проповідкування «чистого вчення» (*purioris doctrinae*). Як бачимо, релігійний досвід, благочестя, служіння та вчення тут невіддільні. Тому не дивно, що перше видання своїх «Настанов у християнській вірі» – «однієї з книг, що змінили світ» [Hesselink, 2006: p. 74] – Кальвін назвав не «сумою богослов'я» (*summa theologiae*), а «сумою благочестя» (*summa pietatis*) [Кальвін, 1997: с. XXVII]. Таким чином, на прикладі двох найвідоміших реформаторів можна переконатися, що Реформація не знала якогось розриву між богослов'ям і благочестям, богослов'ям і учнівством, богослов'ям і життям, богослов'ям і служінням, богослов'ям і духовністю. Крім того, богослов'я (насамперед завдяки віровизнанням) скріпляло церковну єдність. Порівнюючи з порізненістю значно меншого руху радикалів, яким було притаманне доволі скептичне ставлення до богослов'я, церкви магістерської Реформації зберігали більшу єдність.

Особисте богопізнання та пастирські цілі були головними, але не єдиними рушіями богословського розвитку Реформації. Ще одним важливим фактором була полеміка. Реформація виникла в період жвавих дискусій між різними богословськими школами (*schola* – звідси «схоластичне» богослов'я). Ці суперечки зачіпали не лише другорядні, а й фундаментальні питання, тому навіть дореформаційний теологічний світ на Заході зовсім не нагадував *pax theologica* (Janz, 2004: p. 5). Реформатори радикально змінили «порядок денний» теологічних дискусій та брали в них активну участь. Тож сам інтелектуальний контекст Реформації сприяв вдосконаленню її теологічної думки (див. також [Макрат, 2008]).

Отже, для церков Реформації усвідомлення необхідності та важливості богослов'я було природним. Перед ними й не поставало питання: «а чи церкві взагалі потрібне богослов'я?» Однак таке запитання й досі виникає у пострадянських

протестантів; навіть більше, часто на нього відповідають негативно. Як правило, це нехтування богослов'ям пов'язують із двома причинами. По-перше, стверджується, що воно викликано самим соціальним складом протестантів. Євангельський рух був «народним» і до того ж цілеспрямовано маргіналізувався владою. Його основу складали робітники та селяни, яким «до богослов'я і богословів ... було байдуже»¹². Таке твердження є вірним, але слід зауважити, що такий самий антиінтелектуалізм був притаманним і для петербурзького руху, який помітно вирізнявся соціальним статусом. Його лідер В. О. Пашков скептично ставився до богословської освіти й стверджував, що «для успішного служіння Господу зовсім не потрібно богослов'я» [Пузынин, 2010: с. 200]. Про себе він писав відверто: «Богословських знань я не маю жодних»¹³. Ставлення до богослов'я в аристократичних колах Петербурга та селянських зібраннях України істотно не відрізнялося. Відсутність безпосередньої залежності між соціальним статусом і ставленням до богослов'я підтверджується й тим, що прихід багатьох освічених людей у протестантські церкви в пострадянський час не призвів до значного росту зацікавленості в богослов'ї.

Друга причина, якою часто пояснюють нехтування богослов'ям, – це нестача ресурсів, необхідних для богословського розвитку. Звісно, цей фактор був важливим, і навіть якби в умовах гонінь у протестантів пробудився інтерес до богослов'я, їм би не вдалося його реалізувати. Однак зацікавлення й не спостерігалось – ні тоді, ні тепер, коли доступ до знань набагато спрощеніший, а в семінаріях створено певні умови для становлення богословської думки. Особливо показова богословська стагнація пострадянських баптистів і п'ятидесятників, які виїхали в 90-і роки до Північної Америки, де є всі умови для розвитку богословської школи (близькість до західної протестантської традиції, знання англійської мови, велика кількість літератури, фінансові ресурси тощо). Таким чином, дві згадані причини (соціальний склад і несприятливі умови) були, очевидно, лише другорядними. Важливішими здаються інші фактори.

По-перше, як було вже зазначено, в Росії та Україні протестантські ідеї були засвоєні через посередництво пієтизму, рівайвелізму, а пізніше – фундаменталізму. Серйозна увага до теології не властива для жодного з цих рухів: пієтизм робив наголос на перетворенні життя та самозаглибленості, рівайвелізм – на внутрішньому осяянні й емоційності, фундаменталізм – на суворому дотриманні певних стандартів віри та поведінки. У традиційних же протестантських церквах ранні російські протестанти, що відвідували Європу, побачили розквіт лібералізму, що лише зміцнило їхню недовіру до «професорської» теології. А в пострадянський час, замість того, щоб розглянути західну традицію в усій її повноті, замість інтеграції у західну євангельську богословську спільноту, протестанти продовжували говорити про свій «особливий», «самобутній», «незалежний» від Заходу шлях, хоча насправді залишалися богословською провінцією Заходу.

По-друге, розвиткові богослов'я перешкоджає вже згадувана наївно-претензійна самоідентифікація. Навіть у пострадянський час, коли вже стали доступними численні історичні та богословські джерела, більшість протестантів зберігають упевненість, що лютеранство – це вчення Лютера, кальвінізм – Кальвіна, а баптизм чи

¹² Із доповіді О. В. Карева, «Братский вестник» (№ 4, 1967).

¹³ Письмо-исповедание веры В.А. Пашкова ректору С.-Петербургской духовной академии протоиерею И. Л. Янышеву (от 9 апреля 1880 г.).

п'ятидесятництво – це вчення Біблії, вчення Ісуса Христа. Така нечутливість до традиції й самоототожнення з Писанням призводять до того, що будь-яка нова думка сприймається як замах на істину, єдність і «євангельську простоту». Вважається, що богослов'я продукує лише «ізми»; воно не пояснює, а відводить від вчення Ісуса Христа. Богословське походження ключових доктрин – про Трійцю, дві природи Христа, первородний гріх, виправдання вірою тощо – просто ігнорується. Євангельський віруючий, як правило, переконаний, що «віри в Ісуса» достатньо й жодне богослов'я не потрібне, і навіть не здогадується, наскільки *богословською* буде будь-яка його відповідь на зустрічне запитання «а хто такий Ісус?».

По-третє, в аналізі пострадянського протестантизму необхідно брати до уваги його культурний і релігійний контекст. Як уже зазначалося, руське православ'я, присвоївши собі візантійську богословську спадщину, не змогло й не намагалось розвинути її. У «*Путях русского богословия*» Флоровський із неприхованим жалем писав, що «руський дух не відбився на словесній і розумовій творчості» [Флоровський, 2009: с. 12]. Таке зауваження справедливе й щодо протестантів. Хоча багато-хто вважає, що православний контекст посприяв створенню якогось «особливого» російського (чи українського) протестантського богослов'я, насправді цей контекст посприяв створенню порожнечі на місці богослов'я. Невипадково в контексті пострадянського протестантизму дослідники уникають слова «богослов'я» та вживають замість нього такі слова, як «богомислення», «боголюбство», «богошукання», «народне богослов'я». Імовірно, православний вплив тут відбився насамперед у двох аспектах. По-перше, характерне для російського та українського православ'я протиставлення «інтелектуального» богослов'я «духовному» досвіді поглибило у російських і українських протестантів розрив між розумом і святістю, розумом і почуттями, – розрив, який вони успадкували ще від пієтизму та рівайвелізму. Богослов'я здавалося лише абстрактним, теоретичним мудруванням, відірваним від реального життя. По-друге, православний традиціоналізм у поєднанні з американським фундаменталізмом встановили в протестантському середовищі схильність до чорно-білого мислення, до протилежності всьому новому, впевненість у перевагах того, що «було раніше» чи «було завжди».

Четвертий фактор – відсутність полеміки – тісно пов'язаний із попередніми. На Заході полеміка постійно стимулювала теологічний розвиток: до Реформації – полеміка між різними школами ще єдиної церкви, під час та після Реформації – полеміка між протестантами та католиками і їхня внутрішня полеміка. Схід на той час був уже значно гірше пристосований до діалогу, найвідомішим прикладом чого було відоме листування між лютеранськими богословами та патріархом Єремією II. Зіткнення з Реформацією та Контр-реформацією в XVI-му столітті не спричинило значного пошквалювання православної догматичної думки в Україні: за відомим висловом, православні відповідали протестантам за допомогою католицьких аргументів, а католикам – за допомогою протестантських. Тим більше жодного діалогу не могло виникнути в XIX-му столітті: православні вважали євангельських християн і баптистів примітивними сектантами, а баптисти православних – темними традиціоналістами. Жодна зі сторін не виявляла широкі зацікавленості в іншій; вони були зосереджені на собі й обирали конфесійну самоізоляцію, що гарантувала спокій і стабільність. Внутрішньої полеміки в радянському протестантському середовищі теж не було. Ситуація суттєво змінилася лише в пострадянський час, коли вплив західної протестантської богословської літератури викликав і православну критику, і

внутрішню протестантську полеміку. На жаль, не найвищий її рівень не тільки не сприяв богословському розвитку, а й утвердив багатьох у думці, що богослов'я продукує лише зарозумілість, суперечки та поділи.

Таким чином, ці чотири фактори – особливі протестантські витоки, найвно-претензійне самовизначення, релігійно-культурний контекст і відсутність здорової полеміки – призвели пострадянських протестантів до нехтування богослов'ям. А оскільки богослов'я було основою й рушієм Реформації, то «протестантизм без богослов'я» слід визнати «протестантизмом без Реформації».

4. Ставлення до світу

У першому розділі статті вже було розглянуто важливий принцип Реформації – *Ecclesia Semper Reformanda*. Реформування церкви було головним, але не єдиним прагненням реформаторів. Адже вони також відчували відповідальність за реформування позацерковного життя, всіх суспільних царин. Принцип *Ecclesia Semper Reformanda* був пов'язаний із іншим – *Societas Semper Reformanda*.

У рамках нашої теми немає сенсу навіть поверхово розглядати перетворення в політиці, освіті, економіці, праві, науці, культурі, які принесла Реформація. Коли ми перенесемося в контекст пострадянського протестантизму, то порівнювати фактичні плоди – позитивні й негативні – європейської Реформації нам просто не буде з чим. Тому доцільніше шукати відповіді на інше запитання: *чому* Реформація, й особливо її кальвіністська гілка, настільки ясно відчувала відповідальність за суспільне життя? Виокремимо три пункти.

Реформатори походили з богословського та релігійного середовища, якому був властивий дуалізм між духовним і матеріальним. Мета духовного життя полягала в тому, щоб піднятися над усім земним до Бога – «чистого Духа». У такій інтерпретації творіння, природа, праця втрачали свою цінність. Однак у Писанні реформатори побачили іншу картину: Бог перебуває в нашому земному світі, а не чекає, доки ми піднесемося до Його світу небесного. Бог турбується про птахів і польову траву; Йому не байдуже те, що відбувається у тварному світі. Тому й християни не можуть бути байдужими до нього.

Отже, по-перше, реформатори підтвердили благість і цінність творіння. Із цим тісно пов'язаний наш другий пункт. Для реформаторів увесь світ був театром Божої слави. «Хай би куди ми кинули оком, немає такого місця, де б не було помітно хоча б слабкого відблиску Його слави» [Кальвін, 1997: с. 47]. Богу приносить славу не лише навернення грішника, а й перебудова всього світу згідно з Його задумом. Заклик «жити на славу Богу» був для реформаторів не просто релігійним пафосом, а прямим керівництвом до дії. За словами Вебера, «соціальна діяльність кальвініста у світі – це діяльність «*ad majorem gloriam Dei*» (для найбільшої слави Божої)» [Вебер, 1990: с. 146].

Нарешті, реформатори та їхні послідовники намагалися дати людині не просто «набір вічних істин» або «зведення правил», а цілісний і всеохопний погляд на життя [див., наприклад: Кайпер, 2002]. Кальвін називав це «християнською філософією»; пізніше це назвуть «християнським світоглядом». На думку реформаторів, у християнина не повинно бути двох різних життів – церковного та позацерковного. Він повинен знати, що означає бути християнином не тільки в церкві, а й на роботі, на відпочинку, в сім'ї та побуті, в ділових стосунках та політиці, в освіті та науці.

У статті, присвяченій 450-літтю Реформації, О. В. Карев давав їй таке визначення: «Реформація – це великий духовний переворот у середньовічному християнстві»¹⁴. Уже в цьому визначенні помітно, що радянські протестанти обмежували зміст і вплив Реформації духовною сферою. За радянського часу таке обмеження можна було пояснити тиском політичних обставин, у яких будь-яка претензія на соціальну активність могла бути інтерпретована владою як зазіхання на радянський лад. Однак навіть зараз, у пострадянський час, і уявлення про саму Реформацію, і уявлення про те, як можна продовжити її справу в наш час, залишилися по суті незмінними. Протестанти й далі досить пасивні у суспільному житті; й навіть ті з них, хто займає помітне місце в суспільстві, не пропонують якоїсь програми для його перебудови¹⁵.

Однією з причин такої відстороненості від «мирських» проблем є песимістичний погляд на навколишній світ і його перспективи. Згідно з панівною есхатологією пострадянських протестантів, другому приході Христа передуватиме найважчий період людської історії – «велика скорбота». Тому «все йде тільки до гіршого». Ставлення протестантів до реформації церкви та суспільства в пострадянських країнах можна описати так: церкву реформувати не потрібно, тому що в ній і так все добре; а світ реформувати не потрібно, тому що в ньому і так все буде погано. Тому церква зосереджується майже винятково на спасінні душ, а головна мотивація політичної діяльності зводиться до того, щоб зберегти свободу звіщати Євангеліє та не допустити відновлення гонінь.

Досвід існування в Російській імперії та Радянському Союзі привчив протестантів до того, що «зовнішній світ» не просто безперспективний, а й небезпечний, ворожий. Відповідно, відкритість суспільству, діалог із ним можуть стати згубними для церкви. За більш ніж 20 років свободи це підозріле ставлення до світу змінилося, але не настільки, щоб вважати закритість і субкультурність протестантської спільноти подоланими.

Стримана політична активність пояснюється й тим, що пострадянським протестантам важко визначитися, що саме вони можуть запропонувати суспільству. Незрозуміло не тільки те, яким має бути суспільство; незрозуміло навіть те, яким повинен бути протестант у суспільстві. Упродовж тривалого часу обличчя протестантів визначалося переважно тим, від чого вони *відмовлялися* (від алкоголю, куріння, розваг, військової присяги тощо). При цьому *позитивний* зміст протестантської ідентичності так і залишається не розкритим.

Певна відстороненість від суспільства має й вузько богословську причину. Під впливом хлілізму в середовищі пострадянських протестантів завжди по-особливому були виражені есхатологічні очікування. Думки про вирішальні події майбутнього – «відновлення Ізраїлю», «велику скорботу», «Тисячолітнє царство» – настільки

¹⁴ «Братский вестник» (№ 1, 1968).

¹⁵ Зазначмо, що саме в соціальній сфері могла б проявитися та «самобутність», яка стала самоціллю для багатьох пострадянських протестантів. Адже головні соціальні проблеми пострадянських країн (тотальна зневіра в суспільстві, корупція, обмеження прав та свобод людини, соціальна несправедливість, нерозвинутість середнього класу, криза освіти, брак громадянської ініціативності та відповідальності) суттєво відрізняються від соціальної проблематики сучасних західних країн. Однак пострадянські протестанти не змогли сформулювати й представити свій погляд на ці проблеми, а найбільш обговорюваним у їхніх колах етичним і соціальним питанням стало питання про нетрадиційну сексуальну орієнтацію, яке значно актуальніше на Заході, ніж у Росії чи в Україні.

полонять віруючих, що вони не бачать серйозних підстав замислитися про зміну історичної реальності.

Нарешті, необхідно зазначити одну культурну особливість, яка до певної міри пояснює складнощі, що виникають у пострадянських протестантів у зв'язку з ідеєю реформації церкви та суспільства. Для поступових змін необхідні терпіння, діалог, продуманість, клопітка праця, відчуття міри. Історія ж засвідчує, що в росіян краще виходить робити переворот, ніж перебудову; революцію, ніж реформацію. Примітно, що О. В. Карев у наведеній вище цитаті чомусь називає Реформацію «переворотом». Під час Реформації мислення «все або нічого» було притаманне тільки радикалам: або революція, що руйнує наявний соціальний лад (Мюнстер), або цілковитий відхід від світських справ (меноніти). Водночас Лютер, Кальвін та їхні послідовники у своїй реформації церкви та суспільства вирізнялися більшою обережністю.

Закінчення

У цій статті були позначені чотири широкі царини, в яких, на мою думку, виразно прослідковується відмінність між Реформацією та пострадянським протестантизмом. По-перше, всупереч принципів *Ecclesia Semper Reformanda*, більшість пострадянських протестантів байдуже або навіть вороже ставляться до необхідності постійного реформування церкви. По-друге, вони рідко виявляють справжній інтерес до Біблії (який би виражався в перекладах, коментарях, біблійних проповідях), а принцип *Sola Scriptura* набув у них значення, якого не вкладали в нього реформатори. По-третє, на відміну від церков Реформації, пострадянські протестанти скептично оцінюють роль богослов'я для життя громади та особистого богопізнання, протиставляючи йому святість, активізм, «євангельську простоту» та «біблійне вчення». По-четверте, пострадянський протестантизм і досі не визначився зі своєю соціальною позицією й на загал навряд чи усвідомлює її необхідність.

Ці спостереження дають нам можливість застосувати до пострадянського протестантизму фразу Д. Бонхоффера «протестантизм без Реформації». Проте такий висновок вказує не стільки на опис пострадянського протестантизму в минулому чи сьогоденні, скільки на можливий шлях його розвитку в майбутньому. Наближення 500-літнього ювілею Реформації повинно нагадати, що майбутнє пострадянського протестантизму може визначитися не відчайдушними спробами виявити чи створити власну «самобутність», не пов'язуванням себе історичними узами з радикальними та маргінальними протестантськими рухами, не пристосуванством до православного релігійного контексту, а поверненням до витоків Реформації. Якщо пострадянські протестанти предметно працюватимуть над інтерпретацією та реалізацією прагнень Реформації у нових умовах, фраза Бонхоффера втратить щодо них свою актуальність.

ЛІТЕРАТУРА

- Виланова Е. Межсессионный период 1963–1964 годов // История II Ватиканского собора в 5 т. – Т. 3 : Сформировавшийся собор / под общ. ред. Д. Альбериги, А. Бодрова, А. Зубова. – М. : Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – С. 436–615.
- Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения: Пер. с нем. / Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденко. – М. : Прогресс, 1990. – 808 с.
- Кайпер А. Христианское мировоззрение. Лекции по кальвинизму. – М.: Шандал, 2002. – 240 с.

- Кальвин Ж.* Наставления в христианской вере в 3 т. – Т.1 // пер. с фр. – М. : Издательство Российского государственного гуманитарного университета, 1997. – 582 с.
- Карев А.* Русское евангельско-баптистское движение // Альманах по истории русского баптизма / сост. М. Каретникова. – СПб. : Библия для всех, 1997. – С. 85–186.
- Каретникова М.* Русское богоискательство // Альманах по истории русского баптизма / сост. М. Каретникова. – СПб. : Библия для всех, 1997. – С. 3–84.
- Маграт А.* Богословская мысль Реформации. – Одесса : ОБШ «Богомыслие», 1994. – 316 с.
- Маграт А.* Інтелектуальні виточки європейської Реформації. – К. : Ніка-Центр, 2008. – 343 с.
- Огієнко І.* Українська церква. – Прага: Видавництво Юрія Тищенка, 1942. – 237 с.
- Павлов В.* Правда о баптистах // Альманах по истории русского баптизма / сост. М. Каретникова. – СПб. : Библия для всех, 1997. – С. 220–272.
- Пузынин А.* Традиция евангельских христиан: изучение самоидентификации и богословия от момента ее зарождения до наших дней. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. – 523 с.
- Решетников Ю., Санников С.* Огляд історії евангельсько-баптистського братства в Україні. – Одеса : Богомыслие, 2000. – 230 с.
- Савинский С.* История евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии (1867–1917). – СПб. : Библия для всех, 1999. – 424 с.
- Савинский С.* История русско-украинского баптизма // История баптизма: Сборник. – Вып. 1. / Одесская Богословская Семинария; сост. и предисл. С. В. Санников. – Одесса : ОБС, «Богомыслие», 1996. – 496 с.
- Федотов Г.* Собрание сочинений в 12 т. – Т. 10: Русская религиозность, Часть 1. Христианство Киевской Руси. X–XIII вв. – М. : Мартис, 2001. – 382 с.
- Флоровский Г.* Пути русского богословия. Отв. ред. О. Платонов. – М. : Институт русской цивилизации, 2009. – 848 с.
- Фуью Э.* Стадия предварительной подготовки. Медленное преодоление инерций // История II Вагиканского собора в 5 т. – Т. 1: Навстречу новой эре в истории католичества / под общ. ред. Д. Альберго, А. Бодрова, А. Зубова. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2003. – С. 64–197.
- Черенков М.* Баптизм без кавычек. – Черкассы : Коллоквиум, 2012. – 296 с.
- Congar Y.* True and False Reform in the Church. – Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2011. – 380 p.
- Janz D.* Late medieval theology // The Cambridge Companion to Reformation Theology. Edited by David Bagchi and David C. Steinmetz – Cambridge : Cambridge University Press, 2004. – P. 5–14.
- Hendrix S.* Luther // The Cambridge Companion to Reformation Theology. Edited by David Bagchi and David C. Steinmetz. – Cambridge : Cambridge University Press, 2004. – P. 39–56.
- Hesselink J.* Calvin's Theology // The Cambridge Companion to John Calvin. Edited by Donald K. McKim. – Cambridge : Cambridge University Press, 2006. – P. 74–92.
- Matheson P.* The Reformation // The Blackwell Companion to the Bible and Culture. Edited by John F. A. Sawyer. – Oxford : Blackwell, 2006. – P. 69–84.
- Weinrich M.* The Openness and Worldliness of the Church // Reformed Theology: Identity and Ecumenicity. Volume 1. Edited by Wallace M. Alston, Jr. & Michael Welker. – William B. Eerdmans Publishing Co., 2003. – P. 412–434.

Дмитро Бінцаровський, магістр теології (Theologische Universiteit Kampen, Nederland), координатор програми дистанційного навчання в Євангельській реформатській семінарії України.

Володимир Мороз

СТАВЛЕННЯ ДО НАЦІОНАЛІЗМУ У СУЧАСНІЙ УГКЦ: ТЕОРІЯ І ПРАКТИКА УТВЕРДЖЕННЯ ЕКЛЕЗИОЛОГІЧНОЇ СВІДОМОСТІ

Події та процеси Нового і Новітнього часу свідчать, що для християнської ойкумени це були періоди драматичних випробовувань ідеологіями, які можна умовно поєднати у групу із узагальненою назвою “-ізми”: соціалізм, комунізм, фашизм, нацизм, націоналізм, лібералізм. І якщо комунізм, фашизм та нацизм тепер відкинуті на маргінеси політичного життя, а в лібералізмі та соціалізмі відчутні кризові явища, то після розпаду комуністичного блоку спостерігається низка національних ренесансів, які часто супроводжуються націоналістичною риторикою. Відповідні зміни, будучи синхронними із відродженням церков, не можуть не впливати на релігійне життя і зумовлюють актуальність теми.

Зрозуміло, що така комплексна проблема, як зв'язок церкви і націоналізму, вимагає залучення результатів політологічних та соціологічних досліджень. Особливо важливими у даному контексті вважаємо праці П. Альтера [Альтер, 2006; Альтер, 2006а], А. Валіцького [Валіцький, 2006; Валіцький, 2006а], Дж. Гатчінсона [Гатчінсон, 2006], Е. Гелнера [Гелнер, 2006], Л. Грінфелда [Грінфелд, 2006], М. Кона [Кон, 2006], Я. Крейчі та В. Веліньського [Крейчі, Веліньський, 2006], І. Лисяка-Рудницького [Лисяк-Рудницький, 1996], Дж. Пламенаца [Пламенац, 2006], Е. Сміта [Сміт, 1994; Сміт, 2006], Б. Стефанеску [Стефанеску, 2006] та Е. Шилза [Шилз, 2001].

Предметом нашого дослідження є імовірні зв'язки націоналізму та соціальної думки і богослов'я найбільшої Східної католицької церкви — УГКЦ.

Це питання привернуло увагу численних дослідників,

причому стосовно цього можна зустріти кардинально відмінні погляди. Зокрема, П. Яроцький констатує факт відкидання церквою і політичного, і релігійного націоналізму [Яроцький, 2001: с. 183], а С. Сенік, навпаки, вбачає в УГКЦ чітко націоналістичний характер і виражає різко негативну реакцію на це [Senyk, 1999; Senyk, 2001; Senyk, 2002]. Наближеною до С. Сенік є позиція І. Химки [Химка, 2001]. Альтернативними є думки о. П. Галадзи про те, що питання націоналізму для УГКЦ взагалі є неактуальним [Galadza, 2001], а також о. С. Келегера, який, спираючись на конкретні факти, а не певну морально-етичну позицію, зазначає, що не можна однозначно таврувати як націоналізм тісний зв'язок між церквами і націями, що притаманний Східній Європі [Keleher, 2003]. Позбавленими намагання етично трактувати проблематику є також вказівки оо. С. Кияка та О. Гірника на те, що УГКЦ не відкинула націоналізм, але й не схвалює його однозначно [Кияк, 2006; Гірик, 2010] і твердження Р. Миколаїва [Миколаїв, 2007]. На додачу, “націоналістичне” питання в УГКЦ не можна розглядати як ізольоване від міжцерковних відносин. Подеколи сумніви викликає навіть безсторонність підбору матеріалів до солідних журналів на зразок лондонського *Religion, State & Society*, де у №4 за 2004 р. після статті С. Сенік зі звинуваченнями УГКЦ у націоналізмі [Senyk, 2002] розміщена стаття О. Верховського про цілковиту відсутність націоналістичних ознак в РПЦ [Verkhovsky, 2002]. Хоча з реалій добре відомо про її російський характер [Колодний, 2005; Єленський, 2002: с. 74, 79, 104, 105, 106, 136]. Відтак завданнями нашої статті вбачаємо: розкрити суть поняття націоналізму, можливі шляхи його зв'язку з релігією та його етичного трактування; дослідити офіційне ставлення УГКЦ до націоналізму і корені цієї позиції; встановити причини і наслідки розбіжностей між ставленням до націоналізму на загальноцерковному та місцевому рівнях.

Багато раціональних підстав має застереження, що питання співвідношення універсалізму та націоналізму у власне релігійному житті не має політичного навантаження і у найзагальнішому розумінні означає те, яку роль у тій чи іншій релігії посідає етнічний чинник по відношенню до універсального змісту світової релігії [Кондратик, 2004: с. 13]. І все ж релігія, будучи виразником прагнення людини до Абсолюту, завжди функціонує у конкретних історичних обставинах. Церква, яка прагне бути національною, виразником інтересів свого народу, неодмінно постає перед проблемою окреслення не тільки змісту ідеї нації, а й масштабів імовірного синтезу національного та релігійного вимірів суспільного життя. Перед кожною такою церквою виникає питання про ставлення до представників інших народів, що є членами інших церков. Йдеться передусім про національні меншини і титульні нації країн-сусідів, відносини з якими часто обтяжені негативним досвідом. Запит на націоналізм, як показує дійсність, є доволі значним у країнах і з переважно православним, і католицьким, і протестантським населенням. Пояснення сучасної ситуації, на нашу думку, варто шукати у тому, що націоналізм і релігія, так само як і релігійний націоналізм, стали важливими факторами у пошуках нової ідентичності для пострадянських народів [Плохій, 1998: с. 12; Senyk, 1999: р. 178]. Зокрема, у європейських державах колишнього соцтабору зміни у сфері, де релігія стає чинником національної і, часом, політичної ідентифікації та суспільно-громадською силою, вагоміші, ніж зміни у сфері індивідуальних релігійних звернень. Водночас ситуація в поліконфесійній Україні певною мірою нагадує ту, що склалася у Німецькій імперії після 1871: католики і протестанти жили у різних світах, а згладити проти-

річчя був здатний якраз націоналізм [Відкритий лист, 2002; Єленський, 1998; Єленський, 1999: с. 35-36; Єленський, 2001: с. 109; Єленський, 2002: с. 97].

Приступаючи до розгляду питання зв'язку релігії і націоналізму в Україні, варто наголосити, що невиправданим було б надмірно наголошувати на масштабності цього явища. У загальноукраїнському вимірі конфесійно поділена релігія не стала етноутворювальним і етноінтегративним фактором [Колодний, 2005: с. 151]. Як наслідок, український національний міф значно меншою мірою пов'язаний з релігією, і коли йдеться про українця, це не означає тієї релігійної визначеності як тоді, коли ми говоримо про “сукупного” серба, поляка, грузина чи хорвата. До того ж, відносна слабкість українського націоналізму і відсутність в ньому жорсткої конфесійної ідентифікації серйозно підриває можливості встановлення релігійної монополії [Єленський 2002: с. 174]. Одначе релігія здатна значною мірою посилити або послабити націоналістичні тенденції і, як наголошує Л. Филипович, абсолютизація природних релігійно- та етноідентифікаційних процесів призводить до дестабілізації і руйнування суспільства, спільноти, людини, оскільки може сприяти появі агресії щодо “не-Я” і “не-Ми”, формуванню різних комплексів, в основі яких — неприязнь, ворожість до інших [Филипович, 1999: с. 88].

У сучасній науці існує ціла низка визначень націоналізму, що роблять акценти на різних його вимірах. Так, Е. Сміт розуміє його як ідеологічний рух за досягнення й утвердження незалежності, єдності та ідентичності нації, що проголошує націю природною, головною і необхідною формою суспільної організації і надає перевагу її інтересам перед інтересами інших соціальних груп та індивідів [Сміт, 1994: с. 81-82]. П. Альтер спостеріг, що “новочасний націоналізм... починають розуміти і як ідеологію, і як політичний рух, у яких нація та суверенна національна держава набувають характеру центральних внутрішніх цінностей і які здатні політично змобілізувати народ або велику групу населення”. Із цим баченням в основному погоджується і Л. Грінфелд [Альтер, 2006а: с. 88; Грінфелд, 2006: с. 525]. У тому ж руслі визначення націоналізму запропонував Е. Гелнер, подаючи його як “передусім політичний принцип, за яким політичні та національні одиниці мають збігатися”. Цей один із найвідоміших сучасних дослідників націоналізму відзначив, що немає формальної суперечності у ствердженні етичного націоналізму, згідно з яким кожна нація має право на самовизначення. Навпаки, на переконання Е. Гелнера, таку доктрину можна підтримати з огляду на прагнення зберегти культурну різноманітність, плюралізм міжнародної політичної системи чи як засіб послабити внутрішню напругу всередині держав [Гелнер, 2006: с. 156].

Розмови про зв'язок УГКЦ, як також УПЦ КП чи УПЦ у єдності з МП, із націоналістичною ідеологією у сучасній Україні — перманентне явище, яким супроводжувався уже процес виходу церкви з підпілля. Уже тоді духовенство намагалося уникнути нагнітання ситуації та політизації через тезу, що церква — не націоналістична, а національна організація [Герасим'юк, 1990: с. 33; Гула, 1991: с. 13]. Утім, відкидати наявність певних націоналістичних рис у діяльності УГКЦ, як і будь-якої іншої конфесії, априорі не можна. Бо ж навіть твердження, що народ — носій суверенітету, що присутнє у соціальній думці УГКЦ та інших церков, є наслідком процесів епохи націоналізму [Коваленко, 2006: с. 387, 513, 517].

Як відмітив основоположник історичних досліджень цієї ідеології Г. Кон, з приходом націоналізму маси перестали належати до нації, а стали нацією [Кон, 2006: с. 480]. Оскільки націоналізм передбачає прагнення до формування і розбудови

національної держави, то на особливу увагу при дослідженні його ймовірних виявів у діяльності УГКЦ заслуговують нагадування єпископату мирянам, де йдеться, що оскільки українці уже здобули свою державу, то і народ, і церква повинні змінити свою свідомість і перестати вважати її чужою — “церква завжди хоче бути зі своїм народом, але вже не у протистоянні до керівних органів, як це була змушена робити в минулому, а радше у шуканні правильних норм відродження і конструктивної підтримки” [Коваленко, 2006: с. 131]. Подібні заяви — не просто “акти ввічливості” у сторону держави, а тим більше не прагнення церкви пропагувати безвідмовну лояльність громадян до влади. Про владу у таких випадках взагалі не йдеться. Мова — про зміну парадигми громадянського мислення. Актуальною для розуміння позиції УГКЦ є спостережена дослідниками відмінність між умовно виділеними “західним” і “східним” типами націоналізму, межа між якими проходить не на карті, а крізь різні культурні традиції. Саме тому відповіднішою вважаємо типологію Е. Сміта, який веде мову про територіальні та етнічні націоналізми [Сміт, 2006]. Та це не применшує ваги емпіричних спостережень Г. Кона, що в Англії, Франції, Нідерландах, Швейцарії, США та британських домініонах піднесення націоналізму було переважно політичною подією, якій передувало формування майбутньої національної держави або, як у США, ці два процеси збігалися. Там націоналізм поставав у зусиллях побудувати націю в конкретних політичних умовах. Натомість у Центральній та Східній Європі й Азії він з’явився як вияв протесту проти наявних кордонів та прагнення заново їх окреслити у відповідності з етнографічними, а також релігійними, вимогами [Кон, 2006: с. 481; Merjanova, 2000: р. 234, 247]. Саме внаслідок таких умов розвитку територіальний, або ж “західний”, націоналізм пов’язаний із наголошуванням на концепції громадянства та індивідуальної свободи вибору, а етнічний, або ж “східний”, — етнічності та успадкованої від предків, а не обраної, культурної приналежності [Валіцький, 2006а: с. 540; Грінфелд, 2006: с. 532; Кон, 2006: с. 481]. Усі вказані варіації в умовах розвитку націоналізму, а відтак і в його ознаках, спричинили появу значних різниць у суспільному сприйнятті самого цього явища.

Ще у 1960-х рр. І. Лисяк-Рудницький, констатуючи відмінності у розумінні поняття “націоналізм”, показав, що в англо-американській термінології воно охоплює національну свідомість, принцип національної державності і національно-визвольний рух. Він звернув увагу на те, що в англійській літературі про Україну до націоналістів зараховують не тільки націоналістів у партійному відношенні, а й українських патріотів інших політичних напрямків [Лисяк-Рудницький, 1996: с. 1723]. І справді, не лише в радянських, а й у деяких західних працях українським націоналістом називають також соціаліста М. Грушевського. Така характеристика стає можливою не в останню чергу через поділ націоналізму на культурний і політичний [Гатчінсон, 2006: с. 499, 500, 503]. Адже коли у політиці визначний український історик та голова Центральної Ради був соціалістом та автономістом, то у науці — творцем комплексної “народницької” схеми української історії.

Вважаємо, що й для української мовної практики цілком доречно застереження, згідно з яким польська, німецька, а також французька й італійська мовна практика має ваду через брак аксіологічно нейтрального поняття, що охоплювало б усі ідеології, які підтримують національний зв’язок, національну тотожність і національну державу. А. Валіцький зауважив, що в англійських країнах таким поняттям є “націоналізм”, який наукова література вживає у широкому, позбавленому оцінок

значенні, і це дає можливість дослідникам вести мову про типи, стадії та географічні відміни націоналізму, не встановлюючи наперед, що добре, а що — погане. Констатуючи побутування звуженого та зневажливого поняття націоналізму, накинута мовою антинаціоналістичної публіцистики, дослідник пропонує відмовитися від такої оціночної позиції, яка змушує замінювати слово “націоналізм” на “патріотизм” і створює враження, що науковці не здатні розрізнити сучасні національні ідеології й традиційний патріотизм. “Політична аргументація на користь звуження націоналізму... так само дуже сумнівна. Це напевно полегшує моральну ізоляцію крайніх націоналістичних правих, але платити зазвичай доводиться втратою критичності щодо негативних виявів націоналістичного мислення в середовищах, які відмежовуються від націоналізму та ксенофобії”. Аналогічні думки висловлює й Е. Сміт: вчений констатує, що на абстрактному рівні націоналізм не є ані позитивним, ані негативним явищем. А на конкретному — це значно залежить від додаткових мотивів, ідей та понять. Адже націоналізми бувають і ліберальними, і антиколоніальними, і націоналізмами робітничого чи селянського класу... [Цюпин, 2012: с. 26]. Про недоречність зведення явища усвідомленої самотності нації виключно до патріотизму веде мову й Е. Шилз [Валіцький, 2006а: с. 536, 537, 539; Шилз, 2001: с. 86]. Зрозуміло, що прийняття широкого поняття націоналізму аж ніяк не перешкоджає спробам аналізувати неоднозначність цього явища: його позитивний вплив на самоідентифікацію громадян, прагнення до свободи і незалежності, чи, навпаки, негативний вплив через спонукання до нетолерантності й ворожості до представників інших націй [Merjanova, 2000: p. 234].

Відзначимо, що й термін патріотизм у сучасній науці залишається недостатньо визначеним і його тлумачення не обмежується виразом “любов до батьківщини”. Так, А. Валіцький аргументує, що патріотизм — територіальне поняття, здатне абстрагуватися від національності. Але водночас він наголошує, що твердження, нібито патріотизм уникає національного егоїзму, експансіонізму та ксенофобії, є сумнівним, бо ці явища неодноразово поєднувалися ще до епохи націоналізму. Натомість професор соціальних і політичних теорій Оксфордського університету Дж. Пламенац доводив, що патріотизм — це вірність спільноті (а не батьківщині — прим. авт.), до якої хтось належить, тоді як націоналізм — прагнення зберегти або посилити національну чи культурну ідентичність народу, поєднане з елементом змагання спільнот через порівнювання їх досягнень [Пламенац, 2006: с. 484]. Польський дослідник М. Вальденберг, у свою чергу, вважав, що патріотизм якраз є “сильним почуттям зв’язку з нацією” [цит. за Валіцький, 2006а: с. 538, 539]. Зрозуміло, що протиставлення націоналізму і патріотизму насправді не є виходом із ситуації, коли певній спільноті приписують перший чи другий з них, виходячи із прихованих етичних міркувань чи політичної доцільності. Зрозуміло, що релігійно-церковне життя — частина загальнокультурного. Фактом є і те, що віруючі різних конфесій часто схильні трактувати саме свою “віру” як таку, що найкраще підходить усьому народу. При цьому не уникнути порівняння досягнень і втрат різних конфесій, що й робить релігійне життя відкритим для різних проявів націоналізму.

Широке поняття націоналізму — альтернатива термінологічній плутанині. Його, як подає А. Валіцький, вживають для охоплення всіх прихильників національної держави на противагу прихильникам наддержавного лібералізму та програмної глобалізації. Центральним у цьому понятті запропоновано розглядати націю: національний зв’язок, а не національну державу. Історик вважає за необхідне вживати

видове поняття націоналізму з прикметниковими означеннями, оскільки існують відмінні один від одного і навіть опозиційні типи націоналізму на зразок просвітницького, романтичного, інтегрального, етнокультурного чи політичного тобто громадянського, а також такого крайнього типу, як етнонаціоналізм. Подібне зауваження висловлюють й інші автори. Зокрема, Е. Сміт застерігає, що націоналізм можна зрозуміти тільки в кожному конкретному випадку і що “націоналізм узагалі — це просто втеча ледачого історика від важкого завдання пояснити вплив тієї або тієї націоналістичної ідеї, того або того аргументу чи почуття в його вкрай специфічному контексті” [Валіцький, 2006а: с. 537-538, 540; Сміт, 2006: с. 495]. Отож зрозуміло, що не виправдано як безоглядно засуджувати націоналізм, так і виправдовувати його. Критичні надуживання терміном “націоналізм” професор Бухарестського університету Б. Стефанеску вважає “відчуженням лібералізму”. Суть цього процесу він вбачає у засудженні як шовіністичної всякої ідеї мовної ідентичності та у відокремленні громадянської мотивованості від націоналістичної. Наслідком є те, що критики підходять до означення націоналізму, “називаючи ним такі різні речі, як расизм, вірність народові, шовінізм, національну свідомість, територіальний апетит, самовизначення, етноцентричну теорію нації-держави, федералістські прагнення, колективізм, індивідуалізм, травмовану або невтолену національну гордість, умоглядні побудови й політичну діяльність, захисну й наступальну настанови, ксенофобію і патріотизм” [Стефанеску, 2006: с. 554, 556].

Український націоналізм виник і розвинувся за умов відсутності національної державності, навіть у формі автономії. Він постав як реакція на бездержавність і через це набув виразних ознак етнічного типу націоналізму, який часто називають “східним”. Його передумовами виступили конфронтація українського суспільства з офіційними ідеологіями Російської та Австро-Угорської імперій і територіальним або громадянським націоналізмом, який населенню нав’язували у міжвоєнній Польщі. Цей тип націоналізму характеризувало неприйняття асиміляційних процесів. І саме тому, на відміну від православ’я, яке єднає українців із росіянами, відмінний від польського римо-католицизму український греко-католицизм в Галичині тісно переплівся з національним рухом. УГКЦ, як консолідована та незалежна українська організація у регіоні, прийнявши у ХІХ ст. народовські, українофільські, погляди, забезпечила успіх національного руху галицьких русинів [Турій, 2001: с. 24; Турій, 2001а: с. 133; Німка, 2006].

Сучасне тлумачення націоналізму в офіційних документах УГКЦ, працях і словлюваннях її богословів та активістів-мирян варто неодмінно розглядати не тільки у зв’язку з реаліями України часів незалежності та католицьким баченням проблеми, яке запропонував Другий Ватиканський собор. Річ у тому, що позиція УГКЦ щодо націоналізму, на нашу думку, сформувалася і досі коригується переосмисленням штучно перерваної в радянські часи церковно-націоналістичної дискусії 1920-1930-х рр. Саме у міжвоєнний період еволюція відносин греко-католицизму із організованим націоналістичним рухом в Західній Україні через гострі конфлікти та конфронтацію призвела з однієї сторони до того, що протиставлення націоналізму і патріотизму, про яке вів мову В. Липинський, набуло з ініціативи католицького критика П. Ісаїва не політичного, а морального значення [Комариця, 2007: с. 167]. З іншої сторони, тоді було розроблене поняття “християнського націоналізму” як спроби компромісу між обома впливовими силами українського суспільства перед загрозою колонізації та поширення радянофільства. Зв’язок УГКЦ

з українським визвольним рухом виявився не тільки у зверненнях митрополита А. Шептицького, зокрема у богословсько-соціальному трактаті “Як будувати Рідну Хату”. Він проглядається ще й у тому що багато синів священників стали активними діячами ОУН, а один із них, С. Бандера, навіть очолив радикальне крило цієї організації після її розколу. Сином священика був і перший заступник провідника ОУН (Бандерівців) та керівник Антибільшовицького блоку народів Я. Стецько. Однак Церква не визнала радикальний націоналізм як ідеологію, якої повинні дотримуватися християни. А. Шептицький декілька разів засудив практику терору [Шептицький, 2003: с. 45-46; Шептицький, 2003а; Шептицький, 2009; Шептицький, 2010: с. 544-546]. Він негативно відреагував і на українсько-польський конфлікт на Волині [Відкритий лист, 2003; Патриляк, 2011: с. 20; 11].

Здобуття Україною незалежності кардинально змінило ситуацію як для нації, так і для церкви. Основної мети — власної державності — нібито було досягнуто. Водночас суспільна свідомість громадян, у тому числі віруючих, явно не сприйняла належним чином факту існування власної держави. Вважаємо, що крім вихованої протягом десятиліть радянської влади пасивності — звички до очікування того, що всі умови суспільного життя повинна формувати, забезпечувати і контролювати саме державна влада, своєрідну анемію громадянського життя породило ще й те, що радянська еліта зуміла передати владу сама собі [Байме, 2008: с. 282; Єленський, 2002: с. 299].

Для простих громадян зміна політичних кордонів і державної символіки співпала не з покращенням, а з погіршенням рівня життя. І якщо за підсумками референдуму 1 грудня 1991 р. 90,32% українців, які взяли в ньому участь, висловилися на підтримку незалежності і тільки 7,58% виступили проти неї, то, згідно з результатами опитування, проведеного соціологічною групою “Рейтинг” у грудні 2010 р., вже 46% опитаних українців зізналися, що шкодують про розпад СРСР. Ще 18% із них не змогли визначитись із відповіддю на це питання. Серед вірних УГКЦ ці показники становлять відповідно 17 та 14%, УПЦ КП — 41 та 16%, УПЦ — 59 і 14%. Серед віруючих, які не ототожнюють себе з якоюсь конфесією, за розпадом СРСР шкодували 47% опитаних, вагалися з відповіддю — 20, а серед невіруючих — 47 і 30% опитаних [Мороз, 2011]. Результати дослідження можна вважати показовими, особливо у випадку греко-католиків, адже саме населення трьох галицьких областей, де компактно зосереджені громади УГКЦ, виступило на підтримку незалежності України у грудні 1991 р. майже одногосло. У Тернопільській області проти незалежності тоді проголосували тільки 0,78% виборців, які взяли участь у голосуванні, в Івано-Франківській — 1,03% і Львівській — 1,86%. Зміна суспільних настроїв просто вражаюча.

За умов загальної зневіри громадян пророчими можуть видаватися слова експрезидента Л. Кучми, що “в Україні національна ідея не спрацювала”. УГКЦ розуміє унікальність історичних умов незалежності, за яких вона може чи не вперше за свою історію безперешкодно розвиватися. Навіть більше — українська держава не в останню чергу є витвором галичан, серед яких частина греко-католиків значна. УГКЦ теоретично просто не могла б промовчати, коли держава, про відродження якої вели мову А. Шептицький, Й. Сліпий та численні греко-католицькі автори, у тому числі й святі, потрапила б у небезпеку. У цьому, на нашу думку, і виражається причетність УГКЦ до націоналізму у його широкому тлумаченні, адже вона закликає не просто любити батьківщину. В останньому випадку мова йшла б про патріо-

тизм. Та церква заохочує громадян діяльно долучитися до розбудови своєї країни і культури. Тут необхідно наголосити, що аналіз зв'язку церкви з ідеологією націоналізму треба здійснювати на загальноцерковному і місцевому рівнях.

При аналізі ситуації на загальноцерковному рівні, зважаючи на описану термінологічну плутанину, в оману дослідника теперішнього відношення УГКЦ до націоналізму може ввести те, що в сучасних соціально зорієнтованих документах конфесії слово “націоналізм” вживане не дуже часто. Часто замість нього застосовують слово “патріотизм”. Одначе насправді такі термінологічні зміни аж ніяк не свідчать про неактуальність теми. Вони тільки показують, що Україні теж стосуються загальноєвропейські тенденції до уникання слова “націоналізм”, адже у міжвоєнний період, а особливо після Другої світової, цю ідеологію неодмінно пов'язували з її крайніми проявами — расизмом, нацизмом і фашизмом [Альтер, 2006: с.508; Шилз, 2001: с. 86]. До того ж, тут чітко проступає така характерна риса східного богослов'я, як відсутність інтересу до систематичності. Її наявність констатував ще у 2000 р. теперішній глава УГКЦ С. Шевчук [Шевчук, 2000: с. 44].

Тема християнського патріотизму: любові і поваги до всіх народів, але особливо — до свого, посідає важливе місце у богослов'ї українського греко-католицизму. За вірець УГКЦ ставить євангельські приклади: патріотизм Христа та святого апостола Павла [Коваленко, 2008: с. 42, 43, 67, 167]. Утім, про потребу систематичного опрацювання теми патріотизму, незважаючи на її популярність у сучасному греко-католицькому богослов'ї, свідчить неповнота цитат. Так, говорячи про Ісуса, автори упускають місця із Євангелій, де він виступає аж ніяк не патріотом Ізраїлю. Християнський патріотизм УГКЦ пропонує втілювати у громадському житті як своїм вірним, так і всім людям “доброї волі”. За допомогою останнього формулювання церква намагається охопити навіть невірних, які байдужі до богословського змісту її послань, але можуть сприйняти їх соціальний вимір. Патріотизм, який зобов'язує християн будувати “Рідну хату” — правову державу, УГКЦ вважає альтернативою не до націоналізму загалом, а до радикального націоналізму.

Після виходу церкви з підпілля та здобуття Україною незалежності на батьківщину повернулися чи вперше приїхали чимало священників та ієрархів УГКЦ, включно з М.-І. Любачівським та Л. Гузаром. За десятиліття перебування у діаспорі, в основному в англосаксонських країнах, вони перейняли широке та етично нейтральне розуміння націоналізму і почали його застосовувати в нових реаліях. Ця частина духовенства не обтяжена спадком радянської ідеології, яка зумисне зводила увесь націоналізм до нацизму і фашизму, а відповідний термінологічний ефект — розлам у розумінні між різними суспільними групами — підсилило те, що уже в перші ж роки УГКЦ зосередилася на критиці крайніх ідеологій. Зокрема, у 1994 р. ієрархи закликали вірних зі словами: “уникаймо ненависних нацизм-фашизму і комунізму, а натомість нехай будуть пошановані священні й основні права людини” [Коваленко, 2008: с. 91]. Радянське минуле єпископи адекватно оцінили не тільки як духовне, а й економічне рабство [Коваленко, 2008: с. 139]. Радикальний націоналізм УГКЦ офіційно відкидає як такий, “що побудований на запереченні прав і автентичних ідеалів інших спільнот, народів, далекий від християнського патріотизму, а також від здорового націоналізму, справжньої любові до батьківщини” [Коваленко, 2008: с. 174, 268, 245]. З іншої сторони, численні документи конфесії свідчать, що греко-католицизм аж ніяк не декларує космополітизм — не відкидає націоналізм як щось за своєю суттю негативне. Вірних запевняють, що “голосувати проти свого

народу і держави — це непростимий гріх”, закликають підтримувати тих політиків і політичні сили, хто “виступає за самостійність і незалежність нашої держави з усіма її атрибутами”, що “морально неприйнятними є пропозиції, які прямо чи опосередковано ведуть до обмеження, а то й втрати незалежності”, розділення нації. І все ж, вважаємо за недопустиме трактувати тільки як вияви націоналізму слова з численних звернень єпископів УГКЦ щодо виборів про необхідність підтримки незалежності держави. Адже якщо для націоналізму нація і держава виступають центральними цінностями та основою колективної солідарності, то церква ставить на перше місце християнські ідеали і права людини [Коваленко, 2008: с. 138, 139, 170, 233-235, 374].

Враховуючи загальну спрямованість сучасної соціальної думки УГКЦ, можна стверджувати, що її богослов'я тяжіє до того, щоб визнавати цінність будь-якої спільноти, у тому числі нації і держави, тільки з огляду на її корисність для розвитку людини, дотримуючись принципів спільного блага, солідарності і субсидіарності. Тут маємо приклад глибокого засвоєння греко-католицизмом учення II Ватиканського собору про поняття “подвійного виміру і значення розвитку”, учення Пап Римських про розвиток як перехід від менш гуманного життя до більш “гуманних умов” і різницю між “необмеженим прогресом” та “розвитком”. Католицька церква, як відзначив П. Яроцький, аналізуючи відповідні конструкти, пропонує розглядати комплексне, всебічне благо “з урахуванням, з одного боку, потреб планетарного розвитку, а з іншого — інтелектуального, морального, духовного і релігійного розвитку” [Яроцький, 2001а: с. 59, 60]. І підхід цей поширюється також на оцінку національних вимірів буття. Разом із тим, практично неможливо уявити, щоб у котромусь із документів УГКЦ з'явилася цитата на зразок слів відомого римокатолицького богослова Ш. Журне про те, що коли б якась країна прийняла б, наприклад, антисемітизм, то краще б ця країна розділилася у цьому питанні, аніж зберігала єдність. Справді, учительський уряд УГКЦ в подібних випадках веде мову про необхідність досягти “святості народу” через дотримання християнських норм суспільного життя, уникаючи тем поділу. Показовим є те, що найчіткіше ставлення глав УГКЦ до націоналізму та патріотизму знайшло своє вираження не у богословських трактатах, а в коментарях для світських ЗМІ та під час зустрічей з мирянами — відповідна проблема турбує церкву остільки, оскільки вона перебуває на порядку денному суспільного життя. Отож, уже покинувши пост Верховного архієпископа Києво-Галицького, Л. Гузар не тільки показав, що церква використовує терміни “націоналізм” та “патріотизм” якщо не взаємозамінні, то дуже близькі за змістом. Він означив, яка патріотична чи націоналістична поведінка допустима з точки зору християнської етики: “Націоналізм — це не шовінізм. Шовінізм — це коли ви любите тільки своє, а ненавидите чуже. Бути патріотом означає любити свій народ, але також шанувати інших, інші національності. Тому справжні патріоти, які себе вважають націоналістами, це ті, що вміють любити своє, не ненавидячи чужого, боронити свої права, не посягаючи на права інших” [Гузар, 2011]. Тієї ж логіки думки дотримується теперішній глава УГКЦ С. Шевчук. За його словами, якщо виховання не містить патріотичної складової, то воно має великий недолік “тому, що патріот — той, хто любить свою батьківщину, народ, землю, культуру, яка його годує. Якщо ми не любимо тих, хто нас любить, то як ми будемо любити наших ворогів?” [Мороз, 2012].

Протягом десятиліть розвитку соціальної думки УГКЦ у діаспорі, а після виходу її з підпілля — в Україні, поступово виникло сучасне вчення, згідно з яким поліетні-

чність у державі пропонується розглядати як багатство, а не прокляття [Коваленко, 2008: с. 174]. Відтак у випадку УГКЦ на загальноцерковному рівні навіть при застосуванні широкого поняття націоналізму можна вести мову про те, що церква вважає недопустимим передусім такі різновиди націоналізму як шовінізм і расизм. Натомість громадянський націоналізм осуду не зазнає, а його конкретний, тобто український, культурний зміст визнається природним. Аналогії до такого явища можна знайти й у Європі, приміром, у Великобританії. У цій державі про націоналізм можна говорити одразу, коли постає загроза її інтеграції в більшу європейську структуру чи розпаду [Маклін, Макмілан, 2006: с. 433-434]. Однозначно, що у соціальній думці УГКЦ наявна національна свідомість — риса, яку Дж. Пламенац охарактеризував як живе відчуття, гордість тим, що відрізняє власний народ від інших; відчуття національної ідентичності [Пламенац, 2006: с. 484].

На богословському рівні обґрунтуванням національної позиції УГКЦ є вчення про “народ Божий”. Тлумачення цього поняття у богослов’ї та соціальній думці УГКЦ передбачає його зв’язок із поняттями народу як етнічної спільноти, нації як спільноти політичної і специфічного розуміння народу як спільноти, створеної на основі колективної та наповненої конкретним культурно-історичним змістом системи віри. Водночас це поняття є наслідком розвитку суспільної теорії часів, коли “руська віра”, а отже і церква, були українськими, а “латинська віра” і церква — польськими. Саме усвідомлення необхідності збереження єдності “руської віри” і Київської церкви спричинило появу ряду унійних проєктів XVII ст. Воно збереглося і в XX ст. Так, у М. І. Любачівського знаходимо тезу, що “невидимо-харизматична в просторі і часі Київська церква одночасно втілюється в конкретному народі на території його проживання” [Бендик, 2001: с. 26]. Водночас “народ Божий” розглядають як сукупність усіх віруючих, незалежно від етнічної приналежності. Політичні виміри цього поняття окреслив кардинал Л. Гузар, зазначивши, що безсумнівно колишні велич і слава Києва були безпосередньо пов’язані з його церквою, а остання сприяє консолідації нації та налагодженню взаємокорисних зв’язків з іншими народами [Коваленко, 2008]. Загалом поняття “народу Божого” у соціальній думці українського католицизму має значний екуменічний потенціал, особливо якщо врахувати тенденцію до його використання і тлумачення у контексті традиції богослов’я “Слова про закон і благодать”, на що вказав о. С. Кияк. Дослідник зазначає, що поняття має “месіанське і християнське наповнення” і що між народом і державою та “новим народом Божим” є формальні і неадекватні матеріально різні розмірності [Кияк, 2006: с. 382, 383, 384]. “Новий народ Божий” окреслює не етнічні, політичні чи економічні виміри життя, а морально-етичні. Але саме завдяки такій природі поняття, його засвоєння віруючими здатне впливати на їхнє бачення пріоритетів розвитку церкви, суспільства і держави.

Прикладом наповнення поняття “нового народу Божого” конкретним культурно-історичним змістом є визначення “один Божий народ у краї на київських горах”, запропоноване Л. Гузаром. Це — комплексний вираз ідентичності УГКЦ та її стратегії водночас, своєрідний маніфест церкви. Усю повноту потенціалу впливу такого варіанту поняття на національний вимір суспільного життя виявляє розгляд його під кутом зору “понять руху”, запропонованих Р. Козеллеком. Справді у кожному понятті зафіксований певний досвід, але не існує досвіду, який піддається хронологічному вимірюванню, зате є досвід, який можна датувати за чинниками, що його зумовили. У вже накопичений досвід можуть “вриватися” нові надії чи розча-

рування, нові очікування. Вони, у свою чергу, змінюють структуру уже накопиченого досвіду [Козеллек, 2005: с. 356, 358, 359]. Цілком очевидно, що й поняття “одного Божого народу у краї на київських горах” виникло на основі пам’яті про важливу культурно-релігійну і державотворчу функцію Києва у княжі часи, а переосмислення цього культурного досвіду призвело до появи очікувань відродження цієї ролі. Воно здатне акумулювати націєтворчі та державотворчі сили суспільства, сприяти релігійному єднанню і водночас інтегрувати їх в єдиний процес розбудови громадянського суспільства. Повертаючись до теорії Р. Козеллека, варто додати, що невизначеність та неструктурованість поняття “народу Божого” і його українського греко-католицького варіанту — “одного Божого народу у краї на київських горах”, не є перешкодою для його дієвості. Цей конструкт — не результат наукового дослідження. До того ж чим меншим є емпіричний зміст поняття, тим більшими є очікування, пов’язані з ним [Козеллек, 2005: с. 374]. На перший погляд розбудова “одного Божого народу у краї на київських горах” — альтернатива, яку УГКЦ пропонує концепції “Русского мира” РПЦ та симбіозу християнства у його православному варіанті з російською культурою, політикою та імперськими амбіціями [Бучма, 2005: с. 82-84; Саган, 2002: с. 19-21; Саган, 2004: с. 350-374]. Насправді — навпаки, адже ідея єдності Київської церкви давніша, а важливість духовної спадщини Києва частими візитами в Україну підтверджує і Московський патріарх Кирило.

Проблема ставлення до виявів націоналізму у житті суспільства та діяльності УГКЦ стала предметом уваги і суперечок не тільки дослідників зовні, а й членів Церкви — на місцевих рівнях. Тривалі дебати засвідчують наявність певного розладу всередині УГКЦ, передусім на рівні мирян і рядового духовенства. Ці суперечки тісно пов’язані з пошуками сучасної ідентичності конфесії, причому не тільки богословської, а й культурної. В УГКЦ, як також і в УАПЦ та УПЦ за часів перебування, а в УПЦ КП — згодом, прийшли не лише глибоко віруючі люди, але й ті, що шукали не стільки Бога, скільки одностайності у суспільному протистоянні. Частина українців взагалі приєдналася до церкви через зростання її популярності — моду на релігію. Вони розглядають церкву як поле реалізації власних політичних, культурних устремлінь, задоволення національного та естетичного інтересу, але дуже рідко — релігійного [Єленський, 2002: с. 147, 227; Климов, 2009: с. 51, 65, 70]. За таких умов питання про ідеал співвідношення церкви та нації виступає чинником, що здатний радикалізувати тотожнісний дискурс через надмірне акцентування на позарелігійних факторах. І ситуація “духовними ваганнями” у греко-католицизмі в Україні — приклад подібних процесів.

Як представники груп в УГКЦ, зорієнтованих на західне богослов’я, так і ті, хто зорієнтовані на східне, розглядають зв’язок Церкви і нації як щось належне — суперечності існують радше щодо інтенсивності цього зв’язку та його конкретних допустимих форм. За приклад наведеного твердження можна взяти діяльність єпископа Г. Хомишина, якого характеризують як “западника”. Його постать досі неоднозначно сприймають. Так, слова ієрарха “рішучо протестую проти сего недорічного клича, що священники доси служили Римові, а відтепер мають служити державі українській. Ні! ... в тім значінню ми служили, служимо і будемо служити Римові, а через Рим і народові...” О. Єгрешій сприймає як доказ домінування в світогляді Г. Хомишина церковно-релігійного атрибуту над національним [Єгрешій, 2006: с. 33, 39, 44-45]. Та саме станиславівський єпископ, виконуючи обов’язки вивезеного російськими військами митрополита А. Шептицького, у 1918 р. доручив

священникам згадувати в літургіях президента Української Національної Ради ЗУНР Є. Петрушевича, закликав відстоювати незалежність країни, згодом засудив пацифікацію, благословив відновлену Українську державу у 1941 р. і вже у Лук'янівській тюрмі у Києві говорив, що підтримував ідею незалежності України [Єгрешій, 2006: с. 42, 43, 53, 76, 129; Мороз, Волянський, 2011: с. 109]. Пояснення дій владики, на нашу думку, потрібно шукати у тому, що він прагнув до того, щоб католицизм став невід'ємною часткою загальноукраїнської ідентичності.

Подальший аналіз позиції єпископа показує, що Г. Хомишин, як і митрополит А. Шептицький, не відкидав націоналізм у широкому тлумаченні, а тільки ті його радикальні різновиди, які в науці та публіцистиці отримали назву “інтегрального” та “чинного”, а у праці Г. Хомишина “Українська проблема” — “деструктивного” і “схибленого”. Для цієї ідеології характерні: віра в те, що нація є найвищою цінністю; апеляція до містичної єдності членів нації; ірраціональність; наявність харизматичного лідера чи еліти, які вважаються уособленням “волі нації”; культ дії, війни та насильства [Касьянов, 2003: с. 8]. Такий тип націоналізму єпископ, що природно для духовної особи, пов'язував із детронізацією абсолютного авторитету Бога, плеканням шовінізму, ненависті до інших народів і тих, хто не бажає цій ідеології підкорятися. Схвалення, як чеснота, у суспільній думці діяча отримав “позитивний” націоналізм, що поєднує любов до свого народу із дотриманням засад християнської віри [Хомишин, 2011: с. 6-7]. У світлі наведених фактів ідеологія одного із найскравіших представників “западництва” виглядає не антинаціональною і навіть не антинаціоналістичною (у прийнятому нами широкому розумінні націоналізму — прим. авт.). Критика того, що церковно-релігійний атрибут у Г. Хомишина панував над національним по-перше, має враховувати те, що слова ієрарха потрібно сприймати крізь призму біблійної традиції, зокрема відповідних цитат із Євангелія від Матея: “Хто любить батька або матір більше, ніж Мене, той недостойний Мене. І хто любить сина або дочку більше, ніж Мене, той недостойний Мене. Хто не бере свого хреста й не йде слідом за Мною, той недостойний Мене” (Мт. 10:37-38), “Бо хто чинить волю Мого Отця, що на небі, той мені брат, сестра і мати” (Мт. 12:50), “І кожен, хто задля імені Мого покине дім, братів, сестер, батька, матір, жінку, дітей, поля, в сто разів більше одержить і життя вічне матиме в спадщину” (Мт. 19:29). Очевидно, що безбезпека трактувати наведені цитати буквально існувала завжди і була справжнім випробовуванням як для Церкви, так і для окремих людей.

По-друге, описана критика, на нашу думку, імпліцитно хибує отождошенням явища національного інтересу з інтересами держави, тобто нації — із державою. Відомі випадки, що навіть держава, яка охоплює майже всю територію проживання народу, може не бути національною [Колодний, 2005: с. 228]. Традиційними критеріями розуміння церквою національного характеру, згідно з ученням самої ж церкви, мають бути принципи спільного блага, субсидіарності і солідарності. Зрештою, по-третє, із самої спадщини Г. Хомишина зрозуміло, що йдеться про служіння народіві через дотримання християнської етики. Інша річ, що єпископ схвалював відкинутий УГКЦ клерикалізм. У підсумку він визнав, що зазнав на цьому шляху невдачі [Хомишин, 2011: с. 6, 97-99; Єгрешій, 2006: с. 98, 105; Мороз, Волянський, 2011: с. 111].

Радянський період не усунув для греко-католиків потребу перманентного осмислення природи власної церкви. Прикладом цього стала жвава дискусія, започаткована у 1999 р. статтею “A Victim to Nationalism” професора Українського католицького університету в Римі, черниць-василіанки С. Сенік. Чин св. Василя Великого в

УГКЦ часто відносять до прозахідного табору, тоді як представниками її просхідного напрямку є згромадження ченців Студійського уставу [Keleher, 2003: р. 292, 294]. Та тяжіння ЧСВВ до синкретизму українсько-візантійського обряду із латинським є недостатньою підставою для характеристики усього ордену як ненаціонального. Це застереження є важливим, адже отожднювати в сучасних умовах обряд і національну приналежність було б не виправданим спрощенням з огляду, хоча б, на наявність в Україні щонайменше 800 тис. римо-католиків.

У статті в журналі “Het Christelijk Oosten”, а в 2002 р. — у публікації в “Religion, State & Society” С. Сенік різко критикує УГКЦ за націоналізм. Впадає у вічі, що вже на початку публікації 1999 р. вона пише: “можна сподіватися, що в УГКЦ є голоси, які критикують націоналістичну і прозелітичну позицію в їхній церкві” [Senyk, 1999: р. 168; Senyk, 2002: р. 319]. Наявність націоналізму виступає не в якості робочої гіпотези, а як аксіома. Автор навіть у титулі “Києво-Галицька”, який в УГКЦ використовують для означення верховного архієпископства в Україні, вбачає напрямок на прозелітизм і “овертони ревіндикації та духовного завоювання” Волині, центру і сходу України [Senyk, 1999: р. 169, 184, 185; Senyk, 2002: р. 319, 320]. Вона наголошує на тому, що у публікаціях газети “Нова Зоря”, друкованого органу Івано-Франківської єпархії УГКЦ (із грудня 2011 р. — митрополії), є частим згадування УПЦ як іноземної і нав’язаної. На підтвердження цього наведений ряд цитат на зразок: “Церква, очолювана [Митрополитом Володимиром], була і продовжує залишатися консервативним і реакційним представником та носієм російського націоналізму чи, точніше, шовінізму” [Senyk, 1999: р. 174]. УПЦ КП та УАПЦ, як подає автор, відколотися від УПЦ МП (хоча насправді УАПЦ виникла тоді, коли УПЦ ще не існувала і на території України діяв тільки Український екзархат РПЦ) через націоналістичні мотиви [Senyk, 2002: р. 322, 323].

Один із прикладів, наведених С. Сенік, стосується релігійного життя греко-католиків у Севастополі. Прозорим натяком на те, як широко трактує націоналізм дослідниця, є її характеристика “Просвіти” саме як націоналістичної організації, але відсутність пояснення можливого зв’язку із російським націоналізмом чи шовінізмом природи того явища, що українці у Севастополі не можуть забезпечити духовних потреб рідною мовою у храмах УПЦ, бо їм пропонують російську редакцію церковнослов’янської мови [Senyk, 1999: р. 175; Galadza, 2001: р. 134]. Для порівняння, Р. Миколаїв, співставляючи ставлення УГКЦ, УАПЦ, УПЦ КП та УПЦ до націоналізму, доводить, що перші три церкви перейняли основні націоналістичні ідеологеми про мову як основний вираз національної ідентичності українців і прагнуть створити єдину Помісну церкву. На жаль, цей автор не уточнює, що саме він розуміє під терміном “націоналізм”. Водночас дослідник аргументує, що УПЦ — не проти націоналізму, а проти українського націоналізму, ідентичності, яка базується на українській мові, самодостатній культурі, власній історії, помісній церкві. Ця церква, на переконання Р. Миколаїва, прагне того, щоб елементи ідентичності її вірних були “общерусскими” [Миколаїв, 2007: с. 158, 162]. Вказані твердження, на нашу думку, є прикладом спрощення, як і трактування ситуації С. Сенік.

Ще одним виявом націоналізму С. Сенік вважає спільні моління УГКЦ, УАПЦ та УПЦ КП, які традиційно відбуваються з нагоди річниць Т. Шевченка. Подібні події трактовані як такі, в яких поданий “перерозвинутий націоналізм населення і його недорозвинуте розуміння євангельського універсалізму”. За її спостереженнями, там, де стимулю до демонстрації поклоніння національній справі бракує, там ті ж

церкви не показують запалу до спільних акцій [Senyk, 1999: p. 178; Senyk, 2002: p.323]. Автор вбачає пояснення стану речей у тому, що в посткомуністичних країнах вакуум, який виник після дискредитації комуністичної ідеології, заповнила ідеологія національної держави [Senyk, 1999; p. 178]. Але вона не бере до уваги того, що неучасть духовенства УПЦ у цих заходах та у вшануванні загиблих воєнків УПА, які боролися з нацистами та комуністами, пояснюється і політичними мотивами, і відмовами від екуменічних молитов [Galadza, 2001: p. 136, 137; Senyk, 1999: p. 178]. Внаслідок цього як вияв націоналізму історик сприймає і слова Л. Гузара “Я мушу відзначити, що ми, церкви, не завжди були державоконструюючим елементом, яким би мали бути. За це я хотів би попросити пробачення у вас, пане Президенте, і у всієї нації”. Вона відповідає: “Те, що церква має обов’язок будувати державу, може здивувати багатьох християн” [Senyk, 1999: p. 179].

Професор Українського католицького університету в Римі — не єдиний дослідник, що вбачає проблеми в окремих аспектах реалізації УГКЦ своєї моделі зв’язку з нацією. Справді, керівник Інституту історії Церкви Українського католицького університету у Львові О. Турій, віддавши належне тому, що рух греко-католиків за легалізацію своєї церкви був складовою частиною протистояння тоталітарному режимові та процесів демократизації і національного відродження наприкінці 1980-х рр., констатував, що високий моральний авторитет УГКЦ і кредит довіри до неї може бути підірваний. Причину цього він вбачає у надмірному наголошенні частиною духовенства та мирян-активістів на національно-політичних справах (комплекс “борця”) у поєднанні з недостатньою богословською та екуменічною формацією, що відволікає церкву від духовної місії і підживлює ксенофобські настрої. Проявами цього О. Турій вважає не тільки конфлікти з православними і непорозуміння з римо-католиками, а й із греко-католиками Закарпаття, які не підлягають юрисдикції глави УГКЦ [Турій, 2001а: с. 133]. Однак автор не претендує на те, що надмірне наголошення на національних питаннях — позиція усієї Церкви. Натомість канадський дослідник І.-П. Химка, зазначивши, що греко-католицизм в Україні “радо прийняв мантию національної церкви”, і процитувавши застереження О. Турія та С. Сенік, робить висновок, що УГКЦ “глибоко вражена націоналізмом” [Химка, 2006: p. 98, 99]. Позиція цього автора стає ще чіткішою у світлі його методологічних зауважень ширшого плану. Зокрема, І.-П. Химка висловлює стурбованість тим, що, вочевидь, на відміну від західної, “українська історична наука — це передовсім національна історіографія, твердиня національної культури... Вона все ще намагається осмислювати історичний процес у переважно гегеліанських термінах”. Під останнім історик розуміє схильність до лінійної інтерпретації тем через сприйняття ідеї історії як руху від простого до складнішого і, навіть, до чогось кращого та досконалого. Цікаво, але І.-П. Химка не враховує, що така лінійність у ставленні до історії — риса, яка завдячує своєю появою саме християнству [Доусон, 1991: с. 126, 128, 130, 201]. Український греко-католицизм залишається невід’ємною частиною східного християнства, якому, на переконання дослідника, не притаманний історичний динамізм західного католицизму. І тому історичній дисципліні, як твердить І.-П. Химка, “досить легко зінтерпретувати церковний аспект західної динаміки, але вона натрапляє на труднощі при спробі сконструювати наратив про те, що Гегель, напевно, окреслив би як орієнтальну стагнацію”. Для розв’язання цих складнощів він вважає за доцільне досліджувати світогляд східного християнства “в його ж власних категоріях”, що призведе до констатації суттєвого відхилення від норм, які вважають

всеохопними і тому ідеалізованими в межах західної культури [Химка, 2001]. Відтак автор, наголошуючи на особливостях греко-католицизму, імпліцитно погоджується на недопустимість поширення “західних” норм на його інтерпретацію, у тому числі й на його зв’язок з національним життям. Однак, вчений цього не робить. Наслідки недотримання методичної потреби враховувати цивілізаційно-культурну ситуацію регіону яскраво демонструють і заяви Г. Россолінського-Лібе. Історик, який співвідносить себе зі школою І.-П. Химки, ототожнив усі націоналістичні рухи міжвоєнної Європи, у тому числі український, із фашизмом, і 1 березня 2012 р. під час своєї публічної лекції у посольстві ФРН в Україні відверто заявив, що джерелом фашизму в Західній Україні була УГКЦ. Це викликало хвилю обурення [Пагіря, 2012: с. 14.].

Класичним прикладом використання широкого тлумачення націоналізму стосовно УГКЦ є підхід М. Бурдо. Дослідник подає, що переслідувана в радянські часи Церква стала охоронцем українського націоналізму. Виявами останнього він вважає вимоги лідерів конфесії досягти не тільки її відродження, але й “незалежності від Кремля”. Сюди ж автор відносить прагнення відродити мову, “яка також була зведена Москвою до другого сорту” [Bordeaux, 2004]. І все ж критика ймовірного зв’язку релігії і націоналізму у С. Сенік у цьому плані найчіткіша і спричинила найбільший резонанс.

С. Сенік вважає, що для багатьох греко-католицьких авторів унія важлива тому, що дозволила зберегти українську культуру від полонізації і русифікації, і це, на її думку, фактично збігається із твердженнями православних полемістів про тимчасовість унійної церкви, зумовленість її виникнення позарелігійними мотивами. Відтак УГКЦ, згідно з думкою автора, перетворилася не на “місце знайомства з Ісусом Христом, спасителем усіх, а на інституцію, здатну зберігати і розвивати українську культуру” [Senyk, 2002: р. 324].

Наведені судження у самій УГКЦ зазнали критики передусім зі сторони о. П. Галадзи, професора Інституту східнохристиянських студій факультету теології університету св. Павла, що в Оттаві, Канада. Відомий літургіст вказує, що церкви України співпрацюють не тільки у випадках “національних справ”, а й постійно ведуть власне екуменічний діалог, займаються благодійністю. Дослідник відкидає також звинувачення УГКЦ у прозелітизмі, посилаючись на те, що 47% населення України, згідно з результатами соціологічних опитувань, заявляють про свою позаконфесійність і що в суспільстві з незначними національною гордістю і навіть сентиментами зовнішній спостерігач легко може переплутати “нормальний патріотизм із національним ексклузивізмом” [Galadza, 2011: р. 126, 127-128]. Власне, про націленість УГКЦ передусім на роботу з невіруючими, а не на перетягування до себе православних, ведуть мову і науковці в Україні [Недавня, 2011: с. 64]. Правоту такої позиції підтверджують численні соціологічні дослідження Інституту соціології НАНУ. Зокрема, за результатами опитування, проведеного у 2003 р., тобто майже синхронного із самою дискусією, 80,2% віруючих назвали себе “просто християнами”, 56,9% віруючих громадян і тих, які себе вважають віруючими, вважали, що достатньо бути віруючим, не сповідуючи якусь конкретну релігію. Серед тих, хто вагається між вірою і невір’ям, відповідний показник ще вищий і становить 78,1%. Для порівняння, згідно з соціологічними даними, станом на 2005 р. тільки 40,6% віруючих визначилися з тим, до якої конфесії вони належать, а кількість постійних і дієвих членів релігійних громад залишалася на рівні 8% від загальної кількості громадян України. Водночас своєрідною оцінкою діяльності церков і релігійних

організації України виступає незнання 12,5% віруючих жодної молитви. 27,3% — знають дві-три молитви. [Арістова, 2005: с. 79, 80; Дудар, 2003: с. 10, 11; Климов, 2009: с. 104]. Впадає у вічі те, що полеміка оминула ще одну сторону явища існування позаконфесійних віруючих. Адже, як подає А. Арістова, причиною неучасті в активному релігійному житті є і характер перебігу церковного життя: 49-51% віруючих висловлювали у 2005 р. невдоволення з приводу його формалізму, нещирості, поверховості, а також з приводу конфліктності міжцерковних та внутрішньоцерковних відносин. Тобто ті, хто не належить до конкретної конфесії, не обов'язково є людьми з невизначеною позицією [Арістова, 2005: с. 81-82,83]. Позаконфесійність — тривожний сигнал для Церкви.

Повертаючись до національного питання, вкажемо — саме неукраїнець о. С. Келегер акцентував на тому, що рух УГКЦ на схід — не “ностальгія”, а необхідність забезпечувати потреби своїх вірних, що там опинилися протягом ХХ ст. Поширення структур церкви він порівнює із рухом греко-католицького духовенства у Португалію услід за заробітчанами [Keleher, 2003: р. 291]. Справді, за результатами соціологічного дослідження Інституту соціології НАНУ станом на 2010 р. греко-католики склали 2% серед віруючих Чернівецької, 1,3% - Волинської, по 1,2% Житомирської, Харківської, Миколаївської областей, а також 1,1% серед віруючих Києва та 1% - Автономної республіки Крим. У Чернівецькій, Харківській і Миколаївській областях греко-католиками себе назвали більше опитаних, ніж віруючими УПЦ КП [Козловський, 2010: с. 445].

Прагнення церкви бути національною С. Келегер характеризує не як виключну рису УГКЦ, а типове явище для Східної Європи: для цієї моделі характерне тісне поєднання патріотизму і релігії. РКЦ у Польщі та Литві та РПЦ у Росії, слушно зауважує він, — саме національні церкви. Відтак прагнення УГКЦ бути релігійним збирачем української національної ідентичності С. Келегер вважає відмінним, а погляди С. Сенік — “неповним розумінням природи Церкви і суспільства у Східній Європі і спробою накинути цілковито чужу парадигму державно-церковних відносин” [Keleher, 2003: р. 291, 292, 296-297, 303]. У свою чергу, доводячи всупереч С. Сенік, що Церква таки має відношення до розбудови держави, о. П. Галадза цитує конституцію Другого Ватиканського собору “Про Церкву в сучасному світі”. Це — твердження, що між обов'язками, які лежать на всіх громадянах, “треба згадати обов'язок давати державі матеріальні й особисті послуги, яких вимагає спільне добро”, а також те, що “громадяни нехай великодушно й пильно плекають любов до батьківщини, однак без вузькоглядності” [Душпастирська конституція, 1996: с. 596, 597]. Висновок про спотворення релігії і перетворення її в ідеологію через прийняття ідеї національної держави і національної церкви автор називає бездоказовим [Galadza, 2011: р. 138]. Власне події на всеукраїнському рівні після появи статті С. Сенік у 1999 р. суперечили її застереженням. Адже і у випадку двох офіційних звернень ієрархів у 2000 р. щодо невиплати зарплат та корупції, у чому церква поклала відповідальність на владу, і під час протистояння влади та опозиції у 2001 р., і, зрештою, під час Помаранчевої революції та критики нової влади уже після неї, УГКЦ виступила як самостійна сторона, не ототожнюючи, а часто протиставляючи владу і націю [Відкритий лист, 2002: с. 4; Коваленко, 2008: с. 179, 185, 186, 269, 384; Церква, держава і суспільство, 2002: с. 4-5].

О. П. Галадза взагалі заперечив, що на десятому році незалежності України, тобто у 2001 р., питання української чи греко-католицької ідентичності є реальними

темами дебатів в УГКЦ — їх переважають спустошливі наслідки морального занепаду, алкоголізму, корупції, розлучень та забезпечення базового християнського навчання у невоцерковленому суспільстві [Galadza, 2011: p. 126]. Щодо “іноземності і накинотості” окремих рис у діяльності УПЦ, то й тут в УГКЦ існує інший, аніж висловлений С. Сенік, погляд. Так, на доказ часткової адекватності такої характеристики і реакції суспільства на неї наводять існування УАПЦ та УПЦ КП; відмову УПЦ від запровадження української мови як літургійної через непов’язані з теологією чи духовністю аргументи; використання в УПЦ російської редакції церковно-слов’янської мови; культі “царя-мученика” Миколи II. Частково це знаходить підтвердження в експертних оцінках і додатково підтверджує тезу про те, що ті національні церкви України, які незалежнювалися від РПЦ, фактом свого утворення доводили необхідність подолання конфлікту між національною та релігійною ідентичностями [Релігія і церква в Україні, 2000: с. 33; Филипович, 1999: с. 91; Galadza, 2001: p. 133, 134].

Загалом дискусія в УГКЦ свідчить про те, що, принаймні станом на 2001 р., існував якщо не дисонанс між деклараціями на загальноцерковному рівні і діями окремих членів церкви, то принаймні невизначеність. Іноді це спричинює появу у єпархіальних газетах похвальних статей про представників радикального націоналізму, особливо того різновиду, ідеологом якого був Д. Донцов. Саме друк такого матеріалу про однодумця Д. Донцова — поета, педагога і громадського діяча Л. Мосендза відзначила С. Сенік [Senyk, 2001: p. 146-147; Senyk, 2002: p. 320]. Дослідниця наголошує, що Л. Мосендз схвалював дії Б. Мусоліні та А. Гітлера, хоч і не наводить доказів і не згадує, що це у свій час робили не тільки союзник нацистів до 22 червня 1941 р. — СРСР, який визнавав фашистів і націонал-соціалістів послідовниками “політичної культури більшовиків”, а й уряди багатьох західних країн, які згодом воювали з нацистами та фашистами. Аналогічно вчинила й ОУН — в роки війни її ідеологія зазнала ревізії. До того ж, спільність чи подібність окремих рис ідеологій — не привід для ототожнення рухів [Лисяк-Рудницький, 1996: с. 1726-1727; Касьянов, 2003: с. 29-30, 32]. Фактом, який свідчить проти подібних характеристик, є і те, що УПА була найбільшим у Східній Європі формуванням, яке воювало і проти Німеччини та її союзників, і проти СРСР. Важливе також те, що у часописі греко-католицької архієпархії надрукували статтю, в якій сказано, що “католицькою настроєністю” перейняла новела поета “Відплата” та збірка “I ha ragata” [Баган, 2000: с. 7]. У першій з них Папу описано як людину на вершині влади, а не як слугу Церкви і гаранта віри.

Друкували ЗМІ УГКЦ часів незалежності і статті про Д. Донцова, що слушно привернуло увагу дослідників. Об’єктом критики, зокрема, стала стаття О. Сайко “Повернути Донцовський дух” у безрезневому номері заснованої стрийським єпископом УГКЦ Ю. Гбуром газети “Арка” за 2003 р. Офіційні документи УГКЦ, які засуджують крайні ідеології, дозволяють припустити, що до публікації призвело не бажання виправдати ідеолога руху, який підходить під поняття тоталітарного [Лисяк-Рудницький, 1996: с. 1724]. Причина появи статті, вочевидь, у нерозумінні того, що хоча Д. Донцов апелював до християнства, проте акцентував тільки на тих аспектах християнської філософії, що були найближчими його концепції. Він не виправдано трактував ці довільно вибрані риси: войовничість, нетолерантність, насильство і фанатизм, як базові у християнстві [Комариця, 2007: с. 175]. Та знову варто відзначити, що критики з лав самої церкви серед радикальних націоналістич-

них ідей Д. Донцова перераховують чомусь не їхню опозиційність християнству, а такі речі, як українську колонізацію лівобережжя Дніпра, панування (вочевидь, що козаків — прим. авт.) на Чорному морі, боротьбу з Росією, заклик будувати націю без “московської страти” [Senyuk, 2002: р. 329]. Тому не ознайомленому спостерігачу може видатися, що український націоналізм є якимось монолітним явищем, і що основна його риса — антиросійський характер. Бо ж не йдеться про те, що “чинний” націоналізм Д. Донцова насамперед виступає за перетворення релігії у засіб політики, хоча ще у 1930-х рр. було зазначено, що “націоналістична ментальність Донцова, оперта на філософії Ніцше, виразно осуджує християнізм з Ісусом Христом на чолі і ставиться до нього вороже” [Конрад, 2003: с. 21]. Як вдало спостеріг політолог із діаспори М. Сосновський, саме у виданні своєї праці “Націоналізм” 1926 р. Д. Донцов задекларував, що ідеальна — “сильна людина”, це “велична білокура бестія, яка з жадобою шукає за живою і перемогою”, розкошує власною силою й відчуває найвище вдовolenня, коли застосовує насильство над слабшими, над масами. Така людина гордує “інстинктом юрби”, відкидає конформізм, всякі загальноприйняті моральні засади та релігію, християнську зокрема, вважаючи це типовим для “маленьких людей”. Для ідеалу “сильної людини” Д. Донцов запозичив ніцшеанське розуміння моралі, а точніше, як пише, М. Сосновський, засади морального релятивізму. Адже, згідно з ідеологом чинного націоналізму, добрим є те, що зміцнює — незалежно від його конкретного змісту [Донцов, 1926: с. 165-168, 192, 194-196, 197-198; Конрад, 2003: с. 21; Сосновський, 2006: с. 653, 654]. Очевидно, на нашу думку, є досі недосліджена стилістична схожість між Д. Донцовим і Ж. Деррідою. Справді, для ідеолога чинного націоналізму, як і для філософа-постмодерніста характерна перевага риторики над логікою. У Ж. Дерріди це призводить до естетизації філософії [Ігнат'єв, 2008: с. 56]. Натомість у Д. Донцова — до естетизації нації. В обох випадках це спричиняє відкидання сфери етики, будь-якого Абсолюту, у тому числі християнського Бога. У 1934 р. греко-католицькі священники заявили: “Злочинний ніцшеанський світогляд ширить отой ідеолог під фірмою націоналізму. Ні, його націоналізм — це не є націоналізм, а щось якраз протилежне. Справжній націоналізм — ... сполука релігійних почувань з національними, а не ставлення між ними вражди, це піднесення особистої й громадської моралі на найвищий рівень, а не аморальність у всіх діяннях...”. З іншої сторони, описуючи постмодерністські тенденції у їх можливих наслідках для національного життя, В. Ігнат'єв констатує, що філософія нації крізь призму постмодерну отримує статус філософії неоязичництва [Ігнат'єв, 2008: с. 56]. Примітно, що католицькі критики міжвоєнних часів теж вбачали в націоналізмі, пропонованому Д. Донцовим, форму неопоганства [Комариця, 2007: с. 168, 181; Фавнізація українців, 1934: с. 72-73]. Але і тут наголосимо, що церква до Другої світової війни і в сучасний період спрямовувала подібну критику виключно на радикальний націоналізм.

Окремого розгляду потребує, однак, те, що до націоналістів, погляди яких “мають турбувати суспільство”, подеколи відносять беатифікованого Папою Іваном Павлом II священника М. Конрада, автора книги “Націоналізм і католицизм”. Особливу турботу авторів подібних тверджень викликають цитати з його праці на зразок: “Нація це угруповання природне. Міжнародні утворення можуть бути корисні лише для переведення окремих завдань, однак вони не можуть охоплювати цілості життя...”; “націоналізм і сучасний католицизм близькі один до одного в їхньому ідеалізмі та активності”; “справді можна й треба ставити націю понад усе земське й

світське, як найвищу другорядну мету людського життя тут на землі...” [Конрад, 2003: с. 23, 26; Senyk, 2002: р. 329]. Зауважимо, що перша цитата цілковито виправдана з точки зору принципу субсидіарності, який широко використовують у сучасній соціальній доктрині католицизму. Ключем до розуміння другого і третього фрагментів є саме тлумачення націоналізму М. Конрадом. Адже він чітко вказав, що прийнятним є націоналізм “у давнішому значінні того слова, що його називають сьогодні “патріотизмом”, “культурницьким націоналізмом”, “народовництвом”. Під названим представник УГКЦ розумів “погляд, що вважає добрим і слушним поділ людства на нації та їм признає повне право до найдосконалішого розвитку” і що “націоналізм у вище згаданому значенні є згідний з католицькою етикою, здоровою філософією... Націоналізм у згаданому розумінні вимагає добро цілого людства, бо добро людства це добро одиниць, родин та їх національних утворень”. На тих же сторінках автор застерігав, що “ніколи не можна вважати нації за найвищу мету взагалі”, бо це — противне християнству обоження нації. Межею цієї ідеології він вважав етичні границі справедливості і християнської любові [Конрад, 2003: с. 5, 6, 10, 26, 27]. Отець М. Конрад заперечує тоталітаризм та імперіалізм, вказуючи, що “державний”, “правдивий” націоналізм дає право розширювати кордони тільки до національно-етнографічних меж, а модерний націоналізм вражений саме шовінізмом та імперіалізмом. Сучасний йому інтернаціоналізм він пов’язує з соціалізмом і комунізмом [Конрад, 2003: с. 5, 8, 9-10]. У його позиції відчутна безсумнівна спорідненість із поглядами не тільки А. Шептицького, а й із тлумаченнями націоналізму Г. Хомишина, яких, нагадаємо, до націоналістів не відносять. Погляди автора “Націоналізму і католицизму”, на нашу думку, не є свідченням прихильності до фашизму чи нацизму, як чинність конкордату між Рейхом та Апостольською столицею від 1933 р. у сучасній ФРН не свідчить про виправдання у цій країні нацизму [Робберс, 2009: с. 129]. Праця, радше, виступає показовим взірцем того, як Католицька церква у міжвоєнний період, бачаючи основну загрозу у марксизмі, повірила демагогії інших тоталітарних режимів.

Знаково, що у виданні Інституту історії церкви та катехитично-педагогічного інституту Львівської богословської академії, присвяченому блаженним УГКЦ, проголошеним Папою Іваном Павлом II, розділ про о. М. Конрада не містить термінів “націоналізм” і “нація”, але “патріотизм” і “народ” [Турий, 2002: с. 11].

Перебіг описаної дискусії, яка хоча й не зачепила безпосередньо значну частину віруючих УГКЦ, засвідчив симптоматичну плутанину у підході до того, що саме слід називати націоналізмом і відсутність термінологічного визначення цього явища. Неокресленість рамок суперечки, а також її іманентний зв’язок з міжконфесійними протиріччями (регулярне згадування у цитованих статтях РПЦ, УПЦ у єдності з Московським патріархатом та РКЦ є не випадковим — прим. авт.) та зв’язок міжконфесійних протиріч із політичними протистояннями спричиняє надмірну емоційність учасників дебатів, що може значно вплинути на стабільність суспільства.

На нашу думку, ключем до розуміння ситуації і вирішення суперечок є розрізнення різних типів чи видів націоналізму. Потрібно враховувати не лише згадану “спектральну” типологію А. Валіцького, що показує різницю між поміркованими та радикальними типами цієї ідеології. Важливо поєднувати аналіз із “генетичною” типологією, яку подає Л. Грінфелд. Адже справді, УГКЦ, якщо оминати власне богословські трактування, вважає допустимим не тільки поміркований націоналізм, але й той його різновид, що розвинувся перед виникненням радикального націоналі-

зму, але не був ним поглинутий. Отож, виправданим є припущення, що, можливо, найбільша відмінність між видом націоналізму, який УГКЦ допускає у суспільній практиці і тим, який відкидає, полягає у взаємовідношенні між націоналізмом і демократією. Адже застосування поняття “нація” для означення населення країни у мовній практиці з часом змінило саме це поняття, яке стали розуміти як “суверенний народ” [Грінфелд, 2006: с. 529, 530]. Існування суверенітету в межах самого народу і визнання фундаментальної рівності його верств — що становить сутність сучасної національної ідеї — є, в той же час основними принципами демократії. Тобто націоналізм був формою, в межах якої з’явилась демократія — суверенітет народу мав своєю передумовою дійсний суверенітет індивідів [Грінфелд, 2006: с. 530, 531]. Але з часом “наголос у національній ідеї перемістився з суверенного характеру на унікальність народу, зникла початкова тотожність між нею і демократичними принципами... Національний принцип був колективістським; він відобразив колективне буття. Колективістські ідеології є авторитарними, оскільки, коли колективність трактується в одиничних термінах, вона набуває форми колективного індивіда, наділеного єдиною волею, і кожен має бути її виразником” [Грінфелд, 2006: с. 530, 531]. УГКЦ, дотримуючись і розвиваючи соціальну доктрину католицизму, просто не може прийняти субстанціалізацію нації.

Учення УГКЦ про патріотизм, її тлумачення націоналізму та його реалізації зустрічають нерозуміння чи опір окремих суспільних сил. Це можна побачити у використанні “церковно-сепаратистських ідеологем” і звинуваченні УГКЦ у “серапатизмі”. К. Щоткіна пояснила це тим, що в Україні держава намагається використати церкву як інститут, що займається вихованням громадян у чітко визначеному дусі — національному і традиційному. УГКЦ, на думку дослідниці, критикують як церкву, яка піддається ідеологізаторським впливам менше, ніж деякі інші [Щоткіна, 2004: с. 12]. Зрештою, держава намагалася домінувати над церквою часто — релігію використовували у цілях, далеких від ідеалів християнства. Неприйняття греко-католицького варіанту християнського патріотизму чи націоналізму можна тлумачити не тільки як нерозуміння цього явища, а й як протистояння одного варіанту ідентичності, що претендує на домінування у суспільстві, іншій ідентичності. Таким чином поліконфесійність в Україні є не тільки явищем, що заважає утворенню єдиної національної церкви, про яку так часто згадують навіть політики. Навпаки, вона водночас виступає важливим застережним фактором перед небезпекою того, що утвориться державна церква як інструмент у руках світської влади.

Загалом аналіз ролі національного чинника у богослов’ї та діяльності УГКЦ, ставлення її до націоналізму дозволяє зробити наступні висновки:

— зв’язок релігії і національних вимірів буття суспільства — частина спадщини українського народу та елемент формування громадянського суспільства. Нація — це водночас політично мобілізований народ, спільнота, яку вивчають у термінах етнічності й культурної неповторності. Релігія — елемент ідентичності, а церква здатна виступати етноінтегратором;

— зміни у Східній Європі після колапсу соцтабору характеризують низка національних ренесансів, які релігія здатна підсилювати або послаблювати. Націоналізм, релігія і релігійний націоналізм стали важливими факторами у пошуках ідентичностей на пострадянських теренах. Український націоналізм як політичний рух не став моноконфесійним, але розмови про зв’язок тієї чи іншої конфесії в Україні з українським, російським, польським чи якимось іншим націоналізмом — перманентне

явище. Типовим є використання терміну “націоналізм” у негативному світлі. Справді, з огляду на ідеологічно мотивоване в радянські часи звуження націоналізму до нацизму і фашизму, в Україні не прижилося поширене у західній науці широке та етично нейтральне його розуміння як ідеології та політичного руху, для якого центральними ідеями є нація і національна держава. Тож у документах УГКЦ, коли йдеться про національні питання, найчастіше зустрічаємо термін “патріотизм”. Аналіз теми наражається на небезпеку плутанини — підміни понять, усунути яку може саме використання широкого і нейтрального підходу до націоналізму;

— греко-католицизм тісно переплівся із національним рухом у Галичині у ХІХ ст. і значною мірою забезпечив йому успіх. Та церква не ототожнилася з організованим націоналістичним рухом першої половини ХХ ст. і відносини між ними часто набували конфронтаційного характеру. Тоді ж, з однієї сторони, був закладений моральний характер протиставлення термінів “радикальний націоналізм” і “патріотизм”, що присутній у сучасних документах УГКЦ, і почато пошуки компромісу через вироблення поняття “християнський націоналізм” — з іншої. Дебати з цього приводу були штучно припинені в радянський період, але вони з новою силою розгорілися у сучасний період. Після ейфорії, спричиненої відродженням державності, в Україні поширилася зневіра у цінності незалежності, дієвості традиційних культурних і життєвих пріоритетів. І на цьому фоні УГКЦ рік за роком закликає українців не відмовлятися від процесу державотворення, плекання культури. У цьому й полягає її зв’язок із націоналізмом у широкому розумінні терміну;

— УГКЦ засуджує “радикальний націоналізм”. Неодноразово наголошено, що “здоровий націоналізм” як справжня любов до батьківщини, не тотожний із ним, що націоналізм — це не шовінізм. Межею, що відділяє церкву від некритичного прийняття націоналізму, є ставлення до того, що є найвищою цінністю. Якщо для націоналістів це нація і держава, то для церкви — християнські ідеали і кожна конкретна людина. Цінність спільнот, зокрема нації і держави, виражається їх здатністю сприяти реалізації потенціалу людини відповідно до християнського вчення. Хоча УГКЦ претендує на те, щоб виступати від імені українського народу як його церква, вона визнає, що є тут не єдиною. Богословським обґрунтуванням національної позиції церкви є вчення про “один Божий народ у краї на київських горах”. Це — проект ідентичності, базований на синтезі понять народу як етнічної спільноти; нації, як спільноти політичної і розуміння народу як спільноти, об’єднаної вірою;

— відмінна ситуація у ставленні до націоналізму склалася у дискусіях греко-католицьких інтелектуалів. Тут бачимо різнобій думок та конфронтацію між прихильниками різних поглядів: від того, що питання неактуальне, до звинувачення церкви як джерела націоналізму. Що показово, як докази націоналістичності УГКЦ найчастіше наводять захист нею української мови, незалежності України, використання національної символіки та інші “культурницькі” аргументи. Вагомішими є застереження щодо перенаголошення уваги частиною духовенства і мирян на національно-політичних справах. Показовими є спроби осмислити підхід УГКЦ до національного питання як типовий для Східної Європи і порівняти його з підходами інших церков;

— гострі дебати всередині УГКЦ також є свідченням певного нерозуміння природи церкви і націоналізму на місцях. Саме необізнаність щодо несумісності окремих тез цієї політичної ідеології із вченням католицизму призводить до одиничних випадків популяризації радикалізму. Помітно, що у порівнянні з документами

загальноцерковного характеру: посланнями глав УГКЦ, Синоду та соборів, вони є радикальнішими. Подеколи навіть у публікаціях в єпархіальних друкованих органах можна зустріти плутанину щодо сутності поглядів історичних діячів та організацій, про які йдеться як про щиро українські і християнські. Багаторічна дискусія у церкві свідчить про складність процесу засвоєння офіційного вчення на місцях, недостатню активність ієрархії, комплексність, а часом і болісний характер синтезу різних думок щодо перспектив УГКЦ та її відношення до націоналізму.

ЛІТЕРАТУРА

- Bourdeaux M.* The Christian Voice in Ukrainian Elections // Religion in Eastern Europe, XXV, №1, February 2004. — P. 1—7.
- Galadza P.* A Response to Sophia Senyk on Nationalism and Proselitism among Greek-Catholics in Ukraine. An Outsider's Inside View // Het Christelijk Oosten, № 1—2, 2001 — P. 125—142.
- Himka J.-P.* The Place of Religion in the Ukrainian National Revival // Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa / Red. Uta Bock. Herausgegeben von Martin Schulze Wessel. — Stuttgart : Franz Steiner Verlag, 2006. — S. 89—99.
- Keleher S.* Response to Sophia Senyk, 'The Ukrainian Greek-Catholic Church Today: Universal Values versus Nationalist Doctrines' // Religion, State & Society. — London, Vol. 31, № 3, 2003. — P. 289—306.
- Merdjanova I.* In search of identity: Nationalism and Religion in Eastern Europe // Religion, State & Society, Vol. 28, № 3, 2000. — P. 233—262.
- Senyk S.* A Response to a Response. Several Comments on Peter Galadza's Position // Het Christelijk Oosten. Tijdschrift van het instituut voor oosters Christendom te Nijmegen (Periodical of the Institute of Eastern Christian Studies at Nijmegen), № 1—2, 2001. — P. 143—148.
- Senyk S.* A Victim to Nationalism. The Ukrainian Greek-Catholic Church in its own Words // Het Christelijk Oosten. Tijdschrift van het instituut voor oosters Christendom te Nijmegen (Periodical of the Institute of Eastern Christian Studies at Nijmegen), № 3—4, 1999.— P. 167—187.
- Senyk S.* The Ukrainian Greek-Catholic Church Today: Universal Values versus Nationalist Doctrines // Religion, State & Society. — London, Vol. 30, №4, 2002. — P. 317—332.
- Verkhovskiy A.* The Role of the Russian Orthodox Church in Nationalist, Xenophobic and Antiwestern Tendencies in Russia Today: Not Nationalism, but Fundamentalism // Religion, State & Society. — London, Vol. 30, №4, 2002. — P. 333—345.
- Альтер П.* Звільнення від залежності і пригноблення: до типології націоналізму // Націоналізм : Антологія. 2-ге вид. / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий.— К. : Смолоскип, 2006.— С. 507—524.
- Альтер П.* Націоналізм: проблема визначення // Націоналізм : Антологія. 2-ге вид. / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий.— К. : Смолоскип, 2006а.— С. 84—88.
- Арістова А. В.* Релігійна самоідентифікація в сучасному суспільстві (соціологічний аспект) // Українське релігієзнавство, №33, 2005. — С. 77—84.
- Баган О.* Католицькі дух і етика як чинники виховання нації. Націософські аспекти творчості Леоніда Мосендза // Мета. Часопис Львівської архієпархії УГКЦ, №7 (140), 2000.— С. 5, 7.
- Байме К. фон. Політичні теорії сучасності / Пер. З нім. М. Култаєвої та М. Бойченка. — Київ : Стилос, 2008. — 396 с.
- Бендик М.* Еклезіологія патріарха УГКЦ Мирослава Івана (Любачівського) // Богословія, Т. 65, 2001. — С. 18—31.
- Бучма О.* Фундаменталізм і лібералізм в сучасному християнстві / О. Бучма // Християнство доби постмодерну. Колективна монографія. Під ред. А. Колодного. // Українське релігієзнавство, № 35, 2005. — С. 69—86.

- Валіцький А.* Три патріотизми // Націоналізм : Антологія. 2-ге вид. / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий.— К. : Смолоскип, 2006.— С. 566—599.
- Валіцький А.* Чи можливий ліберальний націоналізм // Націоналізм : Антологія. 2-ге вид. / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий.— К. : Смолоскип, 2006a.— С. 537—550.
- Відкритий лист* до усіх, хто заангажований у політичному житті нашого народу // Національна безпека і оборона, №10 (34), 2002. — С.4.
- Відкритий лист* з приводу відзначення в Польщі 60-річчя трагічних подій 1943 року на Волині // Голос України, №89 (3089), 2003. — С.5.
- Гатчінсон Дж.* Культурний і політичний націоналізм // Націоналізм : Антологія. 2-ге вид. / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий.— К. : Смолоскип, 2006.— С. 499—506.
- Гелнер Е.* Нації та націоналізм // Націоналізм : Антологія. 2-ге вид. / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. — К. : Смолоскип, 2006. — С. 156—169.
- Герасим'юк О.* Яке ж бо товаришування праведності і беззаконня // Людина і світ, № 2, 1990.— С. 29—35.
- Грінфелд Л.* Типи націоналізму // Націоналізм : Антологія. 2-ге вид. / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. — К. : Смолоскип, 2006. — С. 525-536.
- Гула В.* “Православна у вірі й католицька у любові...” Бесіда з канцлером глави УГКЦ о. Іваном Дацьком // Людина і світ, № 9, 1991. — С. 12—16.
- Доңцов Д.* Націоналізм.— Львів : “Нове життя”, 1926. — 255+IX+6 с.
- Доусон К.* Прогрес и религия. Историческое исследование происхождения и развития идеи прогресса и ее взаимоотношения с религией. — Брюссель : “Жизнь с Богом”, 1991. — 226 с.
- Дудар Н.* Релігійність українського суспільства: останні дослідження // Людина і світ, № 1, 2003.— С. 8—13.
- Духпастирська конституція* про Церкву в сучасному світі // Документи Другого Ватиканського собору. Конституції, декрети, декларації. — Львів : Свічадо, 1996. — С. 499 — 621.
- Сереший О.* Єпископ Григорій Хомишин: портрет релігійно-церковного і громадсько-політичного діяча.— Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2006.— 168 с.
- Сленський В.* Відлуння подій 1997-го // Людина і світ, № 1, 1998. — С. 2—12.
- Сленський В.* Проблеми дослідження детермінації та еволюції між церковних конфліктів (на прикладі православно-греко-католицького конфлікту в Україні кінця ХХ — початку ХХІ ст.) // Українське релігієзнавство, № 20, 2001. — С. 102—113.
- Сленський В.* Є. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформацій центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні.— К. : КПУ ім. М. П. Драгоманова, 2002.— 419 с.
- Сленський В.* Restitutio in integrum // Людина і світ, № 7, 1999. — С. 30—36.
- Ігнат'єв В. А.* Загроза релігійного націоналізму // Наука. Релігія. Суспільство (Донецьк), № 1, 2008. — С. 54—59.
- Касьянов Г.* До питання про ідеологію Організації Українських націоналістів (ОУН). Аналітичний огляд.— К. : Б. в., 2003.— 68 с.
- Кияк С. Р.* Ідентичність українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи. — Івано-Франківськ: Нова зоря, 2006. — 632 с.
- Климов В. В.* Свобода совісті, церква, релігійність в українському суспільстві періоду незалежності: Вибрані статті.— К. : Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.— 2009.— 370 с.
- Коваленко Л.* (ред). Соціально зорієнтовані документи Української греко-католицької церкви (1989-2008) — (Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1) / заг. ред. Леся Коваленко.— Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2008. — ххviii + 711 с.
- Козеллек Р.* Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу / Пер з нім. — К. : Дух і літера, 2005. — 380 с.

- Козловський О.* Рівень релігійності та конфесійна структура областей України (конфесійний вимір) // Українське суспільство 1992-2010. Соціологічний моніторинг / За ред. д. ек. н. В. Ворони, д. соц. н. М. Шульги.— К. : Інститут соціології НАН України, 2010.— С. 441-448.
- Колодний А. М.* Україна в її релігійних виявах. — Львів: Сполом, 2005. — 336 с.
- Комариця М. М.* Українська “католицька критика”: феномен 20–30-х рр. ХХ ст. / НАН України. ЛНБ ім. В. Стефаника. Відділення “Науково-дослідний центр періодики”.— Львів, 2007.— 328 с., іл.
- Кон. Г.* Західний і східний націоналізм // Націоналізм : Антологія. 2-ге вид. / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий.— К. : Смолоскип, 2006.— С. 479—482.
- Кондратик Д.* Універсалізм і характер релігійного життя етносів // Українське релігієзнавство, № 30, 2004. — С. 13—23.
- Конрад М.* Націоналізм і католицизм.— Івано-Франківськ : Грань, 2003.— 40 с.
- Крейчі Я., Веліньський В.* Етнічні та політичні нації в Європі // Націоналізм : Антологія. 2-ге вид. / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий.— К. : Смолоскип, 2006.— С. 308—310.
- Лисяк Рудницький І.* Націоналізм // Енциклопедія українознавства.— Т. 5.— Львів : НТШ, 1996.— С. 1723—1728.
- Маклін І., Макмілан А.* (ред). Короткий оксфордський політичний словник / Пер. з англ. — К: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2006. — 789 с.
- Миколай Р.* Традиційні християнські течії в процесі новітнього націотворення українців // Українське релігієзнавство, № 43, 2007.— С. 154—162.
- Мороз В., Волянський В.* Непочутий... (Післямова) // Хомишин Григорій, єпископ станіславівський. Українська проблема.— Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2011.— С. 107—111.
- Недавніа О.* УГКЦ на “Великій” Україні: можливості, проблеми, перспективи // Українське релігієзнавство, № 23, 2002. — С. 56—66.
- Пагіря О.* Уроки ненависті від німецької амбасаді // Український тиждень, №10 (227), 9–15 березня 2012. — С. 12—15.
- Патриляк І.* Остання мрія митрополита // Людина і світ, №11—12, 1999. — С. 20—21.
- Пламенац Дж.* Два типи націоналізму // Націоналізм : Антологія. 2-ге вид. / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий.— К. : Смолоскип, 2006.— С. 483—494.
- Плохий С.* Вибір // Людина і світ, № 7, 1998. — С. 8—12.
- Релігія і Церква в Україні:* липень // Людина і світ, № 8, 2000. — С. 32—35.
- Робберс Г.* Государство и церковь в Германии // Государства и религии в Европейском союзе. Опыт государственно-конфессиональных отношений. Сост. Г. Робберс.— М. : Институт Европы РАН, 2009. — С. 127—148.
- Саган О.* Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. — К. : Світ знань, 2004. — 910 с.
- Саган О.* Соціальна доктрина Російського православ'я: чи буде два кроки назад? / Олександр Саган // Українське релігієзнавство, №23, 2002.— С. 14—24.
- Сміт Е.* Національна ідентичність. — К. : Основи, 1994.— 222 с.
- Сміт Е.* Територіальні та етнічні націоналізми // Націоналізм : Антологія. 2-ге вид. / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. — К. : Смолоскип, 2006. — С. 495—498.
- Сосновський М.* Ідеологія “чинного” націоналізму Дмитра Донцова // Націоналізм : Антологія. 2-ге вид. / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. — К. : Смолоскип, 2006. — С. 628—674.
- Стефанеску Б.* Про “хороші” та “погані” націоналізми // Націоналізм : Антологія. 2-ге вид. / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. — К. : Смолоскип, 2006. — С. 551—565.
- Турій О.* Греко-католицька церква та українська національна ідентичність у Галичині / Олег Турій // Людина і світ, № 10, 2001. — С. 21—26.
- Турій О.* Греко-католики, латинники і православні в Україні: проти, поруч чи разом? / Олег Турій // Богословія, Т. 65, 2001а. — С. 122—137.
- Турій О.* (упорядн.). Церква мучеників.— Львів : Свічадо, 2002.— 56 с.

- Фавнізація українців і український контрнаціоналізм* // Дзвони, № 1, 1934. — С. 72—73.
- Филипович Л.* Місце і роль релігії в процесах етнонаціональної ідентифікації / Людмила Филипович // Українське релігієзнавство, № 12, 1999. — С. 82—93.
- Хомишин Г.* Українська проблема. — Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2011. — 112 с.
- Церква, держава і суспільство: проблеми взаємодії у сучасному політичному процесі* // Національна безпека і оборона, №10 (34), 2002. — С. 2—5.
- Цюпин Б.* Підвалини націй. Ентоні Сміт про минуле й сучасне націоналізму // Український тиждень, № 27 (244), 6—12 липня 2012. — С. 26—27.
- Шевчук С.* Ідентичність східного богослов'я // Богословія, Т. 64, 2000. — С. 35—48.
- Шептицький А.* Декрет митрополита Андрея “Не убий” і правила до декрету “Про п’яту Божу заповідь” / Шептицький А. Пастирські послання 1899—1914., Т. 3. — Львів : Видавництво “Артос”, 2010. — С. 541 — 557.
- Шептицький А.* Пастирське послання митрополита Андрея до вірних із приводу вбивства директора гімназії Івана Бабія та з засудженням актів тероризму // Шептицький А. Пастирські послання 1899—1914., Т. 2. — Львів : Видавництво “Артос”, 2009. — С. 177—178.
- Шептицький А.* Про злочин чоловікоубійства // Митрополит Андрей Шептицький. Документи і матеріали 1941—1944/ Упорядник Жанна Ковба. Науковий редактор Андрій Кравчук.— Київ : Дух і Літера, 2003 — С. 45—46.
- Шептицький А.* Як будувати Рідну Хату. — Львів : Гердан, 2003а. — 48 с.
- Шилз Е.* Нація, національність, націоналізм і громадянське суспільство // Ї Незалежний культурологічний часопис, № 21, 2001. — С. 79—101.
- Щоткіна К.* В облозі ідеології / Катерина Щоткіна // Людина і світ. — 2004. — № 7. — С. 11—13.
- Яроцький П.* Католицизм на українських землях // Католицизм // За ред. П. Яроцького // Історія релігії в Україні: у 10-ти т. // Редкол.: А. Колодний (голова) та ін., Т. 4. — К. : Світ знань, 2001. — 598 с.
- Яроцький П.* Особливості розвитку соціального вчення католицизму // Українське релігієзнавство, №20, 2001а. — С. 55—64.
- Гузар Л.* "Війна увійшла в моє життя 1 вересня 39-го, коли на Львів упали перші бомби" // Історична правда. — 8.05.2011. — Режим доступу (перевірено 12.07.13): <http://www.istpravda.com.ua/articles/2011/05/8/38076/>
- Гірник О.* Греко-католицький вибір після виборів: соціальна доктрина чи політична теологія? // Релігія в Україні. — 23.11.2010. — Режим доступу (перевірено 12.07.13): <http://www.religion.in.ua/main/analitica/6938-greko-katolickij-vibir-pislya-viboriv-socialna-doktrina-chi-politichna-teologiya.html>
- Мороз В.* Глава УГКЦ закликав молодь віддавати перевагу реальному, а не віртуальному життю // РІСУ. — 5 березня 2012. — Режим доступу (перевірено 12.07.13): http://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/young_people/47134/
- Мороз В.* Частина греко-католиків та вірних УПЦ КП шкодують за розпадом СРСП: результати соціологічного опитування // РІСУ, 19 січня 2011а. — Режим доступу (перевірено 12.07.13): http://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/religion_and_society/40244/
- Химка І.-П.* Історія, християнський світ і традиційна українська культура: спроба ментальної археології // Україна модерна, № 6, 2001. — Режим доступу (перевірено 12.07.13): <http://www.franko.lviv.ua/Subdivisions/um/um6/Statti/1-НУМКА Ivan-Pavlo.htm>

Володимир Мороз, магістр історії, пошукувач кафедри стародавньої та середньовічної історії Тернопільського національного педагогічного університету ім. В. Гнатюка

Yevgen Shatalov (Kiev)

THE CONTOURS OF COMMUNITARIAN THEOLOGY

The last decades of the twentieth century in evangelicalism have been characterized by the strong emphasis on theological method and not so much on the content of theology (though, certainly, the latter will influence the former). Be it a “hardening of traditional categories,” “accommodations to modern culture” or emphasis on “the center” of theology evangelicals were struggling with its method.¹ This happened due to the cultural and intellectual shifts often associated with the phenomenon called postmodernity. In this “symphony orchestra” of theological diversity² one particular group of theologians became apparent. This group of “postconservative theologians” was characterized by the openness to the contemporary cultural insights and to dialogue with other Christian denominations (on the contrary to “conservative” theologians). Often called a bit negatively as “Evangelical Left”³ or, from another perspective, more positively as “Younger Evangelicals”⁴ this group challenged traditional understanding of theological method and came up with new proposals. Stanley Grenz (1950-2005), Baptist scholar from Canada, was characterized as belonging to this group of theologians.⁵ Grenz’s theological method will be the object of the present investigation.

Since evangelicalism in Ukraine only recently came out from underground the question of theological method is extremely important for me (due to the fact that such

© Y. Shatalov, 2013

¹ Roger E. Olson, *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition and Reform* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1999), 538, 554, 590.

² *Ibid.*, 591

³ Millard J. Erickson, *The Evangelical Left: Encountering Postconservative Evangelical Theology* (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2001; reprint, Grand Rapids, MI: Baker Books, 1997)

⁴ Robert Webber, *Younger Evangelicals: Facing the Challenges of the New World* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2002).

⁵ Erickson, 30-31, Webber, *Younger*, 77-79

concepts as “theology” not least “theological method” were foreign to the state of affairs of evangelicals during the days of the Soviet Regime). As I first got acquainted with Stanley Grenz, his overall emphasis on the community as the locus of theological method sounded very promising to me. And as I started my academic theological involvement in Ukraine, I was studying Grenz against the context of our native (mostly Orthodox) theologians as well as other leading evangelical (mostly Western) scholars. Thus this work came into existence.

In the article below I use results of the work I have done critically studying and analyzing Stanley Grenz’s methodology, trying to present the contours of evangelical communitarian theology. Here I will basically use biblical, theological, sociological and epistemological arguments for the necessity of “communitarian focus” of our theological method, then I will discuss the role and function of communitarian theology, which, according to Grenz, lies in the construction of “Christian experience-facilitating framework” or simply stated, the Christian worldview.⁶ At last I will use the insights from my previous chapters and integrate them into the problem of communitarian apologetics and testimony about the truth.

I.

Necessity of Community for Theological Method

Biblical Necessity of Community: Church and the Kingdom

For Grenz, true Christian theology should be Trinitarian in structure, communitarian in focus and eschatological in orientation. All three aspects are interrelated and enforce one another. Nevertheless, there are many people who do not accept Grenz’s vision, especially that which relates to communitarian focus of theology. For example, Don Carson thinks that a leap from the church as the locus of theological reflection to the church as the object of theological reflection is logically and methodologically unjustified. He asks then: “Why should it not be, say, God, or Christology, or the cross?”⁷ Indeed, traditionally Protestant theology was Soteriological in its focus and Christological in its orientation. What shall we say then?

My answer is that (1) theoretically any of these topics can be chosen as integrative and (2) a communitarian focus diminishes neither Soteriological nor Christological orientation of theology. Rather, it integrates them in a new direction. Moreover Grenz convincingly demonstrated that community as the people of the covenant is the main theme of the whole biblical narrative and is the purpose of God for His creation, and he is not alone on this point. The communitarian focus of biblical narrative is well attested to by a number of other evangelical scholars. Erickson, together with Grenz, believes that the whole idea of community is very biblical. The Scriptures teach us that members of Christ’s body need one another, and thus no one possesses all the spiritual gifts. The value of the group in correcting the eccentricities of others is illustrated well in the example of Paul correcting

⁶ See for example Stanley J. Grenz and John R. Franke, *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001), 47-49.

⁷ Don A. Carson, “Domesticating the Gospel: A Review of Grenz’s *Renewing the Center*” in *Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern Times*, eds. Millard J. Erickson, Paul Kjos Helseth, Justin Taylor (Wheaton, IL: Crossway Books, 2004), 52.

Peter at Antioch (Gal 2:11-14), etc.⁸ We can also see that the doctrine of Creation introduces the theme of community, because isolation does not fit God's intent, and thus, He creates two rather than one (Gen 2:24). The story of sin has its counterpart in the narrative of the covenantal God, who seeks to restore fallen humans as community (Ex 24:1-8). Consequently Christ becomes the inaugurator of renewed community in renewed covenant. The church is a community whose common life is characterized by a new creativeness (2 Cor 5:17).⁹

Also, Grenz tries to show that the Kingdom of God theme of the Bible directs us towards community, and he is not alone on this point as well. Recently N. T. Wright has been indicating that the Good News of Jesus was not that he was going to die and translate all his followers into the realm of heavenly bliss. According to him, Jesus was proclaiming the return of Yahweh to Zion, and thus all people were invited to participate with him in the new life, in the redemption of this world. The arrival of God's Kingdom in Christ creates or rather renews the community where the power of God is present, albeit not yet realized. Therefore, the church is the community of God's Kingdom.¹⁰ In a similar manner, A. Schmemman argues that the church, especially when it realizes its ecclesiality in the Eucharist, is best understood as the symbol of the Kingdom.¹¹

But does recognition of the centrality of the Kingdom theme inevitably lead us to the concept of community? Still, not everyone is convinced here. Russell D. Moore thinks that Grenz's alternative of "community" suffers from competing and contradictory definitions itself. According to Grenz, when God's reign is present and his will is done, the community emerges.¹² Moore does not see any clear Scripture reference of any community signaling the reign of God. The only exception would be the community formed by the Spirit under the sovereign lordship of the exalted Christ. In his mind, it is impossible to divorce community from its relatedness to a Head and King, the sovereign covenant Messiah who establishes his reign in the midst of His Body. Therefore, it is Kingdom that defines the community and not vice versa. Otherwise we sacrifice a genuine Christocentric and eschatological orientation of the church.¹³ Therefore, in his opinion, Kingdom Ecclesiology should be Christological. In some sense, I agree that it is Christ who exercises power in the Kingdom and is the Head of the Church. But, as we shall see further, a connection with Christ cannot be without community, for we connect to the Head only as the members of his Body. Moreover, as Grenz has demonstrated, fulfilling God's will includes assembling

⁸ Millard J. Erickson, "On Flying in Theological Fog," in *Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern Times*, eds. Millard J. Erickson, Paul Kjoss Helseth, Justin Taylor (Wheaton, IL: Crossway Books, 2004), 340.

⁹ David K. Clark, *To Know and Love God: Method for Theology* (Wheaton, IL: Crossway Books, 2003), 249.

¹⁰ Nicholas T. Wright, *Jesus and the Victory of God. Volume 2 of Christian Origins and the Question of God* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1996).

¹¹ See Alexander Schmemman, *Eucharist: Sacrament of the Kingdom*, (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1987).

¹² Grenz and Franke, *Beyond Foundationalism*, 235.

¹³ Russell D. Moore, *The Kingdom of Christ: the New Evangelical Perspective* (Wheaton, IL: Crossway Books, 2004), 155-56.

the community for this is God's original and eschatological intent for humankind.¹⁴ Let us see now how the concept of community shapes our theological enterprise.

Theological Necessity of Community: Ecclesiology and Soteriology

Donald Carson tries to correct Grenz in that the problem of evangelicalism is not the absence of Ecclesiology but its diversity with often contradictory elements. The reason is that evangelicalism elevates Soteriology above Ecclesiology and Carson continues: "I cannot detect that Grenz is even aware of the danger" for elevation of Ecclesiology above Soteriology is characteristic of Roman Catholicism.¹⁵ Well, I should say that it is characteristic of the Eastern Orthodoxy as well and, as many contemporary scholars think, to the Scripture itself. I think that Grenz is well aware of the danger, and that is why he fights individualistic Soteriology of *modern* Christians with the notion of communal Soteriology. Throughout his texts Grenz keeps saying that the overarching focus of biblical narrative is person in-relationships. Drawing on the social nature of God Grenz believes that socialization in the church is essential for one's walk with Christ, and I side with him on this point.

It is important to see that in the New Testament the atonement is not directed toward isolated individuals but toward the gathering of a church (Acts 20:28; Eph 5:22-23). Hence, the Pauline transfer from the "domain of darkness" into the Kingdom of Christ (Col 1:13) is not directed individualistically but corporately. From these and other observations Russell Moore concludes that "even the most individual-oriented of New Testament texts presents the goal of salvation as salvation into the community of the church."¹⁶ He believes then that recognizing the Kingdom orientation of the church makes sense of a specific way in which the church is the arena where holistic and relational aspects of the Kingdom salvation manifest themselves. Hence, manifestation of the Kingdom is not merely a theocratic rule but rather the presence, gifts and fruit of the Spirit that brings forgiveness and restoration from spiritual bondage, i.e. blessings of the Kingdom.¹⁷

Miroslav Volf in his own understanding of ecclesiality is guided by Matt 18:20 where Christ's special presence is promised not to the individual, but rather to the entire believing congregation. This principle becomes evident in our practical life for no one can come to faith alone and no one can live in faith alone. This means that "the transmission of faith occurs through interpersonal ecclesial interaction."¹⁸ Henceforth, Volf argues that in a

¹⁴ Grenz talks about this point almost in every text but develops extensively in *Theology for the Community of God*. And while Grenz's statement that "the emergence of community marks the presence of God's rule and the accomplishing of God's rule" (*Beyond Foundationalism*, 235) might sound a bit vague and thus criticism of Russell Moore can be justified, I still have a feeling that Grenz means the particular community, i.e. the church. In other words he tries to demonstrate that God's will and his reign are not meant for the number of scattered individuals but for the community. And of course he would agree that the community of God cannot exist without its Head. At this point I see Moore exaggerating the point.

¹⁵ Don A. Carson, "Domesticating the Gospel: A Review of Grenz's *Renewing the Center*" in *Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern Times*, eds. Millard J. Erickson, Paul Kjos Helseth, Justin Taylor (Wheaton, IL: Crossway Books, 2004), 52.

¹⁶ Russell D. Moore, *The Kingdom of Christ: the New Evangelical Perspective* (Wheaton, IL: Crossway Books, 2004), 153-54.

¹⁷ *Ibid.*, 154.

¹⁸ Miroslav Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 162-63.

limited but significant sense, every Christian receives faith from the church, because a person comes to believe in that which the previously existing communion of believers believed (this ecclesial faith should be distinguished from trust, which is the sole gift of the Holy Spirit). Moreover faith itself is much more than an unmediated pure feeling or thought. This faith is always shaped by the ecclesially mediated forms in which it finds its expression. And if we acknowledge that one discovers the meaning of the confession of faith only through the life in the congregation then learning the language of faith becomes a part of ecclesial socialization.¹⁹ The same concern has been attested by Grenz in his program of post-dualistic gospel.

The communitarian dimension of Soteriology finds its support also in the doctrine of God. Protestants have always confessed that the faith believers receive from God places them into a relation with this God. This Christian God, however, is not a lonely deity but, as Grenz emphasized it, is a communion of the three persons. This means that faith in God naturally leads a believer into the divine communion. And since Christian God is not a private deity communion with him is also communion with those people who have entrusted themselves in the same faith to this very God. Therefore acquisition of faith places one into a new relationship both with God and with all others who stand in communion with him.²⁰ The renewed interest of Protestants in Trinitarian Theology rediscovers for us these insights.²¹ Robert Letham rightly notes that we, as evangelicals, often focus entirely on how we become Christians, and justification becomes the main topic of our theologies (as Don Carson testifies). However, we often lose sight of why we become Christians. Often we forget that ultimate goal of our salvation is union with God in Christ, in his Body, in his church. We partake of the triune communion of divine persons in the community of the church, which is called to radiate this union (John 17:21).²²

Also contemporary works on the theology of missions recognize that only the church as Trinitarian community can have a solid ground for its mission.²³ This two-dimensional communion should not be understood in a pseudo-Protestant fashion as a “spiritual” enclosure into the “church invisible.” Hence, hesitation to make lucid ontological difference between church visible and invisible entails that membership in the invisible church is bound to membership in a visible one. As Volf states, “[a] person cannot be fully initiated into the Christian faith without being socialized into a Christian church. ... [because] faith means entering into *communio*, *communio* with the triune God and with other Christians.”²⁴ Here I share Volf’s vision that, soteriologically and ecclesiologically, it is inappropriate to comprehend church in any way as an external aid to salvation. Community is not a mere training center for the edification of pious individuals. The church as commu-

¹⁹ Ibid., 163.

²⁰ Ibid., 173

²¹ At this point we can see how the Trinitarian structure of communitarian theology starts revealing itself. Since discussing the whole Trinitarian structure of theology is not the main purpose of my work I will not proceed any further with it. Here I simply share Grenz’s understanding of the Trinity and its influence on our theology.

²² Robert Letham, *The Holy Trinity: In Scripture, History, Theology, and Worship* (Phillipsburg, NJ: P&J Press, 2004), 464-65.

²³ Howard A. Snyder and Daniel V. Runyon, *Decoding the Church: Mapping the DNA of Christ’s Body* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2002), 54-55.

²⁴ Volf, 173-74.

nion with God and the others is rather a necessary mode of the life in faith.²⁵ Therefore, Grenz was right when he defined the church as the “community of salvation” and “prolepsis of new humanity.”

At this point, we can see that community is indeed necessary theologically. This concept helps us to understand how belief in the Trinity affects our theological thinking and presents a way for integrating such motifs as Kingdom of God and Salvation together. Theology Proper, together with the concept of community, provides the church with its missional identity, because, in the words of Veli-Matti Karkkainen, the “church exists as mission; mission belongs to the essence of the community of God.”²⁶ In his opinion, the ecumenical ecclesiological consensus about significance of *koinonia*, or communion ecclesiology, attests that theology needs the concept of community.

Sociological Necessity of Community: Community and Personal Identity

Contemporary sociologists talk a lot about community and how it helps its participants in the process of their self-understanding.²⁷ Grenz as well as many other evangelical scholars appropriates many insights from sociologists in order to understand the role of community in Christian theology better. So, let us examine the role of community sociologically and theologically at the same time.

According to many definitions true community surpasses groups of people such as “community of interest” or “lifestyle enclave” to which people usually belong in order to fulfill their own programs of well-being and self-esteem. True community is inclusive and whole and is much more than a network of similar individuals who enter social contracts. There is an experience of community which is the common life of a group of people who share common meanings and practices as well as as deep relationships. And as far as community is a type of social home it includes a way of living together.²⁸

We have already shown that one of the aspects of postmodern theology was its “post-noeticentric” focus. The main idea was that the purpose of correct doctrine is to serve the attainment of wisdom. Basically we can say that when theology is only *scientia* and not *sapientia* it does not fulfill its purpose. I think this is a tremendously important reminder that community is an integrative part of such theological vision. Recently some other scholars as well have argued for theological vision that would move from *scientia* to *sapientia*. Theology as *scientia* is the science of God. In this dimension, theology presented as disciplined activity in which the church reflects on the nature and acts of God. But ultimately theology is *sapientia* in that the definitive goal of theology is the formation of divine life and character in the midst of believers and communities.²⁹ The goal of theology as *sapientia* is to lead people to know God better and to help them grow in divine-human relationships. As Clark rightly notes “Christian community – authentic, intimate relationship to God and fellow believers within the church – is the womb of godliness... True community is the context where *scientia* is encountered and tested. It is

²⁵ Ibid., 174.

²⁶ Veli-Matti Karkkainen, *An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical & Global Perspective* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002), 160.

²⁷ Jurgen Moltmann, “Knowing and Community,” *On Community: Boston University Studies in Philosophy and Religion* 12 (1991), 162.

²⁸ Clark, 247.

²⁹ Ibid., 87.

where the knowledge *about* God becomes knowledge *of* God. It is where *sapientia* is nurtured.”³⁰ Vanhoozer believes that “sapiential aspect of theology highlights the tie between knowledge and love,” and it is only in the community of believers one “can enter a sapiential circle” in order to perform one’s new role in Christ.³¹ Eastern Orthodox theological tradition presents the same understanding when John Meyendorff says: “Theology, therefore, is not simply a science, using Scripture as initial data; it also presupposes living in communion with God and people, in Christ and the Spirit, within the community of the church... [and] being truly biblical implies living communion in Christ, without which the Bible is a dead letter.”³² As Grenz emphasized, theology’s goal is in helping the community to be the true people of God in contemporary situation.

This sapientic aspect of theology as revealed in the community is also essential for one’s identity formation. It is a well known fact that personal identity is not so much a biological property of man, as the property of his personal history and social actions. And if it is understood as a certain social form which a person accepts by means of the produced habits, the special style of relationships with others, reaction to them and ability to explain them, it becomes fundamental for one’s identity formation process. The identity is formed depending on a role which we play on the stage of life. Viewing the church as a theater of theo-drama Vanhoozer believes that it is only in the Christian community one not simply learns the role, but becomes one with it.³³ In this way Christian community with its narrative foundation helps one to fulfill one’s role of new creation in Christ in the context of one grand Narrative of God, his theo-drama.³⁴ At this point we cross the border of sociology and move to an epistemological necessity of community.

Epistemological Necessity of Community: Narrative and Knowledge

In the first chapter, I showed that Grenz emphasized narrative as an important epistemological tool for understanding God, ourselves, and the world. In other words, narratives are essential for our interpretative frameworks or worldviews. We arrive at the potentially true account of reality through stories about the interaction of humans and the rest of reality. This is important because all knowledge of realities external to us takes place within a certain interpretative framework (or a worldview), of which stories comprise an essential part.³⁵ This aspect is well attested in Grenz’s articulation of “post-individualistic gospel” where communal narratives are vital for participants’ understanding of themselves

³⁰ Ibid., 245-46.

³¹ Kevin J. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2005), 252, 254.

³² John Meyendorff, “Doing Theology in an Eastern Orthodox Perspective” in *Eastern Orthodox Theology*, ed. Daniel B. Clendenin, (Downers Grove, IL: Baker Academic, 2003, first printed 1995), 79-96: 83

³³ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 367-69.

³⁴ Stanley J. Grenz, *Created for the Community* (Grand Rapids, MI: A BridgePoint Book, 2nd ed., 1998), 240-42.

³⁵ Wright, *New Testament and the People of God. Volume 1 of Christian Origins and the Question of God*. (Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 1992), 45.

and the world.³⁶ Nevertheless, further investigation of the importance of narratives in our knowledge formation from *communal* point of view is necessary.

From the time the narrative theory was widely utilized by varying disciplines, it was defined even by theologians as the best vehicle for interpreting reality, which is always shaped by a *community* sharing a *common* story. Thus, the communitarian accent is essential. Biblical story is communal in its nature and requires a community to embody it.³⁷ This is a very important and often neglected aspect of theological enterprise. George Lindbeck goes on to advance his thesis that the Scripture can be read in Trinitarian and Christological way only when the narrative dimension of the Bible is highlighted. Loss of narrative meaning will inevitably weaken the glue which holds the canon together and will make it difficult to use biblical stories typologically to shape the present communal and personal identity of Christians. Reflecting on the first centuries of Christianity, Lindbeck comes up with several heuristic guidelines for reading references to the Church in the New Testament. First, Lindbeck states that early Christian communal self-understanding was narrative shaped. In other words the Church was fundamentally identified and characterized by its story. In this context he says that all Church images (e.g. “body of Christ”) or traditional marks cannot be first defined and then used to specify what the “church” was and was not. All the images and concepts were imbedded in a priori story. This helps us understand why church-references were always to concrete groups of people: “an invisible Church is as biblically odd as an invisible Israel.”³⁸ Indeed, we can see that individualistic hermeneutic model of modernity that submitted everything to a “hermeneutic of doubt” stands in sharp contrast to the communitarian ideals of premodernity and postmodernity as well. Both of these eras recognize the narrative power of tradition that shapes historical consciousness of hermeneutic community.³⁹

Reflecting on the constitutive role of biblical narrative and canon, Vanhoozer thinks that our understanding of the present situation should proceed by incorporating it into the larger interpretative framework of the canon, and not vice versa. Human history now becomes part of a larger story of God’s work in this world. The community of believers should strive to bring their lives into conformity with the evangelical reality, with the truth of Scripture.⁴⁰ “The people of God” metaphor, for example, is not a mere definition of the church. It is a narrative concept that sets a conceptual world for the church’s own identity. It defines the church as the group of people that are related to God and related to one another.⁴¹ Essential to this metaphor is an eschatological framework that places the present in the context of the past and future. The church draws its identity from the narrative past

³⁶ It is especially evident in Grenz idea of “constructive narrative” which is encoded in communal practices, rites, confessions, beliefs, knowledge. See chapter 1.

³⁷ Denis Hollinger, “Church as Apologetics: a Sociology of Knowledge Perspective,” in *Christian Apologetics in the Postmodern World*, eds. Timothy R. Phillips and Dennis L. Okholm (Gowans Grove, IL: InterVarsity Press, 1995), 188.

³⁸ George A. Lindbeck, *The Church in a Postliberal Age*, ed. James J. Buckley (London: SCM Press, 2002), 149.

³⁹ David K. Naugle, *Worldview: The History of a Concept* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002), 319.

⁴⁰ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 201.

⁴¹ Richard Beaton, “Reimagining the Church” in *Evangelical Ecclesiology: Reality or Illusion*, ed. John G. Stackhouse, Jr. (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003), 219-21.

of the people of God, the present experience of the Holy Spirit and from the narrative that sets future redemptive purposes of God for his creation. In short the Scripture presents a conceptual metanarrative of God's dealing with his people which is essential for church's own identity.⁴² The indwelling of story so that it becomes our own is actually the meaning of faith according to Walsh and Middleton. They rightly notice that biblical faith is not abstract, contextless or timeless, but is a personal and communal response to God's mighty deeds. To indwell the biblical story means to live with the text in such a way that we start to experience this story as fundamentally about us. Indeed, this idea finds its confirmation in the words of Moses: "The LORD our God made a covenant with us at Horeb. It was not with our fathers that the LORD made this covenant, but with us, with all of us who are alive here today. The LORD spoke to you face to face out of the fire on the mountain" (Deut 5:1-4).⁴³ The same idea of indwelling the biblical story was prominent among early Christians as well. Early Christians' appropriated Israel's story in all its wholeness including positive and negative parts. As Lindbeck puts it:

«All the wickedness of the Israelites in the wilderness could be theirs. They might rebel, as did Korah or perish for fornication, as did three and twenty thousand in the desert (1 Cor 10:5-10). These happenings, Paul tells his readers, are types (*τυποι*) written for our admonition (v. 11). As of old, judgment continues to begin in the house of the Lord (1 Pet 4:17), and the unfaithful Church can be severed from the root no less than the unbelieving synagogue (Rom 11:21). It can, like Eve, yield to the wiles of the serpent and lose its virginal purity (2 Cor 11:1-4).⁴⁴»

Together with the New Testament, we then come to realize that it is us whom God liberated from Egypt and led through the Red Sea; we are those people who cried out in exile for help; we are the disciples whom Jesus rebuked for misunderstanding his mission and to whom he was revealed, etc. By immersing oneself in the texts, we are challenged not simply by their propositional content but by the odd things they actually assert and narrate about God, the world and us.⁴⁵ Here we can see that as Grenz said, the church becomes a "community of memory" and "community of hope" for it connects the past, future and present into one meaningful whole. The church is that which materializes and reveals this biblical narrative in its corporate life and therefore becomes a narrative *koinonia*.⁴⁶ This becomes apparent when the notion of language games is considered. The narrative aspect of Communitarian theology also highlights the necessity of Tradition as that context in which biblical narrative has been lived out. To this question we will turn next.

II.

The Role of Community in Hermeneutics

The hermeneutical and epistemological necessity of community is well attested by the cartographic image of postfoundational epistemology. We need a source of legitimate

⁴² Ibid., 221.

⁴³ J. Richard Middleton and Brian J. Walsh, *Truth is Stranger than It Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern Age* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995), 174-5.

⁴⁴ George A. Lindbeck, *The Church in a Postliberal Age*, ed. James J. Buckley (London: SCM Press, 2002), 150.

⁴⁵ Middleton and Walsh, 175.

⁴⁶ Karkkainen, 144.

prejudice to start interpreting the world. Grenz's communitarian epistemology (which is a necessary part of community oriented theology) is ecclesiological in its nature and places the church (believing community) as the basic foundation for theology.⁴⁷ Applying his insights to the cartographic image of knowing we can say that in a certain sense community, but only that which keeps the revelation and embodies the truth of the gospel, is indeed foundational (the community as defined by Scripture). This inevitably leads one to the role of Tradition in theology and to the closer examination of the way community learns its grammar. It is that compass which is indispensable for an adequate reading of the map.

Scripture and Tradition in Evangelical Theology

The question of Tradition in theology is very broad and includes many more issues than the notion of narrative. Evangelical scholars engaging this question usually take different positions on it. Here I do not intend to go into details but only want to look at the problem from the viewpoint of communitarian theology and postmodern context. Don Carson takes a rather conservative view on the role of Scripture and thus questions Grenz's appropriation of Tradition into theology:

It is correct to say that all interpretations of Scripture are shaped by the context of the interpreter: postmodernism is right to remind us of our finitude... [but] it does not follow that we cannot know some true things from Scripture, or that we cannot be shaped by it both in our beliefs and in our conduct, or that Scripture itself, precisely because there is an omniscient Mind behind it, cannot be objectively authoritative.⁴⁸

Here I think that Don Carson misunderstands Grenz's project and sounds no better than a nineteenth century liberal theologian who believes he can know Scripture correctly without any context for its interpretation. Even if we say that the truth of Scripture can be known one question remains: "How do I know that my 'knowing' of the truth of Scripture is true?" By divorcing Scripture from the Church we indeed lose sight of its extratextual referentiality (the point, which Lindbeck did not talk about, but Grenz presupposes with his notion of Christ presence in the church). At this point, Grenz tries to say that community or the church Tradition "teaches us to read Scripture in a Christian way" and only within this context we understand it correctly. Only sects such as Mormons or Jehovah Witnesses, would applaud Carson at this point, for they are the ones who "know true things" directly from the Scripture and do not need any Tradition, but, at the same time, create their own traditions. Grenz tries to show that relationships between Scripture and Tradition are more complex hermeneutically than we often realize. The postmodern reminders, which Carson mentions, point to our historical locatedness as the constitutive part of our humanity. Postmodernism also rightly reminded us that there is not unmediated history. These "reminders" might sound very pessimistic. However, as I have already shown in the previous chapter, this state might not be necessarily evil. Thus on the basis of the doctrine of Creation, Stephen Holmes also shows that our historical locatedness is actually good since even Christ, the true image of God, had to experience historical limitations in his life. Therefore, history, defined as movement and change in human life, is not improper but something God had always intended. This means that our inability to get the apostolic

⁴⁷ See my chapter 1.2.1.

⁴⁸ Carson, "Domesticating the Gospel," 50.

witness to Christ event in an unmediated manner is not something wrong. And if our historical locatedness is part of the good ordering of creation then “it is proper to human reception of the apostolic witness that it is mediated through a process of tradition, or handing on.”⁴⁹ Discovering these points will only lead us to reconsidering the role of Tradition in our theology.

As to the question of authority there is another side of Grenz’s theology, which needs to be mentioned. Grenz believes that biblical authority is grounded in the Spirit appropriating the Scripture. Also, according to him, the question “What is more authoritative – tradition or Scripture?” is a false dichotomy in the postfoundational account of knowledge. Since authority is not bound to the text itself (locution) but is a matter of the Holy Spirit’s using it (perlocution), then Tradition is surely not least authoritative for the Spirit makes use of it as well in order to accomplish God’s purposes in us. While the doctrine of the Spirit is important in hermeneutics, still from the speech-act perspective it is not clear how perlocutions can be authoritative apart from locutions of the Scripture. In 1 Cor 12:2-3, Paul states that perlocutionary effects of the spirit cannot be divorced from actual locutions. Therefore, I prefer to view the Scripture as authoritative on the basis of hermeneutics of trust and not only because of the Holy Spirit using it. Tradition then is not an equal source of authority but a living context in which the Scripture is appropriated as authoritative. In the following paragraphs, I will elaborate on this thesis.

Tradition and Community Grammar Rules

Some scholars, while being sympathetic to the Tradition in theology, blame Grenz for locating theological authority within “language games” (or linguistic practices) of the community and not in the “language games” of Scripture. The main criticism of this position is that Grenz locates the meaning of Scripture behind its text, as liberals place the meaning beyond the text. Why does Grenz do this? According to Wittgenstein, understanding the language requires more than knowledge of dictionary definitions; this understanding requires familiarity with the particular game being played. This insight draws attention to the fact that speaking, as well as writing, is a rule-governed activity. Also, Ludwig Wittgenstein would say that we come to learn the rules that govern word use in a given situation by participating in particular linguistic practices. In other words, a community’s particular linguistic practices become essential for understanding a particular language-game.⁵⁰ Drawing on these ideas, Lindbeck defined doctrines as grammatical rules for theological discourse, meaning that they teach us to talk *christianly* about God. And Christians learn them by participating in verbal and nonverbal practices of the Christian community.⁵¹ Grenz weds insights from Wittgenstein and Lindbeck and arrives at his concept of community as epistemic ground for Christian theology. So he thinks that because Scripture is a communicative act of God that makes use of language it is essential to know its grammar rules in order to comprehend its meaning. Therefore, in order to hear what Scripture says, one needs to have ecclesial hearing. The problem is that while many

⁴⁹ Stephen Holmes, *Listening to the Past: The Place of Tradition in Theology* (Grand Rapids, MI: Bakers Academic, 2002), 13.

⁵⁰ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 213.

⁵¹ George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1984), 33, 38-39; Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 213.

contemporary scholars share these basic insights on the importance of *learning the grammar* for right understanding of language (in our case, theological or simply biblical language), they think that it is Scripture *grammar rules* that we should learn. Therefore, Tradition recedes on the background of the theological enterprise. Thus, for example, A. B. Caneday wants to place Scripture's meaning in the text itself.⁵²

Does it mean that, when it comes to hermeneutics communitarian theology fails? Why are communal "grammar rules" are so important for Grenz? Answering this question, I would say that such a sharp distinction of Scripture "language games" and Tradition or community "language games" seems to be rather artificial. Let me use some examples from the church history in order to demonstrate my point. It is well known that, in the early church, a person would have to go through rigid catechization in order to have a right for baptism. In others words, learning community grammar rules preceded actual involvement in the community. To this might be added a really fascinating process of creeds formation. Late patristic writers realized that they needed some unifying interpretative principles for scriptural exegesis. Thus, through the cooperative work of Christian communities, confessional statements have emerged, which served as hermeneutical models for understanding God as Trinity and Incarnate in Christ.⁵³ Creeds themselves were, so to speak, "canonical language-games" outside of canon. Therefore the grammar of Tradition in no way excludes Scripture language games, as Vanhoozer thinks.⁵⁴ At this point I share the vision of my former fellow countryman George Florovsky, who says that "Tradition was in the early church, first of all, a hermeneutical principle and method... [and] it provided that living context, the comprehensive perspective, in which alone the true intention and the total design of the Holy Writ, of divide revelation itself, could be detected and grasped."⁵⁵ Indeed, as people of modernity were trying to find facts or general truths about humanity or perhaps even mythology and symbolism import, Scripture has lost its narrative dimension. As a result, interpretation was no longer seen as a communal enterprise, since every individual was supposed to need no hermeneutical guidance and true Christianity was constructed as a creedless religion.⁵⁶ This, however, gave birth to a new hermeneutical tradition of individualism, independence, and traditionlessness. Jehovah Witnesses present a logical end of this tradition, in my mind.

Studying carefully formation of the New Testament canon Craig Allert shows that "not only the Bible grew in the cradle of the church, but also that the leaders of the institutional

⁵² Ardel B. Caneday, "Is Theological Truth Functional or Propositional? Postconservatism's Use of Language Games and Speech-Act Theory" in *Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern Times*, eds. Millard J. Erickson, Paul Kjoss Helseth, and Justin Taylor (Wheaton, IL: Crossway Books, 2004), 151.

⁵³ Daniel H. Williams, *Retrieving the Tradition & Renewing Evangelicalism: A Primer for Suspicious Protestants* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999), 170.

⁵⁴ Kevin Vanhoozer tries to make language games of Scripture normative and believes that Christian theology should be moved by canonical grammar. We should not forget however that canonical genres were not emanated from God but were the "children of their time" so to speak. I agree with him that canonical grammar should be the final authority but do not agree in that this is the only grammar.

⁵⁵ George Florovsky, "The Function of Tradition in the Ancient Church" in *Eastern Orthodox Theology*, ed. Daniel B. Clendenin (Downers Grove, IL: Baker Academic, 2003, first printed 1995), 103.

⁵⁶ Lindbeck, *The Church in a Postliberal Age*, 208-10.

church had a significant hand in forming our New Testament canon.”⁵⁷ He shows convincingly that the notion of “the Scripture” for Church Fathers was much wider than Protestants traditionally realize (so as to include not only apocrypha but even unknown to us sources under it) and the boundaries of “the canon” were rather fluid even after the fourth century. It is remarkable that such “canonical writings” as Acts, some of the Catholic Epistles, some minor Pauline Epistles, and Revelation for a long time were considered as the less important and belonged to the Shepherd of Hermes class of literature.⁵⁸ In the words of Grenz “the community precedes the production of the scriptural texts” and the selection of certain “biblical books represent the self-understanding of the community.”⁵⁹

Tradition as an Essential Part of Communitarian Theology

If there is nothing wrong in Grenz’s appropriation of Scripture in the context of community “language games” or tradition, then what is the place of Tradition in communitarian theology? How are we to describe the relationships between the two? Of course, this is a highly debated question in contemporary evangelicalism, and answering it would require writing a book. Nevertheless, I see it necessary to make some methodological proposals, which can be enlarged in some further work.

Again I turn to Vanhoozer because his hermeneutical proposal presents a very appealing alternative. Vanhoozer recognizes the importance of tradition and all ecclesial practices, but categorizes them as secondary to the communicative practices of the canon. He says that there is one church, as the creed states. But the church we know today exists in a state of disorder, which even risks putting the integrity of the gospel into question. And in many respects, this disorder may be less an institutional than a spiritual problem, the result of unwillingness to limit human pride’s self-assertiveness. Thus Vanhoozer continues:

I believe that the church is one; but I do not see it. I believe the church is holy; yet the visible church does not always appear so. It is precisely because of its eschatological nature – its position between the ‘already’ and the ‘not yet’ – that the church’s life and language cannot (not yet!) serve as the primary criterion for Christian doctrine. This is also why we cannot simply presume that visible ‘tradition’ and invisible ‘Tradition’ invariably coincide.⁶⁰

This is a very strong argument that many Protestants appropriate. If these are the criteria, however, then, as Luther has observed, Tradition of the first centuries should be held in high regard. Indeed, for quite a while, the church was one and relatively holy. (Though judging the church as holy or unholy is a very difficult endeavor; Grenz, for example, sees these *nota ecclesiae* as eschatological reality of the church to which every local community should strive).⁶¹ That is why the great Reformer accepted decrees of the first four councils as normative and constantly dialogued with the church Fathers of that period. Moreover,

⁵⁷ Craig D. Allert, *A High View of Scripture?: The Authority of the Bible and the Formation of the New Testament Canon* (Grand Rapids, MI: Baker Academics, 2007), 77.

⁵⁸ *Ibid.*, 49-70

⁵⁹ Stanley J. Grenz and John R. Franke, “Theological Heritage as Hermeneutical Trajectory: Toward a Nonfoundationalist Understanding of the Role of Tradition in Theology” in *Ancient & Post-modern Christianity: Paleo-Orthodoxy in the 21st Century*, eds. Kenneth Tanner and Christopher A. Hall, (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002), 224.

⁶⁰ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 163-64.

⁶¹ Grenz, “Ecclesiology,” 264-65.

the hermeneutical realism concept allows certain variety and diversity even in appropriation of the truth. I do not want to idealize the church's history, but I want to be honest in my hermeneutics. I want to say that the acceptance of the canon of Scripture already places a believer in a state of tacit acceptance of decisions made by the church in the patristic age because the formation of the canon was situated within the church of that age. The canon, indeed, gives us Jesus and "covenantal forms of life" (to use Vanhoozer's terminology), but it is the church that hands down the canon.⁶²

Why should it be that complicated? Why cannot we simply take the canon and let "canonical language games" order our churches and our theology? Again, I want to look at the Bible and Tradition in the early church first. As Lindbeck observes in the early period of the church, "it was not a different canon but a distinctive method of reading which differentiated the church from synagogue... [because Christian tradition] was not a source of precepts and truths, but the interpretive framework for all reality."⁶³ One and the same canon was used by Gnostics, Arians, Ebionites and other fellows while these groups were deemed as heretical. The *regula fidei* (the Rule of Faith) was already articulated and embedded in the liturgy and the Christological and Trinitarian reading of the Hebrew Scriptures. Thus, at this point, a certain way of reading Scripture, which Lindbeck defines as a "Christcentered narrationally and typologically unified whole in conformity to a Trinitarian rule of faith," was constructive of the Christian canon, and thus, had an authority inseparable from that of the Bible.⁶⁴ Making his rigid historical search of Early Christianity and drawing on such thinkers as Irenaeus, Justin Martyr, Tertullian, and Origen, D. H. Williams, in a way similar to Lindbeck, claims that *regula fidei* always played a role in the hermeneutical canon of faith: "The Rule was... a condensed version of the Christian faith that existed alongside Scripture as an extension of its teaching and as its chief hermeneutics."⁶⁵ And Florovsky says that for the church Fathers, Scripture was indeed perfect and self-sufficient. But since individuals differently interpreted this Scripture it became imperative to invoke the common mind of the church. Ecclesial understanding was not adding anything to the Scripture but was presenting the authentic interpretative direction.⁶⁶ These are just some arguments which show that "canonical language games" alone might not be sufficient for Christian theological enterprise. The relationships between Canon and Tradition are also much deeper and I believe the key for healthy relationship between the two lies in the community, i.e., in the church.

⁶² Allert, 77-78.

⁶³ Lindbeck, *The Church in a Postliberal Age*, 204.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Williams, 98.

⁶⁶ Florovsky, 98-99. Personally I came to realize this long before I started my academic involvement with this question. As I was meeting with Jehovah Witnesses on constant basis I understood that based on the *Sola Scriptura* or "Scripture-interprets-Scripture" hermeneutics I was unable to present convincing arguments for the things I believed. Moreover, their hermeneutics was even more faithful to the *Sola Scriptura* principle. Now as I start conversing with Jehovah Witnesses I try to show that as they accept the Church's Bible (the canonical version) they automatically agree on the decisions the church made (since the official canon was a decision of the church). Only after I establish this ground I am able to demonstrate convincingly why the Doctrine of the Trinity is important and how it came to be. However this apologetic argument is not the only one.

Holistic Apprehension of Tradition as the Ecclesial Way

I noted that scholars often think of Tradition as of creeds only. This, I believe, does not do justice to the notion of Tradition historically and theologically. Indeed, the Rule of Faith is part of Tradition but does not exhaust it. Vanhoozer, for example, equates the Rule of Faith with the Canon and confirms that the Rule is itself ruled by the canon, so that its main purpose is to let Scripture interpret Scripture. The Rule is “an accurate summary of the divine rather than the ecclesial performance of Scriptures” according to him.⁶⁷ Of course this understanding of *regula fidei* becomes rather anachronistic when applied to the church of the second, third or even fourth century and has little historical support in the context of the canon formation. Therefore while consisting of teachings that are found in Scriptures, nevertheless its goal and function lie not in “condensing” the Bible.

While talking about *regula fidei* (which contemporary evangelicals often do), one should not forget about *lex orandi* (rule of worship), for liturgy was the first and initial layer in the tradition of the church. Florovsky points to the fact that faith in its liturgical expression and creeds first emerged as an integral part of the initiation rite. “The worship of the church was a solemn proclamation of her faith,” says Florovsky.⁶⁸ He demonstrates that church Fathers, starting with Irenaeus, used liturgical arguments while speaking about tradition. During the time of the Capadocians, for example, Basil the Great argued for what has become orthodoxy – equal honor of the Holy Ghost. Interesting is the fact that his main reference was neither Scripture nor the Rule of Faith, but a liturgical witness: a doxology with definite wording (“with the Spirit”) which all churches widely used. Because at that time the word *dogmata* was not yet fixed, Basil defined it as the total complex of “unwritten habits,” or, in the words of Florovsky, “the whole structure of liturgical and sacramental life.” These traditions were kept unwritten and were communicated by bishops orally or in the forms of rites and liturgical habits. Moreover, the early church believed that apart from these unwritten rules of faith it was impossible to grasp the true intentions of the Scripture.⁶⁹

Therefore, it is very important to understand that “canonical forms of speech” and “covenantal forms of life,” to use Vanhoozer’s language, were never restricted to the Bible alone. The very term “canon” was never exclusively reserved only for Scripture, but was widely used in reference to church practices, liturgical traditions, internal structures, and so on. Even after the canon of Scripture was defined, church Fathers kept using other canonical traditions as well in their theological endeavors. Hence, the canonical tradition in the early church was meant to be seen holistically, contributing to the covenantal life of the whole community. Consequently, “not taking account of the canonical tradition of the church as a whole runs the risk of dismantling the church because the canonical tradition is at the heart of ecclesiology.”⁷⁰ Trying to wipe Tradition of its liturgical life, of its narrative context, is akin to reducing narratives and metaphors to propositions.

Applying Vanhoozer’s logic we can say that *regula fidei* is the church’s communicative act, which is verbal as well as visual and experiential. Here, orthodoxy goes hand in

⁶⁷ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 206-207, 209.

⁶⁸ Florovsky, 108.

⁶⁹ *Ibid.*, 109, 111.

⁷⁰ Craig D. Allert, *A High View of Scripture?: The Authority of the Bible and the Formation of the New Testament Canon* (Grand Rapids, MI: Baker Academics, 2007), 82-83

hand with orthopathy. It is important to note that tradition is not only the revealed content, but also the unique mode of receiving revelation, a faculty owed to the Holy Spirit. “Tradition is not the content of revelation, but the light that reveals it; it is not the word, but the living breath which makes the words heard at the same time as the silence from which it came; it is not the truth, but a communication of the Spirit of truth, outside of which the truth cannot be received.”⁷¹ Some contemporary evangelicals come to understanding that Tradition should be viewed holistically. Hence Millard Erickson writes that, for a clear understanding of Christian doctrine and belief, it is important to be immersed into the entire church community that spans the ages. This should not be understood as a mere intellectual studying of what churchmen believed and taught in the past. There is a certain value in experiencing what earlier parts of the community experienced. We are not purely rational or cognitive creatures and this is why experience plays an important role in our understanding and beliefs. This is something postmodernism rightly reminds us about.⁷² However, I think this attitude should not be limited to the study of dogmas only but encompass the church’s life as a whole. Such scholars as Robert Webber show that evangelicals need to realize the richness of Christian Tradition as encoded in creeds, liturgy, practices, etc. This is why I think the key to the conciliation of Tradition and the canon lies in the believing and practicing community, where they should really become one. Applying the concept of “signifying practice”⁷³ to Christian theology, A. K. M. Adam views theological activity as transcending the verbal level and encompassing all our activity. For him the wholeness of Christian life, of liturgy, of practice, of ethics, etc. is that which defines Christian theologian and, therefore, makes him an interpreter of the Bible and reality. Also the signifying practice of theology “depends on our reading of Scripture together, in conjunction with our lives of discipleship and worship.”⁷⁴

Now I do not want to be misunderstood. I am not saying that there is no difference between Scripture and Tradition or that authority of the canon is somehow fused with the church’s writings. I want to say that the doctrinal beliefs and practices of the Christian community were sustained by the liturgy and communal memory, comprising Tradition that served as a “hermeneutic of trust” which lay down the interpretative parameters for the faithful.⁷⁵ So, on the one hand we have a community reading Scriptures but on the other we have Scripture itself with its community building power. Here we see that the Bible and the Church co-inhere and mutually constitute reciprocity.⁷⁶ Therefore I agree with Volf –

⁷¹ Vladimir Lossky, “Tradition and Traditions” in *Eastern Orthodox Theology*, ed. Daniel B. Clendenin (Downers Grove, IL: Baker Academic, 2003, first printed 1995), 133-34.

⁷² Millard J. Erickson, *Truth or Consequences* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001), 298.

⁷³ This idea, taken from cultural semiotics, basically means that nondominant social groups define themselves over against the networks of prevailing social groups not only by speech, but by the way they signify the symbols of the common life. Hence goths, punks, skinheads, emo and other various subcultures use their appearance, their distinct vernacular, the gestures, the sounds with which they make their presence audible as making meaning by the ways of these signifying practices. See Adam, *Faithful Interpretation*, 155-63.

⁷⁴ Andrew K. M. Adam, “Poaching on Zion: Biblical Theology as Signifying Practice” in *Reading Scripture with the Church: Toward a Hermeneutic for Theological Interpretation*, A. K. M. Adam et al. (Grand Rapids, MI: Baker Academics, 2006), 30-32.

⁷⁵ Naugle, 319.

⁷⁶ Lindbeck, *The Church in a Postliberal Age*, 205.

It is not enough to speak only about the authority of scripture, since scripture is always read within the context of a certain interpretative tradition. The relationship between scripture and tradition is reciprocal. This view does not surrender scripture as a criterion of tradition – its function as judge over against the church – since the reciprocity between scripture and tradition is *asymmetrical*. Scripture is fixed; tradition is movable. This is why tradition, which is *one* of the contexts from which scripture is read, can also be influenced by scripture.⁷⁷

Of course, being a Protestant, I confess the solemn authority of the Bible and believe that in producing the canon, the historical community has made itself accountable to Scripture as the norming norm.⁷⁸ Nevertheless it is clear that *sola scriptura* never meant “Scripture only” and the canon was never meant to be read in a hermeneutical vacuum. From a philosophical (our traditionness) and theological (Scripture within tradition) point of view then, Tradition becomes a necessary tool for truly communitarian theology. Evangelicals also need to realize that the nature of Tradition is wider than propositional statements of the creeds. Hermeneutics from the point of view of Tradition, will inevitably lead one into a holistic participation in the communal memory of the church. In the words of one prominent theologian of the twentieth century “the Christian faith does not consist only in rational acceptance of certain propositional truths that can be spelled out in writing, but that it implies a continuous living communion with God in Christ through the Holy Spirit, an experience of new life which is not individual or subjective, but sacramental and common to all the baptized.”⁷⁹ This is the very type of hermeneutics that Grenz advocates when he says that the believing community cannot simply take the Bible and find its Christian meaning on its own. Reading with community does not mean merely reading texts together in an individualized manner where everyone makes of the text what one wishes. Darrel Bock, in my mind, does not understand Grenz’s point for he thinks such reading risks being very individual: “I have read it right, but you, also a member of the believing community, have read the text wrong.”⁸⁰ For Grenz, reading with community is a “desire to be in hermeneutical fellowship with all people of God.”⁸¹ This is the way of retaining a continuity of outlook with the people of God that spans the ages and not only of our present time. So Holmes thinks that trying to escape from our embeddedness in the Christian tradition is not what we have to pursue. On the contrary we should celebrate this fact. Evangelical theology, then, needs always to dialogue with Tradition fulfilling its Protestant call of *reformata et semper reformanda*.⁸²

⁷⁷ Volf, 165, note 38.

⁷⁸ Grenz and Franke, “Theological Heritage as Hermeneutical Trajectory,” 225.

⁷⁹ John Meyendorff, “Doing Theology in an Eastern Orthodox Perspective” in *Eastern Orthodox Theology*, ed. Daniel B. Clendenin (Downers Grove, IL: Baker Academic, 2003, first printed 1995), 84.

⁸⁰ Darrell L. Bock, *Purpose-directed theology: Getting our Priorities right in Evangelical Controversies* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002), 32.

⁸¹ ⁸¹ Stanley J. Grenz, “Conversing in Christian Style: Toward a Baptist Theological Method for the Postmodern Context,” *Baptist History and Heritage* 35/1 (Winter 2000): 82-10, available <<http://www.encyclopedia.com/doc/1G1-94160872.html>> (25 March 2008). (online version).

⁸² Holmes, 13.

III.

Christian Living and Apologetics in the Communitarian Theology

Why should we think that communitarian apologetics (testimony of the church as community) will work any better than individual testimony? Is there something fundamental in community's testimony that would present a superior hermeneutical trajectory besides pragmatic concerns? The communitarian way, of course, does not exclude the individual and vice versa. Personal testimony to Christian truth (and God) makes sense only in the context of communal narrative and ecclesial space. The church, as epistemological "non-foundational foundation" provides a person with an interpretative experience-facilitating matrix, and thus, one can see himself as a part of the larger whole.⁸³ This notion of transcendent belonging is something that postmodernism lacks (while it is eagerly looking for) due to its historic skepticism and suspicion. So, while there is much talk about "community" nowadays, still in postmodernity communities are self-reflexive social and linguistic constructions. Their semiotic systems that define the world in their contexts are unattached to any transcendent signifier, and thus they do not provide definitive interpretative boundaries and are not sustained by communal traditions of memory. Their essential interpretative principle is "hermeneutic of suspicion." Christian communitarian theology launches criticism of any "suspicious hermeneutics" on the basis of "hermeneutics of trust" which is a part of communitarian apologetics.⁸⁴ I also think that this perspective can adequately explain the authority of the Scripture without focusing only on the Holy Spirit's appropriation of the canon.

Testifying About the Truth: Toward the Hermeneutics of Trust

Drawing on Vanhoozer and my research from the previous chapter I want to argue that hermeneutics of trust is indispensable to apologetics and Christian knowledge. Also, I will argue that it cannot be practiced outside of the community. According to Vanhoozer any nonfoundational epistemology that displays a certain epistemic humility as to the unaided powers of human reason will make a reasoned case for the necessity of trust.⁸⁵ Testimony, unto which trust is put, is a certain form of (rational) evidence and not a mere opinion. Trust in the testimony as a mode of knowledge was made out of favor by modernity due to the dominance of individualistic ideology. But contemporary studies in epistemology reveal the fundamental nature of trust for us again. Defenders of evidential rationalism often think that trust with no evidence is epistemically irresponsible. However, we might ask what to consider as sufficient evidence? And why should we think that testimony itself does not constitute the "sufficient evidence" for belief?⁸⁶ For example, as the governmental sanitarian service declares certain types of groceries as hazardous for health, we would most likely accept their judgments because they are the experts in their field, and thus ignore certain type of food (the supermarkets would most likely destroy them afterwards

⁸³ See chapter 1.2.1.

⁸⁴ Naugle, *Worldview*, 319. The premodern Christian community was never seen detached of reality they tried to describe. Tradition of this community served as a "hermeneutic of trust" and set the interpretative parameters for the faithful.

⁸⁵ Very similar point is advanced by James Smith in his *Fall of Interpretation*. Here I want to draw on Vanhoozer's book because it makes an apt point in the context of communitarian epistemology.

⁸⁶ Vanhoozer, *First Theology*, 358-59.

and thus demonstrate their trust in the authority of government). In the everyday life accepting the testimony of others is a common epistemic procedure. Hence, in the words of Clark, “[t]rusting the authority of some person amounts to accepting testimony.”⁸⁷ So, trusting testimonies of others is socially expedient and socially indispensable. That knowledge which we get from others is not inferential, but properly basic and, in many cases, there are no other grounds for a belief. Thus, Vanhoozer tries to prove that “belief in apostolic testimony may well be the rational response of a person of epistemic virtue. ...” because “[t]estimony makes past and present perception of others available to those who did not, or could not, perceive for themselves.”⁸⁸

But how do we distinguish between false and true testimony? Since every testimony is not a direct link to what has happened, and an interpretation (sometimes selective interpretation) is always present in the testimony, we need an element of judgment. There should be a combination of “hermeneutics of trust” with “hermeneutics of doubt.” One must originally believe in order to understand (trust), but then, as in the process of growing, one encounters criticisms of the original belief (doubt), one must continue to seek new understanding in order to continue believing (trust), or else suspicion overtakes trust. That is why theology can be described as “faith seeking understanding.”⁸⁹ But most importantly the testimony is justified by an authoritative witness/martyr, because believing testimony means believing in the witness. Clark defines a reliable person by two criteria: the person is in the position to know, and he is speaking sincerely (epistemic virtue).⁹⁰ One’s life must conform to one’s message. And if we realize that Christian worldview is conducive to forming certain epistemic virtues (such as credibility and humility) and that testimony is a matter of epistemic virtue, we then define the martyr (the one who testifies even to death) as the one who appreciates the truth of God and thus is an authoritative witness.⁹¹ Every faith has its martyrs but not all faiths can be true. Both Jesus and Socrates say, “There is eternal life,” but only Jesus has the authority to do so, because only he knows this eternal life and bears reliable authority. “Jesus’ martyrdom was therefore not only truth-conducive but transcendence-conducive: the cross – the way Jesus lived and the way he died – communicated to and convinced others of the truth of His claims.”⁹² Jesus has gained his authority by the way he testified about the truth. Making a theological truth claim is a self-involving speech act that requires a speaker to be a testimony. Trust is indispensable for our knowledge of truth. The historical church is the community of trust because every martyr was making a testimony about the truth to the world.

Taking the hermeneutics of trust into account I can say that our theological method, in general, is also grounded in the testimony of God about the divine way, truth and the life. The natural response to God’s saying something on our behalf would be a belief in it. This brings Christ Jesus to the center of trust, for “if we receive human testimony, the testimony

⁸⁷ Clark, 65.

⁸⁸ Vanhoozer, *First Theology*, 360-61. It should be noted that according to him only persons with epistemic virtues are able to appreciate the truth and thus make a testimony about it.

⁸⁹ Naugle, 319.

⁹⁰ Clark, 66.

⁹¹ Vanhoozer, *First Theology*, 362-65.

⁹² Vanhoozer, *First Theology*, 369-70. Kevin Vanhoozer dedicates many pages to the articulation of the “hermeneutics of the cross” idea, which, in my view, needs community as its context for every martyr testifies not only about God but also about his church.

of God is greater; for this is the testimony of God that he has testified to his Son” (1 John 5:9). The Bible, as well as the apostles, present a faithful witness to Jesus as God’s way. The authority of Scripture is, therefore, bound to the authority of God. Apostolic witness as encoded in Tradition is necessary, but nevertheless is secondary to the hierarchy of authority.⁹³

Communitarian Context for Experiencing the Truth

In order to continue the proposal sketched above the role of community in our appreciation of truth beyond hermeneutics of trust will be discussed. In the previous chapter in a manner akin to that of Grenz, I stated that the notion of biblical truth is connected with the church and is to be found in it. This is not because the truth of the Gospel is in some way detached from God or the Bible. This is because the main vocation of the Church is witnessing to the power and reality of Christ and his Kingdom, i.e., to incarnate the truth of the gospel. As I argued, Christian communitarian theology takes the question of truth seriously, though differs with traditional understanding of testifying about it. Vanhoozer also believes that evangelical truth claims cannot be verified by reason, because Christian testimony is the matter of practical reason, of wisdom, of the whole perspective on the world. Verification then shifts to the “epistemology of the cross” – to the communication of wisdom by the way of life.⁹⁴ At this point, the notion of Tradition⁹⁵ as community’s grammar, to which the hermeneutics of are applied, is vital for the process of knowing the truth. As I see it, community becomes a necessary space where the truth can be experienced, and thus, is indispensable for apologetics. Moreover, community itself is the subject and the object of apologetics. These two aspects of communitarian theology will be outlined in the following paragraphs.

The church’s historicity and Christian Tradition are necessary, not only for theological scientia but also for our experience of the Christ event and for theological sapientia. Some helpful ideas can be taken from scholars, who in a manner similar to Lindbeck want to speak about the facilitating function of doctrines. Grenz provided us with many insights into this question with his notion of “post-rationalistic gospel” where doctrines in particular serve as “facilitators of the experience of God” and the world.⁹⁶ Similarly Vanhoozer sees doctrine as that which renders the truth of Jesus Christ by theo-dramatic correspondence and coherence. Doctrine then provides the way for doing the truth of Jesus because it is rendered not in the theoretical systems but in theo-dramatic patterns of speech and action. “Doctrine,” says Vanhoozer, “is theodramatic direction that generates both conceptual and

⁹³ Clark, 68.

⁹⁴ Vanhoozer, *First Theology*, 351

⁹⁵ By Tradition here I will mean the “canonical practices” (not solely biblical) of Christian historical community as encoded in doctrines, liturgical life, certain practices, etc. Now one might ask “Which Tradition – Catholic or Orthodox – shall we use?” To this I will answer “None of them.” At this point I share the view of Reformers that Christian Tradition of the first centuries (of the church before splitting councils and official division) cannot be exclusively called Catholic or Orthodox for it is common for us all. While some decrees might still look problematic the great Reformers have discussed them and giving a full account of it would require writing another textbook. Hence, for pragmatic reasons and the sake of space I will not proceed discussing all the nuances of the question.

⁹⁶ See chapter 1.5.b.

communal renderings of the way, the truth, and the life embodied in Jesus Christ.”⁹⁷ Henceforth, we see that Christian theology deals with corporate or communitarian rendering of truth. The truth is not simply stated, but lived out as the way of correspondence to the truth of Jesus Christ. This approach again is similar to the Eastern Orthodox understanding of Tradition where the goal of dogmas and doctrines is to “free the original *eikwn* of Christ, the truth, from the distortions of certain heresies, so as to help the Church community to maintain the correct vision of the Christ-truth and to live in and by this presence of truth in history. The final intention of all this is to lead to communion with the life of God, to make truth into communion and life.”⁹⁸ Another Orthodox scholar, John Meyendorff, believes that doctrine was never intended “to exhaust the truth or freeze the teachings of the church into verbal formulae or systems, but only to indicate the ‘boundaries’ of truth.”⁹⁹ In other words doctrines comprise the boundaries of orthodoxy and, therefore, of Christian truth, within which our creative theologizing takes place. It is not a matter of repetition of particular formulae that matters, but rather being “in sync” with the church’s mind of which Tradition testifies. Theology, then, has its goal not only in presenting correct beliefs but in assisting people in their participation in the Triune God. The truth of God is then embodied in the Scripture as well as in the life of the church. Therefore Grenz’s emphasis on the construction of a corporate belief-mosaic for the church to participate in God reflects this communitarian understanding of truth and doctrine. And if the truth of our theology is more tied up with Christian wisdom, discipleship and even martyrdom than with philosophical concepts, then community becomes necessary in this process of testimony.¹⁰⁰ For this, however, it is necessary to develop the notion of Christian Tradition of which ecclesial space is constituted and the idea of truth revealed in history and in community.

Thus, the two aspects of communitarian apologetics – community as the context of truth and personal testimony to the reality of God based on the “hermeneutics of trust” – have been outlined. As we can see it here, the epistemology of trust and apologetics of communal and personal testimony present an appealing way for doing communitarian theology in postmodernity. Christian Tradition becomes not only the source for theological scientia but the way of experiencing God and ourselves.

Communitarian Theology and Christian Apologetics

There are certain difficult questions connected with the application of communitarian theology which Grenz’s critics often raise. In these concluding paragraphs, I wanted to briefly touch on some of them in order to show that revised communitarian methodology presents a great potential for doing evangelical theology.

Robert Kurka, for example, believes that Grenz’s “communitarian theology” cannot at all assist the church in its mission. While agreeing with Grenz on the fact that communities create identities of their participants, Kurka holds to the idea that there are certain “truths”

⁹⁷ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 420.

⁹⁸ John Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press, 2002), 116-17.

⁹⁹ Meyendorff, 89.

¹⁰⁰ See Vanhoozer, *First Theology*, 373.

which exist apart from any social construction and give birth to new communities.¹⁰¹ The church might be a good example of it, since this community transcended both Jewish and Greco-Roman thought patterns and ideologies. Therefore there are certain convictions that precede communities and not vice versa (as the social-construction model of knowledge believes).¹⁰² In other words the question is “How can Christian apologetics to operate without the concept of metaphysical objective truth?” Does not Grenz proposal fails missiologically?

As I have already demonstrated Grenz’s communitarian theology does not entail that Christianity has no truth. The problem with his method, in my view, is that it lacks clear understanding of how the truth is realized within the community. But to say that “convictions precede communities” is rather anachronistic, for convictions always require the body of people to be embodied. Indeed, the truth, as revealed in Christ, was the beginning of the church. We also confess that ultimate truth was revealed in Christ, and hence, community of his followers is that which bears testimony to it. But the thing Kurka misses is Grenz’s presentation of our knowledge as perspectival, and therefore simply stating that Christianity is “objectively” true will not change anything. So, Grenz’s approach is not denying the truthfulness of Christianity. He is only skeptical about any epistemological positivism and thus removes the notion of “objective truth” to the eschatological future. This is the point where I do not share Grenz’s vision completely, and thus, I have argued for the notion of “realized” truth (as connected to community though). This was also necessary for my proposal because of the way I treat theological language (another point where I part with Grenz).

Nevertheless, to give priority to Christian community among others on the basis of a “better transcendent vision of God” might be difficult or even problematic. At this point, I understand the concerns of Grenz’s critics. Even, as I have argued, if the Christian community participates in the truth of God and creates sacred space, how are we to explain it to those outside of the community? I do not have an exhaustive answer, but I am sure reviving the concept of “objective truth”, will do no service to it. Often in the concept of objective metaphysical truth evangelicals try to locate some incontestable evidences for proving God’s existence. Then, as these seemingly objective evidences are thrown at the unbeliever and found to be not objective at all, we impute it to moral weakness or ignorance of our opponent. Gerard Loughlin believes that people come to a belief in God, not by weighing some irrefutable evidences, but by learning certain narratives and stories, and that believing in God is like believing in these stories. And as we see these symbols of transcendence embodied in the life of community, we come to real apprehension, which is

¹⁰¹ Cf. Stephen J. Wellum, “Postconservatism, Biblical Authority, and Recent Proposals for Re-Doing Evangelical Theology: A Critical Analysis” in *Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern Times*, eds. Millard J. Erickson, Paul Kjoss Helseth, and Justin Taylor (Wheaton, ILL: Crossway Books, 2004), 188. Wellum thinks that in Grenz’s theology the question of true community remains unanswered because according to it Christian theology is a self-contained linguistic system that is not able to demonstrate before a watching world why it is indeed true.

¹⁰² Robert C. Kurka, “Before ‘Foundationalism’: A More Biblical Alternative to the Grenz/Franke Proposal for Doing Theology,” *Journal of Evangelical Theological Society* 50/1 (March 2007):, 163-64.

closer to literary and aesthetic cognition than to linear rationality of them.¹⁰³ These reflections have to do with a much broader topic of the nature of religious beliefs and I will not go into detail here. Yet, since Lindbeck together with Hans Frei laid a solid foundation for the narrative dimension of religious knowledge and beliefs, scholars keep highlighting the importance of community in one's process of believing.¹⁰⁴ Also, I think that the principle of faithfulness to the givenness of the world, presented in previous chapter, is one to consider in the process of legitimizing interpretation (modest objectivity). Christian interpretation of reality presents a comprehensive account of humans' existence in this world and does not violate constellations presented by it. There is also an ethical dimension to any interpretative act. Any interpreter of either reality or text is ethically accountable for his or her views. At this point Christian interpretation is endowed with a comprehensive ethical vision as well.¹⁰⁵ This vision, I believe, is closely related to the notion of truth experienced in the midst of the Christian community. While we do not argue on the basis of some transcendent objectivity, we still hold to the trueness of Christian vision and revelation. Hermeneutics of trust and epistemology of the cross are not directed inside of the Christian community only, but also appeal to the outsiders. And of course, the motto of Christian communitarian apologetics remains the words of the Psalmist: "O taste and see that the LORD is good; happy are those who take refuge in him" (Ps 34:8). Epistemology of the cross then is an appealing invitation into a community where the Lord can be tasted and seen. Only if God is truly Lord of community, will apologetics of the Christian way appeal. People need the incarnation of truth, goodness, mercy and love in the same way as Jesus was the incarnate revelation of the Father

Summary

Hence, I might conclude that, while Grenz's method sometimes accepts too much of postmodern ideas and suffers certain inadequacies (especially with epistemology and linguistics), he still presents a convincing direction for evangelical theology. It is clear for me that discovery of communitarian theology is not only appealing to the postmodern audience but is also faithful to the Scripture. After presenting his rigid search for ecclesiological consensus among many Christian traditions, Karkkainen concludes with prophetic utterance for all Christian theology that the concept of community will occupy theological agenda in this new millennium. The reason for this forecast is that "in our fragmented world, with so many people looking for their roots and meaning, a community with purpose and hope for the future will be something to look for."¹⁰⁶ Of course, as I have pointed out already, the question of communion epistemology is a difficult one and needs further investigation. Nevertheless, it is evident that Christian Tradition, communal memory of the church, will play a vital role in it. It is also high time to rethink the way we apprehend truth and the role language plays in it. For too long, the language was nothing more than an information processing tool, and Christian faith, as a result, became a matter of the spirit, emotion, or heart. The concept of community, in my opinion, is a promising direction for doing this thinking.

¹⁰³ Gerard Loughlin, *Telling God's Story: Bible, Church and Narrative Theology* (New York: Cambridge University Press, 2004; reprint, 1999), 94-95.

¹⁰⁴ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 132.

¹⁰⁵ Adam, *Faithful Interpretation*, 63.

¹⁰⁶ Karkkainen, 231.

Speaking in general about Grenz's methodology, I can say that the great amount of criticism launched against him often misunderstands or misrepresents it. While Grenz utilizes much of postmodern thought and operates from postconservative perspective he, nevertheless, makes a lot of modifications, and thus, creatively presents his methodology. I, therefore, conclude that the concept of community is vital for theology, and it appears that Grenz's method suffers the most inadequacies in the epistemology. The notion of community, indeed, affects our epistemology and foundationalist approach to knowledge should be abandoned in favor of a moderate constructivist view, to which I relate the communitarian cartographic image of knowing. This approach presents a more complex view of "reading" the reality as interpretation (hermeneutical realism) where communal memory plays a vital role. Hence, while pragmatic and coherentist elements are needed for our epistemology, they, nevertheless, are not sufficient (even with an eschatological twist) to assist our theological endeavor, and therefore, Grenz's "web of beliefs" metaphor needs to be revised. Also, I believe that the doctrines of Creation and Redemption need to be included in our discussion of epistemology. This will help us to develop the concept of modest objectivity necessary for an adequate reading of reality. Furthermore, contrary to Grenz, I have argued for a "realized" notion of truth and reality. This inevitably led me to consider a minimalist account of the correspondence of language, due to its symbolic nature, and thus, to preserve its connectedness with the transcendent (even if indirectly). In a manner similar to Grenz, I actually argued that language does things and creates realities into which God's Word can penetrate. After making this revision of Grenz's method, I have demonstrated that if we are to put this methodology into practice, the question of Christian Tradition will be the first to consider. Community might be a sphere where hermeneutics of trust could be practiced and thus certain tradition might become an authoritative guide for "reading" Scripture and all of the reality with the church. Community then becomes a narrative koinonia where participants are endowed with a Christian worldview, and therefore, a "non-foundational foundation" for our knowing or compass for orienting on the map of reality. The communal context for experiencing and sharing the truth is also vital for apologetics because in the current postmodern epistemological climate, it is not some proposition that needs to be witnessed but the whole way of life (the wisdom of Christian worldview). Meanwhile, I have shown that communitarian theology presents a great locus for theological reflection since it unifies such seemingly unrelated areas as Theology Proper, Ecclesiology and Soteriology, to name a few. Hence, I conclude that the notion of community, as it is found in Grenz's methodology, though with a certain revision, might well be an integrative concept of theology, an appealing model of epistemology and a practical context for apologetics.

BIBLIOGRAPHY

- Adam A. K. M.* Faithful Interpretation: Reading the Bible in a Postmodern World. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 2006. – 204 p.
- Allert C. D.* A High View of Scripture?: The Authority of the Bible and the Formation of the New Testament Canon. Grand Rapids, Michigan: Baker Academics, 2007. – 204 p.
- Bock D. L.* Purpose-directed theology: Getting our Priorities right in Evangelical Controversies. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2002. – 120 p.
- Brown J. K.* Scripture as Communication: Introducing Biblical Hermeneutics. Grand Rapids, Michigan: Baker Academics, 2007. – 320 p.
- Carson D. A.* Becoming Conversant with Emerging Church: Understanding a Movement and Its Implications. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2005. – 256 p.

- Clark D. K.* To Know and Love God: Method for Theology. Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2003. – 464 p.
- Dupré L.* Religious Mystery and Rational Reflection: Excursion in the Phenomenology and Philosophy of Religion. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1998. – 158 p.
- Erickson M. J.* Postmodernizing the Faith: Evangelical Responses to the Challenge of Postmodernism. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2001. – 166 p.
- Erickson M. J.* The Evangelical Left: Encountering Postconservative Evangelical Theology. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2001. – 144 p.
- Erickson M. J.* Truth or Consequences. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2001. – 335 p.
- Holmes S.* Listening to the Past: The Place of Tradition in Theology. Grand Rapids, Michigan: Bakers Academic, 2002. – 184 p.
- Karkkainen V.-M.* An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical & Global Perspective. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2002. – 238 p.
- Latham R.* The Holy Trinity: In Scripture, History, Theology, and Worship. Phillipsburg, New Jersey: P&J Press, 2004. – 551 p.
- Lindbeck G. A., Buckley J. J.* (Eds). The Church in a Postliberal Age. ed.. London: SCM Press, 2002. – 318 p.
- Lindbeck G. A.* The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age. Philadelphia, Pennsylvania: Westminster Press, 1984. – 142 p.
- Loughlin G.* Telling God's Story: Bible, Church and Narrative Theology. New York: Cambridge University Press, 2004. – 284 p.
- Middleton J. R., Walsh B. J.* Truth is Stranger than It Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern Age. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1995. – 250 p.
- Moore R. D.* The Kingdom of Christ: the New Evangelical Perspective. Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2004. – 320 p.
- Naugle D. K.* Worldview: The History of a Concept. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2002. – 406 p.
- Olson R. E.* The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition and Reform. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1999. – 652 p.
- Schmemman A.* Eucharist: Sacrament of the Kingdom. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1987. – 245 p.
- Smith J. K. A.* The Fall of the Interpretation: Philosophical Foundations for a Creational Hermeneutics. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2000. – 228 p.
- Snyder H. A., Runyon D. V.* Decoding the Church: Mapping the DNA of Christ's Body. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2002. – 208 p.
- Vanhoozer K. J.* First Theology: God, Scripture & Hermeneutics. Downers Grover, IL: InterVarsity Press, 2002. – 384 p.
- Vanhoozer K. J.* The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2005. – 504 p.
- Volf M.* After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1998. – 326 p.
- Webber R. E.* Younger Evangelicals: Facing the Challenges of the New World. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2002. – 288 p.
- Williams D. H.* Retrieving the Tradition & Renewing Evangelicalism: A Primer for Suspicious Protestants. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1999. – 254 p.
- Wright N. T.* Jesus and the Victory of God. Volume 2 of Christian Origins and the Question of God. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 1996. – 741 p.
- Wright N. T.* New Testament and the People of God. Volume 1 of Christian Origins and the Question of God. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 1992. – 535 p.
- Wright N. T.* Paul in Fresh Perspective. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 2005. – 195 p.
- Zizioulas J.* Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2002. – 269 p.

- Grenz S. J.* A Primer on Postmodernism. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1996. – 211 p.
- Grenz S. J.* Created for the Community. Grand Rapids, Michigan: A BridgePoint Book, 2nd ed., 1998. – 336 p.
- Grenz S. J.* Renewing the Center: Evangelical Theology in Post-Theological Era. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2000. – 368 p.
- Grenz S. J.* Social God and the Relational Self: Trinitarian Theology of the Imago Dei. London: Westminster John Knox Press, 2001. – 360 p.
- Grenz S. J.* The Moral Quest: Foundations of Christian Ethics. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1997. – 379 p.
- Grenz S. J.* Theology for the Community of God. Carlisle, U.K.: The Paternoster Press, 1994. – 723 p.
- Grenz S. J., Franke J.R.* Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001. – 298 p.
- Grenz S. J., Olson R. E.* 20th Century Theology: God & the World in a Transitional Age. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1997. – 393 p.

ARTICLES

- Adam A. K. M.* Poaching on Zion: Biblical Theology as Signifying Practice // Reading Scripture with the Church: Toward a Hermeneutic for Theological Interpretation. Andrew K. M. Adam, Stephen E. Fowl, Kevin J. Vanhoozer, Francis Watson. Grand Rapids, Michigan: Baker Academics, 2006. – p. 17–34.
- Beaton R.* Reimagining the Church // Evangelical Ecclesiology: Reality or Illusion. Ed. John G. Stackhouse, Jr. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2003. – p. 217–223.
- Caneday A. B.* Is Theological Truth Functional or Propositional? Postconservatism's Use of Language Games and Speech-Act Theory // Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern Times. Eds. Millard J. Erickson, Paul Kjoss Helseth, and Justin Taylor. Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2004. – p. 137–160.
- Carson D. A.* Domesticating the Gospel: A Review of Grenz's Renewing the Center // Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern Times. Eds. Millard J. Erickson, Paul Kjoss Helseth, and Justin Taylor. Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2004. – p. 33–58.
- Donkor K.* Postconservatism: A Third World Perspective // Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern Times. Eds. Millard J. Erickson, Paul Kjoss Helseth, and Justin Taylor. Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2004. – p. 199–222.
- Deutsch E.* Community as Ritual Participation // Community: Boston University Studies in Philosophy and Religion, 12 (1991). – p. 15–27.
- Erickson M. J.* On Flying in Theological Fog // Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern Times. Eds. Millard J. Erickson, Paul Kjoss Helseth, and Justin Taylor. Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2004. – p. 323–349.
- Florovsky G.* The Function of Tradition in the Ancient Church // Eastern Orthodox Theology. Ed. Daniel B. Clendenin. Downers Grove, Illinois: Baker Academic, 2003. – p. 115–124.
- Grenz S. J.* Conversing in Christian Style: Toward a Baptist Theological Method for the Postmodern Context // Baptist History and Heritage, 35:1 (Winter, 2000). – p. 82–103.
- Grenz S. J.* Ecclesiology // The Cambridge Companion to Postmodern Theology. Ed. Kevin J. Vanhoozer. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2004. – p. 252–268.
- Grenz S. J.* Die Begrenzte Gemeinschaft ('The Boundaried People') and the Character of Evangelical Theology // Journal of Evangelical Theological Society, 45:2 (June, 2002). – p. 301–316.
- Grenz S. J.* Star Trek and the Next Generation: Postmodernism and the Future of Evangelical Theology // The Challenge of Postmodernism: An Evangelical Engagement. Ed. David Dockery. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1995. – p. 89–103.

- Grenz S. J.* The Spirit and the Word: The world-creating function of the text.” *Theology Today* 57:3 (October, 2000). – p. 357–374.
- Grenz S. J.* Why Do Theologians Need to be Scientists? // *Zygon* 35:2 (June, 2000). – p. 331–356.
- Grenz S. J., J. R. Franke J. R.* Theological Heritage as Hermeneutical Trajectory: Toward a Nonfoundationalist Understanding of the Role of Tradition in Theology // *Ancient & Postmodern Christianity: Paleo-Orthodoxy in the 21st Century*. Eds. Kenneth Tanner and Christopher A. Hall. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2002. – p. 215–239.
- Groothuis D.* Truth Defended and Defined // *Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern Times*. Eds. Millard J. Erickson, Paul Kjos Helseth, and Justin Taylor. Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2004. – p. 59-80.
- Hollinger D.* Church as Apologetics: a Sociology of Knowledge Perspective // *Christian Apologetics in the Postmodern World*. Eds. Timothy R. Phillips and Dennis L. Okholm. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1995. – p. 182-193.
- Kenneson Ph. D.* There’s No Such Thing as Objective Truth, and It’s a Good Thing, Too // *Christian Apologetics in the Postmodern World*. Eds. Timothy R. Phillips and Dennis L. Okholm. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1995. – p. 155–170.
- Kurka R. C.* Before ‘Foundationalism’: A More Biblical Alternative to the Grenz/Franke Proposal for Doing Theology // *Journal of Evangelical Theological Society*, 50:1 (March 2007). – p. 145–165.
- Lossky V.* Tradition and Traditions // *Eastern Orthodox Theology*. Ed. Daniel B. Clendenin. Downers Grove, Illinois: Baker Academic, 2003. – p. 125–146.
- Meyendorff J.* Doing Theology in an Eastern Orthodox Perspective // *Eastern Orthodox Theology*. Ed. Daniel B. Clendenin. Downers Grove, Illinois: Baker Academic, 2003. – p. 79–96.
- Moltmann J.* Knowing and Community // *On Community: Boston University Studies in Philosophy and Religion*, 12 (1991). – p. 162–177.
- Moreland J. P., DeWeese G.* The Premature Report of Foundationalism’s Demise // *Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern Times*. Eds. Millard J. Erickson, Paul Kjos Helseth, and Justin Taylor. Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2004. – p. 81–108.
- Smith S.* Language, theological knowledge, and the postmodern Paradigm // *Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern Times*. Eds. Millard J. Erickson, Paul Kjos Helseth, and Justin Taylor. Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2004. – p. 109–136.
- Vanhoozer K. J.* Imprisoned or Free? Text, Status, and Theological Interpretation in the Master/Slave Discourse of Philemon // *Reading Scripture with the Church: Toward a Hermeneutic for Theological Interpretation*. Andrew K. M. Adam, Stephen E. Fowl, Kevin J. Vanhoozer, Francis Watson. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2006. – p. 51–94.
- Vanhoozer K. J.* Lost in Interpretation? Truth, Scripture, and Hermeneutics // *Journal of Evangelical Theological Society*, 48:1 (March, 2005). – p. 89–114.
- Wellum S. J.* Postconservatism, Biblical Authority, and Recent Proposals for Re-Doing Evangelical Theology: A Critical Analysis // *Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern Times*. Eds. Millard J. Erickson, Paul Kjos Helseth, and Justin Taylor. Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2004. – p. 161–198.

Евгеній Шаталов, викладач Київського християнського університету, магістр теології.

Онтологія людини, суспільства і Бога: сучасне переосмислення

Андрій Баумейстер

БУТТЯ І КОМУНІКАЦІЯ: АПОРІЇ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-ПРАГМАТИЧНОГО ОБҐРУНТУВАННЯ НОРМ

З тих пір, як Ернст Вольфганг Бекенферде поставив своє знамените запитання – чи може секулярна держава виправдати нормативні підстави, на які вона мусить спиратися? – пройшло майже 50 років [див. Vöckenförde 2006: S. 71]. Сьогодні це запитання звучить навіть ще гостріше, що б там не казали про постсекулярну епоху. Для філософської позиції, яка прагне, з одного боку, протистояти різноманітним формам практичного релятивізму, а з іншого боку, виходити із *нетеологічних* і *постметафізичних* засновків, проблема обґрунтування універсально-значущих норм здається доволі непростим завданням. Однак саме таке завдання поставили перед собою представники комунікативної практичної філософії у 70-х роках минулого століття. Сьогодні зазвичай кажуть про *комунікативний поворот* у практичній філософії, що передусім пов'язаний з іменами Карла-Ото Апеля і Юргена Габермаса [Єрмоленко 1999: с. 29]. У площині проблеми обґрунтування практичних норм і світських демократичних інституцій йдеться про орієнтацію на *практичний розум*, інтерпретований в світлі «комунікативної трансформації філософії».

У цій статті я спробую (1) надати короткий виклад головних ідей трансцендентальної прагматики, потім (2) запропоную критичний аналіз цієї філософської позиції і, наприкінці, (3) спробую пояснити, чому, на мій погляд, проєкт трансцендентальної прагматики є суперечливим і нездатним виконати власну програму обґрунтування практичних норм. Пропонована стаття є частиною більш розлогого дослідження, присвяченого реабілітації класичної теорії блага у практичній філософії.

1. Комунікативний поворот як реабілітація практичного універсалізму

Початок інтелектуального руху, що отримав назву «комунікативного повороту» у практичній філософії, зазвичай пов'язують із появою двох програмних творів: колективної збірки „*Rehabilitierung der praktischen Philosophie*“ під редакцією Манфреда Ріделя (1972) і двотомника Карла-Ото Апеля «Трансформація філософії» (1973). Однак саме Апелю належить роль справжнього реформатора практичної філософії у другій половині минулого століття. Ще одна визначна постать комунікативного повороту – Юрген Габермас, хоча і модифікує у певних аспектах Апелеву версію комунікативної філософії, але в цілому поділяє її головні засади та ідеї. Цікаво, що саме філософська позиція Габермаса 50-х-60-х років стала одним із основних стимулів Апелевого звернення до практично-філософської проблематики, що його сам Апель описує як «пробудження» [Апель 2009: с. 335].

Великою заслугою комунікативної філософії слід вважати те, що вона (1) відновила у своїх правах ідею *універсалізму*, (2) що в її рамках було запропоновано оновлену версію *трансценденталізму* і (3) відроджено інтерес до проблеми універсального *обґрунтування практичних принципів і норм*. Не менш вагомим внеском представників комунікативного повороту виявилось свідоме прагнення до *синтезу* різних філософських традицій, намагання доповнити трансцендентальну філософію певними ідеями аналітичної філософії (прагматика Чарлза Мориса, поняття перформативу Джона Остіна, поняття мовленнєвого акту Джона Серла) і прагматизму. Комунікативна практична філософія, поєднуючи трансценденталізм і філософію мови (зокрема акцентуючи прагматичний вимір мови), позиціонує себе як *трансцендентальна прагматика*.

У межах цього синтезу важливими елементами були також філософська герменевтика і фундаментальна онтологія Гайдегера. Апель неодмінно підкреслює важливе значення для комунікативної філософії Гайдегерового відкриття «апріорі фактичності» (буття-у-світі), поряд з ідеєю мовних ігор Людвіга Вітгенштайна. Така оцінка ролі Гайдегерової філософії пояснюється не так логікою «самої справи», як особистим інтелектуальним шляхом самого Апеля. Його докторська дисертація, захищена у 1950 році в Боні, мала назву «Тут-буття і пізнання: гносеологічна інтерпретація філософії Мартина Гайдегера». Ще у статті 1959 року «Мова та істина» Апель пише про «поетично-інкарнативну істиннісну функцію мови». Тільки наприкінці 60-х років Апель починає звільнятися від релятивістичних імплікацій філософської герменевтики і лише на початку 70-х років він на перший план висуває ідею раціонального обґрунтування етики [Höslе 1997: S. 113]. Таке обґрунтування, на його думку, можливе в рамках *оновленої версії трансценденталізму*, збагаченого теоріями інтерсуб'єктивності й мовленнєвих актів.

Для позицій Апеля і Габермаса спільними є такі припущення: (1) Кантова версія трансцендентальної філософії має бути *комунікативно трансформована*. Це означає, що місце теоретичного і практичного розуму заступає *комунікативний розум*. Замість «монологічної» єдності самосвідомості вводиться поняття *мовленнєво-комунікативної інтерсуб'єктивності*. У зв'язку із цим (2) *джерелом нормативності* тепер постає не розум як універсальна над-суб'єктивна інстанція, а комунікативна спільнота (*інтер-суб'єктивна інстанція*). Замість *апріорних структур трансцендентальної самосвідомості* постулюються (3) *апріорні структури ідеальної комунікативної спільноти* (*a priori* ідеальної або трансцендентальної комунікації). Нарешті, ідеться вже не про *стосунок апріорних пізнань до предметів можливого досвіду*, а

про (4) *стосунок ідеальної комунікативної спільноти* (трансцендентальна універсальна мовна гра) до *реальної комунікативної спільноти* (конкретні і партикулярні мовні ігри).

2. Як розуміти трансценденталізм у Кантовій версії? Чи був Кант «методичним соліпсистом»?

У зв'язку із тим, що згадані інновації суттєво змінюють головні засновки трансцендентальної філософії, наразі важливо трохи детальніше прояснити Кантове розуміння трансценденталізму, адже часто воно витлумачується не зовсім адекватно. У багатьох дослідників (як західних, так і вітчизняних) можна зустріти тезу, що трансцендентальна філософія є *вченням про умови можливості досвіду*. Це не зовсім точно. Зворот «умови можливості», який звикли ототожнювати із сенсом трансцендентального дослідження, у Канта є насправді описом *аналітичного методу*. Так у «Пролегоменах» читаємо: «Аналітичний метод... означає, що виходять з того, що вищується, немов би воно дане, і сходять до умов, єдине з якими воно можливе (*zu den Bedingungen aufsteigt, unter denen es allein möglich*)» (переклад Віталія Терлецького) [Кант 2005: с. 18]. На це слушно вказує Манфред Баум, як і на той факт, що сам термін «трансцендентальний метод» взагалі не зустрічається у Кантових творах, а був уперше запроваджений лише у другій половині XIX століття – Рілем (1876) і Когеном (1877) [Baum 1986: S. 213]. Там, де Кант веде мову про трансцендентальну філософію, завжди йдеться про *стосунок апріорних пізнань до предметів можливо-го досвіду*. «Я називаю трансцендентальним усяке пізнання, що займається не так предметами, як способом нашого пізнання предметів, оскільки він має бути можливим *a priori*» (тут і далі я цитую Канта у власному перекладі) (KrV B 25). У першому виданні «Критики чистого розуму» знаходимо більш лаконічне визначення: «Я називаю трансцендентальним усяке пізнання, що займається не так предметами, як нашими поняттями *a priori* про предмети взагалі (*mit unseren Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt*)» (KrV A 12).

Кант прагне дослідити нормативне апріорне джерело *предметності як такої* (предметів можливого досвіду), що заступає місце Аристотелевого поняття *ens qua ens* (суцього як такого). Кантові йдеться про дослідження *апріорного застосування* і можливості певних уявлень (*wie gewisse Vorstellungen lediglich a priori angewandt werden oder möglich sind*) (KrV B 80). Завдання (*das eigentümliche Geschäft*) трансцендентальної філософії полягає у тому, аби «дослідити можливість понять *a priori*, відшукуючи їх винятково у самому розсуді як місці їх народження (*Geburtsorte*) і аналізуючи чисте застосування (*reinen Gebrauch*) цього розсуду взагалі» (KrV B 90). Як бачимо, ключовими словами в усіх цих визначеннях є «застосування». Визначення трансцендентальної філософії у фрагментах B 174 і B 873 також акцентують ці аспекти застосування і стосунку. І на ще одне слово у фрагменті B 90 нам важливо тут звернути увагу: це слово *Geburtsorte* («місце народження»), яке не зовсім коректно вживається Кантом (воно пасує радше Локу з його генетичним підходом до дослідження джерел пізнання), але яке буде вкрай важливим в аналізі апорій трансцендентальної прагматики. Важливий у цьому слові не так аспект народження (*Geburt*), як аспект місця (*Ort*), в якому перебувають апріорні принципи чуттєвості і розсуду.

Нарешті, перед тим як повернутися до головних ідей трансцендентальної прагматики, слід сказати кілька слів про так званий «методичний соліпсизм» і про «монологічний розум» у Канта. Мені здається, що Апель і Габермас вдаються тут до

певних перебільшень. Звісно, вони праві у своєму твердженні щодо недооцінки мови у Кантовій філософії. Правда, таке твердження є дещо банальним, адже лінгвістичний поворот стався тільки у минулому столітті і немає жодного сенсу діагностувати відсутність інтересу до філософії мови там, де його просто не могло існувати. Що ж стосується суті звинувачення у методичному соліпсизмі, то тут можна посперечатися. З того, що Кант вживає слово «розум» в однині, не випливає монологізм розуму.

Кантові йдеться лише про те, що *така спроможність як розум є універсальною надсуб'єктивною інстанцією*, до якої причетні всі «розумові» істоти. Навряд чи Апель або Габермас будуть стверджувати протилежне. Більш того, Кант підкреслює відкритість і динамізм власної концепції розуму. Цей розум завжди перебуває і реалізує себе у *дискурсивному медіумі* – його застосування розгортається у просторі *критичної комунікації*. Розум має постійно піддавати себе критиці, бо якщо буде порушена свобода самокритики, від цього постраждає сама раціональність. Така свобода самокритики є навіть основою самого існування розуму (*auf diese Freiheit beruht sogar die Existenz der Vernunft*), позаяк «розум не має жодних диктаторських намірів і його вироки завжди є нічим іншим ніж згодою вільних громадян (*die Einstimmung freier Bürger*), кожний з яких повинен мати можливість висловлювати власні підозри і навіть власне *veto* без жодних застережень (*ohne Zurückhalten*)» (KrV B 766). Де ж тут монологізм і соліпсизм?

3. Критика трансцендентальної прагматики: апорії постметафізичного мислення

Тепер, після прояснення Кантового розуміння трансценденталізму і його номологічного трактування розуму, звернімося до головних ідей трансцендентальної прагматики. Тут я спробую показати (1) онтологічні і (2) епістемологічні апорії цієї філософської позиції, а за допомогою (3) інтелектуальних фікцій (мисленневих квазі-експериментів) покажу парадоксальність і навіть небезпечність практичних наслідків, що випливають із базових припущень трансцендентальної прагматики.

3.1. Онтологічні апорії трансцендентальної прагматики. Почну з того, що в світлі головних положень трансцендентальної прагматики не зовсім зрозуміло, яким чином мова і аргументація можуть слугувати джерелом апріорності. Апель каже про аргументацію мови, а ргіогі аргументації, про універсальну трансцендентальну мовну гру. Кожний, хто аргументує, має припускати певні правила аргументації (апріорні ідеальні правила) як умову можливості реальної аргументації (комунікації). Отже, апріорні правила трансцендентальної мовної гри – ТМГ: (1) передують реальній мовній грі, (2) уможливають її і (3) проявляються (реалізуються) в ній. Якщо ми відмовляємося від метафізичних контекстів ТМГ (тобто, від інтелігібельної або ментальної природи її ідеальних правил), то це все одно не усуває питання про онтологічний статус її мовних і аргументаційних аргіогі. Якщо ідеальна комунікативна спільнота (трансцендентальна мовна гра, ідеальна комунікація) є джерелом нормативності, то вона, з одного боку, передує будь-якій реальній комунікації, а з іншого боку, може бути вповні реалізована тільки у невизначеному майбутньому.

Ця «метаінституція», як її називає Апель, передіснує вже від початку історії (навіть до всякої історії) як цілісне нормативне джерело всіх можливих комунікативних ситуацій, які відбудуться в історії. Але, з іншого боку, вона отримає цілковиту реалізацію тільки наприкінці історії [Hösle 1997: S. 220]. Вже від початку ця метаінституція містить увесь можливий потенціал подальшої реалізації. Апріорні правила

трансцендентальної мовної гри схожі на правила гри в шахи, які «наперед визначають» усі майбутні комбінації і партії. Якщо припустити якусь першу в історії комунікацію (конкретну комунікацію K1) і останню в історії комунікацію (K2), то і в K1, і в K2 діють ті самі правила ідеальної комунікації (ІК). Однак K2 більш наближена до повної конкретної реалізації ІК, а отже, маніфестує той самий потенціал, але у реалізованому, конкретно-історичному вимірі. Звідки взялися ці ідеальні правила? Чи можна їх пояснити біологічно (натуралістично) як щось від початку і природним чином вкладене у таку істоту, як людина? Очевидно, що натуралістичне пояснення підважує універсальну значущість цих правил. Але якщо не приймати натуралістичне пояснення, то яка може бути альтернатива? Трансценденталізм? Так, але своєрідний, матеріалістичний трансценденталізм (а отже, врешті-решт, натуралізм). Зрозуміло, що перед нами своєрідний сурогат інтелігібельного світу або Бога.

Де саме, в якому онтологічному регіоні локалізовані апіорні правила трансцендентальної мовної гри як метайнституції? У мові? Але зрозуміло, що це не може бути природна мова, бо Апелеві і Габермасові йдеться про певну універсальну мову (щось на кшталт ментальної мови Вільяма Окама). Може тоді в розумі або трансцендентальній самосвідомості? Цей варіант для Апеля і Габермаса також неприйнятний. Бо прийняти таку тезу означає повернутися до метафізики, а вони воліють бути постметафізиками (або критиками метафізики). Габермас постійно повторює тезу про детрансценденталізацію розуму і про трансценденцію «зсередини», про іманентну трансцендентальність. «Відсутність «трансцендентного блага» може компенсуватися лише «іманентно», завдяки особливостям, внутрішньо притаманним практиці обговорення» [Габермас 2006: С. 62-63]. У своїй програмній праці «Теорія комунікативної дії» він у зв'язку з цим вживає вислів Дюркгайма «вербалізація сакрального». «Тим самим я маю на увазі трансформацію культурного відтворення, соціальної інтеграції і соціалізації на підставах сакрального в напрямку мовної комунікації і орієнтованих на порозуміння дій» [Habermas 1995: S. 163]. Вихідні «соціально-інтегративні і експресивні функції», що їх спочатку виконували ритуальні практики, поступово «передаються» комунікативним діям. Авторитет святості поступово замінюється авторитетом консенсусу [Habermas 1995: S. 118]. Правда, пізніше Габермас значно пом'якшує своє ставлення до релігії [наприклад, Habermas 2006: S. 32]. Але все одно він зберігає вірність програмі «іманентного» виправдання норм і сповідує щось схоже на трансцендентальний матеріалізм [на цю тему див. Баумейстер 2012: С. 53-62].

Трансцендентальна самосвідомість Канта «випереджає» досвідну предметність, бо є джерелом її конституювання. Предмети досвіду є можливими завдяки конститутивній діяльності трансцендентального Я. Кантова трансцендентальна свідомість є «утопічною» (не має свого місця, не має власного Ort) тільки стосовно досвідної предметності, бо сама вона не є предметом досвіду і не перебуває серед предметів досвіду. Але врешті решт у Канта зберігається імпліцитна метафізична схематика: спонтанність мислення є інтелігенцією (Intelligenz), належить до інтелігібельного світу. Можна казати, що Кант розрізняє інтелігібельне, трансцендентальне і емпіричне Я. Інтелігібельний характер розуму виступає на перший план у практичній сфері, у сфері рішень і вчинків. Теоретичний і практичний розум є різними проявами того самого розуму, що має інтелігібельну природу. І апіорні структури трансцендентальної свідомості в кінцевому рахунку є інтелігібельними принципами (вони є

трансцендентальними апіорними принципами стосовно предметів можливого досвіду, але належать до інтелігібельного світу як прояви спонтанності інтелігенції).

Якщо застосовувати Габермасову стратегію детрансценденталізації розуму, і якщо враховувати його антиметафізичні настанови, то власне розуміння трансценденталізму виявиться дуже специфічним. Недаремно іноді Апель вживає термін «квазі-трансцендентальний», бо власне у трансцендентальній прагматиці від трансценденталізму майже нічого не залишається. Я погоджуюся з Гьосле, що термін «квазі-трансцендентальний» має так само мало сенсу, як і термін «напівабсолют» [Hösle 1997: S. 192]. На певні суперечності Апелевого тлумачення стосунку між ідеальною і реальною комунікаціями вказує і Анатолій Єрмоленко. На його думку в Апеля «місце ідеалізму свідомості заступає комунікативний ідеалізм, який будується на припущенні, що категорії комунікації є категоріями світу загалом, проте не світу як такого (це було б поверненням до кантівської метафізики, що заперечується), а світу, що дається в комунікації» [Єрмоленко 1999: с. 36]. Але погодьмося, що комунікативний ідеалізм – це щось дивне і незрозуміле.

Отже, концепція апіорних правил трансцендентальної мовної гри пов'язана із серйозними онтологічними проблемами.

3.2. Епістемологічні апорії трансцендентальної прагматики. Але і в епістемологічній площині проблем не менше. Я зараз навіть не ставлю питання про те, як може щось іще не здійснене (не реалізоване), щось таке, про що ми навіть не знаємо, чи здійсниться воно колись узагалі, – як може воно взагалі правити за принцип істини, перебирати на себе критеріальні функції? Наразі є сенс запитати, як Апель і Габермас поєднують між собою три різні властивості апіорних правил трансцендентальної мовної гри (або ідеальної комунікації) і три різні підходи до їх пізнання? Іншими словами, необхідно запитати про поєднання таких аспектів: що ці правила (1) з очевидністю вбачаються у рефлексивній настанові, те, що вони (2) із необхідністю опосередковані мовою і те, що вони присутньо пов'язані із (3) консенсусною теорією істини. Бо ведучи мову про апіорні принципи ідеальної комунікативної спільноти, ми маємо якимось чином поєднати інтелектуальну очевидність, вербальність і інтерсуб'єктивність у процесі доходження згоди в рамках реальних комунікативних ситуацій.

Чи взагалі залежить істинність наших висловлювань і значущість наших норм від консенсусу (реального чи ідеального)? У Апеля виклад теорії граничного обґрунтування завжди вводиться через апеляцію до мови або аргументації суб'єкта: «кожний, хто всерйоз аргументує», «кожний учасник комунікації» тощо. Власне суб'єкту пропонується на підставі аргументів з інтелектуальною очевидністю переконатися у необхідності покладання в основу конкретної комунікації (реального дискурсу) ідеальних апіорних правил. При цьому передбачено, що від аргументації (сукупності речень у яких міститься певний логічний зміст) можна прямо і безпосередньо перейти до очевидного інтелектуального убачання (з очевидністю побачити необхідність покладати в основу цієї і будь-якої іншої реальної аргументації ідеальні правила трансцендентальної мовної гри).

Комунікація тут узалежнюється від інтелектуальної інтуїції, що досягається шляхом рефлексії. У свою чергу, стан інтелектуальної інтуїції має бути мовно опосередкований і мовно інтерпретований. Але здатність до інтелектуального убачання пов'язана з певним умінням, властивим для суб'єкта. І це уміння не можна набути лише шляхом аргументації і комунікації. Аргументація (комунікація) здатна тільки

допомогти щось зрозуміти чи усвідомити, але саме розуміння й усвідомлення (сприйняття, убачання тощо) є справою суб'єкта. Петро може пояснити Марії правила гри у шахи, він може довго спілкуватися з Марією і показувати їй, як «ходять» ті або ті фігури, але жодним чином не можна виключити ситуації, за якої Марія нічого не зрозуміє або не навчиться грати у шахи.

З цією проблемою пов'язана інша: Апелем передбачається, що кожна конкретна ситуація, в якій хтось аргументує, дозволяє суб'єкту аргументації вийти за межі ось цієї конкретної і одиничної комунікації і миттєво переміститися в універсальний трансцендентальний вимір. Тут епістемологічне питання можна розглядати і в онтологічній перспективі. Зі схожою проблемою стикнувся Аристотель, критикуючи поза-індивідуальне існування Платонових ідей. Як ейдос перебуває не поза річчю, а в самій речі, так і правила ідеальної комунікації перебувають не поза реальною комунікацією (бо в дійсності існують тільки реальні комунікації), а присутні в ній іманентним чином як її можливість і внутрішній конститутивний принцип. Щоб здійснити ці переходи, з одного боку, від аргументації до інтелектуальної очевидності, а з іншого боку, – від конкретного реального дискурсу до поняття ідеального дискурсу, суб'єкт повинен ще до всякої комунікації мати певні інтелектуальні здатності і компетенції. Раціональний дискурс уже передбачає розум і жодним чином не може його «підмінити» [Spaemann 2012: S. 208].

Якщо застосувати цю тезу до практичної сфери, то необхідно стверджувати, що моральна компетенція логічно передує тим процедурам, які ми називаємо дискурсами [Baumgartner 1996: S. 242]. Тобто, хоча розум має прямий стосунок до комунікації, але не залежить від неї із необхідністю. Навпаки, сама комунікація вже передбачає певні інтелектуальні спроможності, які можуть отримати розвиток у процесі комунікації, але безпосередньо не залежать від дискурсу і не виникають у дискурсі.

За слушним твердженням Ганса-Мікаеля Баумгартнера, якщо ми припускаємо існування апріорних знань і можливість їх інтелектуального убачання, то цілком зайвою (надлишковою) виглядає вимога подальшого досягнення консенсусу [Baumgartner 1996: S. 231]. Такі апріорні знання передують будь-якому консенсусу і, хоча можуть бути деталізовані в рамках конкретного дискурсу і конкретного досягнення згоди, але на рівні істинності (значущості) не залежать від них. Так само як мені не потрібен консенсус для мого власного інтелектуального убачання. Істинність цього знання має неконсенсусну природу. Гьосле має рацію, коли зазначає, що головна похибка теорії консенсусу полягає у тому, що вона чітко не розрізняє істинності («р є істинним») і загальної прийнятності висловлювань («р має бути визнане усіма розумними істотами») [Гьосле 1999: с. 469].

Отже, консенсусна теорія істини, як і Поперів необмежений фаліблізм, потребує суттєвих обмежень у її застосуванні. Це веде до іншого важливого твердження: позаяк певна частина інтелектуальних компетенцій суб'єкта не походить з аргументації і комунікації, можна стверджувати, що розум у своїй основі не є комунікативним розумом. «Поняття розуму містить у собі визначення, джерелом яких не може бути теорія аргументації або теорія комунікації» [Baumgartner 1996: S. 235]. Я вже не кажу про те, що значна частина комунікативних практик не має нічого спільного із раціональною аргументацією. Не кожний мовний вираз, що не відповідає масштабу раціональної аргументації, позбавлений сенсу [Müller 2008: S. 161]. Ми не можемо сказати, що вислів «р не є прикладом раціональної аргументації» ідентичний із висловом «р не має сенсу» (або є ірраціональним). Наприклад, більшість поетичних

творів не пропонують жодної аргументації (якщо аргументацію не розуміти в широкому значенні, коли, наприклад, музичний твір або картина аргументують на користь певних ідей). Чому взагалі в удаваній комунікативній спільноті всі мають аргументувати? Якщо дотримуватися всерйоз тези трансцендентальної прагматики, то в ідеальній комунікативній спільноті Ісус повинен був би вступити з Пілатом у комунікацію. Те, що Ісус відмовився надавати аргументи і самовільно вийшов із комунікативної ситуації, свідчить не на його користь...

3.3. Інтелектуальні експерименти (інтелектуальні фікції), що показують суперечності трансцендентальної прагматики. Зрозуміло, що реально-історична комунікація ніколи не може припинитися. Якщо ж ми стверджуємо (навіть як розумовий регулятив), що принциповим чином *незавершувана реальна комунікація* можлива на підставі *передпокладання, перманентного конститутивного впливу і передбачення* можливої повної реалізації *ідеальної комунікації*, то ми позбавляємо раціональність низки важливих і визначальних характеристик. Більш того, ми не можемо навіть раціонально сконструювати світ, в якому може бути реалізована ідеальна комунікація. Такий світ має набути якихось *есхатологічних рис*.

Наприклад, чи буде у цьому світі існувати традиційна сім'я (сучасні дискусії про те, що таке сім'я), чи будуть у ньому штучно стримувати народжуваність, чи будуть мати право добровільно йти із життя? Чи є на ці запитання однозначна *раціональна* відповідь, що не містить жодних *релігійних* конотацій? Чи будуть члени ідеальної комунікативної спільноти релігійними або жертвними? Чи будуть вони любити й ненавидіти? Запитання можна множити до нескінченності. Адже конкретна реальна комунікація завжди має безпосередній стосунок до конкретних історичних (соціальних, політичних, культурних, релігійних тощо) ситуацій. Але ще більшою мірою, раціональна комунікація не може елімінувати емоційний світ людини.

Як буде можлива за умови повної реалізації «вільного від панування дискурсу», наприклад, економіка і політика? Адже ці сфери суттєвим чином пов'язані із пристрастями і прагненнями людини, залежать від «патологічного» (від грецького *pathos*) виміру людського буття. Чи можлива сучасна економіка без ризику, авантюри, апеляції до почуттів і людських уявлень? Несподіваним чином, якщо припустити (у вигляді інтелектуальної фікції) реальне втілення ідеальної комунікативної спільноти у певний відтинок часу *t*, ми отримуємо *соціалістичну утопію* або *ранньохристиянські хіліастичні уявлення*. Адже існування багатих і бідних, існування майнової нерівності і різноманітних проявів експлуатації із очевидністю суперечать «ідеально-комунікативному» розуму.

Проте без цих факторів сучасна економіка не зможе існувати (якщо ми не будемо вимагати повернення до натурального господарства і рівного розподілу продуктів виробництва). А як подолати інтелектуальну нерівність? Чи «розумно» її припускати в ідеальній комунікації? Очевидно, що нам ніколи не дійти раціонального консенсусу, якщо ми припускаємо інтелектуальну нерівність учасників дискурсу. То може було б раціонально цю інтелектуальну нерівність знівелювати? Це запитання можна перебудувати таким чином: чи раціонально встановити середній стандарт раціональності і забороняти (штучно стримувати) раціональну перевагу одних індивідів стосовно інших? Може наявність інтелектуальних переваг є проявом несправедливості, яку треба ліквідувати? А що робити із фізичними і психічними вадами? Як усунути їх? Чи передбачаємо ми, припускаючи повну реалізацію ідеальної комуні-

кативної спільноти, що в шуканий історичний момент t раптом зникнуть всі фізично і психічно хворі?

«Вільний від панування дискурс» імплікує усунення пристрастей і почуттів, мрій і уявлень із наших практик. Але чи можлива у такому випадку політика? Адже вона передбачає пристрасті, апеляції до емоційного світу людини, боротьбу ідей, софістику, цинічну риторику, приховування істинних мотивів, намагання ввести в оману тощо. Хіба сучасна демократія можлива у ситуації ідеальної комунікативної спільноти? Хіба сучасні політики не приходять до влади, обіцяючи те, що часто не можуть здійснити? І хіба демократичні вибори не передбачають не тільки боротьбу ідей і світоглядів, але й змагання іншого роду? Наприклад, нерідко важливу роль у виборчій компанії відіграють такі фактори, як зовнішня переконливість або «привабливість» політиків. І тут Габермас мав би не так багато шансів обертися, наприклад, у місцеві органи управління. 11 листопада 2004 року, розмірковуючи в рамках промови з приводу вручення премії Кіото про стосунок приватного і публічного, Габермас навів кілька прикладів із власного досвіду інтелектуального формування. Зокрема він казав про особистий досвід фізичної вразливості, коли він переніс складну операцію у п'ятирічному віці. Ось його пряма мова: «Проблема із мовленням (*Sprachbehinderung*) може між іншим пояснити, чому я протягом мого життя був переконаний у перевагах писаного слова. Форма письма (*die schriftliche Form*) приховує вади усного мовлення» [Habermas 2009: S. 20]. Зрозуміло, що в інтелектуала, котрий надає перевагу інтелектуальному письму, дуже мало шансів на політичну кар'єру.

Повернуся до власної аргументації. Комунікативний розум та ідеальна комунікативна спільнота, якщо припустити їх реалізацію в рамках певного життєсвіту, унеможливають не тільки сучасну економіку, але і будь-які форми політичного життя. Або, навпаки, як ми це вже знаємо з історії, втілений у життя «вільний від панування дискурс» може обернутися тоталітарним пануванням. Чи не передбачає ідея «вільного від панування дискурсу» марксистсько-ленінську доктрину «відмирання держави» з усіма наслідками, що ми їх знаходимо у власній історії? Всі ці запитання несподівано повертають до життя фантоми і привиди минулого століття...

Коли йдеться про Абсолют та історію (або про інтелігібельний і чуттєвий світ) класичної метафізики, то тут взаємодія ідеального і реального більш-менш зрозуміла (це не означає, що вона безпроблемна). Але коли ми кажемо про іманентні історичному процесу *квзітрансцендентальні структури*, виникає дуже багато запитань. Апелює нам нагадати, що в концепції ідеальної комунікації йдеться про регулятивну ідею. Так, але ця *регулятивна ідея* претендує на статус *конститутивного* принципу, адже ідеальна комунікація є *критерієм і масштабом досягнення згоди і вироблення практичних норм*. У дискурсивній етиці цій регулятивній ідеї надається статус *практичної реальності* (якщо формулювати в термінах Канта). Я запропонував кілька інтелектуальних фікцій, щоб реконструювати хоча б основні контури ідеальної комунікативної спільноти. І, як мені здається, такий підхід дозволив виявити не тільки парадокси, але ще й цілком конкретні небезпеки припущення можливої реалізації такої спільноти в конкретному суспільстві або конкретному життєсвіті. Мене можуть запитати: чи не суперечать мої аргументи і висновки моїй власній універсалістичній позиції? Як же тоді взагалі висувати претензії на обґрунтування універсально-значущих норм?

4. Чому проект трансцендентальної прагматики містить апорії і суперечності?

Фундатори і прибічники трансцендентальної прагматики не заперечують факт існування людських пристрастей і бажань. Вони тільки прагнуть коригувати і впорядковувати їх за допомогою універсально-значущих норм, що мають бути обґрунтовані в рамках раціонального обговорення. У процесі обґрунтування і вироблення норм почуття й емоції мають бути упокорені і підпорядковані вільному від панування дискурсу (утопічному розуму). Хто ж буде сперечатися із тим, що на емоціях і пристрастях соціальний порядок не побудуєш? Я це й не заперечую. Мені здається вкрай важливим виявити парадоксальність і небезпечність припущення *ідеальної комунікативної спільноти як критеріальної метайнституції* та ще й передбачення її можливої реалізації в історії (нехай і у вигляді регулятивної ідеї, але це не забороняє нам за допомогою інтелектуальної фікції показати, до чого це може привести). І мої висновки не заперечують можливість практичного універсалізму і можливості обґрунтування універсально-значущих норм. Просто не треба вибудовувати хибних дихотомій на кшталт: або практичний універсалізм в рамках трансцендентальної прагматики або практичний релятивізм, моральний децизіонізм, партикуляризм тощо.

Суперечності і парадокси трансцендентальної прагматики впливають якраз із намагання замінити інтелігібельний світ або трансцендентальну свідомість *людською комунікацією* (нехай і в дуалістичній формі ідеальної/реальної комунікативної спільноти). Ніхто у філософській традиції не наділяв інтелігібельний світ, Абсолют або трансцендентальну самосвідомість *людськими властивостями*. Ніхто з представників класичної метафізики або німецького ідеалізму не намагався *антропологізувати* і *натуралізувати* фундаментальні структури раціональності. Якщо ж ми прагнемо замінити поняття інтелігібельного світу або трансцендентальної самосвідомості поняттям *комунікативного розуму* (що витлумачується як *людська комунікація засобами природної мови*), то ми повинні усвідомлювати всі логічні наслідки такого припущення. А вони досить невтішні...

Скорочення:

KgV A – Кант. Критика чистого розуму. Перше видання. Рига, 1781.

KgV B – Кант. Критика чистого розуму. Друге видання. Рига 1787.

ЛІТЕРАТУРА

- Апель К.-О. Дискурс і відповідальність / Карл-Ото Апель; [пер. з нім. В.М. Купліна]. – К.: Дух і літера, 2009. – 430 с.
- Баумейстер А. Біла джерел мислення і буття / Андрій Баумейстер. – К.: Дух і літера, 2012. – 480 с.
- Габермас Ю. Залучення іншого / Юрген Габермас; [пер. з нім. А. Дахнія]. – Львів: Астролябія, 2006. – 416 с.
- Гьосле В. Трансцендентальна прагматика як фіхтеанство інтерсуб'єктивності / Вітторіо Гьосле // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – К.: Лібра, 1999. – С.455–478.
- Єрмоленко А. Комунікативна практична філософія / Анатолій Єрмоленко. – К.: Лібра, 1999. – 488 с.
- Кант І. Прологомени до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука / Імануель Кант; [пер. з нім. Віталія Терлецького]. – К.: ППС-2002, 2005. – LIV+178 с.

- Baum M.* Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie / Manfred Baum. – Königstein: Hein bei Athenäum, 1986. – 228 S.
- Baumgartner H.-M.* Rozum skończony / Hans-Michael Baumgartner. – Warszawa: Oficyna naukowa, 1996. – 321 S.
- Böckenförde W.* Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert / Ernst-Wolfgang Böckenförde. – München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2007. – 82 S.
- Habermas J., Ratzinger J.* Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion / Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger. – Freiburg: Herder, 2006. – 64 S.
- Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft / Jürgen Habermas. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. – 641 S.
- Habermas J.* Zwischen Naturalismus und Religion / Jürgen Habermas. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009. – 376 S.
- Hösle V.* Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik / Vittorio Hösle. – München: Beck, 1997. – 288 S.
- Müller K.* Glauben. Fragen. Denken. Band II. Weisen der Weltbeziehung. / Klaus Müller. – Münster: Aschendorf, 2008. – 864 s.
- Spaemann R.* Über Gott und die Welt / Robert Spaemann. – Stuttgart: Klett-Cotta, 2012. – 350 S.

Андрій Баумейстер, кандидат філософських наук, докторант філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Лариса Карачевцева

ПРОЧИТАННЯ «БУТТЯ І ЧАСУ» МАРТИНА ГАЙДЕГЕРА ПІСЛЯ ПОСТМОДЕРНУ І РЕКОНСТРУКЦІЯ КЛАСИЧНОГО ВЧЕННЯ ПРО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНИЙ СУБ'ЄКТ

Сутність новосвропейської філософії в контексті розрізнення метафізичної і трансцендентальної настанови

З погляду Гайдегера, західна філософська інтелектуальна традиція від античності до сучасності (тобто до початку ХХ століття) – це витлумачення буття на кшталт сущого. В античній і середньовічній філософії це викривлене витлумачення буття знаходить свій вираз у концепціях *'υποκειμενον*, *substantia* і *subjectum*. Субстанція – це те, що лежить «під», тобто фундамент, який тримає на собі все інше. Бути означає або бути субстанцією, або бути її властивістю чи предикатом. Субстанція існує як першопричина, все інше існує «в» субстанції і, відтак, має вторинний або похідний спосіб існування.

Новосвропейська метафізика, за Гайдегером, є варіацією цієї античної і середньовічної теми, хоча модерна філософія і має одну важливу відмінність: починаючи з Декарта, не весь світ, не природа, а людина з її свідомістю стає тим, що «лежить під», тобто «підставою». Іншими словами, *cogito* бере на себе роль субстанції та первинного існування. Як відзначає Гайдегер в своїх лекціях з філософії Ніцше, метафізика ще з античних часів осмислювала тему «суб'єктності», але тільки модерна філософія трансформувала це поняття в «суб'єктивність» [Хайдеггер, 2007: с. 398]. Бути означає або 1) бути суб'єктом, або 2) існувати «в» суб'єкті, тобто мати вторинний чи похідний модус існування. Причому цей другий похідний модус буття теж видозмінюється: існувати «в» – це вже не стільки бути предикатом чи властивістю суб'єкта, але його об'єктом чи репрезента-

цією. Адже, як пише Гайдегер, людина «знаходиться в основі всього сущого, тобто в основі будь-якого опредметнення (*Vergegenständlichung*) і будь-якої репрезентативності (*Vorstellbarkeit*): вона є *subjectum*» [там само, с. 53]. Що ж стосується первинного буття, або буття суб'єкта, то згідно з принципом самосвідомості, суб'єкт теж може здобувати статус об'єкта, відтворюючи себе в саморепрезентації.

Когнітивна активність новоевропейського суб'єкта виявляє себе, на думку Гайдегера, через різноманітні методи і процедури – від Декартових «Розмислів» і «Міркувань про метод» до Гегелевого діалектичного методу. Зрештою, вона знаходить свій вираз у таких поняттях як науковий метод, наукове дослідження, науковий експеримент, що вже мають очевидний зв'язок з технологічним мисленням.

Яким чином трансцендентальні проекти Канта і Гусерля вписуються до цієї картини?

В працях «Буття і час», «Кант і проблема метафізики» Гайдегер долучає Канта до тих філософів, які розуміють буття сущого як субстанційність чи наявність і помилково витлумачують буття *Dasein* на кшталт сущого. В центрі уваги Гайдегера знаходяться два ключові поняття кантівської філософії – представлення (*Vorstellen*) і трансцендентальна єдність аперцепції.

На думку Гайдегера, тенденція осмислювати дійсність як «об'єктивність об'єкта» – тенденція, що бере початок у філософії Декарта – розкривається в усій повноті саме в понятті «представлення» (*Vorstellen*) Канта: тут буттєвість буття осмислюється як об'єктивність для забезпечення її репрезентативності. Кантівський термін *Vorstellen* Гайдегер вважає вираженням зв'язку між сутністю модерного мислення і сучасною технізацією світу (у своїх пізніших лекціях він розкриватиме *Vorstellen* не тільки як «представлення», але і як «запровадження»). Про це свідчить опис роботи розуму в Канта як здатності виробляти правила і навіть бути джерелом правил. Крім того, законодавство кантівського розуму надає людському суб'єкту особливого статусу. Це, фактично, статус підстави дійсності, оскільки дійсність є залежною від активності суб'єкта.

Ще одним продовженням Декартової теми в Канта, а саме теми *ego cogito*, є кантівське поняття «вихідної синтетичної єдності трансцендентальної аперцепції» (саме так називає цей принцип Гайдегер). Процедура синтезу стає умовою даності феноменів. Інакше кажучи, не тільки розум, але й розсудок з його єдністю трансцендентальної аперцепції, за Гайдегером, виконує роль «підстави».

Гайдегера критика субстантивності суб'єкта в Канта одночасно «б'є» і по концепції «трансцендентального *ego*» Гусерля, що має очевидні зв'язки з кантівським вченням. В тексті Гайдегера 1964 року «Кінець філософії і завдання мислення» («*Das Ende der Philosophie un die Aufgabe des Denkens*») Гусерль (поруч з Гегелем) описаний як репрезентант модерної метафізики на основі двох пресупозицій: 1) суб'єктивна свідомість є підставою дійсності; 2) до опису суб'єктивності може бути застосований метод.

На думку Гайдегера, трансценденталізм Гусерля здійснює пошук «достовірної даності». У зв'язку з цим Гайдегер згадує Гусерлів «принцип усіх принципів» з «Ідей I», який є засадничим методом обґрунтування об'єктивності всіх об'єктів в їхній даності суб'єкту: усе істинне має бути очевидним, приведеним до самоявлення. (Або як сам пише Гусерль: «Жодна мислима теорія не може змусити нас сумніватись у принципі всіх принципів: що кожне вихідним чином (*originär*) дане споглядання є правовим джерелом пізнання, і все, що дане нам в „інтуїції” вихідним чином

(так би мовити, у своїй справжній дійсності), слід брати таким, як себе дає, але тільки в тих межах, у яких себе дає» [Цит. за: Богачов, 2011: с. 135]). З одного боку, Гусерль справді намагається продумати буття сушого. З іншого боку, він показує, що бути – це значить бути об'єктом представлення. Тобто Гусерлева «даність» (*Gegebenheit*) завжди є даністю для суб'єкта. Відтак, трансценденталізм Гусерля – це ще одна з версій парадигми наявності, де суб'єкт відіграє роль підстави дійсності. Даність суб'єкту є буттям у вихідному смислі, або, як говорить Гусерль, «*das einzige absolute Seiende*» (абсолютним буттям). Таким чином, підсумовує Гайдегер, трансцендентальна суб'єктивність Гусерля – це заключний етап розвитку античного *'υποκείμενον*.

Також Гайдегер зауважує, що Гусерль (як і Гегель) захоплюється методом, і вважає, що завдяки Гусерлевому методу феноменологічної редукції усувається позапокладеність світу. Цей метод редукує світ до рівня інтенційного об'єкта, а трансцендентальна суб'єктивність, своєю чергою, здобуває завдяки цьому методу повноту «даності» (*Gegebenheit*) світу для себе. В контексті такої інтерпретації Гайдегер має всі підстави охарактеризувати метод Гусерля як один зі шляхів технологічного підпорядкування світу.

В цілому, Гайдегер розглядає проекти Канта і Гусерля як продовження старої філософської традиції пошуку «підстави». В контексті такого розгляду він не бачить принципової відмінності між метафізичною і трансцендентальною традиціями. В одній зі своїх пізніх лекцій він назве трансцендентальну філософію «новочасною формою онтології» [Цит. за: Саг, 2002: р. 273].

З цим вердиктом Гайдегера не погоджується Девід Кар. Він вважає, що відсутність чіткого розмежування, по-перше, між метафізикою і критикою метафізики, а по-друге, між онтологічною і трансцендентальною традиціями значно спрощує погляд на філософські іновачії Канта і Гусерля. Не погоджуючись з Гайдегеровою оцінкою парадигми суб'єктивності, Кар пропонує альтернативне прочитання центральних положень філософій Канта і Гусерля як найбільш яскравих представників новочасної філософії. У зв'язку з цим, американський дослідник вказує на декілька історико-філософських очевидностей.

Перша з них полягає в тому, що розгляд трьох «Критик» Канта з точки зору метафізики суб'єкта – це ігнорування позиції самого Канта, який протиставляє свою критичну філософію тим вченням, що субстантивують епістемологічного суб'єкта і кладуть його в основу метафізичних побудов. У главі, присвяченій паралогізмам чистого розуму своєї першої «Критики» Кант вказує, що слід проводити відмінність між *змістовним* визначенням Я (душа, особистість, істота, що мислить, тощо) і простим «Я мислю», що супроводжує будь-яке поняття. Якщо перше може бути схоплено – бодай метафорично – як «субстанція», то друге – ні.

Те, що трансцендентальне «Я мислю» може не бути субстанцією в метафізичному розумінні, чітко сформульовано в першій «Критиці». Коли Кант говорить про єдність трансцендентальної аперцепції чи про самосвідомість, це не означає, що Я усвідомлює себе як об'єкт, тобто як дещо наявне і дане собі (*Vorhanden, Anwesend*). Один з найкарколомніших моментів Кантової трансцендентальної дедукції – моментів, що змусив сучасників Канта опонувати його критичному вченню – полягає в тому, що самосвідомість, яка конституює умову можливості досвіду, не розглядається Кантом як основа для пізнання себе. Кант відкидає істотний аспект Декартового вчення про *ego cogito*, відмовившись розглядати «Я мислю» як метафізичну засаду,

натомість він розкриває його як логічну функцію, що супроводжує кожне людське уявлення.

Якщо торкнутись питання даності Я для себе, то в філософії Канта вона є можливою тільки для *емпіричного* еґо – коли я усвідомлюю себе як частину всесвіту, наділену специфічними матеріально-тілесними і психологічними властивостями. Коли Я стає об'єктом для себе, то трансцендентальна аперцепція трансформується в емпіричну, і Я втрачає свій трансцендентальний статус. З цього можна зробити висновок, що трансцендентальне Я Канта – це, на відміну від емпіричного *ego*, чисте *відношення* до світу, що трансцендує цей світ.

Наступна тема, до якої звертається Девід Кар, опонуючи Гайдегеровому прочитанню кантівської філософії, – це кантівське поняття досвіду (*Erfahrung*).

Кар вважає, що для Канта досвід є еквівалентом емпіричного знання. Йдеться про те, що досвід не є виключно мисленнєвим конструктом чи інтелектуальним здобутком, але, насамперед, нашим знання про чуттєвий світ. У зв'язку з цим Кар звертає увагу на таке Кантове формулювання: досвід «містить, на додаток до чуттєвої інтуїції (завдяки якій щось є даним) концепцію об'єкта, який є даним таким чином, що його можна позначити як явище» [Цит. за: Carr, 2002: p. 277]. Іншими словами, досвід вимагає об'єднаності багатоманіття інтуїції не в суб'єкті, а радше в об'єкті – тобто в чомусь, що за визначенням є інакшим і незалежним від суб'єкта. А це значить, що кантівський досвід не конструює зовнішній світ, не є підставою «зовнішнього».

Також Девід Кар вдвляється в кантівське поняття розуміння як «встановлення права для природи» (*der Natur gleichsam das Gesetz vorzuschreiben*). З одного боку, ця теза підтримує Гайдегерову інтерпретацію кантівської філософії як такої, що розглядає пізнавальну активність суб'єкта як підставу дійсності. Однак Кар окремо наголошує, що *розуміння* тут повинно бути осмисленим разом з *рецептивністю* пізнаючого суб'єкта: якщо, за Кантом, розуміння і детермінує те, що вважається об'єктом пізнання, воно, однак, *не творить* ці об'єкти, а очікує на їх даність. Не можна тут не згадати і ключове положення кантівської доктрини трансцендентального ідеалізму, згідно з якою світ є «більшим» чи «інакшим» за те, що обумовлює появу світу для нас.

Що ж стосується Гусерля, то Девід Кар намагається провести ідею, що Гусерлева філософія, на відміну від того, що думав про неї Гайдегер, якраз і прагне зберегти незвідність і нередукованість світу для свідомості, тобто його принципову *позапакладеність* для нас. Саме тому Кар звертається до Гусерлевих термінів «трансцендентний» і «трансцендентальний», а також аналізує процедуру феноменологічної редукції, що здійснюється як вирізнення природної і трансцендентальної настанови.

Так, зокрема, він згадує пасаж про поняття «трансцендентального» в «Картезіанських медитаціях»: «Якщо до власного сенсу світу належить ця *трансцендентність*, що полягає в її ірраціональній включеності до Я, то саме Я, яке несе у собі світ як значимий смисл і, своєю чергою, з необхідністю цим смислом передбачається, називається в феноменології трансцендентальним, а філософські проблеми, що виростають з цього співвідношення, – трансцендентально-філософськими» [Гусерль, 2001: с. 86]. Це положення Гусерля говорить нам, що саме поняття трансцендентальної філософії походить від трансцендування світу, тобто вихідної нередукованості світу до свідомості.

В зв'язку з таким розумінням поняття «трансцендентного», Девід Кар вважає Гусерлеве поняття «редукція» таким, що вводить в оману. Якщо, за Гусерлем, трансценденція як така – це незвідність, нередукованість до свідомості, тобто внутрішня приналежність до самого сенсу об'єктивного чи світового, то феноменологічна «редукція» покликана саме *зберегти* цей сенс і це розуміння, а не редукувати (тобто елімінувати) світ як такий. Феноменологія не просто заявляє про трансцендентність світу, але *хоче знати*, що означає стверджувати таку трансцендентність чи вірити в неї.

Наївна та нерефлексивна віра в трансцендентність світу – це те, що Гусерль назвав природною настановою. Пізніше, в «Кризі європейських наук і трансцендентальній феноменології», він назве її свідомістю життєвого світу, адже для неї життєвий світ є наперед даним горизонтом. Феноменологічна редукція призупиняє «дію» натуральної настанови, ставлячи її «поза грою». Без сумніву, Гусерль бере до уваги цей фундаментальний зсув і навіть порівнює його з релігійним наверненням. Але його основною метою є *розуміння* самої наївності, що залишилась осторонь. Він «підозрює» природну настанову, аби краще її зрозуміти.

Продовжуючи свою лінію міркування, Девід Кар вказує на два смисли, згідно з якими природна настанова не долається в Гусерлевій феноменології. По-перше, Кар наполягає, що мета редукції полягає в *розумінні* природної настанови, а не її доланні, адже саме це *розуміння* і є джерелом появи феноменологічних дескрипцій. По-друге, природну настанову неможливо подолати, адже, на відміну від «штучної» феноменологічної редукції, це найбільш автентичний спосіб нашого життя: мислення у природній настанові діє як різновид гравітаційного тяжіння, якому феноменолог чинить опір. Феноменологічна свідомість постійно «обертається на себе». Однак те, що вона в собі знаходить (тобто у власних способах опису і розуміння), – це змісти свідомості, зануреної в світ.

Свою незгоду з Гайдегеровим визначенням гусерлівського суб'єктивізму як різновиду античного *'εποκειμενον*, Кар обґрунтовує через звернення до Гусерлевого сюжету, який стосується парадоксу суб'єктивності: я одночасно є і «об'єктом» у світі і «суб'єктом» для світу. Як це може бути? Кар знову вказує на відмінність природної і трансцендентальної рефлексії. В природній настанові я розумію себе і події свого життя, *співіснуючи* з речами у світі. Тут зв'язок між моєю свідомістю і світом можна описати як відношення частки до цілого. Однак в другому випадку – в трансцендентальній рефлексії – події мого життя пов'язані з іншими подіями і речами тільки *інтенційно*: останні фігурують виключно як об'єкти, оскільки вони мають значення *для мене* і осмислюються *мною*. Тут я знаходиться не «у світі», а є немовби «поза ним». Це здобуття своерідної *позиції* «понад» задля розкриття горизонту можливих інтенційних об'єктів. Проаналізувавши Гусерлів парадокс суб'єктивності, стає зрозумілим, що ані в випадку емпіричного, ані в випадку трансцендентального *ego* не можна говорити про суб'єкта як про «підставу дійсності»: в першому випадку *ego* саме є частиною дійсності, в другому випадку йдеться про відношення, а не про реального суб'єкта, що міг би бути ототожнений з субстанцією. Можливо, саме тому в своїх останніх роботах Гусерль менше говорить про трансцендентальне *ego*, яке помилково можна було б ототожнити з субстанційністю, і більше говорить про трансцендентальну суб'єктивність, яка є радше позицією в світі.

Відтак, підсумовує Кар, ані Кант, ані Гусерль не підпадають під історико-філософське узагальнення Гайдегера, згідно з яким суб'єкт витлумачується як субстанція і підстава дійсності. Якраз навпаки – в цих проєктах обґрунтовується поняття *несубстанційного суб'єкта*.

Обґрунтування несубстанційного суб'єкта як гносеологічної позиції

Спираючись на своє прочитання проєктів Канта і Гусерля, Девід Кар робить спробу синтезувати найголовніші риси трансцендентальної філософії і показати справжній статус трансцендентальної суб'єктивності.

Насамперед, Кар стверджує, що трансцендентальна традиція виходить з презумпції *трансцендентності світу*. Він зауважує, що твердження Канта про активність і продуктивність розуму – фундаментальна кантівська інновація – є далеким від характеристики розуму як джерела світопородження. В своєму критичному вченні Кант справді стверджує, що розум не є пасивним віддзеркаленням самодостатнього світу, натомість він є світоструктуруючим і навіть світоформуючим – якщо ми мислимо «світ» як порядок і зв'язок феноменів. Однак ці визначення (як і термін «конституювання» Гусерля) слід вирізняти від поняття розуму як підстави дійсності.

Як Кант, так і Гусерль наголошують на понятті свідомості як синтезу. Однак цей синтез продукує не існування, а значення. І перше значення, яке розум генерує і артикулює, – це трансцендентність світу, тобто його позапокладеність людині. Якщо спробувати прочитати цю трансцендентність як таку, що є абсорбованою людською суб'єктивністю – на кшталт Фіхте чи Гегеля – то в підсумку ми мали б картину змішування значення з існуванням, від чого як Кант, так і Гусерль намагаються відсторонитись. Значення, що генерується суб'єктивністю, для Канта і Гусерля є немовби «замкненим на себе», оскільки це значення не вичерпує і не покриває всіх онтологічних реалій. Глибокий смисл Кантового трансцендентального ідеалізму якраз і полягає в тому, що світ є завжди «більше», ніж це охоплюється людською концептуальною сіткою, адже існує поле ноуменального, що знаходиться принципово «поза межами» наших пізнавально-досвідних можливостей. У зв'язку з визнанням цієї трансцендентності світу Гусерлева феноменологічна редукція не є доланням чи заміщенням собою природної настанови, однак тільки її тематизацією.

Друга фундаментальна риса трансцендентальної традиції, на яку Кар звертає увагу, стосується *особливого онтологічного статусу трансцендентального суб'єкта*. Вище вже відзначалось, що Гайдегер інтерпретує суб'єкт як субстанцію-фундамент, тобто як первинне існування. Однак ця інтерпретація навряд чи є релевантною поняттю «трансцендентальний суб'єкт» Канта і Гусерля. Якщо уважно придивитись до змісту цього поняття, то не можна не задатись питанням, *в якому сенсі трансцендентальний суб'єкт взагалі є*.

Кант обґрунтовує це «є» не в якості реального існування, а як необхідне функціональне поняття. В «Критиці чистого розуму» він пише, що в трансцендентальній аперцепції існує перманентне осягнення того, що Я є. Іншими словами, в єдності «Я мислю» характеристика існування дається наперед. Але Кант відразу ж зауважує, що уявлення «Я мислю» є *думкою*, а не інтелектуально-інтуїтивним спогляданням, тобто «Я мислю» належить царині розсудкової діяльності. Що це означає?

За задумом Канта, завдяки чуттєвій інтуїції людина *сприймає* зовнішнє щодо неї існування, на відміну від неможливої для людини інтелектуальної інтуїції, що

гіпотетично мала б відразу досвідно *пізнавати* це існування. Чуттєва інтуїція, поєднана з розсудковим схематизмом, – це шлях до пізнання зовнішніх речей. Однак, крім зовнішнього світу, людина також сприймає і саму себе. І відразу ж виникає питання природи цього самосприймання. Кант відкидає можливість інтелектуальної інтуїції. Натомість він говорить про чуттєву інтуїцію з оберненою спрямованістю на себе, яка уможливило знання про емпіричного суб'єкта як частини світу. При цьому чуттєва інтуїція не показує емпіричного суб'єкта як онтологічну підставу світу і не стверджує його в ролі центральної засади для пізнання світу. Чуттєва інтуїція також не засвідчує наявності пізнавальної спонтанності в людині – ключової характеристики трансцендентального суб'єкта. Тобто чуттєва інтуїція фіксує виключно фізичні параметри і нічого «не знає» про зміст спонтанності, про людське Я як умову можливості досвіду. Адже, згідно з логікою Канта, не можна достеменно говорити про існування того, що не є даним в чуттєвому спогляданні. Відтак, трансцендентальний суб'єкт Канта виглядає онтологічним і епістемологічним парадоксом, певним «іксом», про якого нічого не можна ствердити в плані існування, але який, тим не менш, є головним дівцем процесу пізнання.

Як вийти з цього парадоксу? Девід Кар говорить, що коли Я стверджується в якості засадничої трансцендентальної умови можливості емпіричного пізнання, то це ствердження може бути описане тільки як своєрідне епістемологічне «позиціонування». Останнє можна зіставити з набуттям ідентичності чи зі здобуттям статусу морального дівця: *Я бере на себе роль* спонтанного суб'єкта, однак Я не може *пізнавати* себе в якості такого. Трансцендентальна суб'єктивність, відтак, має статус «немовби» (*als ob*): стверджуючи себе, вона нічого не знає про своє існування. Отже, висновує Кар, трансцендентальний суб'єкт Канта, що не може бути описаним як існування, починає виглядати як продуктивна філософська фікція.

Що ж стосується філософії Гусерля, то різні коментатори – як-от Арон Гурвіч в роботі «Не-егологічна концепція свідомості» і Жан-Поль Сартр у праці «Буття і Ніщо» – доводять, що єдино сумісною з феноменологією концепцією *ego* є концепція *емпіричного ego*. Свідомість, схоплена як інтенційна (чи трансцендентальна) має свою власну внутрішню єдність. У своїй основі свідомість не потребує (і буде скомпроментована наявністю) субстанційної самості. Сартрове твердження про відсутність існування Я в роботі «Трансцендентність *ego*» прямо веде до його концепції свідомості як «ніщо» (*le Neant*), описаної в трактаті «Буття і ніщо». Отже, згідно з Гусерлем, свідомість – це не «реальна істота», а, навпаки, несубстантивне джерело значення, що є опорним пунктом його трансценденталізму. Послідовники цієї трансцендентальної традиції могли б погодитись з твердженнями представника аналітичної школи Денієла Денета про те, що 1) суб'єктивність не є річчю серед інших речей; 2) свідомість – це така когнітивна діяльність, що здійснюється з певного відправного пункту як «погляду».

Саме в ключі такого розгляду трансцендентального суб'єкта як *позиції*, чи *погляду*, трансцендентальна феноменологія описує «світ»: це не просто «все, що є», а все, що є «набутим у досвіді з певної точки зору». Будучи відправним пунктом погляду на світ, Я не є частиною світу.

Тут доречно ще раз згадати про Гусерлів *парадокс суб'єктивності*. Відомий український спеціаліст з Гусерлевої філософії Степан Кошарний описує цей парадокс так: «Гусерль твердо виходить з того, що кожна людська істота несе в собі трансцендентальне „Я” не як реальний складник або пласт своєї душі (що було б

безглуздя), а швидше тією мірою, якою воно є самооб'єктивацією» [Кошарний, 2005: с. 352–353]. І далі: «... Чи є трансцендентальні суб'єкти, тобто суб'єкти, що функціонують у конституюванні світу, реальними людськими істотами? На це запитання він [Гусерль – Л. К.] дає однозначно негативну відповідь, відзначаючи, що в трансцендентально-феноменологічній установці ніщо реальне від реальних людських істот не може бути віднайдене – ані душа, ані тіло, ані психічне життя, ані реальні психофізичні людські істоти, усе це належить світові як конституційованому „феноменові”. Залишається лише суб'єктивність як випромінювач смислів і значень, як ідеальна можливість, як суб'єктний полюс інтенційності» [там само, 353].

Отже, підсумуємо, на думку американського філософа є глибоко помилковим слідом за Гайдегером розглядати трансцендентальну свідомість як щось реальне. Трансцендентальний суб'єкт – це функціональне поняття, що зафіксує наявність в емпіричній людини *позиції*. Розмова про суб'єкт означає визнання такого позиціонування, такої несубстантивної єдності, що може бути описана як «точка зору». Трансцендентальні філософії Канта і Гусерля чинять опір розумінню «суб'єкта» як окремої існуючої сутності, і саме це, на думку Кара, є другим визначальним пунктом трансцендентальної традиції. У якості резюме, Кар використовує вислів аналітика Томаса Нейгела (*Thomas Nagel*), який вважає це позиціонування людини «поглядом з нізвідки».

Dasein як підтвердження ego: аргумент Жана-Люка Маріона

Обґрунтувати твердження про принципову неусувність поняття «суб'єкт» з обріїв філософського мислення дозволяє критичний перегляд тексту «Буття і час», здійснений французьким богословом і феноменологом Жан-Люком Маріоном. У своїй праці «*Ego і Dasein*» (*L'ego et le Dasein*), що є частиною книги «Редукція і даність: дослідження філософії Гусерля, Гайдегера і феноменології» 1989 року, Маріон висловлює думку, що аналітика *Dasein* не стільки заперечує, скільки підтверджує філософську легітимність поняття *ego*. Його аргумент спирається на дослідженні таких характерних особливостей *ego і Dasein*, як кінцевість, особовість (або «мійність» – *die Jemeinigkeit*), «можливість неможливого» і невизначеність. На думку Маріона, уважний розгляд цих особливостей свідчить про внутрішню подібність *ego і Dasein*. Результатом розвідки Маріона стає провокативний висновок: аналітика *Dasein* не стільки опротестовує, скільки підтверджує картезіанське *ego*.

Нагадаймо, що антагонізм між *ego cogito і Dasein*, розкритий з погляду онтико-онтологічної різниці, Гайдегер вперше формулює в § 6 «Буття і часу». Тут картезіанське *ego* показано як філософський супротивник *Dasein*. Гайдегер припускає для картезіанського *ego* таку метафізичну ситуацію, завдяки якій смисл *ego cogito* можна розкрити з погляду онтико-онтологічної різниці і тим самим описати картезіанське *ego* як своєрідне витлумачення буття сушого. Цим витлумаченням у випадку *ego cogito* є *забуття* онтологічного горизонту сушого. Гайдегер переконаний, що картезіанське *ego*, яке цілком співпадає з мисленням і представленням, не звітує про своє онтологічне здійснення. Індиферентність до власного буття, виражена в понятті *ego cogito*, є етапом в історії онтології – етапом, який має здолати *Dasein*-аналітика.

Маріон уважно вдивляється в запропоновану Гайдегером опозицію. Він висуває припущення, що протистояння *ego і Dasein* у трактаті «Буття і час» насправді приховує їхню внутрішню спорідненість. Маріон переконаний, що для Гайдегера ніколи б не існувало такої нагальної потреби «деструкції» картезіанського *ego*, якби

Гайдегерове ось-буття не знаходило в *ego*, як у своєму негативному «знімку», декотрі зі своїх найбільш характерних особливостей. Кожній з них Маріон приділяє окрему увагу.

Кінцевість є одним з екзистенційних визначників *Dasein*. З одного боку, *Dasein* не має кінця – в тому розумінні, що *Dasein* не «закінчується» (як закінчується шлях, завершується оповідь, добігає кінця історія, – якраз з такого погляду людина є принципово «незавершувальною»). Але з іншого боку, *Dasein* існує як кінцеве. І ця кінцевість сутнісно визначає *Dasein*.

Змістовно ця кінцевість проявляється в тому, що однією з найбільш власних можливостей *Dasein* є його смерть. Іншими словами, смерть є постійно співприсутньою людині. Як буття-до-смерті *Dasein* (на відміну від іншого суцього) має специфічну екстатичну темпоральність, в якій пріоритетним виміром є майбутнє. Це істотно вирізняє *Dasein* від не-*Dasein*-співмірного суцього, яке залишається в модусі наявності, має темпоральність *Vorhandenheit*, тобто теперішнього чи перебування.

Втім, як підкреслює Маріон, не тільки Гайдегерове ось-буття, але й Декартове *ego cogito* характеризується кінцевістю – «*cum sim finites*». Ця кінцевість визначається не тільки антропологічно (тобто тим, що людина є смертною, їй бракує досконалості тощо), але ця кінцевість є для *ego cogito*, як і для *Dasein*, сутнісним визначником. Кінцевість *ego cogito* проявлена у його власній здатності до фундаментальної самопроблематизації, а саме – до того радикального сумніву, що створює основні ходи картезіанського гіперболічного вивищення поза межі даного й очевидного. Іншими словами, на думку Маріона, той радикальний сумнів, що дає в підсумку формулу *cogito ergo sum*, є можливим тільки завдяки фундаментальній кінцевості картезіанського *ego*: остання «продукує» радикальний сумнів.

Більше того, Маріон наполягає, що картезіанське *ego* встановлює себе як *cogito* і, відповідно, інші сутності як *cogitata* саме завдяки своїй кінцевості: радикальний сумнів, спровокований моєю недосконалою природою, є насамперед *мисленневим* неспокоєм (або розмислами); сукупність рішень, якими «розряджується» цей сумнів, є підсумками логічного *міркування*. Тобто кінцевість *ego*, яка продукує мисленнєву динаміку, є причиною того, що *ego*, врешті-решт, визначає смисл свого буття в мисленні, а також повідомляє іншому, ніж Я, суцьому смисл його буття як корелята мого мислення. І тут не можна не зауважити, що й Гайдегерове *Dasein* вбачає смисл свого буття у *розумінні*, пов'язуючи свою екзистенцію зі справою мислення.

Отже, на думку Маріона, характеристика кінцевості не протиставляє *Dasein* і *ego*, а навпаки – їх об'єднує.

Ще одна визначальна особливість *Dasein* полягає в тому, що *Dasein* є сущим, для якого буття як предмет міркування («буття взагалі») відкривається тільки з перспективи *власного* буття *Dasein*. Іншими словами, *Dasein* видобуває смисл буття як такого («буття взагалі»), міркуючи про *свою* екзистенцію. А це означає, що *особовий* вимір буття є своєрідним рефлексивним плацдармом для подальшої Гайдегерової фундаментально-онтологічної розвідки.

Так, у § 9 «Буття і часу» читаємо: «Буття, *про яке* для цього суцього йдеться в його бутті, завжди є моїм... Розгляд присутності [*Dasein*] відповідно *завжди-моєму* характеру цього суцього повинно постійно включати особовий займенник: “я є”, “ти є”» [Хайдеггер, 1997: с. 42].

Невід'ємна від *Dasein* *особовість* означає його онтичну й онтологічну незамінність: ніхто не може заступити *Dasein*, адже сам характер його буття унеможливує

таку ситуацію. Якщо, наприклад, у розмові під терміном *Dasein* йдеться не про мене, а про когось іншого, характер буття цього іншого також дозволяє йому самовизначитись, промовляючи «я є». Іншими словами, навіть якщо *Dasein* представлений не мною, *Dasein* все одно свідчить про себе як від *особи*, оскільки таким є характер його буття.

В цьому моменті Маріон вбачає основу для нового зближення. Справді, хоч *Dasein* і протиставляє себе картезіанському *ego*, все ж *Da-sein* може звітувати про своє *-sein*, тільки проговорюючи «Ich bin», а тому «ego sum». Інакше кажучи, *бодай один раз Dasein промовляє «я є» так само, як і картезіанське ego*.

Маріон вважає, що це співпадіння є вирішальним. На його думку, Декарт не просто відкриває зв'язок між мисленням і існуванням в якомусь абстрактному «Я-суб'єкті». Він показує цей зв'язок як такий, що здійснюється в реально-життєвому індивіді і транслюється як його зв'язок – тобто зв'язок завжди персоніфікований, «завжди-мій». Таким чином, співпадіння мислення і буття в Декарта неодмінно має *особовий* (або «мійний») характер.

Те, що відкриття Декарта не є чимось випадковим, демонструє подальша історія новоєвропейської думки. Наступники Декарта докладуть спеціальних зусиль, аби здолати «мійність» *ego cogito*. Так, зокрема, Бенедикт Спіноза перетворить формулу *ego cogito* в *homo cogitate* саме з метою нейтралізації *особового* характеру поєднання мислення і буття, їхньої *мійності*.

Маріон ще раз наголошує на тому, що Декарт відрізняється від своїх наступників не тільки положенням про необхідний зв'язок між моїм мисленням і існуванням, а й покладанням цього зв'язку в незамінному й унікальному *ego*. Сама Декартова формула *ego cogito* повідомляє, що достовірність людського існування здобута не тоді, коли людина мислить, а коли людина мислить, звітуючи про це мислення, тобто коли вона мислить з власної позиції розуміючого *ego*. Таким чином, у філософії Декарта підтверджується ексклюзивний характер людського я, який може бути виражений словом «*особовість*».

Відтак, у характеристиці *особовості* картезіанське *ego* і *Dasein* мають підставу для зближення.

На цьому етапі викладу мусимо зробити одне важливе зауваження: «аргумент Маріона» насправді не співпадає з текстами Маріона. Справа в тому, що критична розвідка французького філософа, його проект виявлення подібності *ego* і *Dasein* у чотирьох положеннях про кінцевість, можливість неможливого (спільну для картезіанської свободи і буття-до-смерті), невизначеність (тимчасову для *Dasein*), а також особовість як «завжди-моє» (*die Jemeinigkeit*), був підтриманий і розгорнутий його учнем і колегою Венсаном Каро (*Vincent Carro*). Причому в рамках даної теми Каро береться саме за останній пункт – *особовість*. Тому на часі показати шлях його міркувань, що логічно доповнюють і розвивають аргумент Маріона.

Почнемо з уточнення: якщо Жан-Люк Маріон показав *особовість* картезіанського *ego* і *Dasein* з погляду їх «мійності», то Венсан Каро підійшов до цього питання, актуалізуючи їх особовість як «хтойність». Своє ключове питання він сформулював так: якщо відносно *Dasein* не можна задавати питання «що це?», якщо *Dasein* потребує питання «хто?», то що тоді об'єднує *Dasein* і картезіанське *ego*? Адже, як обґрунтовує Каро, саме Декарт (не Гайдегер) вперше і поставив питання про *хтойність Я*.

Задля обґрунтування цієї тези Каро здійснює детальне дослідження латинського тексту Декартових «Розмислів» з тим, щоб показати значення картезіанського *ego* як «хто» (*quis*) на відміну від традиційного його витлумачення як предметного «що» (*quid*). Насамперед, Каро вказує, що в другому розмислі Декарта, як тільки встановлюється істина «*ego sum, ego existo*», Я запитує себе, «хто ж це той я, який з необхідністю є?» (*quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum?*). Згідно з Декартом, я знаю, що я існую; втім, я запитую себе, *xmo* цей я, що знає про своє існування. За допомогою корня «*quis*» Декарт постійно підтримує особовість і персоналізованість *ego*.

Також Каро відмічає, що згідно з Декартом, будь-яке *quo* (*aliquid*) зазнає поразки, відповідаючи на питання «хто я є?»: «я не є тим, що собі уявив». Таким чином, у тексті Декарта наявна думка про те, що людська уява не здатна продукувати чітке уявлення про «хто». (І тут не можна не зауважити революційність цієї текстової знахідки: виявляється, що Декарт – і про це свідчать його тексти – вже знав, що людська уява синтезує тільки «щойність», а при спробі помислити «хтоїність» – колапсує!).

Окрему увагу Каро приділяє функціонуванню слова «річ» (*res*) у тексті Декарта. Він переконує, що у вислові *res cogitans* (мисляча річ), акцент має бути зроблений не на «речі», а на «мисленні». Адже у тексті Декарта *res* – це суто лексична опора для *vera, existens, cogitans* (істинна, існуюча, мисляча). З чим це можна порівняти? Так, наприклад, коли Гайдегер запитує про сутність філософії як про «річ» (*der Sache*) філософії, він не має на увазі щось речове. Так само в повсякденній мові ми можемо спитати «в чому річ?», і це питання є далеким від питання про матеріальний предмет. Іншими словами, слово *res* у «Розмислах» Декарта є суто функціональним підметом для можливих квалітативних визначень, терміном, позбавленим будь-якого специфічного значення, прикметним своєю невизначеністю. Каро підкреслює, що поняття розмитість *res* дає можливість Декарту не казати «сущє», *ens*, уникаючи першого з питань схоластичної метафізики – питання про її перший об'єкт. І це значить, що принаймні на початку Декартових міркувань *res* не ототожнюється зі значенням *substantia*, оскільки в картезіанському *res* в принципі відсутнє чітке значення.

Яке ж тоді смислове навантаження має *cogitans*? Воно описується як таке, що «сумнівається, міркує, стверджує, заперечує, уявляє, відчуває» тощо. Розпізнавання модусів мислення тоді, коли вони екзистенційно випробовуються, веде *ego* до переживання в них власної тотожності. Питання «*quo?*» тут не виникає, оскільки аналітичне розвідування здійснюється в напрямі «*xmo я є?*», коли думаю, сумніваюсь, розумію тощо. Це розвідування показує ідентичність і постійність *ego*. Кожного разу, коли я думаю, коли висловлюю «Я є», коли відтворюю цей вислів розумом, я залишаюсь тим самим *ego*.

Однак саме тут шляхи *ego* і *Dasein* розходяться. Їхня відмінність – це відмінність між самосвідомістю і буттям-у-світі. Декартове *cogito* дозволяє в другому розмислі визначити точний момент, коли відбувається ототожнення Я з ідентичністю розуму (*mens*). Опитування, яке провадить картезіанське *ego* щодо самого себе, розпочинається з питання «*xmo?*» (*quis?*), однак закінчується витлумаченням себе як «наявності», *Vorhandenheit*, як (*res*) *cogitans, sive mens*. Втім, Каро підкреслює, що не *res* зобов'язує *ego* мислити себе онтично (в якості наявного сущого), але модуси мислення в постійності своєї ідентичності.

Через шість місяців після публікації «Буття і часу» Мартін Гайдегер прочитав курс «Основні проблеми феноменології», в якому він торкнувся проблеми хтійності *Dasein*. Ось один з унікальних фрагментів цього курсу: «Речовість [Sachheit], *realitas* чи *quidditas* є те саме [в суцшому], що відповідає на питання: *quid est res*, що є річ? Вже поверхнєве спостереження показує: про суще, яке є ми самі, про *Dasein*, не можна запитувати, *що* воно є. Доступ до цього сущого відкривається тільки тоді, коли ми запитуємо: *хто* це? *Dasein* конститується не за допомогою своєї щойності [Washeit], але, якщо дозволено вживати такий вираз, – хтійності [Werheit]. У відповіді йдеться не про річ, але про Я, Ти, Ми. Але з іншого боку, ми все ж запитуємо: *що* є цей “*хто*” і ця хтійність *Dasein*, що є це “хто” на відміну від названого вже “що” у власному сенсі – речовість наявної речі? Без сумніву, ми можемо так запитати. Але в цьому виявляється лише одне: це “що”, за допомогою якого ми також запитуємо і про сутність “хто”, очевидно, не може співпадати з “що”, яке розуміється як щойність [Washeit] [...]”. [Хайдегер, 2001: с. 169].

Цей текст, що не встановлює ніякого прямого відношення до Декарта, буквально описує Декартове подвоєння: в другому розмислі *ego* опитується через питання «хто?» (*quis?*), але згодом перетворюється на питання «що?» (*quid?*), не співпадаючи при цьому з щойністю (*quidditas*).

Який висновок можна зробити на основі цього аналізу? Парадокс тут полягає в тому, що Гайдегер звинуватив Декарта в упущенні *хтійності*, яку Декарт у своїх «Розмислах» вперше і сформулював. Звісно, на цій основі не можна цілком ототожнювати картезіанське *ego* і *Dasein*, втім, їх однозначно зближує постановка питання про екзистенційну *хтійність*. На основі цього Венсан Каро робить висновок, що *ego* не просто розпізнається в *Dasein*, але відрізняється від тих найменувань і метафізичних перетворень, з якими його часто-густо плутають.

Слід сказати, що відкриття *хтійності* Я в Декарта має неабияке історико-філософське значення. Протягом більше, ніж 350 років, цей момент залишався поза увагою дослідників і коментаторів. Останні ототожнювали *res* і *substantia*, слідуючи логічній зв'язці між другим і третім розмислом, що вповноважувала до побудови ланцюга *ego sum = res cogitans = substantia*. Характер *ego* в другому розмислі Декарта розпізнавався як статичний – такий, що відповідає на питання *quid sum? що я є?* Однак Каро обгрунтував, що там, де коментатори досліджують питання «щойності» (*quid?*), мова насправді йде про «хтійність» (*quis?*).

Момент *хтійності* Я стане і предметом аналітики Ж.-Л. Маріона. Він зіставить «хто» *Dasein* і «хто» картезіанського *ego*, з тим, щоб описати їх *невизначений* характер.

Як було зазначено вище, кінцеве і самобутнє ось-буття є таким сущим, яке запитує про своє буття. Таке осмислення буття здійснюється завдяки неминучості буття-до-смерті, де смерть є найбільш власною можливістю *Dasein*.

У тексті «Буття і час» Мартіна Гайдегера смерть описується як можливість граничної неможливості *Dasein*. Тобто, з точки зору власної смерті, *Dasein* віднаходить себе «афікованим» власною фінальною неможливістю, оскільки смерть залишається для нас онтично неосяжною. Смерть закладає парадокс у саме людське існування. Вона і найбільш моя можливість, і, водночас, вона є неможливістю мене. Тобто, в підсумку, це можливість власної неможливості.

Маріон стверджує, що картезіанське *ego* знає схожий парадокс. Однак цей парадокс пов'язаний не з проблемою смерті, а з проблемою свободи волі.

Про наявність у людини свободи волі можна осмислено говорити тоді, коли людина має вільний вибір – коли вона обирає ту чи іншу можливість і, відповідно, задає той чи інший хід подій. Це означає, що світоустрій, у якому реалізується людська воля, має принципову недетермінованість, вихідну поліваріантність, у ньому закладена можливість іншого розвитку подій. Однак це припущення йде всупереч твердженню про божественне всезнання і всемогутність, які, своєю чергою, анігілюють поняття множини можливостей, ситуацію поліваріантності подій. Як тоді трактувати свободну волю людини і її здатність робити власний вибір?

Цю неузгодженість Декарт вирішує через своєрідне *als ob*. Він відзначає, що людина діє так, наче в неї є свободна воля, хоч і незрозуміло, яким чином ця свободна воля може виникнути, а згодом реалізовуватися в цілком детермінованому світі. Іншими словами, *ego cogito* чинить так, неначе воно має свободну волю і неначе неможливість – тобто не детермінована Богом подія – стає можливою.

Маріон вказує, що Декартова «можливість неможливого», що розкривається як свободна воля людини, має подібність до «можливості неможливого», що розкривається в Гайдегеровому аналізі буття-до-смерті. Ці два парадокси, що в обох випадках фундаментально впливають на людське самоздійснення, уподібнюють *Dasein* і картезіанське *ego*.

Безперечно, згадані подібності ще не дають підстав Маріону для аргументованого висновку про певне сутнісне перехрещення *ego* і *Dasein*. Однак, Маріон переконаний, що *ego* і *Dasein* об'єднує не тільки формальна схожість. Він не припиняє пошуку змістовної альтернативи Гайдегеровій критиці картезіанського *ego* і розпочинає новий «раунд» випрозорення прихованого зв'язку між *ego* і *Dasein*. На цей раз предметом його уваги стає характеристика невизначеності, якою Гайдегер наділяє Декартове *ego cogito*.

Ось на що передусім Маріон вказує у тексті «Буття і часу»: «З „*cogito sum*” Декарт робить заявку на представлення філософії нового і надійного ґрунту. Що він однак при цьому „радикальному початку” залишає невизначеним, так це спосіб буття „мислячої речі”, *res cogitans*, точніше буттєвий смисл свого „*sum*”» [Хайдегер, 1997: с. 24]. Ця цілковита онтологічна невизначеність не тільки робить невизначеним *res cogitans*, але робить «підвішеним» онтологічний статус речей, який *ego cogito* має осмислити. Якщо картезіанське *ego* і *Dasein* розрізняються як «невизначене» і «визначене», то чи не доходимо ми, відтак, висновку, що вони з погляду фундаментальної онтології є докорінно відмінними? Втім, саме ця невизначеність, за Маріоном, веде до четвертого уподібнення *ego* і *Dasein*.

Екзистенційна аналітика має на меті описати те суще, яким є *Dasein*. Однак при спробі відповісти на питання про **хто** *Dasein* виникає проблема, адже **хто** *Dasein* «прямо» й «відразу» (як, наприклад, річ) не дається: «онтологічний горизонт визначеності доступного через пряму даність залишається в принципі невизначеним» [там само, с. 116]. Ба більше – виявляється, що питання про **хто** *Dasein* так і залишається питанням, оскільки оминає всі визначення сущого: «найближчим чином *xmo* присутності [*Dasein*] не тільки є онтологічною проблемою, але залишається схованим і онтично» [там само]. Гайдегер зазначає, що для отримання бодай якоїсь інформації про *xmo* *Dasein* треба кожного разу феноменально виявляти певний спосіб буття цього *Dasein*. Відтак, можна констатувати, що визначення власного горизонту даності є непростим завданням для екзистенційної аналітики. А це значить, що

невизначеність, яка стала предметом критики *ego cogito*, так само стосується і *Dasein* (принаймні – до початку розвитку теми рішучості).

Отже, негативна характеристика «невизначеності», висунута Гайдегером як основний аргумент проти картезіанського *ego*, може, в принципі, стосуватись і *Dasein*. Однак слід зауважити, що в випадку *Dasein* ця «невизначеність» набуває позитивних форм: онтична невизначеність *Dasein* (відсутність тематичних дефініцій *Dasein* як суцього) може перетворюватись на онтологічну проясненість *Dasein*.

Цей перехід-перетворення прослідковується у трьох моментах.

1. У досвіді тривоги *Dasein* зазнає настрою непевності, оскільки «... від-чого *Angst* є цілком невизначеним. Ця невизначеність не тільки залишає фактично невирішеним, яке внутрішньосвітове суще [йому – вставка Л. К.] загрожує, але вона говорить, що взагалі внутрішньосвітове суще тут не є „релевантним”» [там само, с. 186]. Тривога, відтак, розкриває настрій, який є «цілковитою невизначеністю» (той самий вираз Гайдегер буде використовувати як аргумент проти картезіанського *ego*), завдяки чому *Dasein* вже не протистоїть якомусь суцшому, а перебуває у самій неможливості ідентифікувати суще, яке зустрічає.

Іншими словами, через онтичну невизначеність тривоги *Dasein* досягає своєї онтологічної визначеності. Буттєве трансцендування *Dasein* стає довершеним тільки через власну радикальну онтичну невизначеність (ніщо). Тільки так *Dasein* визначається у своєму бутті.

2. Буття-до-смерті проявляє свою фінальну непевність з погляду часу. Так, наприклад, «разом з достовірністю смерті йде невизначеність її *коли*» [там само, с. 258]. Поєднання впевненості у своїй смертності з невизначеністю її «коли» розкриває одну з найбільш фундаментальних можливостей *Dasein*: «... *Смерть як кінець присутності [Dasein] є найбільш своєю, безвідносною, достовірною і в такій якості невизначеною, не-обхідною можливістю присутності [Dasein]*» [там само, с. 258–259]. Ця невизначеність найперше відкривається в тривозі, оскільки вона є еквівалентною невизначеності власної можливості бути. Вона також характеризує і онтологічно детермінує суще, що може бути рішучим, і ця рішучість лежить в основі її екзистенції.

3. В аналітиці совісті як поклику і турботи феноменологічна «позитивність» невизначеності розпізнається більш експліцитно: тут власна екзистентна невизначеність *Dasein* (тобто невизначеність з погляду конкретних буттєвих можливостей *Dasein*), як і невизначеність поклику совісті, що окликає *Dasein*, є позитивною характеристикою. Фактично, тут ідеться про рішучість. Вона звільняє і підсумовує всі попередні екзистенціали *Dasein*, повідомляє генеральну рису невизначеності екзистенції як такої: «До рішучості *належить* з необхідністю *невизначеність*, яка характеризує будь-яку фактичну-вкинута здатність присутності [*Dasein*] бути. Впевнена сама в собі рішучість є тільки як рішення. Але *екзистентна*, така, що завжди визначається тільки в рішенні, *невизначеність* рішучості має все одно свою екзистенціальну визначеність» [там само, с. 298]. Відтак, онтична недетермінованість *Dasein* забезпечує його онтологічну визначеність – як суцього, що обирає себе.

З погляду ключового антагонізму між *ego* і *Dasein*, що означає ця **позитивна** невизначеність *Dasein*? Насамперед, слід сказати, що суперечка розігрується не між невизначеністю і визначеністю, а між двома модусами невизначеності. З одного боку, це *онтологічна* невизначеність картезіанського *ego* (яке натомість визначило себе онтично), та, з іншого боку, це *онтична* невизначеність *Dasein* (що натомість

визначає себе через власний специфічний спосіб бути). Онтична невизначеність *Dasein* є позитивною тому, що розкриває для *Dasein* можливість визначити себе в бутті через рішення. У той же час онтологічна невизначеність *ego* є деструктивною, оскільки неможливо констатувати, яким чином це *ego* є.

Однак, запитує Маріон, чи цього конфлікту вистачає, аби повністю дискваліфікувати *ego*? Він вважає, що в цьому пункті знову-таки можна констатувати наявність спільних рис. Невизначеність не тільки поляризує, але й об'єднує *ego* і *Dasein*; вона є смислотворчою як для негативних (з погляду *Dasein*-аналітики) характеристик картезіанського *ego*, так і для позитивних характеристик самого *Dasein*.

Отже, *ego* і *Dasein* зближуються одне до одного згідно з такими характеристиками, як кінцевість, особовість, «можливість неможливого» і невизначеність. Хоч це наближення не означає взаємного перехрещення *ego* і *Dasein*, все ж залишається питання, чи доцільно констатувати їх радикальне відчуження? Маріон доводить, що опозиційність *ego* і *Dasein*, яка підтримується всім ходом Гайдегерової *Dasein*-аналітики, є радше проблемним питанням, ніж довершеним історико-філософським фактом.

Які висновки можна зробити з цих попередніх положень? Безумовно, «деструкція» *res cogitans* ніколи б не була такою потрібною, якби *Dasein* у принципі не могло розпізнати в *ego cogito* самого себе. Картезіанське *ego* є для *Dasein* падінням у неавтентичність, однак це падіння є власним падінням *Dasein*, тобто виступає небезпекою для самого *Dasein*.

Маріон вказує, що філософське змагання між *Dasein* і *ego cogito* у трактаті «Буття і час» не може не призводити до своєрідного уподібнення суперників, коли в «переможця» проявляються риси «переможеного». Іншими словами, екзистенційна аналітика не припиняє відкидати і заперечувати *ego cogito* саме тому, що між *ego cogito* і *Dasein* унаочнюються все більш глибокі й утаємнені зв'язки. Більше того – сама ця аналітика динамізується справою «деструкції» картезіанського *ego*. І, підсумовує Маріон, якщо *Dasein* потребує поняття *ego cogito* задля власного аналітичного випрозорення, то трактат «Буття і час» непрямо визнає легітимність думки, що ввела це поняття.

Справді, в § 43 (б) читаємо наступне: «Якщо би „*cogito sum*” було взятим як початок екзистенційної аналітики присутності [*Dasein*], це вимагало би не тільки перевертання, але й нової онтологічно-феноменальної вивірки його змісту. Перше висловлювання тоді: „*sum*”, а саме в смислі: я-є-в-певному-світі» [там само, с. 211]. Не може не впадати в око, що наприкінці попередньої (або підготовчої) аналітики *Dasein* та після основної частини «деструкції» *ego cogito* Декарта Гайдегер все ще бачить можливість опису аналітики *Dasein* в термінах (хоч і по-новому витлумачених) картезіанського *ego*.

На основі цих зауваг Маріон робить референцію до пізньої філософії Мартіна Гайдегера. Зокрема, він згадує пасаж з останніх семінарів німецького мислителя: «Параграфи, присвячені Декарту в „Бутті і часі”, являють собою першу спробу вийти з в'язниці свідомості і, більше того, ніколи більше до неї не входити. Вони далекі від завдання по-новому утвердити реалізм на противагу ідеалізму... Це радше завдання спробувати по-новому осмислити грецьке поняття *εἶω*» [Marion, 2002: р. 104].

На думку Маріона, подолати *ego* в напрямку до *εἶω* і є справжнім завданням Гайдегера. Питання тільки в тому, чи не досяг Гайдегер своєї мети вже в аналітиці *Dasein*, яке є некартезіанським *ego* і близьким до грецького *εἶω*?

Маріон припускає, що в «Бутті і часі», а саме в «деструкції» картезіанського способу витлумачення *ego*, саме поняття *ego* не тільки не зникає, але вперше постає у своїй автентичній феноменологічній трактовці. А «новий початок», якою є *Dasein*-аналітика, є новим ресурсом поняття *ego*, розкритим вже не з метафізичної, а з екзистенційної перспективи (відповідно до характеру того суцього, яким є *Dasein*). Це означає, що текст «Буття і час» може прочитуватись не як протест проти егологічної філософії, а як такий, що спонукає вияснити, яким чином філософське поняття *ego* досягає своєї легітимності.

Феноменологія Мартіна Гайдегера, одного з головних ініціаторів критики суб'єкта і суб'єктивності у XX – XXI ст.ст., зберігає в собі аргументативні ходи, характерні для філософії суб'єкта, – Гайдегер логічно підтримує те, що предметно прагне опротестувати. Маріон показує, що *Dasein* і картезіанське *ego* є подібними характером власних 1) кінцевості, 2) особовості, 3) невизначеності, а також відношенням до 4) можливості власного заперечення. На основі своєї розвідки Маріон висновує, що Гайдегерове поняття *Dasein* не стільки опротестовує, скільки підтримує поняття *ego*, а це, своєю чергою, вповноважує розглядати *Dasein*-аналітику як нову філософську концептуалізацію *ego*.

Висновки

Результати нашого дослідження можна узагальнити у більш широкому контексті наступним чином. Філософія, що долучилась до справи обговорення проблематики «суб'єкта» і «суб'єктивності» в XX – XXI ст.ст., загалом не відмовляється розглядати людину як «суб'єкт». Змістовний аналіз критичного підваження поняття «суб'єкт» продемонстрував, що деструкція концепту суб'єкта і суб'єктивності не може бути охарактеризована однією універсальною історико-філософською формулою. Зокрема, показано, що у філософському дискурсі кінця XX ст. помітнішає тенденція до відновлення вжитку поняття «суб'єкт». Ця тенденція зумовлена розумінням теоретичних наслідків анігіляції «суб'єктивності», а саме – втрати концептуального ґрунту для постановки питання про людину. Тому сучасне обговорення проблеми суб'єкта і суб'єктивності має напружений і драматичний характер. У ньому одночасно присутні такі полюси, як інтенція відкинути «суб'єкт» та інтенція його реабілітувати.

Якщо головним «провокатором» сучасного філософського підваження понять «суб'єкт» і «суб'єктивність» є Гайдегерово деструкція суб'єкта, то філософське відновлення цих понять є фактичним її *переосмисленням*. В контексті останнього показано, що герменевтична феноменологія Мартіна Гайдегера зберігає в собі сліди філософії суб'єкта. Так, зокрема, в тексті «Буття і часу» Гайдегер використовує аргументативний хід опертя на підставу. Іншими словами, він логічно підтримує те, що *предметно* прагне заперечити.

Гайдегеровий опис *Dasein* як *solus ipse*, а також витлумачення *Selbst* як «самісного центру» опротестовує думку про екстатичну децентрованість *Dasein*, що, своєю чергою, свідчить про наявність фігури «суб'єкта» в Гайдегеровій екзистенційній аналітиці. Картезіанське *ego cogito* і Гайдегерово *Dasein* мають глибинну структурну подібність, що вповноважує розглядати *Dasein*-аналітику як нову філософську концептуалізацію *ego*. Гайдегерово онтико-онтологічна різниця, яка, за задумом Гайдегера, покликана опротестувати метафізику присутності з її головним поняттям «підстави дійсності», сама – в якості імені – є підтримкою парадигми присутності.

Зрештою, Гайдегерове ототожнення «суб'єкта» із субстантивною підставою (на кшталт античного *gínokéiménon*) є спрощеним поглядом на зміст понять «суб'єкт» і «суб'єктивність». Такий погляд може ґрунтуватись на нерозрізненні метафізики і критики метафізики, а також на уніфікації онтологічної і трансцендентальної традицій. Доведено, що «суб'єкт» може осмислюватись не в якості емпіричного дієвця, а в якості гносеологічної позиції, тобто як певний *погляд* на світ, а не елемент, реально наявний у світі. Показано засади розуміння «трансцендентальної суб'єктивності» як продуктивної фікції. Продемонстровано, що функціональність трансцендентального *ego* заперечує погляд на нього як на підставу дійсності. На основі цих положень можна констатувати, що філософська анігіляція «суб'єкта», його деструкція принципово не може бути доведеною до кінця.

ЛІТЕРАТУРА

- Carr D.* The Question of Subject: Heidegger and the Transcendental Tradition / David Carr // Heidegger Reexamined. Volume 4: Language and the Critique of Subjectivity / [edited with introduction H. Dreyfus and M. Wrathal]. – New-York and London, 2002. – P. 271 – 286.
- Marion J.-L.* The Ego and Dasein / Jean-Luc Marion // Heidegger Reexamined. Volume 4: Language and the Critique of Subjectivity / [edited with introduction H. Dreyfus and M. Wrathal]. – New-York and London, 2002. – P. 1 – 31.
- Богачов А.* Досвід і сенс. Монографія. – К.: Дух і літера, 2011. – 336 с.
- Гуссерль Э.* Картезианские размышления / Эдмунд Гуссерль; [пер. с нем. Д. В. Скляднева]. – СПб.: «Наука», 2001. – 316 с.
- Кошарний С. О.* Феноменологічна концепція філософії Е. Гусерля: критичний аналіз / Степан Олексійович Кошарний. – К.: Український Центр духовної культури, 2005. – 372 с.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Бибихина]. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.
- Хайдеггер М.* Ницше / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. А. П. Шурбелева]. – СПб., 2007. – Т. II. – 457 с.
- Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии (Марбургские лекции летнего семестра 1927 года, изданные Фридрихом-Вильгельмом фон Херманном) / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. А. Г. Чернякова, ред. Б. В. Останина]. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 446 с.

Лариса Карачевцева, науковий секретар відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України.

Володимир Волошин

МЕТОДОЛОГІЯ НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ РЕЛІГІЇ: ЯКОЮ ВОНА МОЖЕ БУТИ СЬОГОДНІ?

Метод – це осмислений, цілеспрямований, контрольований спосіб вирішення проблем. Науку, на думку К. Поппера, необхідно характеризувати, перш за все, використовуваними в ній методами. За І. Лакатосом, важливою складовою науково-дослідної програми є позитивна й негативна евристика, що складається з набору методологічних правил та регулятивів. Методологія – спрямованість раціонально-рефлексивної свідомості на конструювання, перевірку, вдосконалення, вивчення методів, прийнятих для вирішення наукових завдань та подолання аномалій. Саме у просторі методологічної свідомості й формується пізнавальна парадигма. Це складний процес вже тому, що протиріччя між об'єктивним знанням і пізнавальними інтенціями дослідника не можна невілювати. Дискусії між прихильниками нормативної та дескриптивної стратегій, номотетичної та ідеографічної методологічних програм не є завершеними, як і методологічні пошуки в релігієзнавстві. Ця багатодисциплінарна наука не має загально-визнаного підходу. Такий стан можна оцінити позитивно, тому що евристичні нетривіальні роботи частіше створюються в умовах множинності парадигм та конкуренції підходів. У цьому контексті доречним є звернення до методологічних регулятивів, які були розроблені в програмах сучасної філософії науки.

На статус постулату претендує таке положення: є метод як підхід і метод як спосіб (процедура, операція, алгоритм). Підхід базується на принципах (регулятивах), які, значною мірою, визначають програму використання методів як способів. Зрозуміло, що індукція не може бути позаконфесійною, а принцип об'єктивності – порівняльно-історичним. Є методи, що безпосередньо

забезпечують приріст нового знання, й методи, за допомогою яких це знання розгортається, покращується й перевіряється. Гіпотезу, наприклад, віднесемо до першого типу, аналогію чи абдукцію, що її підкріплюють, – до другого. Далеко не всі методологічні регулятиви мають універсальний характер. Природничим наукам не потрібний принцип дуалізму; такий регулятив як інваріантність не придатний для релігієзнавства, адже працює щодо теорій з розвинутою математичною структурою і т. ін.

Методології вивчення релігії присвячено роботи багатьох релігієзнавців та теологів (С. Аринін, А. Колодний, О. Красников, Б. Лобовик, Б. Лонерган, В. Назаров, П. Тіліх та ін.). Немає необхідності повторювати відоме й описувати апробоване. Тому мету статті сформулюємо наступним чином: проаналізувати ті методологічні регулятиви, які не знайшли належного висвітлення у релігієзнавстві та поглянути на відомі й достатньо вивчені речі в дещо новому світлі. Буде зроблено спробу вийти на рівень метаметодології (на території перетину епістемології релігії та філософії науки) за допомогою експлікацій, які передбачають такі операції та процедури як уточнення, роз'яснення, виокремлення істотних ознак, виявлення нових атрибутів, подолання (або, навпаки, впровадження) інтуїтивних складових інтерпретації.

Доцільно умовно демаркувати, з одного боку, загальні (не тільки релігієзнавчі) принципи – історизму, об'єктивності, системності, позаконфесійності і т. д., і їх похідні (наприклад, у історизму це конкретність, актуалізм, етнічність тощо), з іншого, – епістемологічні, що більшою мірою функціонують у процесі осягнення когнітивної складової релігії (фальсифікації, простоти, несумірності теорій та ін.). Жорстких кордонів між принципами немає, вони знаходяться в рухливих відносинах підпорядкування, супідрядності, перетину. Між науковими та філософськими регулятивами важко провести чітку межу. Загальні, похідні й часткові принципи взаємодіють і детермінують один одного. Тому оцінки завжди є неоднозначними. Наприклад, принцип конкретності можна розглядати і як загальний самодостатній, і як похідний принципу історизму, і як епістемологічний, пов'язаний, наприклад, з верифікацією. Принцип аполітичності як заборона на міфологеми та ідеологеми має етичне, гуманістичне і гносеологічне звучання; антропний принцип, принцип доцільності чи естетичний принцип гармонії (насамперед, математичної) трактуються і з природничих, і з теологічних позицій; їх навіть можна позбавити статусу регулятивів, звівши на рівень декларативних і недостатньо підкріплених конвенцій.

Т. Кун вказав на п'ять вимог, які висувають до наукової теорії: точність, непротирічність, системність (і як наслідок, широка сфера застосування), простота, плідність [Кун, 1996: с. 93–94]. Щодо релігієзнавчих теорій незастосовною видається, можливо, тільки перша вимога. Точність – поняття, що характеризує чітко визначений ступінь відповідності знання реальності. Гносеологічна точність пов'язана з певною областю (інтервалом), у форматі якої розгляд певної структури буття є адекватним. Релігія абсорбує безліч світів, не лише реальних, тому інтервал адекватності часто є вельми умовним та контекстуально залежним. Релігієзнавство найчастіше має справу з якісним «життєвим світом», ніж з нейтральними кількісними параметрами. Перетин дійсного й можливого (вигаданого), дилема священного і профанного, наявність релігійного досвіду – всі ці відомі речі імплікують надмірність поняття «точність». Цікавим буде зауваження Б. Рассела: «Я вважаю, що нечіткість є набагато важливішою в теорії пізнання, ніж про це можна було б судити з більшості робіт. Нечітким є все, причому ступінь нечіткості не усвідомлюється аж

до спроби щось прояснити, а все точне є настільки далеким від усього того, про що ми зазвичай мислимо, що не можна й на мить припустити, що ж ми насправді маємо на увазі, коли висловлюємо наші думки» [Рассел, 1999: с. 5]. Пізній Л. Вітгенштейн пише: «Я чиню опір поняттю ідеальної точності, яка нібито задана нам апіорі» [Витгенштейн, 2010: с. 69]. З точністю пов'язаний ще один принцип – спостереження. Тільки соціологія релігії та почасти польова антропологія застосовують в достатній кількості операціональні величини, що допускають емпіричну перевірку. Далеким від однозначності є понятійно-категоріальний апарат релігієзнавства. Це також ускладнює апеляції до принципу точності.

Методологічним опонентом точності є принцип невизначеності, появу якого пов'язують з В. Гейзенбергом. За Гейзенбергом, існує теоретична межа для зростання точності знань про незалежну від нас реальність. Б. Рассел вважає, що принцип невизначеності не має того філософського значення, яке йому іноді приписують [Рассел, 2001: с. 36]. І. Барбур є не настільки категоричним. Причини невизначеності він розглядає у філософській площині. Ось ці причини: тимчасове людське незнання (на ньому наполягають реалісти), експериментальні та концептуальні обмеження (на них акцентують увагу інструменталісти й агностики), недетермінованість навколишнього світу (аргумент критичних реалістів) [Барбур, 2000: с. 208]. У форматі «епістемології життєвого світу» принцип співвідношення невизначеностей В. Гейзенберга діє наступним чином. Чим точніше ми намагаємось визначати координати події або процесу, тим більше невизначеним та розпорошеним стає наше знання (у контексті проблем квантової теорії, на це звертав увагу Д. Бом). Для невизначеності епістемічних станів, ширше, духовної невизначеності, можна знайти релігійне пояснення, наприклад, – карма. Оригінальне трактування невизначеності в джайністській думці виявляє М. Еліаде, можна згадати аналіз даосизму, здійснений Є. Торчиновим і т. д. У релігієзнавстві невизначеність полягає в наступному: є пізнавальні ситуації, в яких дослідник не знає точно, де реальність, а де вигадка, що є фізичним, а що ментальним, які концепти мають референти в дійсному світі, а які – лише в можливому світі несуперечливого вимислу. Похідні можливих світів релігії здатні не тільки корегувати, «добудовувати» та змінювати світ дійсності, але й виконувати важливу терапевтичну, екзистенційно-сотеціологічну функцію.

Б. Рассел висуває п'ять постулатів наукового методу [Рассел, 2001: с. 520–530]: квазіпостійності (за Расселом, це відмова від субстанціоналізму), незалежності причинних ліній, просторово-часової безперервності (пов'язаний з попереднім і в сумі дає принцип детермінізму), структурності й аналогії (цей постулат підкреслює ймовірність і гіпотетичність знань та є актуальним та релевантним для релігієзнавства).

Що ж до детермінізму, то цей регулятив, як і регулятив пізнаваності, має обмеження, обумовлені специфікою філософської частини релігієзнавства вже тому, що інтерпретуються знаннєві зв'язки між людиною і об'єктами, які не можуть бути в повному обсязі виявлені й когерентно репрезентовані за допомогою мови. Для історичного релігієзнавства, у свою чергу, швидше за все, характерними постають принципові незавершеність і обмежена пізнаваність. Як зазначає О. Зинов'єв, «більшість тверджень про причинний зв'язок подій минулого неможливо підтвердити й неможливо спростувати, оскільки для них неможливо побудувати справжні висловлювання типу $x \rightarrow (R x)$ у. Тут знову-таки замість логічної переконливості зазвичай вдаються до неявних угод вважати одні події причиною інших, тобто

невним чином твердження виду «а причина b» беруть за постулати, обставляючи це своє рішення різноманітними розмовами» [Зиновьев, 2006: с. 80]. У чому ще Зинов'єв має рацію, так це в тому, що всі принципи пізнання є результатом явних або латентних конвенцій, які нерідко стають «сліпими постулатами» (термін Рассела) після експериментальної і дискурсивної апробації.

Решта вимог Куна і Рассела також має специфіку. Теолог, за словами Р. Херманна, стикається з такою аномалією: «Коли вчений досліджує зовнішній світ, ставлячи правильні питання і маючи чітку наукову методологію, у природи немає іншої альтернативи, окрім як розкрити свої секрети. Але застосовуючи таку методологію до Бога, ми не маємо гарантованого успіху. Бог, можливо, просто відмовляється співпрацювати» [Херманн, 2007: с. 23]. Релігієзнавець застосовує методологію не до Бога, а до міркувань про нього. Епістемологію цікавить більше змістовний аспект, ніж функціональний, проте «секрети» та когнітивні лакуни все одно залишаються. Важко віднайти обсяг і зміст поняття «знання». З негативним «незнанням» це зробити ще складніше. Проблематичність цього поняття була відомою ще з античності, наблизившись до «максимуму» парадоксальності у вченні Миколи Кузанського. Незнання є не менш необхідною складовою епістемології, ніж референт протирічного йому поняття «знання». «Інакшість» релігійних епістем може бути зведена до позитивного «незнання». Це специфічне незнання, не тотожне профанній відсутності інформації або її неосмисленості. Це не незнання, про яке ми *знаємо*, а незнання, яке людині дано поза координатами достовірно / недостовірно. Йдеться про свого роду подвійну невизначеність. Невизначеність у фізиці можна прив'язати до параметрів, інструментів спостереження, до суб'єкта, що пізнає тощо. Але якщо є тільки таємниця й незбагненне незнання, ми змушені констатувати наявність позитивного епістемологічного нігілізму. Тобто, маємо справу з незнанням іншого, більш високого рівня. Саме воно залишає епістемічну проблематику принципово незавершеною.

Повернемось до Куна та Рассела й визнаємо, що має місце певна відірваність філософії релігії від завдань практичного релігієзнавства, як і тенденція обмежитися територією християнської картини світу. Системність, широту і плідність у такий спосіб поставлено під сумнів. Незважаючи на це ми не поділяємо позиції Ю. Кімелева, який заявляє: «Сучасна філософія релігії не в змозі виконувати змістовно-синтетичні та методологічні функції щодо комплексу релігієзнавчих дисциплін. І релігієзнавчі дисципліни зі свого боку не виявляють ніякої зацікавленості у філософії релігії» [Кімелев, 1998: с. 31]. Мабуть, фахівці з «релігієзнавчих дисциплін» йдуть за ізраїльським професором Р. Цві Вербловскі, який пише: «Заняття методологією мають бути лише випадковим проведенням часу, який ми можемо собі дозволити тільки в моменти перепочинку від нашої основної роботи» [Цві Вербловскі, 2006: с. 153]. Причини такого становища Кімелев вбачає у відсутності об'єктивності, нейтральності та науковості; європоцентризмі, обґрунтуванні істинності релігії. Такі звинувачення можна висунути відносно багатьох дисциплін, не тільки релігієзнавчих. Ми не ставимо під сумнів наукову спадкоємність, верифікаціонізм та об'єктивність, але можна задати складне кон'юнктивне питання вченому, що відстоює, наприклад, науковий принцип відповідності: «Чи існує об'єктивний референт у поняття «абсолютна істина» (їй повинна відповідати істина відносна), за допомогою яких експериментів, спираючись на яку теорію обґрунтувати істинність «абсолютної істини», до якої начебто рухаються вчені»? Вимога «науковості», погоди-

мось з Е. Евансом-Прічардом, нерідко переходить в академічний снобізм. «Коли ж нарешті до вчених дійде, – запитує він, – що розумно мислячий антрополог, в тій самій мірі як і розумно мислячий історик, може бути не менш систематичним, пунктуальним і таким, що критично міркує, ніж хімік або біолог, і що соціальні науки відрізняються від природних не за методом, але за природою самого об'єкта дослідження?» [Еванс-Прічард, 2003: с. 289]. Що ж до нейтральності, то вона, безсумнівно, є необхідною, але навряд чи релігієзнавство виграє від методологічного атеїзму, що пропонує «вивчати й пояснювати феномени, роблячи припущення про неіснування Бога не як онтологічного твердження, а як методологічного пізнавального прийому» [Шахов, 2004: с. 67]. Об'єкт релігійного знання – це не об'єкт природи, але й не об'єкт художньої творчості. Це парадоксальний, як правило, сакральний суб'єкт-об'єктний об'єкт. Для віруючого такий об'єкт постає досить чітко, для релігієзнавця його контури й атрибути не завжди прозорі. Як такий об'єкт оцінити, перепрошуємо за тавтологію, об'єктивно, залишаючись у програмі «філософії про релігію», яку цікавить тільки філософія без релігійного навантаження? Об'єктивність – це повага до істини на фоні плюралізму рівноправних релігійних систем та пізнавальних парадигм, представники яких завжди в чомусь помиляються. Є об'єктивність поза нами, об'єктивність другого світу, об'єктивність знань, тобто «третього світу» К. Поппера, також поза нами, наша суб'єктивність, що прагне стати об'єктивною, залучившись у форматі знанневих імплікацій до «третього світу». Світ релігійних та релігієзнавчих знань такий же об'єктивний, як і світ знань у царині фізики або астрономії. Але об'єктивність не гарантує Істини, хоча б тому, що будь яка об'єктивність є суб'єктивно навантаженою. Слідування принципу об'єктивності може сприяти лише відкриттю релятивних часткових істин.

На користь помірною європоцентризму в релігієзнавчих дослідженнях свідчить принцип несумірності. Зауваження: йдеться про європоцентризм, як про методологічну установку, але не як про світоглядну позицію. Досліднику доцільно обмежитися локальним предметним регіоном, лінгвістично, культурно й ментально більш близьким. У такий спосіб можна говорити про авраамоцентризм або орієнтоцентризм, якому слідував, наприклад, С. Торчинов. Такі «...ізми» свідчать не про перевагу, а про унікальність, конфесійність та епістемологічну доступність-адекватність. Локалізація створює контекст, тотальність контексти знищує. Одна з найбільш небезпечних ілюзій, за словами А. Мегілла, – це думка про те, «книби вся реальність може бути моментально охоплена нами, або *могла б* бути охоплена, якщо б наші технічні можливості, а також наш доступ до них були трохи досконалішими» [Мегілл, 2007: с. 458]. Різноманітні релігійні та релігієзнавчі епістемічні програми є за багатьма параметрами непорівнюваними. Інтерпретація, наприклад, східних релігій на основі лінгвістично орієнтованої аналітичної філософії є вкрай утрудненою. Один приклад: за словами Д. Судзукі, дзен і поняття мови – речі несумісні, дзен не має справи з мовою. Тобто мова – це карта, а територією, як і пропонував Л. Вітгенштейн, інколи необхідно, мабуть, іти, не зронивши жодного слова.

Принцип несумірності Куна-Фейсрабенда – положення, згідно з яким конкуруючі альтернативні теорії можуть бути логічно непорівнянними, тобто не мати будь-яких логічних відношень, перш за все, протиріччя. Простіше кажучи, маючи один і той самий об'єкт, теорії говорять про різні речі різними словами, вони виявляють різні проблеми та й вирішують їх різними методами. Несумірність забезпечується холістичним характером і логіко-семантичною (перш за все, понятійною)

замкненістю теорії, конвенціоналізмом, навантаженістю фоновим знанням та певною епістемологічною автономією. Щось подібне спостерігається й у сфері релігійного знання, для якого чужим є кумулятивізм. У релігієзнавстві ситуація ще більш складна. Різноманітні релігієзнавчі дисципліни говорять різними словами про різні об'єкти, а не те що різними словами про один об'єкт. На це звертали увагу Е. Сепір і Б. Уорф, Е. Еванс-Прічард і Б. Малиновський, Л. Вітгенштейн і К. Леві-Строс. Релігієзнавець стикається з суперечними емпіричними даними і формулює оригінальні теоретичні висновки хоча б тому, що не може використовувати ті самі методи, що і його колега. За П. Фейєрабеном, ілюзія «одного предмета» виникає з причини ототожнення двох інтерпретацій – інструменталістської і реалістичної [Фейєрабенд, 2007: с. 280]. Відбувається змішування екстерналістських та інтерналістських складових пізнання, а також не завжди виправданий синтез «знання-що» і «знання-як». У цьому й може ховатися причина незрозуміння між філософом і соціологом, дослідником «мертвих релігій» і польовим антропологом тощо. Проведемо розумовий експеримент. У Р. Рорті знаходимо: «Сумірність» я розумію як можливість відповідати одній і тій самій безлічі правил, у яких ідеться про те, як можна досягнути раціональної згоди там, де, судячи з усього, твердження входять в конфлікт» [Рорти, 1997: с. 233]. Візьмемо марксистську теорію сутності релігії, фрейдистську й символічну антропологію К. Гірца. Чи знайдемо ми правила, дотримання яких дозволить досягти раціонального консенсусу між ними? Протиріччя виявити також складно. Якщо вони і є, то або штучні (ідеологічні), або, знову ж таки, несумірні. Швидше за все, ці три теорії голографічно доповнюють одна одну. П. Уїтч свого часу критикував Е. Еванса-Прічарда за те, що той, аналізуючи магію народу азадде, оперував «англійськими» стандартами раціональності, ігнорував несумірність стилів мислення, мовних дискурсів, способів соціальної комунікації. Якщо ми умовно назвемо християнство й даосизм «теоріями», то порівняти правомірність претензій відповідних картин світу на адекватність і релевантність ми не можемо.

Зазначимо, що дотримання тези про несумірність сприяє проліферації (розмноженню) теорій і релятивізму. На думку Фейєрабена та прихильників плюралістичної методології, принцип проліферації закликає створювати й розробляти теорії, несумірні з прийнятими думками, навіть якщо останні є у високому ступені підтвердженими та загально визнаними. Проблема полягає тільки в тому, як виявити межу між плюралізмом і хаосом. Напевно, тому «прихильники ідеї об'єктивності та зростання змісту винаходять інтерпретації, що перетворюють несумірні теорії на сумірні» [Фейєрабенд, 1986: с. 504]. Це природно. Будь-який принцип має прихильників і противників, які прагнуть його нівелювати. М. Попович пише: «Ніхто не довів, що виявлена несумірність є нездоланною, що неможливим є переклад з однієї мови на іншу тощо, все є пізнаваним, але ніяке конкретне пізнання не буде пізнанням до кінця» [Доказательство и понимание, 1986: с. 6].

Дуже проблематично вивчити навіть *один* схожий сегмент у *всіх* релігіях. Побудувати всеосяжну релігієзнавчу теорію – неможливо, та це також і не є обов'язковим. В аналітичній філософії та постпозитивізмі дослідницький глобалізм завжди сприймався скептично. Безліч конкуруючих і навіть несумірних теорій є продуктивнішими за декілька теорій, прихильники яких увірували в те, що вони побудували універсальну систему або вичерпну методологічну програму. Крім того, глобалізм теорії перешкоджає дотриманню принципу простоти.

Згідно з цим принципом найкращою є найбільш проста пізнавальна конструкція. Цього принципу дотримувався вже Тертулліан, який, будучи моністом, прагнув подолати будь-які дуалістичні тенденції. Принцип простоти являє собою норматив, що безпосередньо виражає ідеал «внутрішньої досконалості теорії» [Степин, 2000: с. 545]. Серед ознак цього принципу називають: 1) мінімізацію вихідних онтологічних передумов і припущень («не слід перебільшувати сутності без необхідності»); 2) мінімізацію зусиль для досягнення практичних цілей («економія мислення»); 3) використання узагальнення і схематизації, в т. ч. за допомогою адекватного математичного апарату; 4) формалізацію; 5) вибір найбільш доступної і простої схеми пояснення та передбачення; 6) зведення різнопланових і багаторушних епістемологічних конструкцій до обмеженої кількості законів (принципів, аксіом); 7) принципову спростовуваність; 8) відмову від проліферації часткових гіпотез («не можна кожне явище пояснювати власною окремою гіпотезою»); 9) зв'язок з принципом спостережуваності. У комплексі ці ознаки або відсутні у релігійознавчих теоріях, або не є домінуючими. Принцип простоти «працює» у цих теоріях, але в естетичному, прагматичному, конвенціоналістському контекстах. Проти таких контекстів виступає К. Поппер [Поппер, 1983: с. 180]. Він вважає, що простота дає міру «законовідповідності або регулярності» подій і ототожнюється з поняттям «ступінь фальсифікації» [Поппер, 1983: с. 184]. Простота – це мінімум параметрів, перевірюваність, висока апіорна неймовірність [Поппер, 2010: с. 170]. Евристичну неймовірність, до речі, у релігійознавстві знайти не складно, а ось дієвих фальсифікаторів, регулярностей та законів бракує (це природній стан справ у соціально-гуманітарному пізнанні).

Чи слід ставити під сумнів дієвість принципу системності? Ні, якщо цей принцип розуміти як постулат про те, що світ і знання про нього – це *неоднопорядкові* системи *різних* типів складності та цілісності. Немає однозначної відповіді на питання, яким є статус систем – онтологічним чи епістемологічним (конструктивним). Де б ми не виявляли параметри системи (поза нами, або тільки в нашій свідомості), без прийняття таких параметрів, нехай навіть конвенційних, пізнання є неможливим. Будь-яка методологія вже є системною. Системність – це, говорячи мовою лінгвістики, своєрідний «семантичний примітив» науки. Наприклад, в аналітичній філософії, де проблеми розглядаються по черзі, системність присутня на рівні концептуальних мереж і мовних ігор. Системність забезпечує перехід від однієї семантичної змінної до іншої, від властивостей через відносини до об'єктів і від відносин через властивості до об'єктів.

Не все просто з відомим принципом історизму, що вимагає розгляду явищ у їх виникненні, розвитку, зміні. Якщо слідувати розумінню історизму Л. фон Ранке, цей інтелектуальний конструкт пов'язаний з принципом об'єктивності та ідеєю провіденціалізму. Можна погодитися з К. Манхеймом у тому, що історизм латентно визначає роботу в будь-якій сфері соціально-гуманітарних досліджень і, почасти, з Б. Кроче, за яким все знання є знанням історичним. Однак, через те, що будь-яка епістемічна система є незамкненою, зловживання номотетичними інтенціями цього принципу веде до когнітивного тоталітаризму і футурологічних спекуляцій. Згідно з Д. Тошем, історизм пов'язаний з такими положеннями як «розходження між минулим і майбутнім, дотримання історичного контексту і сприйняття історії як процесу» [Тош, 2000: с. 36]. Вдале визначення дає К. Поппер: історизм – це не фіксація законів розвитку, а важлива реконструкція минулих дискусій навколо певних

наукових проблем [Поппер, 2010: с. 11]. Як бачимо, «історизми» Тоша та Поппера не є тотожними за змістом.

Історизм можна розглядати не тільки як протизагуг фізикалізму й логіцизму в «науках про дух», а й як приховану підставу релятивізму, адже критерії об'єктивності історичного знання є розмитими. Історизм «дискутує» з принципом Куна-Фейєрабенда, бо ставить питання: як несумірні теорії створюють єдину науку? Тут бачимо парадокс, бо історизм у філософії науки утвердився завдяки Т. Куну й опосередковано підтверджує кумулятивний шлях розвитку науки. За В. Чуйком, історизм з його систематизацією і конкретизацією наукових знань протистоїть методологічному фальсифікаціонізму, гіпотетичності та фаліблізму [Чуйко, 2001].

Історизм пов'язаний із соціально-історичним часом, відмінним від часу священного. Можливо, історія релігії вимагає ще й трансісторизму, коли релігійно забарвлені історико-культурні патерни розуміються синхронно, як сакральні константи, повільна зміна змісту яких «не встигає» за рухом профанних структур. Такі дисонанси супроводжують, на наш погляд, сучасний іслам. Але це вже рівень історіософії. Однією з найважливіших загальнозначущих імплікацій історизму є актуалізм. Його сутність сформулюємо, дотримуючись принципу простоти: минуле описується в поняттях сьогодення. Чим далі в минуле, наприклад, до архаїчних релігій, тим більшою є імовірність когнітивної неадекватності і спотворень. Не дивно, що, наприклад, від язичництва залишаються тільки імена-ярлики, індекси й концепти, сформульовані в програмі сучасної картини світу. Актуалізм підкреслює важливість вивчення історії релігійних та релігієзнавчих понять, які не тільки відображають світ, але й формують його.

Підіб'ємо підсумки. Звернення до сцієнтистських «некласичних» методологічних регулятивів є корисним для соціально-гуманітарних наук. Міждисциплінарна взаємодія розширює горизонт методологічних пошуків й у релігієзнавстві. Серед плюсів міждисциплінарного підходу: 1) поява великих концептуальних і методологічних територій взаємообміну й формулювання нових проблем; 2) модифікація та перенесення знань з одного концептуального каркасу в інший; 3) поява продуктивних наукових аномалій; 4) сприяння міжкультурному синтезу; 5) продукування конкуренції парадигм і теорій.

Ставити під сумнів дієвість «класичних» методологічних принципів підстав немає. Певний євристичний потенціал щодо релігієзнавства мають «некласичні принципи», особливо Куна-Фейєрабенда. Досить проблемним видається використання принципів простоти та точності. Поза увагою залишилися цікаві принципи Дюгема-Куайна та додатковості Н. Бора. Всі ці принципи потребують методологічного «перезавантаження» та апробації.

Багатогранними є імплікації принципу історизму. Можна зробити висновок, що «історичне» і «сцієнтистське» розуміння історизму відрізняються. Два різних принципи-референти – загальний філософський і локальний епістемологічний – іменуються за допомогою одного поняття.

Об'єктивність релігієзнавства можна розглядати або як надлишкове поняття, або як ідеал-орієнтир у певній пізнавальній системі координат. Перевагу віддаємо об'єктивності як орієнтиру-меті, плюс принцип довіри зовнішньому об'єкту та іншому суб'єкту пізнання.

Крайній методологічний атеїзм та боротьба за «чистоту» «філософії про релігію» може привести до того, що філософія релігії перестане бути філософією, але не

стане чіткою наукою. Б. Рассел вважав філософію «нічийною землею» між наукою та теологією. Буде прикро, якщо ця земля перетвориться на острів.

Нормативний варіант методології має небагато перспектив в релігієзнавстві взагалі та філософії релігії зокрема. Більшим є потенціал у дескриптивній варіативній методології, що йде в руслі епістемологічного контекстуалізму. Але це не означає, що треба взагалі відмовитися від так званої «епістемології чеснот». Оцінку епістемічних висловлювань не можна елімінувати. Інша річ, що така оцінка не вичерпується принципом двозначності, тобто дихотомією істина / хиба. Є інші критерії – «приблизна істинність», «адекватність», «релевантність», «додатковість», «попередня спростовуваність» тощо.

Хибних принципів пізнання бути не може. Є хибні висловлювання, невідкріплені теорії, спростовані гіпотези, методи, які не працюють. Релігієзнавство є відкритим для будь-яких регулятивів, навіть якщо вони були розроблені з орієнтацією на природничі науки. Особливо цікавими ці принципи постають для епістемології релігії, яка є близькою до філософії та методології науки. Знання може бути визнано достовірним та таким, що одержано завдяки строгій та апробованій науковій методології, але одночасно це знання може бути тривіальним та недоцільним, таким, що не працює на певному темпоральному відрізьку.

ЛІТЕРАТУРА

- Барбур И.* Религия и наука: история и современность / пер. с англ. А. Федорчука. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2000. – С. 1–416.
- Витгенштейн Л.* Культура и ценность. О достоверности / пер. с англ. Л. Добросельского. – М. : АСТ: Астрель, 2010. – С. 15–126.
- Доказательство и понимание* / отв. ред. М. В. Попович. – К. : Наукова думка, 1986. – 312 с.
- Зиновьев А. А.* Фактор понимания. – М. : Алгоритм, Эксмо, 2006. – 528 с.
- Кимелев Ю. А.* Философия религии: Систематический очерк – М. : Издательский Дом «Nota Bene», 1998. – 424 с.
- Кун Т.* Объективные, ценностные суждения и выбор теории // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : «Логос», 1996. – С. 61–82.
- Мегилл А.* Историческая эпистемология: Научная монография / пер. Кукарцевой М., Кашаева В., Тимонина В. – М. : «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2007. – 480 с.
- Поппер К. Р.* Логика и рост научного знания / сост. и общ. ред. В. Н. Садовского. – М. : Прогресс, 1983. – 606 с.
- Поппер К. Р.* Логика научного исследования / пер. с англ. под общ. ред. В. Н. Садовского. – М. : АСТ: Астрель, 2010. – 565 с.
- Рассел Б.* Философия логического атомизма / пер. с англ., коммент., послесл. В. А. Суровцев. – Томск : Водолей, 1999. – 192 с.
- Рассел Б.* Человеческое познание: его сфера и границы / пер. с англ. Н. В. Воробьева. – К. : Ника-Центр, 2001. – 560 с.
- Рорти Р.* Философия и зеркало природы / пер. с англ. В. В. Целищева. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. – 320 с.
- Степин В. С.* Теоретическое знание. – М. : «Прогресс», 2000. – 744 с.
- Тош Д.* Стремление к истине. Как овладеть мастерством историка / пер. с англ. М. Л. Коробочкина. – М. : Издательство «Весь мир», 2000. – 296 с.
- Фейерабенд П.* Наука в свободном обществе // П. Фейерабенд Избранные труды по методологии науки / общ. ред. и авт. ст. И. С. Нарский. – М. : Прогресс, – 1986. – С. 467–523.

- Фейерабенд П.* Против метода. Очерк анархистской теории познания / пер. с англ. А. Л. Никифорова] – М. : АСТ, 2007. – 413 с.
- Херрман Р.* Бог, наука и покорность: 10 ученых о теологии смирения / пер. с англ. С. В. Зубкова. – М. : АСТ: Астрель, 2007. – 415 с.
- Цви Вербловски Р. И.* О сравнительном изучении религии. Наивные размышления простодушного не-философа // Религиоведение. – 2006. – № 2. – С. 153–164.
- Чуйко В. Л.* Реконструктивна рефлексія в філософії науки: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора. філос. наук: спец. 09.00.02 «Діалектика і методологія пізнання» [Електронний ресурс] – К., 2001. – 42 с. – Режим доступу: <http://www.nbu.gov.ua/ard/2001/01cvlrfn.zip>
- Шахов М. О.* Религиозное знание, объективное знание о религии и наука // Вопросы философии. – 2004. – № 11. – С. 65–80.
- Эванс-Причард Э.* История антропологической мысли / пер. с англ. А. Л. Елфимова. – М. : Восточная литература, 2003. – 358 с.

Володимир Волошин, доктор філософських наук, доцент кафедри філософії Донецького національного університету.

Олександра Саковська

ВЧЕННЯ ПРО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛІЇ ФРАНЦИСКО СУАРЕСА

«Філософ у тіні» або вчення Франциско Суареса як проблема для істориків філософії

Попри те, що в наш час медієвісти більше не зобов'язані писати вступи з метою виправдання предмету свого дослідження, певний скепсис щодо схоластичної філософії навіть в колах інтелектуалів ще й досі існує. Не останню роль в цьому ставленні зіграли деякі діячі та мислителі, які, зокрема, в глузливій манері стверджували, що «філософи запевняють нас, що бачать ідеї, різні універсалії, першу матерію, якусь «щосність» та «осьосність», формальність, інстанцію та інші (...) тонкі речі» [Еразм Роттердамський, 1993: с. 69]. Таке стереотипне бачення схоластичної філософії є й досі настільки сильним, що неухильно відображається, по-перше, на якості філософської освіти, а, по-друге, на самій філософській рефлексії, яка за відсутності знання історико-філософського підґрунтя стає обмеженою.

В українській історико-філософській традиції ігнорування схоластики – звична справа. І, якщо, приміром, томізм презентовано як мінімум в двох дисертаціях,¹ то філософії представника пост-тридентської (чи т.зв. «другої») схоластики Франциско Суареса (*Doctor eximius* або ж Винятковий доктор, 1548-1617) дістаються в кращому разі поодинокі згадки в підручниках з історії філософії, зокрема, в «Нарисах історії філософії на Україні» Д. Чижевського, а також в окремих монографіях чи статтях. Не набагато кращу ситуацію можна спостерігати в класичній європейській історії філософії. В найважливіших багатотомних історико-філософських

© О. Саковська, 2013

¹ Йдеться про дисертації «Першопринцип та буття в метафізиці (на матеріалі метафізики томізму)» А. Баумейстера (К., 2000) та «Теорія аналогії буття у філософії Томи Аквінського» В. Котусенка (К., 2008).

працях, що можуть претендувати на роль посібників, Суареса або взагалі не згадують (як от в тритомній «Історії філософії» Л. Фойєрбаха, в «Історії нової філософії» К. Фішера, «Історії західної філософії та її зв'язку з політичними та соціальними умовами від античності до наших днів» Б. Рассела), або згадують певний аспект вчення, не вказуючи імені філософа (зокрема, Г. Гегель в своїх «Лекціях з історії філософії» присвячує кілька речень теорії індивідуалізації Суареса, називаючи самого Суареса «Інші», при цьому Гегель в примітках подає посилання на Диспут I [Гегель, 1935: Т.11, с. 143]), або ж обмежуються дуже загальними фактами, не говорячи про його вчення. Наприклад, В. Віндельбанд в своїй «Історії нової філософії» (а саме у вступній частині) присвячує особі Суареса одну примітку, в якій говорить про те, що вчення Суареса – це відновлений томізм [Виндельбанд, 1902: с. 2]. В своїй більш пізній праці, «Історія філософії», Віндельбанд підносить стиль Суареса над стилями схоластів-попередників, але цим і обмежується [Виндельбанд, 1997: с. 308]. В багатотомнику Дж. Реале і Д. Антисери «Західна філософія від джерел до наших днів» автори згадують Суареса лише мимохідь, вказуючи, що онтологія філософа вплинула на Х. Вольфа [Реале, Антисери, 1992: Т. 2, с. 311]. Дещо подібну ситуацію можна спостерігати в російських роботах подібного формату. Так, в підручнику «Історія філософії. Захід–Росія–Схід» за редакцією Н. Мотрошилової Суаресовій філософії присвячено три сторінки, на яких побіжно згадано онтологію, правову концепцію та деякі підходи до розуміння витоків суаресіанства. Одним з небагатьох ґрунтовних описів Суаресової філософії підручничкового формату залишається робота Ф. Коплстона «Історія філософії», в якій автор зупиняється на ключових моментах теології, філософії та правової концепції *Doctor'a eximius'a*.

З одного боку, таке замовчування можна пов'язати з тим, що філософія Суареса втрапила в тінь картезіанства з його новою раціональністю. Х. Перейра наводить дані, що засвідчують надзвичайну потребу в «Метафізичних диспутах» Суареса за доби Бароко: протягом 1597-1636 рр. цей твір мав 17 видань, за такий же період, але протягом 1641-1700 рр. «Медитації» Декарта мали лише 9 [Pereira, 2006: р. 11]. З іншого ж боку, після виходу в 1879 р. енцикліки «*Aeterni Patris*», що допомогла томістичній філософії зайняти лідерські позиції, Суарес потрапляє у тінь Аквіната. Попри це, саме томістична філософія й реанімувала увагу до вчення Виняткового доктора. Так, зокрема, закиди щодо його відступництва від томістичної традиції (К. Джакон) і критика Суаресового есенціалізму (Ж. Марітен) суттєво вплинули на пробудження інтелектуальної спільноти та зацікавлення філософією Суареса. Також цьому інтересу надзвичайно посприяли такі праці М. Гайдегера як «Основні проблеми феноменології» (1927) та «Основні поняття метафізики» (1929/30), в яких німецький філософ подає своєрідне феноменологічне бачення доктрини Виняткового доктора. І лише починаючи з 1947 року «Метафізичні диспути» Суареса нарешті починають перекладати національними мовами² та активніше досліджувати.

«Метафізичні диспути» Суареса, вперше опубліковані в 1597 р. в Саламанці, постають як компендіум метафізичного вчення, в якому автор в першу чергу спирається на Арістотеля. Це, передусім, демонструє повна назва твору - «Метафізичні диспути, в яких впорядковано подано усю природну теологію, а також ретельно

² Перший з них – англomовний переклад Диспуту VII, підготовлений С. Воллертом (Мілуокі, 1947, репринт - 1976). Наразі повний переклад «Метафізичних диспутів» існує лише в Іспанії. Його підготували С. Ромео, С. Санчес та А. Санон (Мадрид, 1960–1966).

обговорено питання щодо всіх дванадцяти книг Арістотеля» (“*Metaphysicarum Disputationum, in quibus universa naturalis theologia ordinate traditur, et quæstiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur*”). Іншим важливим свідченням того, що для Суареса погляди Стагірита мали визначальне значення, є індекс цитування. Як зауважує Дж. Дойл в передмові до перекладу Диспутів ХХVІІІ-ХХІХ, Суарес апелює до 245-ти авторів, першим серед яких по кількості цитувань та згадок є Арістотель (загалом Суарес апелює до Арістотелевого авторитету 1735 разів), другим же – Тома Аквінський (1008 згадок) [Doyle, 2004: р. ХІ]. Проте помітно, що Суарес відходить від традиційної логіки коментування Арістотеля, мотивуючи це тим, що питання, викладені в «Метафізиці», подано «немов би мимохідь та випадковим чином» (*prout obiter et veluti casu*) [DM, Ad lect.]. Тому Суарес орієнтується на таку подачу інформації, яка була б зручнішою для сприйняття та розуміння, і розподіляє «Метафізичні диспути» на два томи таким чином, що в першому викладено найзагальніше розуміння суцього, а в другому йдеться про специфіку створеного та нествореного суцього. При цьому текст «Диспутів» надзвичайно динамічний. Автор не просто зосереджується на викладі власного вчення, але й подає всі можливі заперечення, виправдовує інших філософів (зокрема, Дунса Скота та Тому Аквінського), якщо їм, на думку Суареса, приписують хибні тези, полемізує з попередниками. В цій динаміці проглядається вся схоластична традиція, з якою Суарес веде діалог. Мало зазначити, що *Doctor eximius* блискучий знавець середньовічної філософії, але він окрім того ще й надзвичайно оригінальний філософ та акуратний дослідник, що прагне максимально достовірно передати вчення попередників та вказати точні посилання.

В цій статті, аби віддати належне філософу, ми спробуємо окреслити специфіку вчення Суареса про трансценденталію та трансцендентальні характеристики суцього, оскільки воно, з одного боку, вказує на дотичність Суареса до попередньої схоластичної традиції. З іншого ж боку, саме завдяки Суаресу надалі в філософії розглядають саме три трансцендентальні характеристики: *unum, bonum* та *verum* як такі, що притаманні суцьому взагалі, конституують його і створюють можливість пізнавати. Попри те, що вчення про трансцендентальні характеристики суцього часто вважають неактуальною та надто відокремленою від реальних справ проблемою, насправді в ній міститься значущий епістемологічний аспект. У Суаресових текстах трансцендентальні атрибути можна розглядати не просто як всезагальні характеристики, що стосуються кожного суцього, але й як зовнішню умову можливості будь-якого досвіду. Адже кожна наукова система передбачає відкритість та доступність суцього, ставиться до суцього з довірою. Трансцендентальні характеристики виступають не просто певними невіддільними конститутивами суцього, але й дозволяють покладатися на розум в наших наукових та повсякденних пошуках. Зрозуміло, що слід вимагати від науки не лише дескрипцію світу, в якому ми живемо, але й виправдання власних методів, які дають змогу описувати. А виправдання це якраз і полягає в тому, що світ дозволяє себе пізнавати.

Трансценденталію, трансцендентальні характеристики суцього, ознаки та атрибути. Об’єктивне та формальне поняття суцього

Зазвичай популяризацію поняття «трансценденталія» (*transcendens*) пов’язують з доктриною Йоанна Дунса Скота, який у своїй передмові до тексту «Питання до

«Метафізики» Арістотеля» обґрунтовував трансцендентальний характер метафізичної науки (*scientia transcendens*), апелюючи до мови [Див.: Aertsen, 2012: с. 373].

В своїх же «Метафізичних диспутах» Суарес розмірковує над загальною проблемою трансценденталій без урахування особливостей кожної з них в Диспуті III. При цьому, як справжній схоласт, Винятковий доктор дуже уважний до концептів, якими послуговується. Так, маємо підставу говорити про розрізнення у Суареса поняття «трансценденталій» (*transcendentalia*) та «трансцендентальних характеристик суцього» (*passiones entis*), «ознак» (*proprietates*) чи «атрибутів» (*attributa*). Поняття «трансцендентальне» не просто вказує на певну характеристику, але в першу чергу на всезагальність цієї характеристики. У зв'язку з цим до переліку трансценденталій прийнято включати суще (*ens*), оскільки поняття *ens* в латинській мові є дієприкметником від інфінітиву *esse*, а *esse* як буття стосується усього дійсного та наявного, на що вказує і сам Суарес [MD III, 1, 7]. Більше того, у зв'язку із всезагальним характером, трансценденталії є метакатегоріальними, не виступають ані родом, ані видом. Ця істина відома ще з Арістотелевої «Метафізики», де вказано, що ані єдине, ані суще не є родом. (Met. III 3, 998b20-25). Якщо розглядати дефініцію як вказування на рід та видову ознаку, то трансценденталії не піддаються визначенню, лише квазідефініції.

Що ж до понять *attributum*, *proprietates* та *passio entis*,³ то Суарес загалом використовує їх як синоніми, кажучи, що: «суще має деякі ознаки чи атрибути, що не є породженням розуму, але істинно та дійсно предикують сущо»⁴ [MD III, 1, 10]. При цьому важливо, що атрибути або трансцендентальні характеристики говорять про суще, проте самі не можуть виступати відокремленим чи повним сущим, бо не висловлюють нічого, відмінного від суцього, яке позначають. Їхня специфіка якраз і полягає в тому, що вони постають як формальний додаток, онтологічно невіддільний від самого суцього, хоча на рівні мислення таке відділення цілком можливе, що й дає підстави створювати вчення про трансцендентальні характеристики. Іншими словами, трансцендентальні атрибути, ознаки та характеристики не додають нічого позитивного до поняття суцього, окрім формального смислу.

Отже, принципова різниця між атрибутами, ознаками та трансцендентальними характеристиками суцього полягає в тому, що поняття «атрибути» та «ознаки» мають ширше значення. Зокрема до атрибутів можуть належати такі характеристики, що стосуються якогось конкретного суцього. Так, приміром, атрибутами Суарес називає несотвореність, досконалість, безкінечність, простоту, тобто такі ознаки, що через них Винятковий доктор обґрунтовує Бога в Диспуті XXX. Але такі атрибути не є трансцендентальними, оскільки стосуються лише одного специфічного Суцього, що в книзі «Вихід» говорить про себе: «*Ego sum qui sum*». І хоча для філософа залиша-

³ Говорячи про *passiones entis*, сам Суарес не додає прикметник «трансцендентальні». *Passio* з латини можна перекласти як зазнавання або страждання, і *passiones entis* для схоластів є цілком сталим і точним висловом, на відміну від поняття *attributum* (походить від лат. *attribuo* – приписую, признаваю, додаю). Сам Суарес вказує на можливість говорити про атрибути, а також про ознаки (*proprietates*) в нетрансцендентальному значенні, тому уточнює, що йому йдеться саме про всезагальний характер таких атрибутів та ознак щодо суцього. [DM III, 1, 8]. Тож, звісно, ці поняття не є абсолютними синонімами, хоча філософ і заміняє їх часом одне на інше.

⁴ «...ens habere aliquas proprietates seu attributa, quæ non sunt per rationem conficta, sed vere et in re ipsa de illo prædicantur».

ється актуальною система диз'юнктивних характеристик суцього (*passiones entis disiunctae*), запропонованих Йоанном Дунсом Скотом, Суарес не вказує перелік цих характеристик в розділі про *passiones entis*. Адже цілком зрозуміло, що підхід Скота вимагає дуалізації реальності, де божественному світу відповідали б характеристики необхідності, безкінечності, єдиного, у той час як характеристиками сотвореного суцього були б контингентність, скінченність та множинність. Суаресу ж йдеться про суцще як таке (*ens per se*), тобто абстраговане від будь-якої партикулярії, адже *passiones entis* все одно стосуватимуться будь-якого конкретного суцього: і Бога, і сотвореного, чого і вимагає трансцендентальний характер цих ознак [MD III, 1, 8].

Одна з важливих рис філософії Суареса полягає в тому, що філософ не просто подає дескрипцію, але обґрунтовує шляхи та методи, які дозволяють йому описувати. І вчення про суцще яскраво демонструє цю особливість. Підставу говорити про трансценденталію Суарес вбачає в умінні абстрагуватися від індивідів, а про суцще як трансценденталію ми маємо право говорити лише з позиції наших формального та об'єктивного понять суцього. Розрізнення цих понять подано в Диспуті II, що обґрунтоване на підставі дистинкції речі та акту. Так, формальним поняттям (*conceptus formalis*) Суарес називає акт чи слово, через яке розум здатен схоплювати річ або загальний смисл, у той час як об'єктивне поняття (*conceptus obiectivus*) позначає саму річ чи смисл, які ми пізнаємо [Див.: DM II, 1, 1, а також DM II, 2, 3 та ін.].

Принципова відмінність між двома поняттями полягає не лише в тому, що вони співвідносяться як акт та об'єкт, але також в тому, що формальні поняття завжди позитивні, у той час як об'єктивні поняття – не завжди. Адже часто розум мислить те, що не має дійсного існування, наприклад, суцще розуму (*ens rationis*) чи позбавленості (*privationes*). Якщо брати улюблений Аквінатів приклад позбавленості – сліпоту (*caecitas*), що фігурує в більшості творів томістичного корпусу, то це є яскравий приклад формального поняття суцього, адже сліпота не має ані субстанційного, ані акцидентального буття, проте ми можемо говорити про неї так, немов би вона є в оці (*est in occulo*) [Див.: De ente I; De potentia 7, 2 ad 1 etc.]. Тож, на рівні формального поняття людина мислить сліпоту як таке явище, що існує, а отже, позитивно. В той же час на рівні об'єктивного поняття сліпота позбавлена дійсного існування і є лише позбавленістю зору. Проте, коли ми говоримо про суцще як таке, то повинні враховувати, що «формальному поняттю суцього адекватно та безпосередньо відповідає єдине об'єктивне поняття суцього, вираження якого не позначає ані субстанцію, ані акцидентцію, ані Бога, ані сотворене, але все це [разом] через модус єдності, оскільки вони певним чином подібні між собою і сходяться в бутті» [DM II, 2, 8].⁵

Важливо, що філософ усіяко намагається подолати прірву між мисленням та буттям, адже, говорячи про трансценденталію, ми можемо запитати: «Яким чином моє поняття суцього відображає дійсність?» Справді, необхідність абстрагуватися і відкидати індивідуальні особливості кожного конкретного суцього може призвести до спотворення суцього в мисленні, і сам Суарес в Диспуті II постійно говорить про те, що формальний концепт суцього має для нас дещо невиразний характер. Проте,

⁵ «Conceptui formali entis respondere unum conceptum obiectivum adaequatum et immediatum, qui expresse non dicit substantiam, neque accidens, neque Deum, nec creaturam, sed haec omnia per modum unius, stilicet quatenus sunt inter se alio modo similia, et conveniunt in essendo».

«значення суцього, - каже Суарес, - трансцендентальне і внутрішньо включене в усе конкретне, а також встановлює способи суцього та те, що визначає суще в усіх модусах. Тому, хоча це загальне поняття [поняття суцього – О. С.] як абстраговане в собі є єдиним, причини, що конституують одиничне суще – різноманітні, і через них будь-що повністю конституйоване в бутті суцього» [DM XXVIII, 3, 21].⁶ Тобто, трансцендентальні характеристики, виділені розумом з поняття суцього, абстрагованого від партикулярій, не є фікцією розуму, а мають під собою реальне підґрунтя.

Що ж стосується осмислення взаємозв'язку трансцендентальних характеристик суцього та трансценденталій, то їхня різниця полягає, по-перше, в позначенні принципів різних аспектів. Поняття «трансценденталія» вказує на метакатегоріальний характер, поняття ж трансцендентальної «характеристики», «ознаки» чи «атрибути» - на всезагальну рису, що стосуватиметься будь-якого суцього, що наділене дійсним буттям чи буттям в акті.

***Unum, bonum i verum* як єдино можливі трансцендентальні характеристики суцього**

Надзвичайно багато уваги Суарес приділяє вченням своїх попередників, вказуючи, що сама проблема трансцендентальних характеристик суцього у схоластиці має своїм початком ще вчення Філіпа Канцлера. Проте саме Аквінатове бачення «*passiones entis*»⁷ є для Суареса джерелом найважливіших аргументів. Так, Аквінат в різних своїх творах («*Quaestiones disputate de veritate*», «*Scriptum super Sententiis*») осмислює шість трансценденталій: суще (*ens*), єдине (*unum*), блага (*bonum*), істинне (*verum*), річ (*res*) та дещо (*aliquid*), а отже, п'ять трансцендентальних характеристик. Проте, немов у спробі виправдати св. Тому, Суарес зауважує, що Аквінат «часто нараховує шість трансценденталій, стверджуючи їхню розумну доцільність та достатність (...), проте у своєму розгляді окремих ознак ніколи не обговорює більше трьох»⁸ [MD III, 2, 4].

Отже, Суарес зосереджується саме на трьох атрибутах суцього (*unum, bonum, verum*). Атрибуту *verum* присвячено Диспут VIII. Цей атрибут вказує на те, що суще даватиметься нам адекватно. Атрибут *bonum*, описаний в Диспуті X, засвідчує буттєву повноту суцього, оскільки для схоластичної онтології зло (*malum*) є ознакою нестачі чи позбавленості буття. Атрибут же *unum*, вчення про трансцендентальний характер якого викладено в Диспуті IV, можна розглядати на трьох рівнях: від конкретного до загального. Передусім цей атрибут вказує на можливість сингулярії бути чимось конкретним через єдність усіх власних ознак. По-друге, цей атрибут дозволяє сингулярії мати дещо спільне з іншими сингуляріями, у зв'язку з чим можна говорити про родо-видову диференціацію суцього взагалі. По-третє ж, *unum* виступає єдністю усього суцього, оскільки це суще долучене до буття.

⁶ «...retionem entis esse transcendentem, et intime inclusam in omnibus propriis ac determinatis rationibus entium, et in ipsis modis determinantibus ipsum ens, ideoque licet ratio communis, ut abstracta, sit in se una, tamen rationes constituentes singula entia esse diversas, et per illas ut sic constitui unumquodque absolute in esse entis».

⁷ В «De veritate» св. Тома послуговується поняттям «загальні модуси, що супроводжують кожне суще» («*modi entis generals consequentes omne ens*») замість «*passiones entis*».

⁸ «(...) sæpe numeret illa sex transcendentia, eorumque rationem et sufficientiam declaret (...), cum in particulari agit de his proprietatibus, nunquam tractat nisi de illis tribus (...)».

При цьому з вчення *Doctor'a eximius'a* можна вивести чотири головні аргументи на користь трьох саме таких атрибутів. Передусім йдеться про загальноновживаність в текстах попередників, адже попри те, що атрибутів суцього можна вивести чимало, для всіх схоластичних систем, що передували Суаресу, спільними є саме *unum, bonum ta verum* [MD III, 2, 3]. Проте, Суарес розуміє, що це важливий, але недостатній аргумент, у зв'язку з чим він наводить ще три аргументи, що водночас постають і принципом добору атрибутів суцього: принцип нетотожності, узгодженості та конвертації (оберненості).

Принцип узгодженості полягає в тому, що трасцендентальні атрибути в мовленні можуть виступати прикметниками. У зв'язку з цим говорити про «благе суще», «істинне суще», «єдине суще» можна, але, кажучи про «річ суще» чи про інший предикат суцього, що не має ознак прикметника, ми або говоримо безглуздя, або, як у випадку «річ суще», стикаємося з тавтологією. На підставі тавтології Суарес окреслює принцип нетотожності, що полягає у вимозі, аби предикати суцього та саме суще не були абсолютними синонімами. Саме цей принцип, запозичений Суаресом з «Коментарів до «Метафізики» Педро да Фонсеки, дозволяє осмислити поняття *aliquid* як тотожне з поняттям «суще» чи «єдине» [Див.: MD III, 2, 5]. Цілком зрозуміло, що «дещо» та «суще» постають як антоніми «ніщо», через це перші два поняття мають синонімічний зв'язок. Так само «дещо» не додає якоїсь нової характеристики суцьому з огляду на включеність «дещо» в поняття «єдиного», оскільки обидва концепти вказують на відокремленість одного суцього від іншого. Проте, слід враховувати, що для Суареса абсолютна синонімія передбачає таку тотожність, у зв'язку з якою одне поняття не додає до іншого абсолютно ніякої нової характеристики. Якщо ж примножувати атрибути суцього, що є між собою абсолютними синонімами, то користі для метафізики з цього ніякої не буде, а плутанина цілком можлива. «Слід уникати, - каже Суарес, - накладання нашого способу мислення на самі речі, бо через різні способи висловлювання ми вбачаємо відмінність там, де її нема» [DM II, 14, 12].⁹

Особливо важливим для Суареса є принцип, згідно з якими атрибути можуть бути конвертовані з суцим (*convertere cum ente*). Через це філософ відкидає можливість *res* бути трансцендентальною характеристикою, оскільки суще та річ не підлягають конвертації, натомість є абсолютними синонімами. Насправді поняття конвертації сам Суарес залишає непроясненим. Однак, цей принцип діяв і у Суаресових попередників, зокрема, Александра Гельського, Бонавентури, Альберта Великого, св. Томи Аквінського, Йоанна Екхарта. Приміром, Аквінат, міркуючи про співвідношення суцього, благого та істинного, зауважує, що «все, наскільки воно має буття, доступне пізнанню. (...) Відповідно, як благо обернене з суцим, так і істинне. В той же час, як благо додає до суцього аспект бажаності, так істинне – дотичність до розуму» [Sum. Theol. I, 16 а. 3 со].¹⁰

Ймовірно, в контексті конвертації можна говорити про те, що одна трансценденталія може предикувати іншу, як от у твердженні, що «бути суцим означає бути істинним, а бути істинним означає бути суцим». Однак «суще» та «річ» здійснюють

⁹ «Cavendum est ne modum concipiendi nostrum transferamus ad res ipsas, et propter diversum loquendi modum existimemus esse distinctionem in rebus, ubi vere non est».

¹⁰ «Unumquodque autem in quantum habet de esse, intantum est cognoscibile. (...) Et ideo, sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparationem ad intellectum».

предикацію з принципово різних підстав: «сущє» вказує на існування (*existentia*), а «рiч» – на сутність (*essentia*). Іншими словами, можливість бути рiччю має своєю підставою власну щосність (*quidditas*) сингулярії, у той час як «бути сущим» дано ззовні і не притаманно сингулярії самій по собі. Цікаво, що цей аргумент Суарес наводить, спираючись на Аквінатове осмислення вчення Авіцені. Так, в «Дискусійних питаннях про істину» Аквінат говорить про необхідність відрізнати рiч та сущє на підставі того, що «сущє взято з акту буття, а ім'я речі висловлює «щось» або сутність сущого»¹¹ [De verit. 1, 1c]. І в той же час св. Тома зауважує, що рiч, сущє та єдине позначають одне й те ж, але щодо різних підстав (*secundum diversas rationes*) [In metaph. 4, 2, № 6]. Приміром, ми можемо говорити про щось як про сущє з позиції його буття, як про рiч – з позиції сутності, а про щось як про єдине з позиції неподільності (*indivisium*). Отож, в аспекті *esse (actus essendi)* – все дійсне – сущє, в аспекті *quidditas (essentia)* – рiч. Цікаво, що, якщо рiч можна розглядати як універсальний модус буття хоч в контексті сутності, то це якраз і свідчить про трансцендентальний характер *res*. Тому щоснісний характер речі стає для Аквіната підставою обґрунтовувати рiч як трансцендентальну характеристику, але для Суареса – підставою відкидання речі як такої ознаки, що не піддається конвертації з сущим, а радше виступає максимально щоснісним предикатом (*praedicatum maxime quidditativum*), що має своє підґрунтя в розумі, а не в природі речей.

Отже, як бачимо, Суарес обґрунтовує можливість лише трьох характеристик сущого, що мають всезагальний статус: істинного, благого та єдиного. Основна вимога до відбору цих характеристик полягає в тому, що вони повинні бути взаємооберненими, але в той же час не абсолютно тотожними для мислення, оскільки кожен трансцендентальний атрибут з необхідністю повинен додавати певний формальний смисл до сущого, вказувати на якусь особливу його рису. Єдине, істинне та добре як ознаки сущого вказують на його повноту, доцільність та доступність нашому розуму. Проте ці характеристики не є онтологічно відділеними від сущого і самі не виступають сущим.

З цих міркувань Суареса цілком зрозуміло, що, якби сущє не було благим, то воно було б онтологічно неповним і тяжіло б до небуття. Якби сущє не було єдиним, то неможливою була б не лише наука, що намагається структурувати явища світу, але й сам світ. Якби сущє не було істинним, то воно б не існувало. Тому, як бачимо, вчення про атрибути сущого є тією підвалиною, що дозволяє, по-перше, говорити про сущє взагалі, а, по-друге, претендувати на те, що наші слова про сущє будуть істинними.

ЛІТЕРАТУРА

- Аристотель*. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования / Аристотель ; [сост. и подготовка текста С. И. Еремеев]. – СПб. : Алетея ; К. : Эльга, 2002. – 832 с.
- Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками / В. Виндельбанд ; [пер. с нем. Е. Максимовой, В. Невежиной, Н. Платоновой; под ред. А. Введенского]. – Т. 1. – От Возрождения до Канта. – СПб., 1902. – 464 с.
- Виндельбанд В.* История философии / Вильгельм Виндельбанд ; [пер. с нем]. – К. : Ника-Центр, 1997. – 560 с.
- Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 3 / Гегель Г. В. Ф. Сочинения в 14 т. – М. ; Ленинград, 1929–1959. – Т. 11. – 1935. – 527 с.

¹¹ «...ens sumitur ab actus essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis».

- Еразм Роттердамський*. Похвала Глупоті. Домашні бесіди / Еразм Роттердамський ; [пер. з лат. В. Литвинова, Й. Кобова]. – К. : Основи, 1993. – 319 с.
- Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней: в 4 т. – СПб. : Потрополис, 1997–2002. – Т. 2 : Средневековье (От библейского послания до Маккиавели) / Джованни Реале, Дарио Антисери. – СПб. : Потрополис, 1997. – 368 с.
- Aertsen J.* Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez / Jan Aertsen. – Leiden : BRILL, 2012. – 756 p.
- Pereira J. Suarez* : Between scholasticism and modernity / Jose Pereira. – Milwaukee : Marquette University Press, 2006. – 384 p.
- Suarez F.* The metaphysical demonstration of the existence of God : metaphysical disputations 28–29 / Francisco Suarez ; [transl. and introd. by John P. Doyle]. – South Bend : St. Augustine Press, 2004. – 170 p.
- Suarez F.* Disputationes metaphysicae / R. P. Francisci Suarez Opera omnia. – Parisii : apud Ludovicum Vives, 1861. – V. 25. – 1861. – 961 p.
- Suarez F.* Disputationes metaphysicae / R. P. Francisci Suarez Opera omnia. – Parisii : apud Ludovicum Vives, 1861. – V. 26. – 1861. – 1091 p.
- Thomas Aquinas.* De ente et essentia / Sanctus Thomas de Aquino // Textum a L. Baur Monasterii Westfalorum 1933. – Режим доступу: <http://www.corpusthomicum.org/oe.html>. – Назва з екрана.
- Thomas Aquinas.* De potentia / Sanctus Thomas de Aquino // Textum Taurini 1953 editum. – Режим доступу: <http://www.corpusthomicum.org/qdpl.html>. – Назва з екрана.
- Thomas Aquinas.* Quaestiones disputatae de veritate / Sanctus Thomas de Aquino // Leoninum Romae 1970 editum. – Режим доступу: <http://www.corpusthomicum.org/qdv01.html>. – Назва з екрана.
- Thomas Aquinas.* Sententia libri Metaphysicae / Sanctus Thomas de Aquino // Textum Taurini 1950 editum. – Режим доступу: <http://www.corpusthomicum.org/cmp00.html>. – Назва з екрана.
- Thomas Aquinas.* Summa theologiae / Sanctus Thomas de Aquino // Leoninum Romae 1888 editum. – Режим доступу: <http://www.corpusthomicum.org/sth1001.html>. – Назва з екрана.

Олександра Саковська, магістрантка Національного університету «Києво-Могилянська академія».

Григорій Півторак

НОВЕ СЛОВО В УКРАЇНСЬКІЙ СЕМІТОЛОГІЇ ТА БІБЛЕЇСТИЦІ

З приводу виходу в світ монографії: *Протоіерей Олег Скнар. Каменные страницы библейской истории: Исследования эпиграфических памятников Израиля и Иудеи периода Первого Храма (X – V вв. до Р. Х.). – К.: Послушник, 2013. – 272 с.*

Серед світових центрів давніх цивілізацій – Єгипту, Месопотамії, Малої Азії, Індії, Китаю – чи не найбільший інтерес правомірно викликає Близький Схід, зокрема стародавні Іудея та Ізраїль, що цілком логічно й закономірно. Адже саме там творилася прадавня історія й своєрідна ветхозавітна філософія та культура, акумульована в книзі-книг – Священній Біблії – одній з найбагатших і найскладніших пам'яток світової культури. У багатьох народів протягом усього Середньовіччя й пізніше вона була основним джерелом життєвої мудрості й знань і справила непересічний вплив на розвиток національних культур¹. Великою мистецькою силою відзначаються її описи реальних історичних подій, історичні повісті й дидактичні оповідання, світські та релігійні пісні, публіцистичні проповіді й філософські афоризми, зведені морально-юридичні

© Григорій Півторак, 2013

¹ Наприклад, переклад Біблії німецькою мовою Мартіна Лютера (1534 р.) остаточно усталив норми загальнонімецької національної мови, а на розвиток середньовічних східнослов'янських культур істотний вплив справила освітньо-перекладацька й видавнича діяльність білоруського першодрукаря Франциска Скорини. На основі порівняльного аналізу латинських, чеських, староврейських і церковнослов'янських текстів Ф. Скорина переклав на мову, наближену до мови старобілоруської писемності, а протягом 1517–1519 рр. надрукував у Празі 23 книги Біблії під загальним заголовком: «Библия руска, выложена доктором Франциском Скориною из славного града Полоцка, Богу к чти и людем посполитым к доброму научению» зі своїми коментарями, передмовами й післямовами до кожної книги. У вступі до всієї Біблії він писав: «В сей книзе все е прироженое мудрости зачало и конець; Бог Вседержитель познаван бывает. В сей книзе вси законы и права, ими же люде на земли справоватися имають, прописаны суть. В сей книзе вси лекарства, душевные и телесные, зуполне найдете. Ту навчение филозофии добронравные, яко любити Бога для самого себе и ближнего для Бога имаы...» (*Скарына Ф. Прадмовы і пасляслоўі. – Мінск: Навука і тэхніка, 1969. – С. 62.*)

правила та інші твори народів Близького Сходу. Творилися вони в різний час і різними людьми зі своїми уподобаннями, локальним патріотизмом, політичними орієнтаціями й життєвим досвідом і протягом віків передавалися від покоління до покоління в усній формі, а записані були значно пізніше. Зведений і згодом канонізований текст Біблії, на думку сучасних текстологів-біблієзнавців, остаточно був оформлений у період між серединою VI й кінцем IV ст. до Р. Х. Певна тенденційність іудейських істориків-хроністів, які добирали й редагували тексти з політичного, соціального й культурно-релігійного життя північної Ізраїльської та південної Іудейської держав періоду Першого Храму (X–VI ст. до Р. Х.) відповідно до своїх релігійних поглядів, свого розуміння історичних подій і своїх симпатій та антипатій, спричинилися до того, що використання біблійних текстів для відтворення реальної картини історичних подій подекуди досить утруднене або й неможливе.

Доповнити або уточнити деякі біблійні версії подій можуть археологічні матеріали, зокрема епіграфічні пам'ятки (викарбувані на кам'яних плитах тексти). Збереглося їх дуже мало, їхній зміст семітологам відомий, існують їхні переклади й російською мовою. Щоправда, ці переклади не бездоганні, оскільки були зроблені не з оригіналів, а з дешифровок зарубіжних дослідників, що часто призводило до помилок і навіть до спотворення тексту. Крім того, давні семітські пам'ятки традиційно розглядалися як самодостатні (тобто поза зв'язками з Біблією, стародавньою історією та синхронними археологічними артефактами), вважалися вичерпно вивченими. Тому поява монографії молодого, але досвідченого й добре відомого в науковому світі семітолога й біблеїста протоієрея Олега Скарня про давньо-семітську епіграфіку Ізраїля та Іудеї періоду першого Храму (X–VI ст. до Р. Х.) стала дещо несподіваною і навіть сенсаційною.

Велика наукова заслуга автора полягає насамперед у тому, що в своєму унікальному дослідженні пам'яток давньо-семітської палеографії він здійснив їх авторське розшифрування та переклад з оригіналів давньоєврейською, моавитською та арамейською мовами та увів їх у вітчизняну біблійну науку. Отець Олег Скарня – дослідник нового покоління, він не тільки вільно володіє відзначеними давніми мовами, але й глибоко обізнаний з історією та археологією Святої Землі, неодноразово брав безпосередню участь в археологічних розкопках, досконало знає Святе Письмо й дотичну до цієї проблематики ізраїльську, європейську та світову наукову літературу, що дало йому можливість враховувати й критично оцінювати різні погляди вчених на складні й неоднозначні проблеми реконструкції, інтерпретації та осмислення стародавніх текстів.

У рецензованій книзі протоієрей Олег Скарня дослідив, розшифрував і запропонував свій переклад 5-ти пам'яток давньо-семітської палеографії в хронологічній послідовності: давньоєврейського «Календаря із Гезера» (X ст. до Р. Х.), моавитських пам'яток «Стела царя Меші» (IX ст. до Р. Х.) та «Остракона з Ваді-ель-Керака» (обидві IX ст. до Р. Х.), арамейської «Стели з Тель-Дана» (також IX ст. до Р. Х.) і давньоєврейського «Силуамського надпису» (VIII ст. до Р. Х.). Серед цих артефактів у доброму стані зберігся лише «Календар із Гезера» – невелика вапнякова табличка з найдавнішим відомим на цей час палеоівритським написом про місячні цикли землеробства. Тексти інших епіграфічних пам'яток, викарбувані на каменях, більшою чи меншою мірою пошкоджені, що утруднює або й унеможливає цілісне відтворення змісту.

Автор рецензованої монографії розробив і використав свій оригінальний метод дешифрування, перекладу й коментарів давніх текстів, який нам видається оптимальним і найбільш результативним (с. 14–16). При цьому палеографічний і текстологічний аналізи кожного рядка первісного тексту послідовно проводяться за чіткою схемою: спочатку подається розшифрована авторська версія оригінального тексту палеоеврейським (фінікійським) шрифтом, далі – авторська реконструйована транслітерація цього розшифрованого тексту ассирійським квадратним шрифтом, проводиться докладний лінгвосемантичний аналіз досліджуваного рядка і його переклад російською мовою, а також визначається можливість узгодження перекладеного позабіблійного джерела з текстом та історичним контекстом Біблії. Наприкінці дослідження кожної пам'ятки наводиться її суцільний переклад, а висновки у вигляді пронумерованих пунктів узагальнюють результати дослідження.

Особливу увагу автор приділяє відтворенню власних імен і топонімів, оскільки внаслідок тріступінчастих перекладів Святого Письма та інших текстів зі староеврейської мови на грецьку, а потім – на церковнослов'янську й російську мови виникло багато різних і на перший погляд нібито правдоподібних варіантів.

Палеографічний, текстологічний і лінгвосемантичний аналіз давньоєврейських епіграфічних пам'яток автор провів усебічно, професійно, на найвищому науковому рівні. Ряд фактичних відомостей у досліджуваних пам'ятках він розглядає в значно ширшому історичному контексті, завдяки чому його виклад набуває самостійного наукового значення. Зокрема, не обмежуючись лише палеографічним, текстологічним та лінгвосемантичним аналізом найдавнішої пам'ятки – «Календаря з Гезера», протоіерей Олег Скнар розглядає його як джерело для розуміння календаря старозавітної церкви й подає детальну історію формування календаря давніх іудеїв, який спочатку був місячним (базувався на спостереженнях за фазами місяця), а після вавилонського полону (VI – V ст. до Р. Х.) іудеї засвоїли типологічно подібний вавилонський календар (с. 36 – 62). Автор переконливо показав, що вивчення історії та структури календаря давніх ізраїльтян дозволяє глибше зрозуміти деякі «приховані істини» біблійної книги Буття й точніше встановити тривалість деяких засвідчених у ній подій і навіть точніше їх датувати (с. 65).

Найбільша з досліджуваних протоіереєм Олегом Скнар епіграфічних пам'яток – це моавитська «Стела царя Меші» (інша назва – «Моавитський камінь»), що являє собою викарбуваний досить багатослівний текст на чорному базальтовому камені. У науковий обіг потрапила лише частина тексту, оскільки в середині XIX ст. цю кам'яну стелу зруйнували бедуїни, і в Європу для паризького Лувру вдалося придбати лише два великі фрагменти й близько двох десятків уламків. Після реставрації більша частина тексту (33 рядки) стала повністю або частково придатною для читання.

Від другої моавитської епіграфічної пам'ятки – «Остракона з Ваді-ель-Керака» також залишився лише фрагмент з 5-ти рядків, який, як установив протоіерей Олег Скнар, «за стилістикою і за змістом дублює легендарну “Стелу царя Меші”» (с. 150). Обидва артефакти – єдине збережене епіграфічне джерело з текстами моавитською мовою. Вони дають достовірний матеріал для дослідження орфографії та граматики цієї мови в IX ст. до Р. Х., яка, на думку дослідника, була діалектом давньоєврейської мови (с. 72, 154).

Перш, ніж приступити до аналізу самого тексту моавитських епіграфічних пам'яток, протоіерей Олег Скарнь детально викладає історію їх відкриття в XIX – XX ст., оцінює досягнення й недоліки наукових досліджень та перекладів «Стели царя Меші». Палеографічний, текстологічний і лінгвосемантичний аналіз цієї стели займає майже третину рецензованої монографії (с. 67–149). По ходу авторського розшифрування, реконструювання, транслітерації й прямого перекладу кожного рядка з моавитською на російську мову автор робить доречні екскурси в історію (наприклад, подає досить детальні відомості про давню народність і царство Моав – с. 80–81), викладає історію засвідчених у пам'ятці міст і цілих держав та їхні взаємостосунки (с. 87–88, 93, 99–100, 135 та ін.), полемізує з попередніми дослідниками цих пам'яток, часто апелює до біблійного тексту книги Царств і навіть відзначає деякі неточності в її традиційному Синодальному перекладі 1876 р. (с. 107 та ін.) тощо. Усе це надає пропонованим авторським розшифруванням, перекладам і висновкам вичерпної обґрунтованості й максимальної вірогідності.

Після наведення цілісного авторського перекладу епіграфічних пам'яток «Стела царя Меші» та «Остракон з Ваді-ель-Керака» протоіерей Олег Скарнь зіставляє їхній текст з біблійною версією тих самих подій, яка значно детальніша й зрозуміліша (с. 156–165). Як у «Стелі царя Меші» (дуже фрагментарно), так і в Біблії (ширше й детальніше) йдеться про історичні події (точніше – війни) в Ізраїлі та на сусідніх землях у IX ст. до Р. Х. «Стела царя Меші» описує й де в чому доповнює біблійну оповідь про те, як ізраїльський цар Амврій знову завоював державу Моав. Окупація тривала 40 років, проте після поразки ізраїльтян у поході проти арамеїв і наступного ослаблення Ізраїля та Іудеї моавський монарх Меша, скориставшись сприятливими обставинами, підняв повстання, щоб звільнити свою країну від ізраїльських окупантів. Це йому вдалося, але захотілося ще більшого: він перейшов кордон свого царства й захопив декілька ізраїльських, іудейських та едемських міст і селищ. Через деякий час ситуація в Ізраїлі стабілізувалася, і новий монарх Йорам разом з царями іудейським та едомським виступили проти царя Меші. Спочатку похід був дуже успішним, але потім через якісь загадкові й досі остаточно не з'ясовані причини коаліційні сили трьох монархів несподівано зняли облогу столиці Моава м. Кір-Харешт і залишили цю державу, а цар Меша у своїй стелі тріумфально оголосив про перемогу над єврейськими військами.

Причини такого несподіваного фіналу дослідники пояснювали по-різному. Очевидний контраст в оцінці кінця такої війни спостерігається також між біблійною оповіддю й текстом «Стели царя Меші». Як зауважує автор монографії, «Святе Письмо дуже стримано оповідає про несприятливе для коаліційних сил закінчення війни з моаветянами, і, на протипагу цьому, ми бачимо піднесення й тріумфальний настрій у “Стелі царя Меші”» (с. 162).

Протоіерей Олег Скарнь детально наводить гіпотетичні версії різних дослідників про причини відступу армій трьох монархів від столиці Моава (с. 162–164), проте в цьому контексті не приєднується до жодної з них і не висуває своєї, очевидно, за браком достатнього фактичного матеріалу. У зв'язку з цим викликає інтерес висловлене деякими дослідниками й підтримане додатковими аргументами автором рецензованої монографії припущення, що «Стела царя Меші» насправді могла бути вдвічі вищою, а до нашого часу збереглася лише її верхня частина. У

втраченій нижній частині, цілком вірогідно, могла міститися розповідь про військовий похід трьох союзних монархів проти держави Моава.

Причини несподіваного відходу єврейських армій від обложеної столиці Моава протоіерей Олег Скарнь з великою вірогідністю пояснив у наступному розділі в ході аналізу епіграфічної пам'ятки «Стела з Тель-Дана», оцінивши рішення коаліції як «обдумане й грамотне» (с. 220), бо на півночі Ізраїля активізувалися сірійці (Святе Письмо неодноразово згадує їхні часті напади), а вести війну на декілька фронтів було небезпечно.

Загальні висновки дослідника про значення обох моавитських епіграфічних пам'яток вагомі й переконливі: ці пам'ятки підтверджують історичні події IX ст. до Р. Х. в Зайорданні (військовий марш Ізраїля, Іудеї та Едома проти держави Моава) і підтверджують оповіді Святого Письма, є єдиними відомими в наш час пам'ятками моавитською мовою, а їхня палеографія – одна з найдавніших форм семітського алфавіту – стала прототипом усіх алфавітів (як східних, так і західних), які походять від давньосемітського.

Арамейську епіграфічну пам'ятку «Стела з Тель-Дана», викарбувану закругленим зубилом на базальтовій плиті, протоіерей Олег Скарнь розглядає в історичному контексті – на тлі синхронних подій того історичного періоду. Ця пам'ятка, відкрита цілком випадково, була розбита на три частини ще в стародавні часи й використана як мостові камені на міській площі перед головними воротами міста Дана. Текст стели пошкоджений настільки, що в ньому не відтворюється жодне закінчене речення, і наявні пропуски вчені пропонували заповнювати по-різному. Автор книги, розглянувши всі наявні гіпотези й дослідивши текст пам'ятки за оригіналом в Археологічному музеї Ізраїля (м. Єрусалим), запропонував своє розшифрування й реконструкцію первісного тексту, яка принципово відрізняється від варіанта прорисовки однієї з найвідоміших і найавторитетніших ізраїльських палеографів Ади Ярдені (с. 170).

З метою максимального наближення до істини у встановленні змісту й авторства досліджуваної стели автор часто звертається до Святого Письма, хоч і наголошує на труднощах, з якими стикаються дослідники, покладаючись на хронікальні книги Старого Завіту (с. 213–216), детально відтворює історичний контекст створення «Стели з Тель-Дана» (с. 216–236) і фактично підтверджує неспростовними історичними аргументами існуючу серед учених-біблеїстів думку про те, що збережені фрагменти цієї пам'ятки – «це колись цілісна меморіальна стела, що належала Азаїлу, цареві Дамаска, поставлена ним на ознаменування великої перемоги – взяття фортеці Дан» (с. 218), знаменитого стародавнього міста на півночі Ізраїля.

Можна погодитися з автором з оцінкою «Стели з Тель-Дана» як унікального й сенсаційного для біблеїстів документа, оскільки біблійна версія про Азаїла як нібито безрідного узурпатора, який, не маючи царського коріння, захопив трон, убивши законного царя, зовсім не узгоджується з текстом пам'ятки, за якою Азаїл був сином свого попередника на престолі, а його воцаріння відбулося нібито за сприяння одного з місцевих богів (с. 225 – 226). Простежуються й деякі інші розбіжності між біблійним текстом і текстом стели, протоіерей Олег Скарнь для пояснення цих невідповідностей та «можливого узгодження біблійного тексту і версії переможної стели» пропонує декілька логічних, обґрунтованих і цілком імовірних гіпотез (с. 226 – 236), після чого все стає на свої місця.

У прикінцевих висновках протоіерей Олег Скарнь наголошує на тому, що «Стела з Тель-Дана» була хронологічним продовженням історичних подій, описаних у «Стелі царя Меші», що «обидві стели являють собою опис історичних процесів незалежно від бачення цієї історії єврейськими хроністами, чії епоси лягли в основу біблійних історичних книг», що в обох артефактах уперше в позабіблійних синхронних джерелах було виявлено назву «дому Давида» як царської династії Ізраїля, і це неспростовно підтверджує реальне існування царя Давида та його царського дому незалежно від свідчення Святого Письма, і т. ін. Проте значущість дослідження протоіерея Олега Скарня «Стели з Тель-Дана» значно виходить за рамки встановлення конкретних історичних істин і становить загальнонауковий інтерес. Адже в підсумку вивчення цього давнього релікту автору вдалося сформуванати нову теорію текстологічного прочитання стародавніх семітських текстів, яка матиме важливе методологічне значення й для майбутніх досліджень.

Хронологічно наймолодший з досліджених протоіереєм Олегом Скарнем епіграфічних пам'яток – давньоєврейський «Силоамський надпис» VIII ст. до Р. Х. був зроблений палеовіритом на стіні тунелю, яким постачалася вода до Єрусалима. У написі якраз і йдеться про деякі деталі прокладення цього тунелю, проте вони не дають уявлення про його необхідність і значення в житті цього древнього міста. То ж цілком логічно, що протоіерей Олег Скарнь починає своє дослідження з детального опису системи водопостачання в історії Єрусалима та його вивчення вченими-археологами, зокрема, критичного огляду попередніх досліджень «Силоамського надпису» (с. 241–253). Переходячи до розшифрування й транслітерації цієї пам'ятки, автор застерігає, що навіть у її найпопулярніших сучасних російськомовних перекладах Р. Хазарзара та А. Луговського «виявляються деякі неточності, аж до неправильної передачі окремих літер палеовіритського алфавіту» (с. 255–256). У зв'язку з цим протоіерей Олег Скарнь запропонував свій авторський переклад досліджуваного тексту безпосередньо з оригіналу, який на плиті, вирізаній зі стіни тунелю, експонується в Музеї Стародавнього Сходу (м. Стамбул).

Оцінюючи наукове значення «Силоамського напису», автор підкреслює, що він повністю підтвердив текст Святого Письма про тогочасний легендарний інженерно-технічний винахід – водогін стародавнього Єрусалима, дав можливість установити точний смисл деяких місць Біблії, зокрема, реальну міру довжини *лікоть* (45,72 см), а також дозволив глибше проникнути в історію давньоєврейської мови (с. 258).

Завершується рецензована монографія бібліографією, яка охоплює дотичні до обраної проблеми праці російською, англійською, французькою, італійською, староеврейською мовами. Можливо, перед цим варто було б зробити короткі узагальнюючі висновки стосовно всього дослідженого матеріалу, які б ще рельєфніше засвідчили значення епіграфічних пам'яток Ізраїля та Іудеї періоду Першого Храму для біблеїстики й палеографії, а також їхнє загальнонаукове й загальнокультурне значення.

Рецензована монографія написана досконалою російською літературною мовою, бездоганим науковим стилем. Протоіерей Олег Скарнь вільно й майстерно володіє словом, його виклад чіткий, логічний, послідовний, не перевантажений ні вузько спеціальною термінологією, ні модними нині нагромадженнями важко сприйнятних синтаксичних конструкцій. Хоч у дослідженні йдеться про специфіч-

ні й досить складні проблеми, книга читається з великим інтересом і легко, як художній твір.

Найвищої похвали заслуговує технічне оформлення монографії. Незважаючи на складність набору нині екзотичних палеоеврейського та ассирійського квадратного шрифтів, усі літери й знаки передано з філігранною точністю. Верстка тексту чітка, практична й художньо досконала. Велику наукову й естетичну інформативність мають кольорові фотографії історичних місць Ізраїля та Йорданії, а також досліджуваних епіграфічних пам'яток (їх чорно-білі знімки подано також на відповідних сторінках тексту).

Книга протоієрея Олега Скаррь «Каменные страницы библейской истории», яка зацікавленого читача вперше знайомить з прямими перекладами пам'яток цієї історії з оригіналів, може служити методологічним посібником з дешифрування й транслітерації не тільки семітських, але й інших стародавніх текстів. Вона, без сумніву, буде корисна насамперед богословам і спеціалістам-семітологам, а також історикам, археологам, палеографам, філософам, лінгвістам і т. ін. Вона істотно збагатить українську гуманітарну науку й сприятиме піднесенню її престижу в сучасному світі.

Григорій Петрович Півторак, заслужений діяч науки і техніки України, дійсний член (академік) НАН України, доктор філологічних наук, професор, завідувач відділу загальнослав'ястичної проблематики і східнослов'янських мов Інституту мовознавства ім. О. О. Потебні НАН України.

Олексій Панич

СИЛА І ПАРАДОКСИ УКРАЇНСЬКОГО ТОМІЗМУ

Роздуми над книгою: *Баумейстер А. О. Біля джерел мислення і буття.* — Київ: Дух і Літера, 2012. — 480 с.

Останні два роки подарували нам одразу декілька непересічних філософських монографій, автори яких на момент їхнього видання перебували вже (або майже) на «фінішній прямій» здобуття свого цілком заслуженого докторського ступеню. Серед них можна зокрема назвати «Феноменологію досвіду» Вахтанга Кебуладзе, «Досвід і сенс» Андрія Богачова, «Тома Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання» Андрія Баумейстера. Останній же з цих авторів, майже одночасно зі згаданою монографією, випустив також збірку «Біля джерел мислення і буття», в якій головним чином зібрані його окремі публікації 2004-2011 років. На ній я й волів би зупинитися докладніше.

Матеріали цієї збірки можна умовно розділити на чотири групи. Першу складають публікації історико-культурного та публіцистичного плану, серед яких найбільше виділяється диптих текстів «Ідея Модерну і традиція Заходу» / «Апорії модерної теорії легітимації» (про його зміст і спрямування я ще казатиму нижче). Другу групу становить одна-єдина розвідка «Теорія субстанції в Аристотеля», якій я в цій своїй репліці планую приділити найбільшу увагу. Третя група поєднує три тематично пов'язаних між собою студії творів Томи Аквінського, які сьогодні вже можна розглядати як пролегомени до щойно виданої тим же автором окремої монографії. Нарешті, четверту групу становлять підготовлені Андрієм Баумейстером матеріали до «Європейського словника філософій» (дослідження історії терміна *imputatio*) та російськомовного «Словника античної та середньовічної філософії» (відносно короткі, але змістовні характеристики окремих творів Платона, Аристотеля, Дунса Скота і Оккама).

Але, при всьому тематичному розмаїтті, збірка Андрія Баумейстера здається надзвичайно цільною, постає як справжня духовна єдність. Автор збірки є християнським філософом, котрий відкрито декларує свою належність до традиції європейського томізму (зокрема на с. 172: «я підхожу до "Метафізики" Аристотеля з позиції *томістичної філософії*»¹), і ця засаднича визначеність філософських настанов добре увиразнюється в усіх його міркуваннях.

Найбільш явним підтвердженням цього є три студії, присвячені поглядам святого Томи, де Андрій Баумейстер, сказати б, безумовно грає на своєму «філософському полі». Всі три студії демонструють тонке відчуття тексту, розуміння іноді найдрібніших стилістичних нюансів латинських висловів, і водночас глибоку вкоріненість думки автора в колі сучасних томістичних досліджень. Крім того, вже перша з них, «Апофатизм у мисленні св. Томи Аквінського», наочно демонструє щирю особисту відданість її автора західній богословській традиції – особливо в моменти, коли він, коментуючи (пере)тлумачення святим Томою апофатичного богослов'я Псевдо-Діонісія, вступає у відкриту полеміку зі східними богословами, від Григорія Палами до Володимира Лосського включно. Єдиною постаттю східної традиції, яку Андрій Баумейстер при цьому всіляко намагається не зачепити своєю критикою, виявляється сам Псевдо-Діонісій: цей останній отримує від автора студії лише м'які дорікання у «темноті» та «неясності» сказаного. З тією ж метою дослідник відверто ухиляється від відповіді на питання про те, наскільки свідомо та радикально Аквінат переглумачує Псевдо-Діонісія. Андрій Баумейстер виголошує це питання суто «другорядним», але водночас недвозначно каже про те, що, хай там як, а саме «стараннями св. Томи» думка Діонісія «отримала ясний і прозорий вигляд». Ба більше, саме завдяки цьому проясненню святому Томі вдається не менше як врятувати теологію «від мороку радикального апофатизму» й вберегти її «від спокус, проти яких не зміг встояти християнський Схід (наприклад, в особі Григорія Палами)» (с. 256-257). За цими полемічними випадками йде ретельний і витончений виклад багатозорової перспективи богопізнання у Аквіната, коли позитивне богослов'я зрештою заступається негативним, але й це останнє, своєю чергою, заступається ще вищим розумінням того, що самий факт відкриття Богом Себе людині не дозволяє нам зупинитися на констатації Його абсолютної непізнаності. Бог для Томи, переконливо висновує Андрій Баумейстер, виявляється (себто, *виявляє Себе*) пізнаваним, але неосязним (саме до цього зрештою і зводяться істини апофатизму); до того ж, не треба забувати, що пізнання Бога силами людського інтелекту «потребує певного надприродного стану», коли наш інтелект «просвітлюється» через його «уподібнення до Бога» (с. 266).

Ще докладніше теорія пізнання святого Томи досліджується автором в студії «Світло інтелекту і споглядання сутності Бога: метафізика пізнання у св. Томи Аквінського». Її головний висновок повторює й розвиває підсумки щойно розглянутої студії про апофатизм у Томи: як стверджує Андрій Баумейстер, «(м)етафізичне (філософське, природне) пізнання» для святого Томи – «це *межове пізнання*, в якому внутрішньо поєднані *раціональне знання про буття* Бога і *пізнання свого незнання про сутність* Бога; знання, що Він є (...) і усвідомлення незнання того, *що* Він є» (с. 378-379). Як, крок за кроком, Андрій Баумейстер доходить, разом зі святим Томою, щойно процитованого висновку – відповідь на це питання читач знайде в тексті самої студії, а заодно отримає від знайомства з нею неабияке інтелектуальне задоволення.

¹ Тут і надалі всі виділення в цитатах з книги Андрія Баумейстера відповідають оригіналу.

Так само рішуче Андрій Баумейстер обстоює свої християнські переконання і в історико-культурній площині, звертаючись до поняття модерну та особливостей модерної теорії легітимації. Почати з того, що в самому терміні «модерн», якщо він вживається на позначення «цілої епохи», можна беззастовідно віднайти глибоке *антихристиянське* значення: адже християнин безумовно ділить земну історію насамперед на епохи «до Христа» і «після Христа», а найбільшою історичною «новизною» для нього, звичайно ж, є принесена Христом звістка про спасіння. З урахуванням цього, важко сперечатися з суворим висновком автора, що «будь-яка “епоха”, що виступає після християнства з вимогою новизни, з вимогою радикальної “модерності”, неминуче вступає в суперечку з новизною християнської Звістки» (с. 25).

Втім, ця суперечність не обов'язково переростає в непримиренні антагоністичні стосунки. Вважаючи визначальною ознакою доби модерну процес секуляризації, Андрій Баумейстер вбачає можливість розглядати цю останню і як позитивний момент «в межах самої християнської традиції», де вона постає «як процес чіткого розмежування сфер [зокрема віри та знання – *О.П.*] за умови збереження перспективи єдності» (с. 37). Інша річ – «якщо розуміти поняття секуляризації як радикальний розрив знання та віри» (с. 38). В цьому останньому разі знання, а з ним і вся секуляризація як суспільне явище, потребують нової легітимації, але вже не через віру, а через самих себе – тобто, потребують легітимації в формі *самолегітимації*.

Подальші міркування Андрія Баумейстера з цього приводу, по суті, всі проходять під знаком не цитованих ним – але, безперечно, прекрасно знайомих йому – слів Христа, переданих нам в Євангелії від Йоана: «Неправдиве моє свідoctво, коли свідчу я сам за себе» (Йн. 5:31; тут і далі цитую переклад о. Хоменка під ред. комісії Василянського Чину). Свідчити абсолютно правдиво про Себе – себто, вдаватися до незаперечно легітимальної процедури *самолегітимації*, – з цієї точки зору, може лише Бог, як про це й каже Писання: «І промовив Бог до Мойсея: "Я той, хто є"» (Вихід 3:14). Навіть Ісус, промовляючи до учнів упродовж Свого земного життя, жодного разу не звертається цілковито до такого акту *самолегітимації*, але неодмінно вказує також і на Отця як на остаточне джерело Своєї легітимальності: «Та в мене свідoctво більше, ніж те Йоанове: діла оті, що їх Отець доручив мені для мого виконання, – ось ті саме діла, що їх я роблю, і свідчать за мене, що Отець мене послав. І Отець, який послав мене, свідчить за мене...» (Йн. 5:36-37).

Тож про яку власне «самолегітимацію» секуляризованої культури може йтися?! Цілковито очікувано, Андрій Баумейстер констатує провал та неусувну внутрішню суперечливість в самій ідеї секулярної *самолегітимації*, навіть якщо брати її в таких інтелектуально вишуканих формах як комунікативна філософія Габермаса. Розгляд останньої приводить Андрія Баумейстера до двох взаємопов'язаних висновків: по-перше, «(п)роєкт іманентної легітимальності є нічим іншим, як *секуляризацією моральної теології*» (с. 60), і, по-друге, «*іманентна легітимальність страждає на суттєві недоліки і потребує доповнення й підтримки з боку іншого проєкту легітимальності*» (с. 59) – під яким, ясна річ, автор розуміє християнський «проєкт» легітимальності «внутрішньо-світлового» через звернення до трансцендентного та понад-світлового джерела, яким є Бог.

Справді, будь-яка іманентна, суто «земна» *самолегітимація* – зокрема й у вигляді спроби іманентного самообґрунтування людської раціональності – завжди постає чимось парадоксальним, що, в остаточному рахунку, може справдитися в людських очах лише через звернення до якихось поза-логічних духовних, інтелектуальних чи навіть емоційно-вольових ресурсів (тобто, все одно передбачає певний вихід за межі,

сказати б, безпосереднього поля здійснення такої самолегітимації). Якщо в християнстві остаточним гарантом будь-якої справжньої земної легітимації є Бог, а ресурсом підтвердження самолегітимації Бога для людини постає власне віра, то, скажімо, для Аристотеля остаточним ресурсом обґрунтування найпершого логічного закону несуперечності (у застосуванні водночас до буття та мислення) виявляється [звісно ж, не самий цей закон, а] *факт визначеності* будь-якого висловлювання (включно із тим, яке силиться заперечити закон несуперечності), а також... *кумедність* суперечки з умовним супротивником у разі відсутності в його висловлюванні такої визначеності: «...якщо ж нічого [не каже], кумедно шукати логосу проти того, хто не тримається жодного логосу» (ἄν δὲ μηθέν, γελοῖον τὸ ζητεῖν λόγον πρὸς τὸν μηθένος ἔχοντα λόγον – «Метафізика», 1006а 13-14). Фіхте, звертаючись за більш ніж дві тисячі років знов до тієї самої проблеми «початку логіки», вже відверто постулює *акт* самоствердження (а відповідно, і самолегітимації) суб'єкта як *поза-логічний*, внаслідок чого виявляється, що не логіка обґрунтовує науковчення, а навпаки, науковчення обґрунтовує логіку (Hieraus ergibt sich das bestimmte Verhältniss der Logik zur Wissenschaftslehre. Die erstere *begründet* nicht die letztere, sondern die letztere *begründet* die erstere²). Трохи згодом цей самий шлях відтворює й Шелінг, в якого «трансцендентальний філософ», шукаючи «принцип знання *всередині* знання» (Der Transzendental-Philosoph (...) sucht das Prinzip des Wissens *innerhalb* des Wissens³), врешті решт знаходить цей принцип «всередині»... якраз не «знання», а, знов-таки, первинного *акту* мислення як самосвідомості.

Кількість таких прикладів легко було б примножити, але загальна картина зрозуміла: кожна спроба раціональної самолегітимації врешті решт завжди впирається в певний акт, в довільну дію якогось суб'єкта (навіть Аристотелю йдеться або про акт здійснення двосторонньої комунікації, або про оцінку як «кумедної» спроби здійснення односторонньої комунікації). Так само і уроком, виведеним Андрієм Баумейстером з комунікативної філософії Габермаса, врешті решт виявляється те, що «без *доброї волі до істини, без інтелектуальних чеснот, без попередньої поваги до раціональності* жоден дискурс не може висувати претензій на значущість. *Сам вибір на користь раціональності не можна раціонально обґрунтувати*» (с. 58). Отже, вибір на користь раціональності має бути тим-то первинним актом, який легітимує її подальше застосування. Але хто є (чи може бути) легітимним суб'єктом зазначеного вибору?

Якщо цей суб'єкт є раціональним людським суб'єктом, ми потрапимо у коло, яке багато філософів (хоча, звісна річ, не Фіхте і не Шелінг) воліли б назвати «хибним». Якщо цей суб'єкт є людським, але не раціональним (дорациональним, позараціональним тощо), ми уникаємо кола, але натомість маємо загрозливу ситуацію, яку в найбільш загальних рисах можна охарактеризувати як «волонтаризм» (з відомими в філософії перспективами від Шопенгавера та Ніцше до Бергсона і Камю включно). Третя альтернатива, вочевидь найближча для Андрія Баумейстера, полягає в тому, що цей суб'єкт, в остаточному рахунку, є не людським, а трансцендентним суб'єктом в масштабах всесвіту – себто, є Богом-Творцем, Котрий Своїм актом творіння породжує людину разом зі всією притаманною їй раціональністю. Іншими словами, вибір, який ми маємо, полягає у виборі між легітимацією людини (культури, моралі тощо) через парадоксальне, ірраціональне чи надраціональне.

² Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, § 6 (курсив Фіхте – *O.II.*).

³ System des transzendenten Idealismus, 1 Hauptabschn., 1 Abschn., 4 (курсив Шелінга – *O.II.*).

Наважуся припустити, що результат цього вибору для кожного з нас окремо на-самперед залежить від нашого прагнення остаточно «закрити» (бодай особисто для себе) питання легітимації – чи, навпаки, нашої готовності залишити це питання перманентно відкритим. В першому разі сама ця «завершальна» настанова неминуче призводить нас до думки, що «іманентне людини» не може вдовольнити нас за визначенням, бо воно в жодному разі не може бути остаточною – а отже, вибір, який ми маємо, фактично зводиться до альтернативи принципово необґрунтованих спроб «закрити» питання легітимації в іманентному вимірі та принципово обґрунтованих спроб «закрити» його в трансцендентному вимірі (звісно ж, за винятком Кантової редуції того-таки трансцендентного виміру до «людського, надто людського»). Саме так, здається, і розглядає проблему легітимації Андрій Баумейстер. Але схильність (здатність, рішучість) людини залишити питання легітимації перманентно відкритим додає до картини нові барви. Тоді нашою головною альтернативою виявляється вибір між завершеною дією (однократним «актом») легітимації та нескінченним (принаймні на погляд зсередини людини) процесом, який, для увиразнення відмінності, можна було б назвати [не легітимацією, а] *легітимуванням*. Кожний наступний крок цього процесу принципово не надає нам жаданого (? – здається, все ж таки не всіма!) остаточної результату, але за вдалого розвитку все ж забезпечує своєрідний поступ здобутків – що, власне, і являє собою модерний образ «прогресу». Далєбі, вся історія модерної філософії якраз і є таким парадоксальним поступом, коли героїзм та вартість здобутків кожного нового видатного філософа аж ніяк не затьмарюються нищівною критикою цих самих здобутків з боку його близьких та далеких наступників. В цьому вимірі ми, звичайно ж, ніколи не можемо завершити процедури «іманентної легітимації наших практик» (с. 59), але можемо здобувати на цьому (хай навіть принципово нескінченному чи колоподібному) шляху далеко не марні «проміжні» результати (включно з тією ж філософією Габермаса), які безперечно долучаються до скарбнички духовного збагачення людства.

Хай би як парадоксально це прозвучало, але розгляд розвідки Андрія Баумейстера, присвяченої Аристотелю, я хотів би розпочати з аналогічної тези, проте оберненої у протилежний бік: ця розвідка здається мені істотним здобутком попри те, що сама заявлена нею постановка питання скеровує дослідницьку думку в (як на мене) принципово хибному, хоча, звичайно ж, далеко не Андрієм Баумейстером винайденому напрямі. І це ще одна ілюстрація того загального принципу, за яким оціночна вартість «проміжних здобутків» філософа не має прямої залежності від нашої оцінки остаточної слушності обраного ним для себе шляху.

Під «заявленою постановкою питання» я розумію саму назву цієї розвідки: «Теорія субстанції в Аристотеля». Наважуся на еретичне запитання «взрзріз»: даруйте, а чи була взагалі в Аристотеля «теорія субстанції»?!

Ствердну відповідь на це запитання дає багата, родюча й безперечно найближча Андрієві Баумейстеру західна (насамперед латинська) філософська традиція, основу якої заклав ще Боецій, перекавши свого часу Аристотелів термін *οὐσία* саме як *substantia*, попри те, що цей термін є калькою зовсім іншого грецького терміна *ὕποστασις* (букв. «підстава»), а до грецького *οὐσία* значно ближчим є вже також вживане тоді для його перекладу латинське *essentia* (обидва ці терміни є субстантивами відповідних дієслів зі значенням «бути»). Андрій Баумейстер, добросовісно виклавши цю історію по ходу свого переказу тлумачення «Метафізики» Андреаса Бехлі й Андреаса Грезера, прямо заявляє (щоправда, не так від власного імені, як від

імені зазначених авторів), що «термін “субстанція”, якому судилося стати одним з головних термінів західної традиції, вводиться як спосіб інтерпретації ранньої онтології Аристотеля» (с. 232). Вирішальним моментом цієї інтерпретації стало рішення Боеція надати однозначний пріоритет лише одному з кількох Аристотелевих тлумачень *οὐσία*, яке Боецій, очевидно, вважав найголовнішим: а саме, тлумаченню *οὐσία* як *ὑποκειμένου* (докладніше до цього тлумачення ми ще повернемося трохи згодом). Враховуючи наявність в Аристотеля ще кількох альтернативних тлумачень його власного терміна *οὐσία*, вже в цей момент можна дійти незаперечної констатації, що в започаткованій Боецієм практиці перекладу *οὐσία* як *substantia* міститься відчутний (хоча й до певної міри нав'язаний Аристотелем) семантичний зсув. Насправді ситуація є ще набагато складнішою, а незбіг загальною устрою латинської та грецької термінологічних мереж є, саме в цьому вимірі, ще більш фатальним – хоча б тому, що однозначному розгляду «субстанції» як латинського відповідника Аристотелевого *οὐσία*, розтлумаченого ним самим (зокрема й) через *ὑποκειμένου*, безумовно перешкоджає утворене як прямий аналог останнього грецького терміна, і також уславлене своїми філософськими тлумаченнями, латинське *subjectum*.⁴ Різниця між латинськими позначеннями того, що «стоїть-під» (*substantia*) і того, що «вкинута-під» (*subjectum*), в тому числі й на тлі грецького позначення того, що «лежить-під» (*ὑποκειμένου*), може, звичайно ж, становити предмет окремих і дуже цікавих філософсько-термінологічних розвідок, але статус терміна «субстанція» як повноважного – «транзитом» через *ὑποκειμένου* – представника Аристотелевого *οὐσία* стає від того тільки ще більше проблематичним.

Безумовно, все сказане жодним чином не применшує філософської вартості ані розвідки Андрія Баумейстера, ані всіх інших розвідок, від Боеція до нашого часу, які намагаються так чи інакше розтлумачити «Аристотелеву теорію субстанції». Сумніви, з урахуванням сказаного, викликає не їхня філософська вартість, а ступінь їхньої відповідності власне Аристотелю – або, іншими словами, ступінь їхньої належності до шерегу тлумачень Аристотеля, а не до рангу творчого розвитку латиномовного аристотелізму.

Безперечно, сам Андрій Баумейстер не лише відчуває, а й добре усвідомлює всі ці складнощі. Якщо ж він, попри це все, наполягає на формулюванні «теорія субстанції в Аристотеля» аж до винесення його в заголовок своєї розвідки, для цього безперечно мають бути вагомі підстави. Такі підстави справді наводяться автором, з гідною поваги відвертістю, на самому початку його розвідки:

«У зв'язку з питанням про мови може виникнути одне заперечення. А навіщо нам орієнтуватися на латинську схоластику? Давайте орієнтуватися на грецький оригінал і перекладати його ресурсами української мови – без субстанцій, акцидентій, щосностей і тому подібного! Відповідаю: поки що [sic! – О.П.] з цього нічого путнього не вийде. У нас не так багато цих мовних ресурсів для передачі Стагіритової думки! Ми заплутаємося в цих сутностях, сутях, сущих, самосущих, сутніх і подібних словах. Переклад Кубіцького ясно це показує (...). Важливо в перекладі вживати такі терміни, які функціонують в історико-філософському дискурсі. А там, наприклад, ми на кожному кроці зустрічаємо *субстанцію*, а не *єство* (чи щось у такому роді)» (с. 173).

⁴ Докладніше про це див. в статті «Subject» в першому томі «Європейського словника філософій» (К., 2009).

Звісно, старий переклад Кубицького сьогодні вже ніхто не наважиться назвати вдалим і таким, що адекватно відтворює навіть загальні контури (не кажучи вже про важливі нюанси) Аристотелевого філософування. Але уважне прочитання розвідки самого Андрія Баумейстера дає рясні підстави не погодитися з його щойно процитованою оцінкою ситуації принаймні в двох відношеннях. По-перше, як ми зараз побачимо, термін «субстанція» зустрічається далеко не «на кожному кроці» навіть в його власному, відносно невеликому за обсягом, аналізі Аристотелевого тексту. По-друге, для того щоб добряче «заплутатися» у виборі належного перекладу Аристотелевої греки – зі всім належним урахуванням традиції латинської схоластики! – нам цілком достатньо зосередитися... на одному-єдиному терміні *οὐσία*.

Річ у тім, що Андрій Баумейстер у своєму тексті далеко не завжди зберігає вірність власній категоричній заяві, що для перекладу *οὐσία* він – без подальших обмовок і пояснень – вживає саме «слово *субстанція*» (с. 179). Аж ніяк! Від найпершої сторінки його розвідки, поряд з формулюванням «Аристотелева теорія субстанції» (с. 166 і далі), неодноразово зустрічаються також вислови «Аристотелева теорія *οὐσία*» (с. 166, 173 і далі), «усія», і навіть «усіологія» (с. 174, 179 і далі). Але навіть регулярно, упродовж всієї розвідки, згадувати про *οὐσία*, а інколи навіть і подавати цей термін кирилицею (аж до появи на с. 243 вислову «теорія усії»), якщо ми свідомо долучаємося до схоластичної традиції розгляду «усії» як «субстанції»?!

Ба більше: виявляється, автором розвідки не забутий і альтернативний латинський переклад *οὐσία* як *essentia*! Зокрема, вже близько до початку розвідки ми зустрічаємо поряд, стосовно тієї самої обговорюваної проблеми, вислови «універсальні субстанції» та «універсальність сутностей» (с. 178); у викладі інтерпретації «Метафізики» Крістофа Горна і Крістофа Раппа спостерігаємо невимушений перехід від «концепції субстанції в "Категоріях"» до тези про «онтологічний примат *сутності*» (с. 193), тощо.

Цікаво додати, що в своєму російськомовному описі «Метафізики», підготовленому для «Словника античної та середньовічної філософії», Андрій Баумейстер зберігає все те саме термінологічне розмаїття, але при цьому пересуває основний наголос... на термін «сутність» – від чого, втім, загальний результат виявляється аж ніяк не менш строкатим. Ось лише кілька характерних прикладів: «Для Аристотеля таким єдиним началом... являється сутність (*οὐσία, substantia*)» (с. 432); «Сам термін *prôtê philosophia* всегди возникает у Аристотеля в контексте познання першої сутності (*prôtê οὐσία*)» (с. 433); «Иными словами, конкретная субстанция (*prôtê οὐσία*)...» (с. 434) – тощо. Далєбі, не вважає ж Андрій Баумейстер, що «субстанція» і «сутність» є одним і тим самим?!

Випускаючи десятки інших подібних прикладів, підсумую: як виявляється, одному-єдиному Аристотелевому *οὐσία* в обох зазначених текстах Андрія Баумейстера (україномовному та російськомовному) відповідають одразу *три* терміни в *п'яти* написаннях: (1) *οὐσία*, (2) «усія», (3) *substantia*, (4) «субстанція» та (5) «сутність». Чи не є це розмаїття достатньою підставою, аби заплутатися в тексті Аристотеля самому, а заодно й заплутати читача, особливо такого, який не може самотужки перевірити хід думки дослідника за грецьким оригіналом?

За моїм враженням, плутанина, попри всю глибину та гостроту думки Андрія Баумейстера, справді виникає, причому подеколи семантичні зсуви, спровоковані такою термінологічною плінністю, набувають справді загрозливого (для розуміння Аристотеля) характеру. Як приклад, можна навести відтворення Андрієм Баумейс-

тером знаменитого міркування Аристотеля в третьому розділі сьомої книги (книга Z) «Метафізики», де йдеться про чотири основних тлумачення οὐσία (1028b 33 – 1029a 7). У викладі Андрія Баумейстера, в цьому місці Аристотелю йдеться про «чотири головних значення субстанції: щосність, універсальне, рід і підмет (субстрат)» (с. 174). Але як цей вислів «підмет (субстрат)» – за яким, ясна річ, стоїть не що інше як грецьке ὑποκειμενον, – узгоджується з тим, що на підставі і кризь призму того самого ὑποκειμενον грецьке οὐσία в цьому самому переказі виявилось «субстанцією»? Попри всі авторські прагнення однозначності, картина виходить вкрай розмитою, оскільки один і той самий термін ὑποκειμενον, виступаючи як лише одне, але пріоритетне (принаймні для Боеція) тлумачення οὐσία, використовується тут одночасно для позначення того, що тлумачиться, і того, чим (серед іншого) воно тлумачиться – відповідно, в своїх термінологічних «іпостасях» субстанції та субстрату/підмета. Чим же це барвисте розмаїття «суб-» (субстрат, субстанція, а до того ж ще й суб'єкт у вигляді його української кальки підмет), зібране довкола одного-єдиного терміна οὐσία, розтлумаченого Аристотелем зокрема й через ὑποκειμενον, краще за те надмірне розмаїття «сущ-», яке сам Андрій Баумейстер так рішуче розкритикував, коментуючи переклад Кубицького?

Передбачаю можливе заперечення: а чому не можна просто домовитися закріпити за οὐσία переклад «субстанція», а за ὑποκειμενον – переклад «субстрат» (останнє, зрештою, робить і Кубицький, щоправда перекладаючи οὐσία як «сущність»), і вже дотримуватися цієї конвенції зі всією однозначністю? Як на мене, таке рішення є глибоко проблематичним вже тому, що саме звучання терміна зазвичай не є байдужим до його змісту. Достатньо вже початкового розуміння «субстанції» як «того-що-стоїть-під», аби чітко побачити, що цей термін відповідає не загальному значенню Аристотелевої «усії», а, справді, лише одному з її можливих, Аристотелем же вказаних тлумачень. Саме тому «підстановка» терміна «субстанція» на місце οὐσία в україномовному відтворенні *будь-якого* Аристотелевого міркування призводить до неминучого семантичного викривлення, коли фактичним об'єктом нашого перекладу чи коментування виявляється вже не самий Аристотель, а деякий умовний термінологічно-концептуальний конструкт, який лише з численними обмовками можна позначити як *Aristoteles Latinus*.

Чому з обмовками? – хоча б тому, що жоден український дослідник (і саме Андрій Баумейстер доводить це якнайкраще!) не може відтворити українською мовою думки Аристотеля, користуючись *самими лише* латинізмами й зовсім не звертаючись до українського лексичного матеріалу. Так, на місці ὑποκειμενον в тексті розвідки Андрія Баумейстера навперемін з латинізмом «субстрат» регулярно з'являється також українське «підмет» (ще раз нагадаю, що це калька латинського *subjectum*), Аристотелевому εἶδος навперемін відповідають «ейдос», «вид» і «форма», а уславлена формула τὸ τί ἦν εἶναι, транзитом через латинське *quidditas* і його запропонований Лосєвим російський аналог «чтойность», відтворюється українською як «щосність». При цьому Аристотелеве τὸ σύνολον передається транслітерацією «сінолон», хоча для не менш специфічного в повноті своїх значень ὁ λόγος здебільшого використовується переклад «визначення» (с. 180-181).

Іноді пряме зіткнення, у перекладених Андрієм Баумейстером окремих фрагментах «Метафізики», латинізмів з українізмами набуває особливо примхливого характеру. Наприклад, фраза τὸ δ' ὑποκειμενόν ἐστὶ καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μῆκέτι καθ' ἄλλου (1028b 36-37) відтворюється ним українською як «Підметом є те, про що

висловлюється все інше [стосовно чого існують різноманітні предикати], а сам підмет – не є предикатом чогось іншого». Одразу впадає у вічі, що ця версія перекладу є ніби інверсією російського перекладу Кубіцького («субстрат – это то, о чем сказывается все остальное, в то время как сам он уже не сказывается о другом»): якщо в цій останній версії вкрай загадково звучить вислів «субстрат сказывается», то у версії Андрія Баумейстера не менш загадковою видається формула «підмет не є предикатом» (латинізм та слов'янізм ніби помінялися місцями, але розумінню вислову в цілому це аж ніяк не сприяло). Чому б не сказати природніше, і водночас не перекласти буквальноше: «підметом є те, про що говориться все інше, самий же він вже не [говориться] про інше»?

Звичайно ж, я зовсім не наміряюся звинуватити Андрія Баумейстера в прикрій термінологічній строкатості, яку, мовляв, можна і треба було б послідовно усунути (якби ж то!). Як на мене, розвідка Андрія Баумейстера про «теорію субстанції в Аристотеля» цінна саме тим, що самим своїм устроєм вловлює і унаочнює подвійність наших стосунків з традиціями перекладів і тлумачення Аристотеля (як західними, так і значно біднішою порівняно з ними російською), в яких ми перебуваємо станом на сьогодні.

Можливо, найкращим проявом такої подвійності є та характеристика, яку Андрій Баумейстер, серед інших підсумованих ним тлумачень «Метафізики», надає міркуванням з цього приводу О.Ф.Лосева. Почавши з того, що «(л)осевський аналіз щосності в Аристотеля... виконано на дуже високому рівні» (с. 221), Андрій Баумейстер надалі піддає цей самий аналіз ґрунтовній, а місцями справді нищівній критиці, в якій раз у раз з'являються вислови на кшталт «багато незрозумілого» (с. 222), «не в дусі Аристотеля» (с. 223), «значні проблеми для розуміння» (с. 223), «незрозумілість чи не кожного другого висловлювання» (с. 224), «красиві конструкції вмиль руйнуються» (с. 225) тощо. Як бачимо, російськомовна традиція тлумачення Аристотеля, в її напевно ще й досі найкращому прояві, який за радянських часів взагалі сприймався мало не як взірець історико-філософського дослідження, під критичним тиском сучасного компетентного українського фахівця (яким безперечно є Андрій Баумейстер) тріщить і розповзається на очах; і все ж нам настільки нема на що опертися у *нашій власній традиції* – як не прикро казати, за практичної відсутності такої! – що доводиться знов і знов звертатися до Лосева, спираючись на нього й відштовхуючись від нього одночасно.

Подвійними насправді є і стосунки Андрія Баумейстера з настільки духовно близькою йому традицією латинської схоластики. Хоч би як щиро він намагався влитися в цю традицію, зокрема й через свідомий ужиток термінів, «які функціонують в історико-філософському дискурсі» (якби ще справді можна було казати про цей дискурс в однині!!!), тонке відчуття водночас грецького оригіналу та сучасної української мови не дозволяє авторові злитися з цією традицією остаточно і «без залишку», силоміць «нагинаючи» під неї як численні нюанси оригінального Аристотелевого тексту (не відбиті, або лише перекинуто відбиті всіма відповідними латинізмами), так і наявні в нашому розпорядженні українські лексичні ресурси.

«Перехідний», «межовий» характер теперішнього (а чи лише теперішнього?) стану українського філософування є фактом, з яким не лише неможливо сперечатися, але якого так само неможливо уникнути. В цьому плані, намагаючись відтворити термінологію Аристотеля у власному україномовному міркуванні, ми, напевно, справді приречені на певну суміш докорінно слов'янської лексики з латинізмами та грецизмами, з невеликою домішкою наново транслітерованих оригінальних термі-

нів. Андрій Баумейстер, як ми щойно бачили, робить такий виняток для «сінолона», долучаючи цю транслітерацію до вже давно усталеного (але якраз-то й не затребуваного ним в цій розвідці) «логос». Таким чином, саме на досвіді його розвідки можна з впевненістю констатувати, що закляки «повністю українізувати» Аристотеля, як і закляки повністю його, на наших же українських теренах, «латинізувати», є однаково хибними та марними. Але не марною є розмова по кожному окремому ключовому терміну: яке рішення з усього наявного термінологічного діапазону (слов'янізм? латинізм? грецизм? транслітерація?) є найкращим в тому чи іншому конкретному випадку.

Саме в цьому ключі я хотів би зараз підійти до найскладнішої частини свого теперішнього міркування: яким, справді, є найкраще термінологічне рішення для відтворення українською мовою Аристотелевого οὐσία?

На відміну від моїх попередніх підступів до цієї проблеми (зокрема, короткої репліки у ФД № 1 за 2012 рік, у зв'язку з публікацією перекладу перших п'яти розділів «Категорій»), зараз я спробую вийти за межі суто формальної тези: мовляв, раз для Аристотеля лише в одному фрагменті («Метафізика» 1028b 34-36) οὐσία може тлумачитися і як чимбутність (τὸ τί ἦν εἶναι), і як загальне (τὸ καθόλου), і як рід (τὸ γένος), і як підмет (τὸ ὑποκείμενον), з цього вже випливає, що οὐσία ніяк не може ототожнюватися з цим останнім. Навіть якщо так, для позитивного обґрунтування будь-якого перекладацького вибору слід все ж таки визначитися з приводу більш змістовного питання: що таке, власне, для Аристотеля οὐσία, що її можна «тлумачити» такими різними способами?

Заодно я сподіваюся дати власну відповідь і на інше питання, також неодноразово порушене в розвідці Андрія Баумейстера: чи справді Аристотелеве тлумачення οὐσία є самосуперечливим (як неодноразово закидали йому пізніші коментатори), і якщо ні, то як принципово розв'язується проблема взаємної несумісності розглянутих ним в різних місцях «Метафізики» і «Категорій» альтернативних тлумачень οὐσία?

Виклад своєї гіпотези (її умовно можна було б назвати «епістемічним тлумаченням οὐσία»), я волів би почати зі згадки про один дуже характерний розгляд поняття «субстанції», який ми знаходимо в «Етиці» Спінози. Проводячи цю паралель, я зовсім не хочу стверджувати, що Спіноза розуміє під «субстанцією» хоч якоюсь мірою те саме, що Аристотель розуміє під «усією». Але манера роботи того та іншого з відповідним терміном, як здається, справді відзначається спільними рисами.

Спіноза починає свої міркування з визначення субстанції як «того, що є в собі і через себе осягається» (id quod in se est et per se concipitur). Трохи нижче подається визначення Бога: «абсолютно нескінченна істота, тобто субстанція, що містить незліченні атрибути, кожен з яких відбиває вічну й нескінченну сутність» (ens absolute infinitum hoc est substantiam constantem infinitis attributis quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit). Але перші десять «пропозицій» (в рос. пер. «теорем») першої частини «Етики» не містять жодної згадки про Бога: вони повністю присвячені аналізу субстанції як такої. По ходу міркування доволіно припускається існування більше ніж одної субстанції (принаймні двох, як в пропозиціях 2, 5, 6), а іноді постулюється навіть невизначено велика кількість субстанцій (пропозиція 8: «Всяка субстанція є неодмінно нескінченною» /Omnis substantia est necessario infinita/). В одинадцятій пропозиції думка Спінози, нарешті, напряму звертається до Бога (з численними доказами того, чому Він, як субстанція, неодмінно існує), і лише в чотирнадцятій пропозиції з'ясовується, що «Жодна субстанція

крім Бога не може бути даною чи досягнутою» (*Præter Deum nulla dari neque concipi potest substantia*). Іншими словами – Бог насправді є *єдиною у світі* субстанцією, що й потрібно було довести.

Важлива для нас особливість цього міркування полягає в тому, що Спіноза чітко розмежовує питання про «субстанцію взагалі» – що це таке і які воно має властивості – і питання про те, що саме є субстанцією і скільки насправді субстанцій нараховується у всесвіті. Можна сказати, що субстанція загалом береться Спінозою як своєрідний *X* онтологічного рівняння, щоби вже потім, підставляючи під це *X* значення *A* (Бог), отримати в підсумку « $X \equiv A$ » («існує одна і тільки одна субстанція, і цією субстанцією є Бог»).

Гіпотеза, яку я хочу висловити стосовно розуміння *οὐσία* в Аристотеля взагалі та в «Метафізиці» зокрема, полягає в тому, що *οὐσία* в міркуваннях Аристотеля виконує таку саму функцію *X*, але, звичайно ж, в межах вже іншого онтологічного рівняння, причому стартове значення цього *X* є істотно загальнішим за те, яким наділяється термін «субстанція» як у Спінози, так і в латиномовній традиції в цілому. Якщо «субстанція», за етимологічним складом терміна, є «тим, що стоїть під», а *per implicationem* (у Спінози – цілком відкрито) також і «тим, під чим не стоїть вже нічого іншого», то *οὐσία* для Аристотеля, судячи вже з перших реплік «Категорій», є не більше ніж загальним вказуванням на самий факт існування чогось як визначеного, а отже й порівнюваного з рештою існуючого. Зокрема, людина і зображення – не одне й те саме, *тобто* мають різний «логос усії» (*λόγος τῆς οὐσίας*), хоча й мають спільне ім'я (*ζῷον* – наразі в двох принципово різних значеннях, як «/жива/ істота» і як щось намальоване «наче живе»); натомість людина та бик мають спільний «логос усії», бо те і те однаково є *ζῷον* як «/живою/ істотою». І так далі, і таке інше. Зрозумілим з цього є лише те, що *οὐσία* якимось чином вказує на впізнану нами визначеність будь-якого суцього, що дозволяє нам осмислено зіставляти його з будь-яким іншим суцим. Оскільки це зіставлення може проводитися нами як на індивідуальному, так і на видовому/родовому рівні, зазначену нами «визначеність» можна подати і як «два розуміння усії» – *тобто*, як два відмінних тлумачення того, до якого буттєвого виміру належить той *X*, що надає кожній речі її властивість бути водночас відмінною від інших речей і порівнюваною з ними. Відповідно, *X* розкривається як (1) одиничність речі (так звана «перша *οὐσία*», *тобто* *οὐσία* в «найважливішому, першому та найвищому» розумінні (*Οὐσία δὲ ἐστὶν ἡ κυριότατα τε καὶ πρότως καὶ μάιστα λεγόμενη* – «Категорії», 2а 11-12) – як, наприклад, «ця людина» або «цей кінь», і (2) належність речі до певного виду та роду (так звані «другі *οὐσία*»), прикладами яких є вже не «ця людина», а, більш загально, дещо видове «/людина/ чи родове /істота/»).

Гадаю, що читачеві, слідкуючи за цими Аристотелевими міркуваннями, надзвичайно важливо якраз уникнути будь-якої «субстанціалізації» усії – *тобто*, інтуїтивного уявлення про *οὐσία* як щось таке, що «об'єктивно існує» у всесвіті як його важко вловима «буттєва основа», яку тепер нам треба, доклавши належних зусиль, більш-менш правильно «визначити». Навпаки, *οὐσία* для Аристотеля є не «буттєвою основою», а лише *поняттям* такої основи, яке має суто функціональний характер (йдеться про поняття «того, чим зумовлюється впізнана визначеність всякого суцього»). З цієї точки зору, різниця між питаннями «що таке усія» і «що є усією» (або: «чим є усія») є аж ніяк не меншою, ніж різниця між твердженнями Спінози «субстанція є тим-то» і «Бог є єдиною субстанцією».

Значно більш розгалужене «тлумачення οὐσία» в третьому розділі сьомої книги «Метафізики» принципово належить до того самого типу міркування. Питання, яке ставить Аристотель в 1028b 34, ми можемо розтлумачити таким чином: (1) є деякий X, що зумовлює буттєву визначеність всякого суцього, і цей X ми позначаємо терміном οὐσία; (2) і є також численні тлумачення того, що саме може бути тим X (або: чим саме може бути той X), серед яких найбільш помітними претендентами на його роль в онтологічному рівнянні є вже згадані нами вище чимбутність, загальне, рід і підмет. Трохи нижче виявляється, що на цьому список претендентів ще зовсім не вичерпано: зокрема, в певний момент міркування усією «стає» ще й матерія (καὶ ἔτι ἢ ὕλη οὐσία γίνεταί – 1029a 10), але її претензія на «усійність» майже негайно спростовується через посилання на головну і, по суті, єдину неодмінну критеріальну (знов-таки функціональну!) «ознаку οὐσία», якою є властивість існувати «окремо» і бути «ось цим» (καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ – 1029a 27-28). Оскільки ці властивості навряд чи притаманні матерії, доводиться визнати, що підставити її на місце X неможливо, і наша увага негайно переходить до наступних претендентів (форма, чимбутність тощо).

Таким чином, οὐσία та її численні «змістовні наповнення» знаходяться для Аристотеля на принципово різних *епістемічних* рівнях міркування: перше позначає невідому нам буттєву основу, що забезпечує кожній речі можливість «існувати окремо і бути ось цим», а всі решта є довгим (можливо, навіть принципово відкритим) переліком різних аспектів суцього, кожен з яких ми можемо піддати аналітичній перевірці на предмет того, а чи не він часом виконує роль отієї самої буттєвої основи. Різниця між οὐσία та всіма її можливими змістовними наповненнями (τὸ τί ἦν εἶναι, καθόλου, γένος, ὑποκειμένον, ὕλη, μορφή тощо) в цьому плані дещо нагадує різницю між математичною змінною в рівнянні (тим-таки X) і тими конкретними числовими значеннями, яких ця змінна може набувати в процесі застосування цього рівняння.

Якщо визнати слушність цього тлумачення, які висновки звідси випливають щодо найдоречнішого перекладу οὐσία українською мовою? По-перше, слід визнати оманним (ще точніше було б англійське misleading – «таким, що відводить в хибний бік») будь-який «інтерпретативний» переклад, що підставлятиме «на місце οὐσία» *будь-яке* зі згаданих і не згаданих Аристотелем конкретних тлумачень (οὐσία як субстанція, οὐσία як чимбутність, οὐσία як форма тощо). Адже, зробивши це, ми негайно потрапляємо в пастку змішування загального поняття та окремих версій його змістовного наповнення (хиба у вимірі понятійної ієрархії), а також змішування евристичного концепту з його можливими онтологічними конкретизаціями (хиба у вимірі епістемічної ієрархії). Звичайно, здійснивши таку підстановку, ми можемо отримати надалі цілком плідне та перспективне філософське міркування – але ми втратимо право подавати це міркування як наше «тлумачення Аристотеля», а натомість зможемо лише надати йому статус творчого розвитку однієї з інтерпретаційних перспектив, вказаних в Аристотелевому міркуванні. Всі багатовікові студії з «теорії субстанції в Аристотеля», де під «субстанцією», в остаточному рахунку, розуміється саме οὐσία, я схильний віднести саме до цього розряду.

Чи означає це, що принципово кращим за переклад οὐσία як «субстанція» є інший доволі поширений (особливо на наших теренах) переклад οὐσία як «сутність»? Безумовно, в такого перекладу є свої очевидні переваги перед «субстанцією»: по-перше, це близькість словотворчої моделі (хоча в східнослов'янських мовах конкуренцію «сутності» складає ще інший субстантив від того самого дієслова «бути»

/цього разу в формі однини/, яким є рос. «естество» / укр. «ество»⁵), і, по-друге, відсутність надмірно конкретизованих конотацій, що виростають на родючому ґрунті вихідного концепту «стояння-під». Зокрема, взявши вислів Аристотеля в «Метафізиці» 1028b.8-9 Δοκεί δ' ἡ οὐσία ὑλάρχειν φαυρότατα μὲν τοῖς σώμασιν – «Вважають, що найбільш явно οὐσία притаманна тілам» – можна було б небезпідставно стверджувати, що переклад «сутність притаманна тілам» українською звучатиме більш природно (і менш дивно), ніж варіант «субстанція притаманна тілам». Так само, звернувшись до вислову λέγω δὲ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι (1032b 14), який в перекладі Андрія Баумейстера набуває парадоксального вигляду «Під субстанцією ж без матерії я розумію щось речі» (с. 188; цей вислів одразу провокує оманні запитання на кшталт: «на тлі всього, що ми знаємо з філософії про “матеріальну субстанцію”, як це взагалі можливо – “субстанція без матерії”? невже Аристотелю йдеться про “духовну субстанцію”?!» – і таке інше), ми легко з'ясуємо, що навіть переклад Кубицького, де на місці οὐσία вжито «сущность» («а под сущностью без материи я разумею суть бытия вещи») виглядає явно прозорішим (за винятком вкрай невизначеної формули «суть бытия вещи», замість якої в українській мові пропоную вживати новотвір «чимбутність» / як коротке позначення властивості речі бути тим, чим вона є⁶). І таких прикладів можна було б навести чимало.

Втім, загалом я не схильний покладатися і на «сутність» – хоча б тому, що цей варіант є так само інтерпретативним перекладом οὐσία, який в пізньоантичній латині (*essentia*) постав як альтернатива перекладу *substantia*, з перспективою тлумачення та подальшого розвитку змісту грецького (насамперед Аристотелевого) οὐσία в іншому, ніж *substantia*, напрямі.⁷ Знову-таки, це не означає, що не можна плідно побудувати філософську розвідку, темою якої буде «теорія сутності в Аристотеля». Але, як і у випадку з «субстанцією», це буде вже не тлумачення Аристотеля, а лише тлумачення тлумачення Аристотеля, причому тепер вже (на відміну від тлумачення через «субстанцію») навіть не вкорінене в якомусь конкретному дороговказі в самому Аристотелевому тексті. До того ж, набуті словом «сутність», аж до нашого часу, онтологічні конотації призвели б, у разі його послідовного застосування в перекладі «Метафізики», до інших термінологічних парадоксів: зокрема, з 1028b 33 – 1029a 7 в цьому разі впливало б, що *одним з тлумачень «сутності» є «субстанція»* (чи бодай «субстрат»), що легко скидається на суперечливу спробу введення жорсткої ієрархії між концептами принципово одного епістемічного рівня.

Не врятує ситуацію і хаотичне (чи навіть якимось інтуїтивно вмотивоване) чергування перекладів οὐσία як «субстанція» та «сутність» навперемін в одному й тому самому дослідницькому тексті (як це має місце і в Андрія Баумейстера), оскільки (1) вмотивованість саме такого, а не іншого, перекладу в кожному конкретному разі ніяк не пояснюється автором (та й навряд чи це принципово можливо було б здійснити!), і (2) таке чергування створило б у читача хибну ілюзію, що «кандидатів на роль οὐσία» начебто існує лише два (сутність або субстанція), коли в Аристотеля їх насправді нараховується помітно більше.

⁵ Докладніше про це див. в моїй вставці «Природа, натура, ество, естество» до статті «ПРИРОДА» в третьому томі «Європейського словника філософій» (Київ: Дух і Літера, 2013. – С. 12-15)..

⁶ Докладніше про це див. в статті «TO TI ÊN EINA» в першому томі «Європейського словника філософій» (К., 2009).

⁷ Докладніше про це див. в статті «СУТНІСТЬ» в першому томі «Європейського словника філософій» (К., 2009).

Залишається останнє: свідомо зберегти і подати в перекладі «ікс» саме як «ікс», не намагаючись заступити (точніше, підмінити) епістемічну змінну будь-яким її конкретним значенням. Найпростіший варіант такого рішення – взагалі не перекладати термін *οὐσία*, а відтворити його простою транслітерацією «усія», але зробити це не поряд з іншими перекладацькими рішеннями (як це, попри свої концептуальні заяви, фактично робить Андрій Баумейстер), а скрізь і системно в тексті відповідного перекладу чи тлумачення. Звісно ж, до такого рішучого перекладацького кроку не можна вдаватися надто часто; але в поодиноких випадках (ще раз нагадаю про беззастережно вжите Андрієм Баумейстером «сінолон») це рішення справді видається найкращим. Безумовно, по ходу нашого аналітичного коментаря зміст Аристотелевого *οὐσία* цілком може розкриватися і з використанням низки інших концептів, включно з «субстанцією» та «сутністю»: головне не забувати при цьому, що у всіх таких спробах йдеться саме про тлумачення, а не про переклад, завданням якого є якнайпрозоріше донесення до сучасних читачів власного устрою Аристотелевої думки.

Іншим життєздатним варіантом того самого радикального рішення, як на мене, цілком може виявитися застосування категорично відкинутого Андрієм Баумейстером терміна «єство» – і саме тому, що це слово практично не застосоване в сучасній українській філософській мові, а отже, не має ані історично родючих конотацій «сутності», ані навіть семантичного ореолу «природності», що за останні двісті з чимось років виразно склався довкола російського «естество». Отже, українське «єство» як філософський термін на сьогоднішній день є достатньою мірою *семантично порожнім*, і саме це може стати у нагоді вітчизняному перекладачеві, коли він намагатиметься відтворити українською Аристотелеві методичні розгляди різноманітних версій *змістовного наповнення* терміна *οὐσία*.

Після всього сказаного може ще виникнути спокуса замінити питання, з якого ми почали – «а чи була взагалі в Аристотеля “теорія субстанції”?» – на альтернативне питання «а чи була в Аристотеля (принаймні) “теорія усії”?». Але і на це питання я, на відміну від Андрія Баумейстера, схильний дати заперечну відповідь (притому що я розглядаю ці два питання як окремі, а він – як одне й те саме). На мій погляд, можна казати, що в міркуваннях Аристотеля присутня певна «усіологія» (як спроба відповісти на питання «що таке усія»), але, попри видимість протилежного, в них немає *жодної* «теорії усії». Далі, чи можна про математичне міркування, в якому використовується перемінна *X*, сказати, що воно хоч в якомуся сенсі є «теорією *X*»? «Сама по собі» *οὐσία* цікавить Аристотеля лише в плані визначення її критеріальних функціональних ознак («те, що надає речі властивість існувати окремо і бути ось цим»); далі ж, із переходом від питання «що таке усія» до питання «що є усією / чим є усія», в центрі уваги Аристотеля опиняється все ж таки не «усіологія», а *онтологія*, тобто вчення про *τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτο ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό* – «сущє як сущє, і те, що притаманно йому як такому» (1003a 21), в контексті якого поняття «усії» виявляється аж ніяк не остаточною метою нашого аналізу, а лише вдало підібраним аналітичним інструментом.

Додам наостанок, що саме цей (як на мене, глибоко проблемний) крок приписування Аристотелю окремої «теорії усії» (чи пак «теорії субстанції») видається мені тією фатальною аберацією, через яку одним дослідникам міркування Аристотеля з цього приводу раз у раз здаються суперечливими, а спроби інших фахівців відвести від Стагірита відповідні закиди, попри виявлені ними чудеса винахідливості, все ж таки позбавлені остаточної переконливості.

Андрій Баумейстер завершує свою розвідку «закликом до українських гуманітарів: вивчаймо Аристотеля!» (с. 245). На самому ж її початку він висловлює думку про те, що питання про вибір українськими дослідниками, на яку традицію тлумачення Аристотеля їм «ліпше орієнтуватися», матиме сенс лише тоді, «коли з'являться різні українські переклади "Метафізики" (бодай два)» (с. 172). Вочевидь його прикінцевий заклик спрямований саме на те, щоб якомога наблизити цю бажану ситуацію вільного вибору стратегії тлумачення, тож я хотів би щиросердно до нього приєднатися (а заодно від душі подякувати Андрієві за те, що його глибокі та вдумливі міркування спонукали мене на написання цього полемічного відгуку). Разом з тим, навіть і в нинішній ситуації, коли українські студії Аристотеля ще тільки ледь-ледь виходять із зародкового стану, я не вважаю обрану Андрієм Баумейстером стратегію погляду на Стагірита «очима схоластики» настільки вже безальтернативною. Справді, двох українських перекладів «Метафізики» ми не маємо; не маємо навіть одного; але ніколи не матимемо ані двох, ані бодай одного, якщо їхньому створенню не передуватимуть концептуальні дискусії, засновані на порівнянні *різних* стратегій тлумачення та перекладу Аристотелевих текстів. Відповідно, я жодним чином не закликаю Андрія Баумейстера, попри всю наведену мною критику, облишити його манеру тлумачити Аристотеля «з позиції *томістичної філософії*» і пристати на окреслену мною вище, в деяких дуже загальних рисах, концептуальну альтернативу. Нам справді потрібне «синоптичне» бачення, і в цьому плані, вважаю, Андрій Баумейстер виконав неоціненну роботу, підсумувавши в своїй розвідці головні тези найбільш впливових тлумачень терміна *οὐσία* в «Метафізиці», запропонованих чільними німецькими, британськими, італійськими, російськими та польськими дослідниками двадцятого століття (с. 192-243). Але зараз, здається, ми якраз доходимо того стану, коли синоптичний підхід до Аристотеля може бути інтеріоризований та «озвучений» нами вже й в межах власне україномовного історико-філософського дискурсу.

Завершити цей відгук я хотів би згадкою про ще одне глибоке філософське спостереження, яке Андрій Баумейстер висловлює у вступному тексті до своєї збірки. «Світ», каже він, *«не є samozрозумілим саме тому, що він, маючи раціональну структуру, передбачає свідому відповідь і свідомі зусилля раціональних істот – нас із вами. Дійсність має сенс, але цей сенс ніколи не сприймається пасивно, не є інформацією, яку ми можемо вчитати з фактів і подій»* (с. 17). Я лише додав би до цього, що те саме повною мірою стосується і нашого вивчення філософських класиків (Аристотеля, Томи Аквінського тощо), і також процесу нашого взаєморозуміння, яке завжди потребує зосереджених зусиль і ніколи не дається просто «само собою». І саме в цьому криється глибока антропологічна істина, бо – продовжуючи знов словами Андрія Баумейстера – той факт, «що дійсність не є samozрозумілою, тягне за собою свідому настанову здобувати і виявляти її сенс. А те, що у процесі цього осягнення сенсу людина виявляє необмежену спроможність удосконалювати себе, вказує на наш *онтологічний обов'язок – прагнення ставати досконалими»* (с. 17).

Будемо намагатися.

Олексій Панич, доктор філософських наук, професор Донецького національного університету, науковий редактор видавництва «Дух і літера».

Ірина Каплан

УКРАЇНСЬКА БІБЛЕЇСТИКА: ВІДНОВЛЕННЯ ТРАДИЦІЇ

Роздуми над книгою: **Головащенко С. І. Дослідження та викладання Біблії в Київській духовній академії XIX – початку XX ст.: Монографія. – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви, 2012. – 356 с.**

Сергій Іванович Головащенко – знаний український релігієзнавець та біблеїст, книги якого «Біблієзнавство» і «Історія християнства» створили сучасний науковий український дискурс в областях вивчення Святого Писання та християнської Традиції відповідно. Нова монографія С. Головащенко, що вийшла в ювілейній серії, присвяченій 400-річчю заснування київських духовних шкіл, містить вичерпне історико-релігієзнавче дослідження розвитку біблеїстики в КДА. Автор аналізує спершу історію біблеїстики як освітньої дисципліни, а потім – як науки. Обом цим розвідкам передує розділ про витоки православної академічної біблеїстики як у вітчизняній традиції, так і у західній науці.

Головним руслом дослідження є повноцінна реконструкція напруженого діалогу православної біблеїстики із західною наукою про Біблію. Цей діалог не був чимось другорядним. В цьому діалозі народжувалася православна біблеїстика як академічна наука, як сучасна освітня дисципліна. Тобто не існувало православної біблеїстики як модерної науки до такого діалогу. Можна сказати, що біблеїстика в домодерні часи була органічною частиною самої християнської теології, підтверджуючи тези догматики, аскетичної морально-богослов'я просто і безпосередньо. В XIX ст. розвиток православної біблеїстики в КДА – це вже становлення науки, яка є допоміжною дисципліною по відношенню до догматики чи морально-аскетичного богослов'я. Поступово біблійний текст стає предметом самостійного вивчення, і лише результати біблеїстики як науки

мають бути аргументами на користь правильності православних релігійної свідомості, догматики, морально-аскетичного вчення.

З самого початку саму живу тканину біблеїстики як науки було закладено творчу суперечність між історією, лінгвістикою, теологією, філософією релігії. В залежності від того, яка методологія вважалася нормативною для кожної із цих областей знань, в залежності від того, які відповіді на основні проблемні питання цих наук давалися православними дослідниками, і вибудовувався наратив самої науки біблеїстики. Намагання зберегти чистоту наукового підходу проявлялося у самостійності наукового інструментарію біблеїстики. Апологетика православного богослов'я була кінцевим завданням біблеїстики, регулятивним принципом, але аксіоми богослов'я не ставали «директивами» для вирішення конкретних проблем біблеїстики.

Якщо опертя на аксіоми теології було виключено заради збереження чистоти конкретного наукового дискурсу, то яким же чином здійснювалася регулятивна функція православної теології щодо біблеїстики у КДА? Опосередковуючою ланкою стало вчення Ф. Шлейєрмахера про релігійну свідомість, про її особливості, про закони її розвитку, про співвідношення природного і надприродного в ній. Релігійна свідомість розумілася Ф. Шлейєрмахером та його послідовниками у біблеїстиці як інтуїтивне переживання надприродного. І це інтуїтивне переживання є очевидним та самодостовірним для релігійного суб'єкту – особистості, спільноти чи народу. Звичайно, що ця антропологічна відкритість до Бога і всього надприродного передбачає, що сам Бог об'єктивно відкривається для людини. І якщо є релігійне пізнання як особлива людська здатність безпосередньо знати надприродне у його проявах, то логічним є визнання певної норми для цих переживань. І як у відчуттях чи судженнях розрізняються адекватні та неадекватні, так і в релігійних переживаннях є адекватні об'єктивно існуючому надприродному і неадекватні.

Спільність релігійного світогляду та переживань для людей різних епох та народів створює підґрунтя для розуміння релігійних текстів. Всі додаткові знання не можуть замінити необхідності спільності інтуїції та світогляду. Вчені КДА відстоювали важливість релігійного світогляду, його нормативність, підкреслювали можливість та екзистенціальну необхідність релігійного пізнання, можливість надприродних проявів Бога в історії та в житті окремої особистості.

В XIX і XX століттях православна біблеїстика ще не мала методології, яку має сьогодні завдяки розвитку теорії хіазму, сучасної герменевтики спільнот, літургійного богослов'я. Але київські біблеїсти правильно визначили перспективні напрямки дослідження. Після книги С. Головащенко можна з повним правом зробити висновок: маючи на озброєнні сучасну методологію біблеїстики, можна було б з більшим успіхом, комплексно, виконати ті завдання, які дослідники Біблії із КДА минулих століть ставили перед собою. Тому видання цієї книги в ювілейній серії, присвяченій 400-річчю КДА, може бути початком якісно нового етапу у розвитку сучасної православної біблеїстики у Києві.

Ірина Каплан, аспірант кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова (Київ).

Володимир Бурега

ЧАСОПИС «ТРУДИ КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ»: ІСТОРІЯ І СУЧАСНІСТЬ

Видання наукового часопису Київської духовної академії (далі — КДА) офіційно було започатковано у 1860 р. Однак реалізації цього проекту передував досить тривалий період дискусій, в яких обговорювалися як сама можливість і доцільність створення такого часопису, так і можливий його формат.

Передісторія «Трудів КДА»

Перше періодичне видання КДА було засновано ще у 1837 р. Це був часопис «Воскресное чтение». Ініціатива його створення належала тодішньому ректору Академії єпископу Інокентію (Борисову). Саме він разом із професорами КДА протоієреєм Іоанном Скворцовим та Яковом Амфітеатровим, а також молодим бакалавром ієромонахом Димитрієм (Муретовим, згодом — архієпископ) склав програму видання першого в Києві духовно-просвітницького часопису. Проект був підтриманий Київським митрополитом Євгенієм (Болховітіновим), завдяки якому було отримано і офіційне схвалення Святійшого Синоду. В результаті з 1837 р. у Києві видавався часопис, більша частина статей якого належала перу професорів КДА.

Хоча часопис «Воскресное чтение» був орієнтований, перш за все, на публікацію загальнодоступних статей духовного змісту, все ж тут з'являлися і важливі навчальні та наукові матеріали з богослов'я, біблеїстики, патрології, літургики тощо [Крайний, 2005: с. 456].

18 березня 1844 р. Духовно-навчальне управління при Св. Синоді направило в усі духовні академії лист, у якому висловлювалось очевидне невдоволення справою видання науково-богословських праць. В листі йшлося про те, що хоча з моменту введення в дію Статуту

духовних академій 1809 р. було підготовлено чимало освічених пастирів Церкви, однак і по закінченні чверті століття з моменту появи цього Статуту в Російській імперії відчувається дефіцит навчальних посібників для духовних шкіл. Крім того, за чверть століття було надруковано зовсім небагато наукових творів богословського характеру. Незважаючи на те, що академії видавали часописи, ці видання були «предназначені переважно для народного читання» і тому майже не містять суто наукових і навчальних матеріалів. Тому Духовно-навчальне управління пропонувало академіям «издавать в свет по две, или по три книжки в год ученых записок из трудов наставников духовно-учебных заведений, подведомственных каждой академии» [Акты и документы, 1915: с. 435-436].

Ці пропозиції обговорювалися на засіданні конференції КДА 5 квітня 1844 р. Вже тоді конференція ухвалила, що КДА «согласна со своей стороны издавать в свет ученые записки по две или по три книжки в год». При цьому професори КДА пропонували не обмежувати таке видання конкретними строками і не вважати його періодичним. Авторам публікацій пропонувалося видавати по 100 примірників окремих відбитків їхніх творів [Акты и документы, 1915: с. 436]. Однак, тоді ідея створення при КДА суто наукового часопису не була реалізована.

До обговорення цієї ідеї в Києві повернулися лише в середині 1850-х рр., коли ректором КДА став архімандрит (згодом — архієпископ) Антоній (Амфітеатов, обіймав посаду ректора у 1851-1858 рр.). Саме з ініціативи архімандрита Антонія академічна конференція створила проект видання особливого науково-богословського додатку до часопису «Воскресное чтение», який мав виходити раз на три місяці. Пропонувалося, щоб нове видання складалося з двох розділів: «Наука» (тут мали розміщатися публікації навчального характеру, які стосуються дисциплін, що викладаються в Академії) і «Материалы» (тут мали друкуватися, перш за все, документи з історії Церкви, особливо в «Юго-Западном крае»). Видання пропонувалося назвати «Прибавления к журналу “Воскресное чтение”» [Корольков, 1883: с. 4; Хрошенко, 2010: с. 40].

У вересні 1857 р. цей проект був схвалений конференцією КДА і представлений Київському митрополиту Філарету (Амфітеатову). 21 жовтня 1857 р. митрополит також схвалив проект і надіслав його до Синоду. Передбачалося, що видання почне виходити вже у 1858 р. Однак у Петербурзі запропонований киянами проект несподівано було відхилено. Позицію Синоду було викладено в листі обер-прокурора графа О. П. Толстого від 28 листопада 1858 р. Обер-прокурор повідомляв, що Петербурзький митрополит Григорій (Постніков) запропонував реалізувати в Києві зовсім іншу концепцію часопису. Митрополит Григорій як на приклад для киян вказував на часопис, що видавався з 1843 р. при Московській духовній академії («Творения святых отцов в русском переводе» та «Прибавления»). В цьому часописі друкувалися, перш за все, переклади отців Церкви, а «Прибавления» містили оригінальні статті професорів МДА. Киянам пропонувалося зробити щось подібне.

В листі особливо наголошувалося, що інші академії на той час вже розпочали перекладати російською мовою твори «св. отцев Греческой Церкви с греческого языка, между тем творения св. отцев Православной Западной Церкви, писавших на латинском языке, доньне остаются почти неприкосновенными». Тому Київській академії пропонувалося зайнятися перекладом саме латиномовних церковних письменників. Для цього митрополит Григорій пропонував створити в КДА (за московським зразком) часопис «Творения святых отцов Западной Церкви» з «При-

бавленнями». Цей перекладацький проект пропонувалося почати з творів Кипріяна Карфагенського, а в «Прибавленнях» друкувати «прочие статьи, как предполагает конференция». Митрополит Григорій пропонував киянам взяти за зразок навіть формат московського видання (восьму частину аркуша) [Корольков, 1883: с. 9-10].

Професор КДА протоієрей Іван Корольков, аналізуючи цю ситуацію, прямо говорить, що видання журналу «по примеру и подражанию издаваемого Московской академией далеко не согласовывалось со взглядами и намерениями Киевской корпорации: ей не хотелось быть отголоском академии Московской, она намеревалась идти на журнальном поприще своею самостоятельною дорогою, во многом отличною от московского пути» [Корольков, 1883: с. 11]. Тому конференція КДА мала сміливість не погодитися з пропозиціями, висловленими в Петербурзі.

Конференція КДА все ж запропонувала відмовитися від ідеї перекладу усіх підряд латинських отців, обмежившись вибором з них лише тих, чії твори мають особливе значення для Церкви. Також пропонувалося в центр видання поставити не переклади, а саме наукові праці кийвських професорів, спрямовані на поширення духовної освіти. Тому і часопис пропонувалося назвати «Соревнователь христианского просвещения». Більше того, професори КДА повідомили Синод, що матеріали для перших номерів часопису вже зібрано. Для перекладної частини вже був готовий переклад листів Кипріяна Карфагенського з його життєписом, а із праць професорів Академії вказувалося на сім повністю готових до друку статей. Новий проект журналу був направлений до Петербургу 27 грудня 1858 р. [Корольков, 1883: с. 11-13].

Відповідь із столиці надійшла до Києва майже через рік — 9 листопада 1859 р. Синод не відмовився від ідеї, запропонованої митрополитом Григорієм (Постніковим), але у той же час певною мірою пішов назустріч побажанням киян. Київському митрополиту Ісідору (Никольському) пропонувалося негайно приступити до видання часопису з назвою «Труды Киевской духовной академии», до якого згодом мали увійти «полезнейшие из творений блаженного Иеронима и Августина». В інших пунктах програму видання, запроповану Академією, було схвалено в Петербурзі. Таким чином остаточну назву видання запропонував саме Синод. Крім того, Синодальне розпорядження від 9 листопада 1859 р. визначило основний напрямок перекладацької діяльності КДА. Саме у Києві було створено корпус російських перекладів західних церковних письменників.

Часопис «Труды КДА» в дореволюційний період

Вже в січні 1860 р. Академія, виконуючи розпорядження Синоду, підготувала до друку перший номер часопису. Протягом 1860 р. вийшло з друку чотири номери «Трудів КДА». Однак вони не мали чіткої дати виходу і скоріше нагадували наукові альманахи, ніж періодичне видання. Лише з 1861 р. часопис став виходити щомісяця. Відповідно до вимог Синоду в «Трудах» містилося два основних відділи: переклади церковних письменників Західної Церкви та оригінальні статті. Згодом в «Трудах» також друкувалися російські переклади Біблійних книг, з'явився відділ критики та бібліографії. Після введення в дію у 1869 р. нового Статуту духовних академій в часописі з'явився додаток, який містив протоколи засідань Ради Академії, щорічні звіти про життя КДА та про діяльність установ, які існували при КДА (Церковно-археологічне товариство, Церковно-археологічний музей, Богоявленське братство). Так склалася структура видання, яка зберігалася до 1917 р.

Традиційно протягом року друкувалося три томи «Трудів». Кожен том містив в собі книги за чотири календарних місяці (перший том — з січня по квітень, другий — з травня по серпень, третій — з вересня по грудень), хоча інколи могли траплятися незначні відхилення від цього правила. Нумерація сторінок у межах одного тому була наскрізною. Крім основного змісту часопису в ньому подавалися матеріали з окремою пагінацією. На початку місячних книг, як правило, давалися російські переклади книг Святого Письма або творів отців Західної Церкви. В кінці кожної книги «Трудів» містилися додатки, що включали офіційні документи Академії. Нумерація сторінок у виданнях перекладів і у додатках продовжувалася від книги до книги безвідносно до номерів томів. Крім того, часом на початку книги могли публікуватися матеріали, які або мали окрему латинську пагінацію, або взагалі не мали пагінації. Зазвичай саме так друкувалися імператорські укази, які торкалися Академії; повідомлення про перебування в Києві членів імператорської родини; промови, виголошені з особливо урочистих приводів тощо. Таким чином, в межах однієї книги «Трудів» можна зустріти три, а інколи навіть і чотири окремі пагінації.

21 лютого 1913 р. у зв'язку зі святкуванням 300-річчя дому Романових всім чотирьом духовним академіям Російської імперії було надано звання «Імператорських». З цієї причини було скореговано і назву академічного часопису. З березня 1913 р. він звався: «Труды Императорской Киевской духовной академии». Останній номер часопису з такою назвою вийшов в лютому 1917 р. Після зречення імператора Миколи II та приходу до влади Тимчасового уряду прикметник «Императорская» зник з титульної сторінки часопису.

Восні та революційні потрясіння 1914-17 рр. відбилися не тільки на житті КДА, але й на внутрішній структурі її часопису. Редакція була змушена друкувати здвоєні номери «Трудів». Так, у 1915 р. здвоєними були: книга VII-VIII (липень-серпень) і книга X-XI (жовтень-листопад). У 1916 р.: книга II-III (лютий-березень), книга V-VI (травень-червень), книга VII-VIII (липень-серпень), книга IX-X (вересень-жовтень) і книга XI-XII (листопад-грудень). А у 1917 р. Академії вдалося видати лише три книжки журналу, структура яких була зовсім незвичної. На першій з них зазначено: «Книга I-II (январь-февраль)»; на другій: «Книга III-VIII (март-август)» і на третій: «Книга IX-XII (сентябрь-декабрь)». При цьому нумерація основного змісту журналу була наскрізною: вона розпочиналася в першій книзі і закінчувалась в третій. Таким чином, книги «Трудів КДА», які вийшли у 1917 р., фактично являють собою один том. Додатки в них, як і в попередні роки, мають окрему пагінацію. Крім того, в книзі IX-XII вміщено публікацію перекладу твору Блаженного Августина «Дві книги євангельських питань». Її подано напочатку книги з окремою (арабською) пагінацією.

Редакторами «Трудів КДА» з моменту створення часопису офіційно були ректори Академії. Так, у 1860 р. першим редактором академічного часопису став архімандрит (згодом — митрополит) Іоаннікій (Руднев). Однак, вже у 1861 р. редактором став новопризначений ректор КДА архімандрит (згодом — єпископ) Філарет (Філаретов). Він суттєво реформував концепцію видання «Трудів». Саме з ініціативи отця Філарета часопис став щомісячним. Крім того, він вирішив приділяти на сторінках «Трудів» особливу увагу сучасним проблемам церковного життя як в Росії, так і закордоном. Також на сторінках часопису стали з'являтися публікації популярного характеру [Корольков, 1882: с. 89-92].

Після реформи духовних академій 1869 р. «Труди» знов зазнали змін. З цього часу тут друкуються магістерські та докторські дисертації, призначені до захисту в КДА, кращі кандидатські твори, а також роботи професорів і студентів, відзначені різними преміями. У додатках, як сказано, друкувалися офіційні документи про життя Академії. Це істотно збільшило обсяг часопису і призвело до того, що з 1870 р. було припинено публікацію перекладів блаженного Августина, а у 1872 р. було припинено друк і перекладів блаженного Ієроніма. В результаті, хоча часопис і став більш науковим та академічним, він втратив значну частину передплатників. До 1878 р. кількість передплатників зменшилася до 250 чоловік. Аби подолати фінансові труднощі, які виникли у зв'язку з цим, ректор архімандрит Філарет добився дозволу Київського митрополита Арсенія (Москвіна) на використання для потреб часопису відсотків з капіталу, пожертвованого митрополитом Київській академії [Корольков, 1882: с. 93]. Слід також зазначити, що після проведення реформи 1869 р. виданням часопису займався редакційний комітет, до складу якого входили п'ять чоловік: ректор (в якості редактора), його помічники по трьох відділеннях (богословському, історичному і практичному) і діловод редакції (він же і коректор).

У 1878 р. єпископа Філарета на посаді ректора змінив єпископ Михаїл (Лузін), який став, відповідно, і новим редактором «Трудів». Це призвело до чергового корегування концепції часопису. Оскільки єпископ Михаїл до свого призначення у Київ послідовно займав посади інспектора і ректора Московської духовної академії, він спробував наблизити «Труди КДА» до часопису «Прибавлення к Творения святых отцов в русском переводе», який видавався при МДА. Зокрема, на вимогу єпископа Михаїла в «Трудах» відтепер головну увагу знов було приділено перекладам творів святих отців, а наукові статті було вирішено зробити максимально загальнодоступними. З ініціативи єпископа Михаїла вже у 1878 р. Рада КДА прийняла рішення про відновлення публікації в «Трудах» перекладів творів блаженних Августина та Ієроніма. З 1879 р. часопис мав виходити щомісяця обсягом не менше 12 друкарських аркушів, з яких не менше 5 аркушів відводилося під переклади західних церковних письменників і не менше 7 аркушів — для інших матеріалів.

Крім того, з 1879 р. було змінено і принципи формування редакції «Трудів». Відтепер ректор Академії став відповідальним (або головним) редактором і одночасно цензором часопису, при цьому з числа професорів призначався ще один редактор, на якого покладалася реальна робота з підготовки номерів до друку. Такими редакторами, підпорядкованими ректору, були професори Д. Поспехов (у 1879-1881 рр.), А. Олесницький (1881-1889), В. Певницький (1890-1905), В. Рибінський (1906-1910), В. Богдашевський (1910-1914), протоієрей Микола Гроссу (1914-1917) [Хроненко, 2010: с. 44-45].

В різні роки часопис друкувався в різних друкарнях Києва (про що свідчать відомості на титульних аркушах), а саме: Університету Святого Володимира (у 1860 і 1897-99 рр.), Києво-Печерської Лаври (1861-69), губернського правління (1870-1873), С. Т. Єремєєва (1874-1876), В. Давиденко (1877-1879), Г. Т. Корчак-Новицького (1880-1896), І. І. Горбунова (1899-1912), Акціонерного товариства «Петр Барский, в Киеве» (1913-1917) [Хроненко, 2010: с. 45].

У дореволюційний період часопис «Труди КДА» проіснував 58 років (з 1860 по 1917 рр.). За цей час кілька разів видавалися систематичні покажчики статей, опублікованих в «Трудах». Перша спроба створення такого покажчика була зроблена професором І. Корольковим ще у 1881-82 рр. У своєму дослідженні про історію

«Трудів КДА» за перші двадцять років існування часопису він опублікував тематичний список статей, надрукованих за цей період [Корольков, 1883: с. 254-309]. Наступний систематичний покажчик було створено у 1905 р. Він охоплював статті, надруковані в «Трудах» протягом перших сорока п'яти років існування часопису (з 1860 по 1904 рр.). Упорядники цього видання вказували, що створений ними покажчик яляє собою виправлений і доповнений список І. Королькова, продовжений до 1904 р. [Систематический указатель, 1905: с. I] Покажчик було розділено на двадцять чотири тематичних відділи. В деяких з них були також підрозділи (наприклад, відділ «Священное Писание Ветхого и Нового Завета» складався з чотирьох підрозділів: «Книги Священного Писания в русском переводе с еврейского языка», «Книги Священного Писания в русском переводе с греческого языка», «Статьи и исследования по библиологии: Ветхий Завет», «Статьи и исследования по библиологии: Новый Завет») [Систематический указатель, 1905: с. 158]. В межах відділів описи публікацій подано в хронологічному порядку, що сьогодні помітно ускладнює пошук публікацій конкретних авторів. Видання також було оздоблене алфавітним переліком авторів, перекладачів і рецензентів, згаданих у покажчику. Наскрізьної нумерації статей у покажчику не було. В алфавітному переліку імен подавалися посилання не на порядковий номер статті в покажчику, а на сторінку покажчика, що також помітно ускладнює пошук потрібних бібліограм. Крім того, у покажчику 1905 р. не враховано матеріали, які друкувалися в додатках до «Трудів».

Ще один покажчик було підготовлено до друку у 1915 р. Він охоплює наступні десять років існування «Трудів» (1905-1914 рр.). Тут цілком було збережено структуру, створену у 1905 р. Проте, у новому покажчику можна бачити і певні відмінності від попереднього видання. Зокрема, у покажчику 1915 р. були враховані всі матеріали, що друкувалися не тільки в основній частині «Трудів», але й у додатках (це витяги з журналів Ради Академії, звіти про стан Академії тощо). В межах відділів описи статей розміщено не в хронологічному порядку, а за абеткою прізвищ авторів і рецензентів. У відділі «История Русской Церкви» було створено підрозділ «Материалы и исследования по истории Киевской духовной академии». Було дещо змінено порядок відділів [Систематический указатель, 1915: с. I]. Крім того, було запроваджено наскрізьну нумерацію усіх статей. І, відповідно, в алфавітному переліку авторів, рецензентів і перекладачів давалися вже посилання не на сторінки покажчика, а на порядкові номери бібліограм.

Таким чином, у дореволюційний період редакція «Трудів КДА» здійснила систематичний опис публікацій часопису за 1860-1914 рр. Лише випуски «Трудів», які виходили в останні три роки існування часопису (1915-1917 рр.), залишилися за межами створених редакцією покажчиків. У 1951 р. вже в нових історичних умовах ця прогалину спробувала заповнити Ленінградська духовна академія (ЛДА). Тоді співробітники бібліотеки ЛДА склали машинописний покажчик статей, який охопив «Труди КДА» з 1915 по 1917 р. [Систематический указатель, 1951] Однак «ленінградський» покажчик мав низку недоліків. По-перше, в ньому не були враховані матеріали, що друкувалися у додатках. В результаті у покажчику не згадані такі важливі для дослідників документи, як витяги з журналів Ради Академії, щорічні звіти про стан Академії, звіти про діяльності Богоявленського братства і Церковно-історичного та археологічного товариства. По-друге, в «ленінградському» покажчику не враховані публікації, пов'язані з перебуванням у Києві членів імператорської родини. Зокрема, тут не згадані публікації промов ректора Академії єпископа

Василія (Богдашевського), виголошених у присутності осіб з імператорського дому. Є в «ленінградському» покажчику і інші недоліки, які ускладнюють роботу з ним. Наприклад, тут вказується лише перша сторінка кожної врахованої публікації, у той час, як у дореволюційних покажчиках завжди вказувалися перша і остання сторінки кожної публікації. Наскрізна нумерація статей у покажчику відсутня. В алфавітному списку подаються посилання на сторінки покажчика.

Все це спонукало Київську духовну академію і семінарію Української Православної Церкви у 2010 р. в рамках святкування 150-річчя «Трудів КДА» скласти новий уточнений систематичний покажчик статей, опублікованих в часописі у 1915-1917 рр. [Систематический указатель, 2010], тим самим було завершено бібліографічний опис публікацій, розміщених на сторінках «Трудів КДА» в дореволюційний період. З вказаних покажчиків видно, що в «Трудах КДА» у період з 1860 по 1904 рр. було здійснено близько 2 300 публікацій, з 1905 по 1914 рр. — 645 публікацій і з 1915 по 1917 рр. — 135 публікацій.

У 1917 р. через складне фінансове становище видання «Трудів» було припинено. І хоча Академії вдалося проіснувати ще кілька років, відновити видання часопису вона тожі вже не змогла...

Відродження «Трудів КДА»

Відродження академічного часопису відбулося рівно через вісімдесят років — у 1997 р. Саме тоді вийшов перший номер відновлених «Трудів КДА». Він був підписаний до друку 25 червня 1997 р. і виданий накладом 1 000 примірників. Формат видання — 60x90 1/16. На четвертій сторінці обкладинки вказано, що часопис відроджено до 2000-річчя Різдва Христового.

Перший номер відновлених «Трудів» містив лише 8 матеріалів, серед яких передмова ректора КДА прот. Миколая Забуги, одна стаття Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Володимира, одна — митрополита Полтавського і Кременецького Феодосія (Дикун-Ваколюка), три статті викладачів КДА і одна стаття монахині Софії (Сеник). Крім того, тут було надруковано твір преподобного Паїсія Величковського «Предисловие о чине и уставех», підготовлений до друку мон. Софією (Сеник). Загальний обсяг номера — 176 сторінок, тобто 11 умовних друкарських аркушів.

Таким був перший номер нових «Трудів». Вже в цьому випуску було закладено основні принципи видання, які значною мірою зберігаються і сьогодні. По-перше, в «Трудах» друкуються не тільки статті професорів, доцентів і викладачів Київської духовної академії і семінарії, але й дослідження, підготовлені Предстоятелем та ієрархами Української Православної Церкви, а також відомими дослідниками як з України, так і з закордону. Починаючи з третього номеру відновлених «Трудів» (вийшов у 2001 р.), в часописі також друкуються статті студентів КДА. По-друге, якщо в дореволюційний період академічний часопис видавався російською мовою, то з 1997 р. «Труди КДА» — це двомовне видання. Частина статей у ньому друкуються російською мовою, частина — українською. Крім того (як і у XIX — напочатку XX ст.), на сторінках «Трудів» можуть здійснюватися публікації стародавніми мовами (наприклад, твір преподобного Паїсія було подано церковнослов'янською мовою). Назву часопису на першій сторінці обкладинки у 1997 р. було дано українською мовою.

Перші десять років свого існування (1997-2007 рр.) відроджений часопис виходив як неперіодичний альманах. За цей час було видано сім номерів «Трудів» (№ 1 у 1997 р., № 2 у 1999 р., № 3 у 2001 р., № 4 у 2002 р., № 5 у 2004 р., № 6 у 2005 р. і № 7 у 2007 р.). Видання залишалося двомовним. При цьому на титульних аркушах другого та третього номерів назву подано російською мовою, у той час, як в усіх інших номерах — українською. Номери четвертий і сьомий позначені як «ювілейні збірники». Четвертий номер був присвячений 300-річчю видання Петром I грамоти про дарування Києво-Могилянської колегії статусу академії, а сьомий — 15-й річниці Харківського Собору єпископів Української Православної Церкви та 15-річчю Предстоятельського служіння Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Володимира. Усього на сторінках часопису за період з 1997 по 2007 рр. було надруковано 85 матеріалів з різних областей богословської науки, з яких 18 — українською мовою.

Редколегія «Трудів» завжди складалася з професорів, доцентів і викладачів Київських духовних шкіл. Відповідальними секретарями редколегії в різні роки були: протоієрей Микола Макар (нині — архімандрит Амвросій), протоієрей Олександр Гук, ігумен Тихон (Софійчук) і архімандрит (нині — єпископ) Іларій (Шишковський). Різні номери часопису мали різний наклад. Перший номер вийшов накладом 1 000 примірників, другий і третій — 3 000 примірників. У номерах із третього по сьомий наклад не вказано. Міг істотно коливатися і загальний обсяг часопису (від 11 до 23 умовних друкарських аркушів).

29 вересня 2007 р. Вчена рада КДА затвердила новий склад редакційної комісії «Трудів» на чолі з новопризначеним ректором єпископом (нині — митрополитом) Антонієм (Паканичем). Відповідальним секретарем видання було призначено протоієрея Георгія Соменка (нині — архімандрит Нестор). Тоді ж було затверджено нову концепцію видання, згідно якої «Труди» знову (як і в дореволюційний період) стали періодичним виданням. З 2008 р. часопис виходить два рази на рік. Але, незважаючи на це, було збережено наскрізний принцип нумерації випусків. Друкований формат видання з 2008 р. — 70x100 1/16. Тоді ж було оновлено дизайн обкладинки. Перший випуск «Трудів» у оновленому форматі вийшов наприкінці другого семестру 2007/2008 навчального року (це був восьмий номер з моменту відродження часопису). Його обсяг помітно перевищив обсяг попередніх випусків — близько 32 умовних друкарських аркушів.

Щодо змісту «Трудів», то, починаючи з 2008 р., в часописі з'явилися тематичні рубрики, які в цілому відповідають традиційному розподілу церковної науки на окремі дисципліни. Однак, як кількість, так і назви рубрик не є постійними і можуть варіюватися від номера до номера.

Рішенням Вченої ради КДАіС від 28 вересня 2009 р. було створено Видавничу групу КДА на чолі з ректором, якій доручено роботу з рецензування, редагування і підготовки до друку навчальних посібників, методичної і наукової літератури, а також статей для «Трудів КДА». Відповідальним редактором групи призначено протоієрея Володимира Савельєва, а відповідальним секретарем — автора цієї статті. Редакційну колегію «Трудів», що діяла дотепер, було розформовано, а її обов'язки покладено на новостворену Видавничу групу. Таким чином, номери «Трудів КДА», починаючи з одинадцятого (вийшов в грудні 2009 р.), готуються до друку Видавничою групою КДА.

За благословенням Блаженнішого Володимира, Митрополита Київського і всієї України 21-22 жовтня 2009 р. в КДА було проведено Першу Міжнародну науково-практичну конференцію «Духовна і світська освіта: історія взаємин — сучасність — перспективи». Одинадцятий номер відновлених «Трудів» було сформовано за матеріалами цієї конференції. В часописі з'явилося кілька нових рубрик («Історія Києво-Могилянської академії», «Історія Київської духовної академії», «Філософська спадщина Київської духовної академії»), які відбили тематику відповідних секцій конференції. Друга конференція «Духовна і світська освіта: історія взаємин — сучасність — перспективи» працювала в КДА 18-19 жовтня 2010 р. За її матеріалами було підготовлено тринадцятий номер «Трудів». У дванадцятому номері часопису було надруковано матеріали конференції «Студентська наука в духовній школі», яка відбулась в КДА навесні 2010 р. Таким чином, сьогодні журнал «Труди КДА» відбиває основні події наукового життя Академії, а також є майданчиком для апробації наукових досягнень як професорів, доцентів і викладачів КДА, так і представників інших церковних і світських навчальних закладів і науково-дослідних установ, що приймають участь у наукових форумах в КДА.

В період з 2008 р. і до червня 2013 р. видано одинадцять номерів «Трудів» в об'новленому форматі (№№ 8-18). Наклад восьмого номеру становив 2 000 примірників. Починаючи з дев'ятого, часопис виходить накладом 1 000 примірників. За цей період в «Трудах» було надруковано 306 матеріалів, з них 108 — українською мовою. Таким чином, загальна кількість матеріалів, надрукованих у журналі з моменту його відродження у 1997 р., становить 391.

У 2011 р. було створено і опубліковано систематичний покажчик статей, надрукованих в «Трудах КДА» з 1997 по 2010 р. включно [Систематичний покажчик, 2011]. Тим самим було продовжено традицію бібліографічного опису публікацій академічного часопису. Крім того, у 2010-2011 рр. Київська духовна академія реалізувала масштабний проект електронного перевидання «Трудів». Було видано три диски, на яких розміщено у форматі PDF усі номери часопису як дореволюційного періоду (з 1860 по 1917 рр.), так і після його відродження (з 1997 по 2010 рр.). Електронне перевидання дозволило актуалізувати наукову спадщину КДА та істотно полегшило дослідникам доступ до номерів часопису, які вже давно перетворилися на бібліографічну рідкість.

Сьогодні на сторінках «Трудів КДА» особливу увагу приділено дослідженню історичного минулого Київської академії. Також в часописі було опубліковано чимало досліджень з різних галузей богословського знання. Регулярно на сторінках «Трудів» з'являються статті, присвячені актуальним питанням життя Церкви і проблемам реформування духовної освіти на сучасному етапі. Київська духовна академія прагне зберігати, продовжувати та збагачувати свої наукові традиції в поєднанні з новими тенденціями в богословській і педагогічній науці.

ЛІТЕРАТУРА

- Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отделение III (1796-1869) / Под ред. Ф. И. Титова. – Т. 5 (1819-1869). – К.: Типография И. И. Чоколова, 1915. – 666 с.
- Корольков И. Н. Двадцатилетие журнала «Труды Киевской духовной академии» (1860-1879 гг.). – К.: Типографи Г.Т. Корчак-Новицкаго, 1883. – 320 с.
- Корольков И. Н. Преосвященный Филарет, епископ Рижский, как ректор Киевской духовной Академии. – К.: Типографи Г.Т. Корчак-Новицкаго, 1882. – 113 с.

- Крайний К. К.* «Воскресное чтение» // Православная энциклопедия. – Т. 9. – М., 2005. – С. 456.
- Систематический указатель статей, помещенных в журнале «Труды Императорской Киевской духовной академии» за 1905-1914 гг. – К.: тип. Акц. О-ва «Пётр Барский в Киеве», 1915. – 90 с.
- Систематический указатель статей, помещенных в журнале «Труды Киевской духовной академии» за 1860-1904 гг. – К.: Тип. И.В.Горбунова, 1905. – 158 с.
- Систематический указатель статей, помещенных в журнале «Труды Киевской духовной академии» за 1915-1917 гг. – Ленинград, 1951. – Машинопись. – Особистий архів В. Бурегі. – 15 с.
- Систематический указатель статей, помещенных в журнале «Труды Киевской духовной академии» за 1915-1917 гг. // Труды Київської духовної академії. – № 13. – К., 2010. – С. 55-70.
- Систематичний покажчик статей, надрукованих в «Трудах Київської духовної академії» в 1997-2010 рр. // Труды Київської духовної академії. – № 14. – К., 2011. – С. 317-334.
- Хроненко И. В.* Из истории издания журнала «Труды Киевской духовной академии» (1860-1917) // Труды Київської духовної академії. – № 13. – К., 2010. С. 39-49.

Володимир Бурегі, кандидат богослов'я, кандидат історичних наук, проректор з науково-богословської роботи Київської духовної академії і семінарії Української Православної Церкви

ABSTRACTS

Metropolitan Anthony (Kyiv)

Principles of development of Orthodox Theological education in today's Ukraine

Harmonious development of Orthodox Theological education is possible only according to the three main principles. The first one is priority of upbringing, since religion is a way of life and theologian has to imitate traditional Orthodox ethos of liturgical and ascetic life. The second one stresses the necessity of autonomy of spiritual education and is belonging to the Church sphere of subordination. The third one declares the possibility and necessity of close collaboration between spiritual and secular educational systems.

Keywords: theology, university, Orthodox Church, science, education.

Mykhailo Cherenkov (Donetsk)

Protestant theology and “protestant” university in Ukraine: possibilities and reality

Theology can find and open for itself new forms and options in the wide circle of university disciplines, and then open itself in various ways to the university community: as discipline to disciplines, as spiritual tradition, kind of worldview and historical heritage to other cultural traditions, as social factor and insufficiently used potential for social sciences. Thus Church theology in a university becomes academic, develops itself as a sovereign discipline, open only to the called and the initiated, but also as a worldview background of all disciplines that offers its own world picture, so that the conflict between faith and science is replaced by internal academic discussions.

Keywords: theology, Protestantism, evangelical Christianity, university, religious studies.

Yuriy Chornomorets, Gennadiy Khristokin (Kyiv)

Neo-patristic Orthodox theology of father Georgiy Florovsky

The article mostly deals with the theory of knowledge of God as developed by Georgiy Florovsky, a representative of neo-patristic objective idealism. He develops a neo-patristic intellectual intuitionism and states that the object of the knowledge of God is God operating in history, God of revelation. The subject of this knowledge is human mind, which perceives the facts of epiphany by intuition. The ideas of Georgiy Florovsky were influenced by neo-Kantian methodology of “spiritual science” and Husserl’s phenomenology. Anthropology and social theory of G. Florovsky is a classic expression of Orthodox Christian personalism.

Keywords: Neo-Patristics, knowledge of God, anthropology, social theory.

Yuriy Chornomorets (Kyiv)

Discussions about neo-patristic idea in Orthodox theology at the beginning of the 21st century

Contemporary Orthodox theology has initiated a systematic analysis of neo-patristics as its previous stage of development. Due to the achievements of neo-patristics, the authors of “The

Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology” could point out the way to comprehensive self-representation of contemporary Orthodox theology and even the entire Orthodox tradition, from its very beginning up to nowadays. The liberal criticism of neo-patristics as suggested in the position paper of professor Pantelis Kalaitzides “Between the ‘Return to the Fathers’ and the need for a Modern Orthodox Theology” cannot be assessed as adequate with regards to both neo-patristics itself and the features of theology that replaced neo-patristics.

Keywords: Eastern theology, Orthodoxy, paradigm, postmodernism.

Roman Zaviysky (Lviv)

The influence of Catholic thought to Orthodox neo-patristics of Georgiy Florovsky and Vladimir Lossky (translation from English by Darina Morozova)

Georgiy Florovsky and Vladimir Lossky, who appealed to the ideal of purification of Orthodoxy from all Western influences, both show some hidden dependence on the West. Although Florovsky tried to conceal Western influence as much as possible and suggested neo-patristic synthesis as a panacea from the “Babylonian captivity” of Orthodox theology, this synthesis is as much hybrid as the theology he attempted to liberate from the Western captivity by declaring the necessity of “war against the West”.

Keywords: Eastern theology, Orthodoxy, paradigm, neo-patristic synthesis, Apophaticism.

Gennadiy Khristokin (Kyiv)

Sophiology of father Sergey Bulgakov and neo-patristics: a comparative analysis of the projects of development of Orthodox theology at the beginning of the 20th century

The article offers comparative analysis of the two paradigms of Orthodox theology in the early 20th century: sophiology and neo-patristic theology. Both paradigms belong to modernist Orthodox theology. Bulgakov’s sophiology played a significant catalytic role for Georgiy Florovsky and Vladimir Lossky in their search of a new paradigm of Orthodox theology. The neo-patristic theology had become the main paradigm of theological Orthodoxy in the twentieth century. It was formed in a creative dialogue and confrontation with Bulgakov’s sophiology.

Keywords: neo-patristic theology, sophiology, Orthodox theology, Neo-Palamism.

John Panteleimon Manoussakis (USA)

God After Metaphysics. A Theological Aesthetic. Hearing. Prelude. The Figures of Silence

John Panteleimon Manoussakis analyzes various reasons of not speaking about God in the 20th-century philosophy. All those reasons are related to the central role of language in philosophy after the “linguistic turn”. The language, understood in a Saussurean way as a system of oppositions, does not leave any place to something other than itself; every otherness is reduced to its internal differences.

Keywords: ontotheology, metaphysics, phenomenology, hermeneutics, postmodernism.

Denis Kondiuk (Kyiv)

New ways in Evangelical hermeneutics and possible perspectives of its development

The second half of the 20th century brought the development of new ways in hermeneutics, caused by the crisis of modern philosophy and theology. Most of these ways were directly or indirectly linked to philosophical phenomenology and the philosophy of postmodernism. The contemporary Evangelical hermeneutics creates theories similar to pre-modern teachings about the possible numerous meanings of Scripture depending on the context created by Church as God’s

people and Tradition, according to the symbols that guide human personality towards direct meeting with God.

Keywords: ontotheology, metaphysics, hermeneutics, postmodernism, Protestant theology, Bible, tradition, symbolism.

Roman Soloviy (Lviv)

Merold Westphal's project and its contribution to the hermeneutics of Christian community in the postmodern context

The article is an attempt to analyze the project of Merold Westphal, an American philosopher, recognized for his contributions to the Continental form of postmodern philosophy of religion. He describes himself as a Christian theist assessing secular postmodern trends with the aim of reinforcing his own commitment to theism. He also writes with the apologetic purpose of making theism acceptable to secular postmodernists. The article discusses Westphal's reception of Martin Heidegger's critique of onto-theological metaphysics, his efforts to restore pre-modern understandings of selfhood as a «journey» and of God as «wholly other», and the potential interaction of theology and phenomenology. Special attention is paid to possible contributions of Westphal's philosophical reflections on interpretation for approaching Scripture in a postmodern context.

Keywords: ontotheology, metaphysics, transcendence and self-transcendence, hermeneutics, postmodernism.

Paul L. Gavrilyuk (Kyiv; USA)

Canonical Liturgies: the Dialectics of *Lex Orandi* and *Lex Credendi*

Along with the canons of scripture and creed, the Church over time developed canonical patterns of worship. Today the liturgies of patristic period, as well as patristic liturgical theology, are informative, not normative in any strong sense. Canonical liturgy is first and foremost a sacrament of participation in the kingdom of God and the medicine of immortality. While it plays a distinct and prominent role in the canonical heritage of Church, it is also inextricably connected to other means of grace, such as scripture and creeds.

Keywords: liturgy, tradition, canons, Church, theology, Orthodoxy.

Rostislav Tkachenko (Donetsk)

(Not) Scripture Alone: An examination of Martin Luther's Theology of Scripture/Tradition correlation in the Context of historical development of Western Christian tradition

The article attempts to define and describe the original Protestant theology of Holy Scripture / Sacred Tradition correlation whereby the two are considered to be the sources of Christian theology. Methodologically speaking, this is a historical and theological research based on the conceptual framework developed by German researcher of Protestantism H. Oberman and English theologian A.E. McGrath. The object of the article is theology of Martin Luther, the eminent ideologist of Protestant Reformation in Germany, who actually formed the key theses and ideas of Evangelical teaching on Scripture and Tradition. In his view, Bible is the only source of Christian doctrines, yet the concept of tradition should not be put aside. The Sacred Tradition, understood as confirmation, explication and authoritative interpretation of Christian sacred texts and Jesus Christ's Gospel, does exist and is an indispensable part of the Church's theological heritage. The decisions of the first Ecumenical Councils, the works of Church Fathers and orthodox and biblically consistent theological treatises of various Christian thinkers should be regarded as the best expressions of the true Christian tradition.

Keywords: historical theology, Protestant theology, Lutheranism, Bible, tradition.

Darina Morozova (Kyiv)

Covered by Holy Spirit. To the problem of ecclesiology of Makaryevsky corpus

The author of Makaryevsky corpus closely linked the issue of holiness with the Church as necessary surrounding of Christian life. Although Makaryi, as well as most of the Syrian authors, was primarily interested in eschatological, “heavenly” dimension of Church life, he also reflected about the visible, mundane Church. He regards both manifestations of Church as ultimately the same reality, mysterious unity of “heavenly and mundane” that one can join only voluntarily. The fruitful conception of this mystical unity is ecological paradigm of Church “air”; sinners who breathe it are exculpated. This environment of salvation is also a cover that transforms individuals, alien or even hostile to each other, into the holy community of adherents.

Keywords: Church, theology, Orthodoxy, tradition.

Archimandrite Cyril Hovorun (USA)

Universal and particular in the Church

Both the Western idea of the universal Church and the Eastern idea of local Churches turned to be abstract. Both ideas appeared to be disconnected from the community. Community remains the most 'real' ecclesial structure. It consists of people who come together to pray, to take communion, to share their faith and to help each other. Through the community a faithful experiences the Church. The issue of universality and particularity in the Church is crucial for overcoming remaining theological differences between Western and Eastern ecclesiological traditions. A long and difficult way is already behind, and both Orthodox and Catholic can agree that universality and particularity/locality are equally needed for the Church.

Keywords: Church, theology, orthodoxy, Catholicism, tradition.

Stanislav Pavlov (Germany)

Towards a new definition of “unity” and “pluralism” in philosophy of religion: Karl Rahner’s contribution into the contemporary discussion

Karl Rahner deepens and radicalizes the anthropological aspect of pluralism. He says that Christianity teaches real pluralism, which is given by God and is not subject to total control by humans. In this world, which already has a lot of God-given differences, we have to discern several notions of unity. Basing on this, Rahner proposes to distinguish first of all the two kinds of unity: the given one («*vorgegebene Einheit*») and the pre-given one («*aufgegebene Einheit*»). The latter cannot be realized in the dimension of free agents via homogenization, but is possible as their pacification («*Versöhnung*»).

Keywords: Church, theology, Catholicism, tradition.

Dmytro Bincarovsky (Ternopil)

Protestantism without Reformation

The article points out to four extended domains that expose the differences between Reformation and post-Soviet Protestantism. First, despite the principle of *Ecclesia Semper Reformanda*, most of post-Soviet protestants are indifferent or even hostile to the need of constant church reform. Second, they usually are not really interested in Bible (the interest which would express itself in translations, comments, Biblical sermons), and interpret the principle of *Sola Scriptura* the way not foreseen by the Reformers. Third, unlike Reformed churches, post-Soviet Protestants skeptically treat the role of theology in community life and personal knowledge of God; instead they rely on holiness, activism, “Evangelical simplicity” and “Biblical teaching”. Fourth, post-

Soviet Protestantism has not yet defined its social position and, generally, scarcely realizes the very need to have some. These remarks prove that Bonhoeffer's expression "Protestantism without Reformation" is applicable to post-Soviet Protestantism. This conclusion points out not so much to the past or present of post-Soviet Protestantism, but rather to its future development.

Keywords: historical theology, Protestant theology, Lutheranism, Bible, tradition.

Volodymyr Moroz (Ternopil)

Changes in the treatment of nationalism in contemporary Ukrainian Greek Catholic Church: theory and practice of establishment of ecclesiological consciousness

Greek Catholic Church was closely related to national movement in Halychyna in the 19th century and had significantly contributed to its success. However, the Church had not identified itself with the organized Ukrainian nationalist movement of the first half of the 20th century and their relations were often confrontational. Ukrainian Greek Catholic Church censures "radical nationalism", while stressing that "healthy nationalism", as a true love to the Motherland, differs from it, and, generally, nationalism is not equal to chauvinism. The watershed between the Church and the Ukrainian nationalist movement is defined by the question of ultimate value. For the nationalists, it is nation and state; for the Church, Christian ideals and every particular person. Sharp discussions inside the Church also show certain misunderstanding of the nature of Church and nationalism by lay people. However, the main trend is the triumph of Church consciousness over "radical nationalism" in the minds of more and more adherents of Ukrainian Greek Catholic Church.

Keywords: Church, nationalism, Ukrainian Greek Catholic Church, theology, Catholicism, tradition.

Yevgen Shatalov (Kiev)

The Contours of Communitarian Theology

The article critically analyzes Stanley Grenz's methodology, trying to present the contours of Evangelical communitarian theology. Grenz's method sometimes accepts too much of postmodern ideas and suffers from certain inadequacies (especially with epistemology and linguistics); however, he still presents a convincing direction for Evangelical theology. It seems clear that discovery of communitarian theology is not only appealing to the postmodern audience but is also faithful to the Scripture. After presenting his rigid search for ecclesiological consensus among many Christian traditions, Karkkainen concludes with prophetic utterance for all Christian theology that the concept of community will occupy theological agenda in the new millennium.

Keywords: communitarian theology, Protestant theology, tradition.

Andrii Baumeister (Kyiv)

Aporias of intersubjective grounding of practical norms in the transcendental pragmatics of Karl-Otto Apel and Jürgen Habermas

The article critically analyzes the project of grounding of norms as developed by transcendental pragmatics (an influential contemporary version of practical universalism). With the help of arguments and so called intellectual fictions, the article shows that the project of transcendental pragmatics contains numerous aporias and contradictions. The contradictions are primarily related to the unclear ontological and epistemological standing of fundamental rules (preconditions) of the transcendental language game. The representatives of transcendental pragmatics try to suggest a non-metaphysical interpretation of universal significance of the rules of ideal communication. Instead of intelligible world and transcendental consciousness, the role of universal meta-institution is given here to natural language and the process of argumentation. However, this "post-

metaphysical” attitude leads to anthropological and, ultimately, naturalistic treatment of the fundamental structures of rationality. However, one cannot ground the universal validity of norms basing on the premises of naturalism. This evidently contradicts the intentions of the representatives of transcendental pragmatics. That is why the very project of grounding the practical norms in transcendental pragmatics is self-contradictory.

Keywords: transcendental pragmatics, fundamental rules, transcendental language game.

Larysa Karachevtseva (Kyiv)

The reading of Heidegger’s “Being and time” after the postmodern and reconstruction of the classical teaching on transcendental subject

The author argues that philosophy of Martin Heidegger has not succeeded to move beyond the paradigm of modern philosophy, dominated by subject and subjectivity. On the contrary, it is turning back to these concepts. The article highlights the intense nature of discussions around this topic among philosophers.

Keywords: subject, subjectivity, paradigm, reconstruction, postmodernism.

Vladimir Voloshin (Donetsk)

Methodology of scientific knowledge of religion: how it is possible today?

Scientific methodological principles (those of simplicity, accuracy, uncertainty, the Kuhn-Feyerabend thesis) have not received proper consideration in religious studies. One should consider the attributes and derivatives of «classical» principles, including those of objectivity, historicism and systematicity, approach the level of meta-methodology in the general area of epistemology of religion and philosophy of science by the means of explications (including such operations and procedures as specification, explanation, distinguishing of essential signs, revealing the new attributes, overcoming of intuitive components of interpretation). The article also proves some notions regarding the appropriateness of interdisciplinary methodological interaction, limitedness of «methodological atheism», excess of the binarity principle, problematical character of usage of the principles of simplicity and accuracy in religious studies, as well as preference of variative methodology (which proceeds in the course of contextualism) over normative methodology.

Keywords: methodology, methodological principle, knowledge, epistemology of religion.

Olexandra Sakovska (Kyiv)

Francis Suarez's theory of the transcendentals

This article explores the meaning of the transcendentals according to the “Metaphysical disputations” of Francis Suarez and his way of justification of the transcendental properties of being. The article shows the essential character of the scholastic problems of transcendentals and the exceptional role of Suarez in scholasticism.

Keywords: Suarez, “Metaphysical disputations”, transcendental, attribute, properties, being as such, unity, one, good, true.

Grigoriy Pivtorak (Kyiv)

New words in Ukrainian semitology and Biblical studies (review of: Archpriest Oleg Sknar, Stone pages of Biblical history: an investigation of epigraphic monuments in Israel and Judea of the First Temple period (X-V centuries B.C.). – Kyiv, 2013).

The review gives positive assessment to the book of the teacher of Kyiv religious academy and well-known Ukrainian specialist in archeology and Biblical studies.

Keywords: theology, Bible, tradition.

Oleksiy Panych (Donetsk, Kyiv)

The force and the paradoxes of Ukrainian Thomism (review of: Andriy Baumeister, *Near the sources of thinking and being*. – Kyiv, 2012)

The review analyzes both strong and weak points of Ukrainian Thomism as presented in the book of the leading Ukrainian Thomist philosopher of today. The strongest part of the book contains three profound papers on Saint Thomas' philosophical heritage. More controversial is Andriy Baumeister's polemics over legitimation, primarily directed against Jürgen Habermas and, generally, the very idea of "self-legitimation" of human culture. In fact, every attempt of such legitimation is possible only via the paradoxical, the irrational or the meta-rational, and this is ultimately the issue of choice, not of rationally proved priority of one way over another (as the author seems to suggest). Finally, the most controversial part of the book is presented by one extended paper "Theory of substance in Aristotle". Andriy Baumeister consciously treats Aristotle in a Thomist way, interprets and translates him through the prism of Latin and post-Latin Western translations and interpretations. However, a direct approach to Greek Aristotle puts into question the very idea that Aristotle offered any "theory of substance", since "substance" is controversial and questionable translation of Aristotle's *ousia* (and, subsequently, an important notion in Latin philosophy, not directly related to Aristotle's heritage). Moreover, Aristotle has not even a "theory of *ousia*", since in fact he uses the notion of *ousia* in a very instrumental way, treating it as an ontological "X", a marker of the role presumably played by something not yet identified with any certainty (*hypokeimenon, eidos, genos, to ti en einai, hyle, morphe* etc. – the examination of different "candidates to the role of *ousia*" makes an important part of Aristotle's "Metaphysics"). If this remark is correct, this opens a promising way to translate and analyze "Ukrainian Aristotle", dealing directly with Greek and not necessarily following the paths of Latin and post-Latin Aristotelian studies.

Keywords: Thomism, Aristotle's theory of substance, metaphysics

Iryna Kaplan (Donetsk, Kyiv)

Ukrainian Biblical studies: renewing tradition (review of: Golovashchenko S.I. *Study and Teaching the Bible in the Kiev Theological Academy XIX – early XX century. Monograph*. – Kyiv: Publishing Department of the Ukrainian Orthodox Church, 2012. – 356 p.)

The review gives positive assessment to the book of the teacher of Kyiv-Mohyla Academy and well-known Ukrainian specialist in religious and Biblical studies.

Keywords: theology, Bible, tradition.

Volodymyr Burega (Kyiv)

Journal Kiev Theological Academy Writings: history and contemporary state

The paper is addressed to the historical path and contemporary state of the journal *Kiev Theological Academy Writings*, founded in 1860. At XIX – the beginning of XX in the journal were published the translations of Holy Scriptures books, the translations of Latin-language church writers, as well as the papers, written by the professors of Kyiv Theological Academy. The journal was one of the highly-valued theological periodicals in the Russian Empire. At 1917, because of the revolution turmoil, the edition of the journal has been intermitted. The revival of the *Kiev Theological Academy Writings* took place only 80 years later – in 1997. Today the *Kiev Theological Academy Writings* are issuing bi-annually.

Special attention in the paper goes to the attempts of the bibliographical description of the content of the *Kiev Theological Academy Writings*, which were initiated at the beginning of the XX century, as well as in recent years.

Keywords: Kiev Theological Academy, Orthodox Church, theology, bibliography.

Вимоги до авторів «Філософської думки»

- Редакція приймає матеріали у вигляді машинописних або роздрукованих текстів (2 примірники, через 1,5–2 інтервали, кегль 12–14) та в електронній версії, записаній на дискеті чи інших зйомних носіях (із роздруківкою) або надісланій електронною поштою на адресу редакції (електронний документ у форматі MS Word-97 — MS Word-2000 без позиціонування та переносів, шрифт — Times New Roman, за винятком символічних шрифтів у формулах).
- Необхідно подати україномовну та англomовну анотацію статті із викладом головних методологічних і методичних засад дослідження, його результатів та висновків (обсяг — близько 0,7 стандартної машинописної сторінки, або 1200 знаків), а також зазначити дисципліну, до якої належить стаття, й навести ключові слова українською та англійською мовами.
- Прізвище, ім'я, по батькові, контактний телефон та e-mail автора, а також відомості про його місце роботи (з повною адресою), посаду, науковий ступінь і сферу дослідницьких інтересів слід подати на супровідній сторінці, де слід навести також ім'я та прізвище автора латиницею (за наявними документами, наприклад, за закордонним паспортом).
- Бібліографічні відомості належить подавати наприкінці статті у вигляді списку літератури за абеткою (спочатку джерела, надруковані кирилицею, потім — латиницею, решту іншомовних джерел — у латинській транслітерації). Посилання на джерела слід наводити у тексті в дужках за міжнародними стандартами (напр.: [Бурбакі, 1978: т.1, с.1]), а коментарі — у посторічкових виносках із послідовною нумерацією.
- До цитат, що їх переклав автор, слід додати відповідні фрагменти мовою оригіналу.
- Якщо стаття містить ілюстраційний матеріал (таблиці, графіки, діаграми, рисунки тощо), кожен такий матеріал має бути поданий із відповідним підписом в електронному вигляді: таблиці, графіки та діаграми — у форматах Excel, рисунки — у форматах CorelDraw чи Adob Illustrator (імпортовані у Word ілюстрації не придатні для подальшої роботи).
- Редакція рукописи не рецензує і не повертає. Експертиза редакційної колегії має суто внутрішньоредакційне призначення.
- Автор не має права передавати в інші видання прийняті редакцією та ухвалені редколегією до друку матеріали.
- Статті за підписами авторів висловлюють їхні погляди, які можуть не збігатися редакційної колегії.
- Редакція має право скорочувати статті та робити літературне редагування.
- Надання матеріалів редакції часопису передбачає згоду на публікацію.

Наукове видання
Філософська думка
Спецвипуск SENTENTIAE IV
«Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії»
(2013)

Редактори *Євгеній Коген, Євгенія Чорноморець,*
Леся Лисенко, Наталія Пяст

Дизайн обкладинки *Андрія Шубіна*

Підписано до друку 08.08.2013 р. Папір офсетний.
Формат 29,7×42 /2 Гарнітура Times New Roman.
Друк різнографічний. Умовн. друк. арк. 42,55.
Обл.-видав. арк. 39,87. Наклад 100 прим.

Видавець Вінницький національний технічний університет.
Головний корпус ВНТУ, к. 114, Хмельницьке шосе, 95,
м. Вінниця, 21021.

Тел.: (+380 432) 59-85-32 по Україні (0432) 59-85-32.

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи серія ДК № 3516 від 01.07.2009 р.

Надруковано ФОП Барановська Т. П.
вул. 30-річчя Перемоги, 4/21, м. Вінниця, 21037.