

УДК 265.5+111.11]:271.2(495)“19/20”

DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2023.51.9>

ПРАВОСЛАВНА НЕООРТОДОКСІЯ ТА НЕОПАТРИСТИЧНИЙ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ ГРЕЦЬКОЇ ТЕОЛОГІЇ КІН. ХХ – ПОЧ. ХХІ СТ.: УКРАЇНСЬКИЙ ВИМІР

Василь Лозовицький

*Волинська православна богословська академія,
богословський факультет, кафедра Священного Писання і Богослов'я
вул. Градний узвіз, 5, 43025, м. Луцьк, Україна*

В роботі здійснено аналіз розвитку грецької теології кінця ХХ століття та її вплив на сучасну православну та зокрема українську думку. З'ясовано, що в другій половині ХХ ст. важливим центром розвитку православної теології стала грецька Церква, яка продовжила консервативний проєкт неопатристики, творчо адаптувала до нього здобутки західної постметафізичної філософії, одночасно намагаючись боротися з негативними висновками постмодерної філософії та з впливом православної академічної традиції. Грецька теологія відкрила значну кількість нових тем, в межах яких до цього часу працюють православні і зокрема українські мислителі ХХІ століття. Вдалося встановити, що постметафізична думка Х. Яннараса використовує гайдеггерівську критику «онто-теології», щоб показати занепад та інтелектуальну неспроможність західної інтелектуалістської метафізики, яка була редукована до «апофатики сутності», тоді як східна православна зберегла «апофатику особистості». Критика західної традиції найповніше представлена у І. Романідеса, який вбачає в теології Августина початок «відпадиння від Сходу» і приєднання християнського персоналізму. Іоанн Зізіулас вказує на панування в західній теології субстантивістсько-індивідуалістського розуміння людини, яке протистоїть православної теології особистості. Здатність особистості вільно долати вплив своєї природи та набути повноти буття в спілкуванні з іншими особистостями, робить позицію Зізіуласа православним варіантом екзистенціалізму, що суперечить традиційному персоналізму патристики. Особливість позиції православних екзистенціалістів Х. Яннараса та І. Зізіуласа полягає в тому, що вони суперечливо синтезують гайдеггерівську критику класичної та середньовічної західної філософії з неадекватно проінтерпретованою позицією патристики, що породжує радикально антизахідний проєкт вмотивований прагненням обґрунтувати православ'я як антикатолицизм. В українській академічній теології вплив православного екзистенціалізму незначний в порівнянні з впливом містичного емпіризму Романідеса. Проте, українська філософська думка помітно зацікавилася ідеями Яннараса та Зізіуласа, які стали об'єктами чисельних наукових розвідок та філософських інтерпретацій.

Ключові слова: православ'я, грецька неоортодоксія, богопізнання, неопатристичний екзистенціалізм, українська думка.

Православна теологія початку ХХІ століття переживає суттєві трансформації і перебуває в пошуку адекватних форм для виразу глобальних трансформацій сучасності. Однією з найбільш виразних рис такого «стану» сучасної православної теології є її динамічний розвиток та постійне розширення кола підходів, тем та проблем, що входять у поле досліджень та рефлексій сучасних православних мислителів. В другій половині ХХ ст. важливим центром розвитку православної теології стала грецька Церква, яка підхопила і продовжила розвиток неопатристики, одночасно намагаючись боротися з потужним впливом академічної традиції, і прагнучи сформулювати універсальні рішення складних богословських проблем, які б дозволили посилити православну ідентичність

в порівнянні з західним християнством. Грецькі мислителі радикально долали академічну традицію, яка орієнтувалася на західну метафізичну теологію, але самі при цьому густо використовували постметафізичні її здобутки. Грецька православна теологія друг. пол. XX ст. відкрила значну кількість можливостей та тем, в напрямку яких до цього часу працюють православні і зокрема українські мислителі XXI століття. Але вона й породила остаточну кризу неопатристики, фактично вичерпала її можливості, і підвела до усвідомлення необхідності нової, сучасної постнеопатристичної теології. Головними речниками грецької думки, вплив яких помітний в українських теологів, були Х. Янарас, Й. Зізіулас, Й. Романідіс та інші.

Чим зумовлене виникнення грецької неоортодоксії? Чим вона відрізняється від першого покоління речників неопатристики? Які основні теми і задачі, як вона їх вирішує? Які має проблемні місця? Нам важливо прослідкувати еволюцію та основні положення грецької православної неоортодоксії та її потенціал впливу на українську теологію.

Існує чимало критичних праць дослідників, які аналізують грецьку неоортодоксію та православний екзистенціалізм. Західні богослови Ж.К. Ларше [17, pp. 207–396], А. Лаут [19], А. Логотеті [18], Дж. Мікаллеф [20] та українські фахівці С. Бортник [1], А. Дудченко [4], Н. Ішук [5], А. Кислий [6], Г. Христокін [7; 8; 12; 13; 14], А. Шиманович [15; 16], вивчали формування грецької православної теології XX ст. та, зокрема, здійснили творчу інтерпретацію поглядів Х. Яннараса та Й. Зізіуласа. Методологічна основа цих розвідок закладена в працях Г. Христокіна, яким було запропоновано парадигмальний аналіз богословських методологій православної теології [9; 10; 11].

Для з'ясування передумов та ідейних витоків української православної теології XXI ст., завжди буде актуальним здійснення історичного, інтелектуального та зокрема богословського аналізу православної теології минулого століття. Нам хотілося б продовжити дослідження грецької теології кінця XX ст. як потенційного джерела розвитку української теології кін. XX – поч. XXI ст., яка залишається фактично не дослідженою. Ми переконані, що витoki і актуальний стан української думки, що орієнтується на філософію спілкування та діалогу, пов'язані з творчістю Х. Яннараса, Й. Зізіуласа. Саме тому, важливо ще раз дослідити еволюцію грецької неоортодоксії, осмислити її витoki та особливості, ймовірні лінії впливу на українську теологію. За нашою попередньою гіпотезою, одним з джерел богословського консерватизму та неприйняття західної традиції є вплив з боку грецької неоортодоксії. Нам важливо виявити ті основні стратегічні підходи та богословські рішення, які вплинули на контекст формування української теології кінця XX – поч. XXI ст.

Якщо для першого покоління богословів неопатристики (Г. Флоровського та В. Лоського) головним опонентом була софіологія, яка була сформована під впливом німецької пантеїстичної традиції, то для неоортодоксії, як особливого руху в межах грецької православної думки, що була ідейно спровокована бажанням «неопатристичного синтезу», головним опонентом була грецька академічна (метафізична) теологія, яка перебувала в «західному полоні» неосхоластики. Грецька неоортодоксія сформувала кістяк другого покоління прихильників неопатристики або «покоління 1960-х років». Протистояння академічній грецькій православній теології було своєрідним «бунтом покоління», що зумовлене намаганнями віднайти та реконструювати справжню ідентичність грецького православного християнства. Андрій Шиманович зазначає, що: «Намагання греків реактуалізувати свої духовні витoki були зумовлені тим, що у XIX ст. академічне грецьке богослов'я знаходилося під потужним впливом західних університетських традицій, умисно чи підсвідомо копіюючи не лише їхнє внутрішнє структурне впорядкування, але й спосіб

інтерпретації ними всієї сукупності християнських доктрин. Наприклад, Афі́нський університет із його богословським факультетом (заснований у 1837 р.) був організований у відповідності до німецьких університетів, де панував протестантський освітній дискурс» [16, с. 277].

Більш того, теологічна полеміка в межах грецької академії являла собою боротьбу між запозиченими західними теологічними позиціями, ігноруючи власне православну перспективу. Відомий грецький православний філософ та теолог Христос Яннарас описує цю ситуацію наступним чином: «Грецькі державні теологічні факультети не були бастіонами лібералізму та секуляризму. Проте, викладачі переймали розділення на консерваторів та лібералів. Консерватори, частіше за все, слідували Римо-Католицьким моделям, в той час як ліберали віддавали перевагу Протестантським схемам. Європейські моделі завжди переймалися, німецька мова була пріоритетною в університетах. Як відмічає Тімоті Вер, звертаючись до грецької академічної теології останнього століття, дуже легко здогадатися у якому з німецьких університетів навчався той чи інший автор – у протестантському чи римо-католицькому» [22, с. 194].

Дуже яскравим прикладом такого некритичного та однобокого сприйняття західної теології у грецькому академічному просторі є теологія Панайотіса Трембеласа – професора теологічного факультету Афі́нського університету. Цей представник академічної теології виражав крайню форму перейняття несхоластичної західної теології, в якій було поєднання пієтистського моралізму та раціоналістичної апологетики, він приймав сотеріологію Ансельма Кентерберійського та вбачав у православ'ї лише моральну чистоту життя. Парадоксальним є те, що поряд з теологією П. Трембеласа постав грецький консервативний православний рух «Зої», що був створеним в 1907 році навколо архімандрита Євсевія Матфопулоса. Головною метою цього руху стало відновлення православної духовності у Греції та реформування церковного життя в країні. Виступаючи проти підвищення впливу матеріалістичних та атеїстичних тенденцій в грецькому суспільстві початку та середини ХХ ст., спільноти «Зої» розглядали свою діяльність спрямованою на духовне відновлення Греції, претендували не лише бути інтелектуальною, молодіжною чи власне церковною ініціативою, але й стати повноцінною політичною силою. Антикомуністична спрямованість руху у певний момент збіглася з правоконсервативними та навіть націоналістичними позиціями, що проявили себе у підтримці режиму Метаксаса (з 1936 по 1941 роки). Ситуація ще більш загострилася після Другої Світової війни, у часи громадянської війни, коли, як пише А. Логофеті: «Усі попередні форми благодійництва та місіонерської роботи відтоді були спрямовані проти комуністів. Наприклад, одне із завдань численних асоціацій “Зої” полягало у відвідуванні лікарень та наданні членами товариства допомоги хворим або пораненим під час війни. Однак, протягом громадянської війни вони робили це виключно для військових національної армії» [18, с. 297]. З часом рух все більше дискредитував себе, останнім виразником чого стала підтримка рухом «Зої» військового «режиму полковників» (квітень 1967 року), після чого рух вкрай швидко втратив будь-яку підтримку грецького суспільства, а найбільш активні діячі руху переорієнтувалися на інші форми церковної діяльності в Греції.

Значні зміни в інтелектуальному ландшафті грецької православної теології почали відбуватися вже в другій половині ХХ ст. Важливим є те, що цим змінам передували перетин двох явищ, з якими зустрілися грецькі теологи. З одного боку, викликом стала все більша інтегрованість у західний академічний простір та прийняття пізньомодерних, неметафізичних теологічних та філософських здобутків. А з іншого боку відбулося знайомство з неопатристичною теологією «паризької школи», перш за все з проектами о. Г. Флоровського

та В. Лоського. При цьому бажання духовного відновлення грецької теології поєдналося з антизахідним сентиментом, характерним для греків, що ідейно співпали з проектами «повернення до Отців» як до традиційної православної форми мислення. Одним з яскравих прикладів такої оновленої грецької православної теології є богослов'я Христоса Яннараса. З традиційною темою конфлікту Заходу та Сходу, православ'я – католицизму, що були центральними для Г. Флоровського та В. Лоського, у думці Х. Яннараса стали пов'язані й сучасні йому філософські «генеалогії» західної філософії, що виражали себе в філософських екзистенціалістських проєктах Ж.-П. Сартра та М. Гайдеггера.

Яскраво цей «синтез» представлений в праці Х. Яннараса «Гайдеггер та Ареопагіт». Ця праця є наочним прикладом розвиненого «неопатристичного екзистенціалізму», у якому неопатристична теологія В. Лоського з його увагою до теології Псевдо-Діонісія Ареопагіта і Григорія Палами поєднується з гайдеггерівською концепцією «забуття буття» як долі європейської метафізики та західної цивілізації загалом [7; 8]. Перш за все, Яннарас розглядає гайдеггерівську критику «онто-теології», в якій уся історія західної метафізики є послідовністю редуцій Буття до тих чи інших форм суцього, коли місце Буття займало аристотелівсько-схоластичне уявлення про Бога як Першопричину, тобто найбільш «велике» Суцще, яке рухає усе існуюче. З плином історії західної філософії, цей Бог-Першопричина відкидається як залишок «платонічного» уявлення про пріоритет надчуттєвого світу над чуттєвим.

На місце традиційної західної «онто-теології» приходять час ніцшеанської «смерті Бога» як виклик не лише філософії, але й теології. Сучасний британський православний дослідник та теолог Ендрю Лаут описує наступним чином те, як в умовах панування концепції «смерті Бога» у західному інтелектуальному просторі позиція Христоса Яннараса відрізняла його від сучасників: «Для багатьох на Заході – моїх сучасників, які читали богослов'я у шістдесятих роках, багато західного богослов'я, здавалося, пішло в пісок. Погляд Яннараса на це відрізнявся від поглядів багатьох студентів і викладачів 1960-х років на Заході; він прийняв критику Ніцше і Гайдеггера західної метафізичної традиції, їхнє переконання в культурній смерті Бога і повній неадекватності того, що Гайдеггер назвав онто-теологією, але вбачав у цьому не осуд християнського Євангелія, а радше вирок способу мислення про Бога як про суцще, або концепції, яка була частиною ментального світу західної філософії» [19, с. 255]. Визнання правоти Гайдеггера в оцінці метафізичної філософії та схоластичної теології дозволяло Яннарасу представляти власну методологію як постметафізичну, таку, що може розвиватися після смерті західної теології [9]. Головним джерелом відпадиння Заходу від ортодоксії в онто-теологію, згідно з Яннарасом, є забуття апофатичної теології Псевдо-Діонісія Ареопагіта, що призвело до концептуалізації Бога, і в свою чергу, драматично та катастрофічно привела до «смерті Бога».

Проте, у більш близькому розгляді, позиція Янараса щодо долі апофатки на Заході є значно складнішою. У певній мірі, апофатика діонісієвої традиції зберігалася у західній схоластичній традиції, проте у достатньо викривленій формі – як «апофатика сутності», що просто стверджувала абсолютну трансцендентність божества як такого, божественної сутності [21, с. 55]. Тобто, західна апофатика звела це вчення до суто епістемологічної установки, за якою встановлювалися межі людського розуму. Навіть у цьому вимірі, єдиним джерелом відносин з божественним, згідно з Яннарасом, на Заході залишався інтелект. Якщо до цього грецький теолог спирався саме на гайдеггеріанський наратив «забуття буття», то переходячи до позитивної сторони свого проєкту, він переймає основні тези неопатристичного екзистенціалізму Лоського – нібито західна думка сприйняла від діонісієвої

традиції лише «апофатику сутності», тоді як на Сході збереглося первинне вчення Ареопігта, яке полягає в «апофатиці особистості»: теогносія є суто динамічним шляхом особистісних відносин, які неможливо звести до раціоналістично-есенціалістичних обмежень чи концепцій та схем [7; 8]. Усім метафізичним побудовам Заходу Яннарас протиставляє православну містику, що, на його думку, центрована на особистісному досвіді богоспількування. Яннарас виводить з цього розрізнення те, що відпадиння від такого православного апофатичного «екзистенційного персоналізму» є джерелом майже усіх глобальних криз та катастроф Західної цивілізації [23, с. 220]. Е. Лаут наступним чином узагальнює анти-західну критику грецького теолога: «Яннарас розвиває цей аналіз, часто спираючись на самого Гайдеггера, і погоджується з таким баченням Заходу, який відмовився від первісного розуміння Євангелія і Церкви, і перейшов до раціоналістичного і легального розуміння людської особистості; цей шлях рано чи пізно мав перетворитися на попіл нігілізму, водночас зводячи цінність до ціни і започатковуючи споживацтво, яке так помітне в сучасному західному суспільстві (і є одним з його найуспішніших і найзгубніших експортних товарів)» [19, с. 257–258].

В українській філософській думці помітна зацікавленість ідеями Х. Яннараса. Грецький теолог відвідував Київ, приймав участь в конференціях, його книги перекладалися українською. Проте зацікавленість Яннарасом не виключає його критики, що свідчить про творчу рецепцію поглядів грецького філософа. Так, Г. Христокін критикує теорію богопізнання Яннараса як таку, що «є новою в порівнянні з традиційними для православної теології концепціями» [7; 8]. На думку Христокіна «в творах Яннараса знаходимо теологію та теологію богопізнання, які не являються православними за своєю суттю. Вона може бути оцінена як історико-філософський казус із невдалого застосування екзистенціалізму в православній теології», щодо інтерпретації ідей патристики. Таке застосування екзистенціалізму призводитьне лише до викривлення богослов'я мислителів патристики, але й до «саморуйнації цієї теології та її теорії богопізнання, переходу до неправославного світогляду» [7; 8]. У вітчизняній науці існують й інші приклади критичного сприйняття апофатично-екзистенціалістського підходу Яннараса як утопічного. Зокрема, А. Дідківський, називає теорію Яннараса «утопічною за своїм характером», в якій він створює своєрідну утопічну містичну спекуляцію людської екзистенції, яка нібито може бути збереженою лише в досвіді життя «в євхаристійних спільнотах», за межами яких за Яннарасом панує індивідуалізм та нігілізм. Абсолютно упереджено Яннарас «гостро критикує західну цивілізацію, яка існує від середньовіччя і до сьогодні – за суперечність із самим влаштуванням людської екзистенції» [3, с. 17]. В усіх досягненнях і прорахунках західної цивілізації Яннарас бачить «торжество історичного матеріалізму в його капіталістичній формі». Він звинувачує Захід за абсолютизацію «споживацтва під виглядом завоювання світу ідеями лібералізму», в ній «людина погоджується пожертвувати власною свободою» [3, с. 17]. Дідківський досить влучно визначає суть утопізму Яннараса: «В етиці Яннараса бачимо яскраво виражене гайдеггеріанство з його утопічними надіями на те, що на зміну модерній епосі раціональності та етики прийде нова епоха відновлення гармонійних відносин людина-суспільство-природа-Бог. ... саме бачення сучасного суспільства як стану аморального падіння і можливого церковно-центричного суспільства майбутнього як морально довершеного – це типова утопія, характерна для релігійних і пост-релігійних мислителів пізнього модерну» [3, с. 17]. Насправді, Яннарас не може запропонувати ніяких реальних шляхів подолання проблем сучасного суспільства, крім наївної віри, що «модель відносин, встановлена в євхаристійних відносинах, може бути розповсюджена у постіндустріальному суспільстві та буде в ньому ефективною» [3, с. 17].

Іншим близьким до Яннараса грецьким сучасним теологом, який так само намагається звести масштабну критику Західної цивілізації до певного теологічного «відпадиння» від Сходу є о. Іоанн Романідес. Як і Яннарас, Романідес керується, у певному сенсі, антиколоніальним пафосом звільнення від західного полону, вказуючи на найбільш важливе джерело розколу та відпадиння Заходу від Сходу – на теологію Августина, що є причиною юридичного розуміння сотеріології, вчення про первородний гріх як провину, що її успадковують усі покоління. Як і Лоський, Романідес вказує на філіюкве як на головну «онтологічну» причину Розколу між православ'ям і католицизмом – ствердження єдності Отця та Сина як, у певному сенсі, субстанційної єдності стає тією інтелектуальною хибою, що спричинила становлення західного есенціалізму та, відповідно, присмерк християнського персоналізму [13].

Романідес відомий в українському богослов'ї як уважний дослідник Палами та автор реконструкції концепту обоження в паламізмі. Його погляди ставали об'єктами уваги і навіть критики. Зокрема, Тихон Софійчук використовує підхід Романідеса для аналізу феномену цілісного богопізнання. Він повністю наслідує манеру грецького автора намагаючись звести богопізнання до акту містичного єднання з Богом. Український релігієзнавець Г. Христокін аналізує методологію Романідеса та Софійчука, і відносить її до неопатристичного містичного емпіризму. Як зазначає дослідник: «Сучасні представники містичного емпіризму Й. Романідіс, Дж. Брек покладають основним критерієм в побудові теологічних концепцій містичний досвід. При цьому об'єкт, суб'єкт і процес містичного досвіду розуміються ірраціоналістично, що приводить до загальної ірраціоналізації теології. Представники містичного емпіризму заперечують самостійне існування догматичної та природної теологій, зводять їх до елементів містичної» [13, с. 11]. Стосовно поглядів українського богослова Христокін пише: «Неопатристичний містичний емпіризм Тихона Софійчука є апологією безпосереднього досвіду богопізнання, що надприродно відкривається особистості, яка реалізувала природне покликання розуму до споглядання, волі – до добра та відчуттів – до любові» [13, с. 12].

Однак, чи не найвідомішим та визначним сучасним грецьким православним теологом є митрополит Пергамський Іоанн Зізулас. У працях цього православного теолога, значною мірою, західна інтелектуальна спільнота зустрілася з найбільш розвиненою формою неопатристичного екзистенціалізму. З одного боку, ще на етапі отримання освіти, Зізулас був прихильний проекту «неопатристичного синтезу» (його першим науковим керівником магістерської роботи в Гарвардському університеті був о. Г. Флоровський). З другого боку, іншим його великим вчителем був німецько-американський філософ та теолог Пауль Тілліх, який викладав у нього філософію. Протягом усіх періодів своєї творчості, теологія Зізуласа завжди розвивалася на основі цих двох джерел: православної неопатристичної теології з використанням східнопатристичних джерел та західної екзистенціалістської думки. Окрім періоду навчання Зізулас розділяв свою приналежність Заходу і Сходу і в часи викладання: окрім читання лекцій в Афіньському університеті, він також викладав в Единбурзькому університеті та в університеті Глазго. Така інтелектуально-освітня відкритість поєднується і з відкритістю митрополита Пергамського до міжрелігійного діалогу: з кінця 1970-х років він був учасником Комісії теологічного діалогу між Православною та Римо-Католицькою Церквами, а також подібної комісії Православно-Англійського діалогу.

Центральними для теології Іоанна Зізуласа є теми взаємності «буття», «спілкування» та «інакості». Ці теми знаходять своє «вирішення» та вираз в православній онтології особистості, яку грецький теолог виклав вже в одній зі своїх ранніх статей «Від Маски

до Персони: народження онтології Особистості», яка пізніше була включена в його відому збірку «Буття як Спілкування: Дослідження Особистості та Церкви» [24] та знайшла свій подальший розвиток в іншій праці «Спілкування та Інакшість» [25]. У своєму розгляді теології та онтології особистості, Зізіулас, слідуючи Х. Янарасу, вказує на вади західної теології та філософії: субстантивістське розуміння людини (як людської природи) та, одночасно з цим, індивідуалістське розуміння особистості. Християнський Схід, в свою чергу, зберіг особливий реляційний погляд на сутність особистісного існування: людські особистості не є ізольованими одиницями-індивідами, але є відкритими до інших особистостей, з якими вони, з одного боку, вступають в спілкування, а з іншого – виникають в цьому спілкуванні. Саме відносини спілкування, а не абстрактна субстанція, конститує людську особистість як найбільш «суттєве» в людині. Така онтологія особистості, за Зізіуласом, має своє джерело в тринітарному житті Бога, який сам в собі є спілкуванням Трьох Особистостей – Отця, Сина та Святого Духу. Бог як спілкування особистостей творить людину як покликану до спілкування, як особистість, що існує завдяки спілкуванню. Каппадокійська тринітарна теологія, на думку грецького теолога, є інтелектуальною революцією в історії європейської думки саме через те, що завдяки цій теології було досягнуте розуміння особистості, що було абсолютно невідомими для античного світу.

Якщо класична давньогрецька філософія та елліністична думка були центровані на «природі» як «бутті», то доктрина про Трійцю замість ще однієї метафізики «природи-усії» розгортає онтологію особистості, що виражається в поняттях «іпостась» та «протопон». Проте, найважливішим є не просто введення нової термінології, а перенесення уваги з «субстанції» на «персону», на особистісне існування, яке відтепер є вищим за необхідність «природи». Онтологія необхідності, що панує у «сутності» або «природі» змінюється онтологією свободи особистості, яка не визначається сутністю, а визначає її. «Було відкрито не просто термін «особа», а розуміння того, що особа передує сутності; особи не є екземплярами сутності. Особи знаходять союз або єдність не у володінні спільною сутністю, а через койнонію, сопричастя. Це стосується і Трійці: Особи Трійці виявляють свою єдність не через володіння спільною сутністю, через буття homoousios, але в койнонії, яку вони поділяють. Трійця Осіб у Божестві дає нам картину істинної койнонії, котрої людська койнонія є, в кращому випадку, частковим відображенням» [19, с. 218]. На думку Г. Христокіна, в цій точці Зізіулас продовжує лінію неопатристичного екзистенціалізму та персоналізму В. Лоського, який так само стверджував «пріоритет» особистості над природою, природними обмеженнями [12; 14].

Проте, окрім вже згаданих філософських та теологічних джерел, важливе значення для думки Зізіуласа має (пост)феноменологія французького філософа єврейського походження Еммануеля Левінаса та його дослідження незводимості Інакшості до Тотальності, яка може розумітися як абстрактно-субстантивістське «буття» чи «природа». Відповідно до цього, особистість перевищує не просто свій гріховний стан, але саму свою природу в своєму спрямуванні до між-особистісного спілкування-койнонії, що віддзеркалює тринітарне особистісне життя-спілкування Отця, Сина та Святого Духа. Ця тема зв'язку особистості та спілкування знаходить свій розвиток в євхаристійній еклезіології Зізіуласа, яка, значною мірою, є продовженням еклезіології Миколая Афанасьєва. Так, реалізацію «образу Божого» людина досягає в Євхаристії, що є як об'єднанням людської спільноти та тварного світу загалом, так і здійсненням бого-людського спілкування, що є первинною внутрішньою метою людини [20, с. 228].

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

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

Іншою проблемою, яку відзначають деякі дослідники, є наслідування грецьким теологом спільної для багатьох неопатристичних мислителів вади, бо ним, як і Яннарасом, допускається значна дослідницька неточність при інтерпретації патристичної спадщини. А саме, відбувається насильницьке введення патристичної думки в контекст сучасної філософії, наслідком чого стає викривлення власної «мови» та внутрішньої послідовності патристичної теології. Так, як зазначає Е. Лаут, Зізіулас, як і Лоський до нього, підміняє патристичне розуміння співвідношення «природи» та «іпостасі» сучасним екзистенціалістським розумінням протиставлення субстанції та персони, в якому особистість має долати необхідність субстанції [19].

Православний екзистенціалізм І. Зізіуласа викликав зацікавлення в українській теологічній та філософській думці. Характерний для української духовної культури персоналізм не міг не відгукнутися на екзистенціалізм православних мислителів ХХ ст. Ми можемо відмітити чимало вітчизняних дослідників, які при аналізі сучасного персоналізму та антропології, звернули увагу на ідеї І. Зізіуласа, які стали об'єктами багатьох наукових розвідок, дисертаційних досліджень, публікацій [1; 2; 3; 4; 5; 6; 7; 8; 12; 14; 15; 16]. Примітно те, що І. Зізіулас набагато більше вплинув на українську релігійно-філософську й релігієзнавчу думку та на світську богословську думку, ніж на власне академічне богослов'я. Це пояснюється тим, що в академічних колах духовних навчальних закладів ідеї православного екзистенціалізму критикують як неортодоксальні, тоді як для українських філософів і не академічних богословів, вони цілком вкладаються в тренди розвитку сучасного персоналізму. Виключенням тут для академічної теології є теологія І. Романідеса, яка цілком відповідає консервативній спрямованості академічного богослов'я. Загалом вплив грецької теології в українському православ'ї є достатньо помітним і вагомим, особливо в області еклезіології, канонічного права та історії Церкви. Проте, більш детальне вивчення цих впливів ще чекає на своє дослідження.

Ми дослідили розвиток грецької теології кінця ХХ ст. та її вплив на сучасну православну та, зокрема, українську думку. В другій половині ХХ ст. важливим центром розвитку православної теології стала грецька Церква, яка підхопила і продовжила консервативний проект неопатристики, творчо адаптувала здобутки західної постметафізичної філософії, одночасно намагаючись боротися з негативними висновками постмодерної філософії та з впливом православної академічної традиції. Грецька теологія відкрила значну кількість нових тем, в межах яких до цього часу працюють православні мислителі і, зокрема, українські богослови ХХІ століття. Головними речниками грецької теології, впливи яких помітні в українських теологів, були Х. Яннарас, Й. Зізіулас, Й. Романідіс. Х. Яннарас використовує гайдеггерівську критику «онто-теології», щоб показати занепад та інтелектуальну неспроможність західної метафізики, яка себе вичерпала до початку ХХ ст., забувши апофатичну теологію Псевдо-Діонісія Ареопагіта. Власну методологію Яннарас розглядає як постметафізичну, таку, що може розвиватися після «смерті західної теології». Для Яннараса західна інтелектуалістська теологія була редукована до «апофатичної сутності», тоді як східна православна зберегла «апофатичну особистості». Критика

західної традиції найповніше представлена у І. Романідеса, який вбачає в теології Августина початок «відпадиння від Сходу» і приєднання християнського персоналізму. Найяскравіший представник неопатристичного екзистенціалізму І. Зізіулас так само вказує на панування в західній теології субстантивістсько-індивідуалістського розуміння людини, яке протистоїть православної теології особистості. Здатність особистості вільно долати вплив своєї природи та набути повноту буття в спілкуванні з іншими особистостями робить позицію Зізіуласа православним варіантом екзистенціалізму, що суперечить традиційному персоналізму патристики. Особливість позиції православних екзистенціалістів Х. Яннараса та І. Зізіуласа полягає в тому, що вони суперечливо синтезують гайдеггерівську критику класичної та середньовічної західної філософії з неадекватно проінтерпретованою позицією патристики, що породжує радикально антизахідний проєкт вмотивований прагненням обґрунтувати православ'я як антикатолицизм. В українській академічній теології вплив православного екзистенціалізму незначний, в порівнянні з впливом містичного емпіризму Романідеса. Проте, українська філософська думка помітно зацікавилася ідеями Яннараса та Зізіуласа, які стали об'єктами чисельних наукових розвідок та філософських інтерпретацій.

Список використаної літератури

1. Бортник С. Спілкування та особистість. Богослов'я митр. Іоанна Зізіуласа в систематичному розгляді. Київ, УПЦ, 2017. 393 с.
2. Гаврилюк Т. Людина в християнській антропології ХХ–ХХІ століття. К.: Світ Знань, 2013.
3. Дідківський А. А. Православна етика Х. Яннараса. Вісник Житомирського державного університету. Філософські науки. 2015. Випуск 2 (80). С. 14–19. URL: <https://visnyk.zu.edu.ua/Articles/80/5.pdf>
4. Дудченко А. Церква і Євхаристія: погляд митр. Іоанна Зізіуласа. 28.10.2011. URL: <https://www.religion.in.ua/12746-cerkov-i-evхаристиya-vzglyad-mitropolita-ioanna-ziziulasa.html>
5. Іщук Н. Обриси християнського розуміння феномена спілкування. 2014. Схід, 6 (132). С. 16–20.
6. Кислий А. О. Питання ідеалу соціальних відносин у Йоана Зізіуласа. Гілея: науковий вісник. К.: «Видавництво «Гілея», 2019. Вип. 149. (№ 10). Ч. 2. Філософські науки. С. 50–55.
7. Христокін Г. Вчення про пізнання Бога Христоса Яннараса. 3 09 2010. URL: <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/5682-vchennya-pro-piznannya-boga-xristosa-yanarasa.html>
8. Христокін Г.В. Екзистенціалістська інтерпретація Христосом Яннарасом вчення Діонісія Ареопагіта (на матеріалі книги «Гайдеггер та Ареопагіт»). Практична філософія: [зб. наукових праць]. 2007. № 1 (23). С. 142–150.
9. Христокін Г.В. Методологія православної теології в її парадигмальних трансформаціях: Монографія. Ірпінь: УДФСУ, 2021. 404 с.
10. Христокін Г.В. Неопатристика як парадигма сучасної православної теології. Українське релігієзнавство: [зб. наукових праць]. К.: Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАНУ, 2007. № 43. С. 61–69.
11. Христокін Г.В. Парадигмальна еволюція сучасної православної теології як неопатристики та постнеопатристики: методологічний аспект. Вісник житомирського державного університету Івана Франка. Філософські науки. Вип. 2 (88). 2020. С. 59–70.
12. Христокін Г.В. Постмодерний неопатристичний екзистенціалізм Йоана Зізіуласа. Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Серія 7: [зб. наукових праць]. К.: НПУ, 2010. Вип. 25 (38). С. 16–21.

13. Христокін Г.В. Релігієзнавчий аналіз вчень про богопізнання в сучасній православній теології. автореф. на здоб. наук. ступ. к.філос.н., спец. 09.00.11. Київ: Інститут філософії НАНУ, 2010.
14. Христокін Г.В. Теорія богопізнання за працю І.Зізіуласа «Буття та інакшість». 17.06.2009. URL: <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovyu/632-teoriya-bogoriznannya-za-praceyu-iziziulasa.html>
15. Шиманович А. Богослов'я митрополита Іоанна Зізіуласа. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=U5gA1BwA3wQ>
16. Шиманович А. Важливість досвіду грецького неоправослав'я та його передвісників для Православної Церкви України. Православ'я в Україні. Збірник статей. 2022. С. 275–288.
17. Jean-Claude Larchet. *Personne et nature. La Trinité – Le Christ – L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxes et interchrétiens contemporains*, Cerf, Paris, 2011. 408 p. URL: https://archive.org/details/Personne_et_Nature/mode/2up
18. Logotheti A. *The Brotherhood of Theologians Zoe and Its Influence on Twentieth-Century Greece. Orthodox Christian Renewal Movements in Eastern Europe / Ed. by Aleksandra Djurić Milovanović and Radmila Radić*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2017. Pp. 285–302.
19. Louth A. *Modern Orthodox Thinkers: From the Philokalia to the Present*. IVP Academic, 2015. 385 p.
20. Micallef J. *Communion and otherness in John Zizioulas' theology of personhood as basis for true otherness, identity and unity. Sophia : ricerche su i fondamenti e la correlazione dei saperi*, 2019. Pp. 221–245.
21. Yannaras C. *On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite*. T&T Clark, 2007. 144 p.
22. Yannaras C. *Orthodoxy and the West: Hellenic Self-Identity in the Modern Age*. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2006. 391 p.
23. Yannaras C. *Person and Eros*. Holy Cross Orthodox Press, 2008. 416 p.
24. Zizioulas J. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. St Vladimirs Seminary Press, 1997. 269 p.
25. Zizioulas John D. *Communion and Otherness: further Studies in Personhood and the Church / Forew. By R. Williams. P. McPartlan, ed. T&t Clark (edinburgh)*, 2006. XIV + 316 p.

**ORTHODOX NEO-ORTHODOXY AND NEO-PATRISTIC EXISTENTIALISM
OF GREEK THEOLOGY IN THE LATE. XX – EARLY XXI CENTURIES:
THE UKRAINIAN DIMENSION**

Vasyl Lozovytskyi

Volyn Orthodox Theological Academy,

Faculty of Theology, Department of Scripture and Theology

Hradnyi Uzviz str., 5, 43025, Lutsk, Ukraine

The paper analyzes the development of Greek theology in the late twentieth century and its influence on contemporary Orthodox and, in particular, Ukrainian thought. It is found that in the second half of the twentieth century, the Greek Church became an important center for the development of Orthodox theology, which continued the conservative project of neo-patristics, creatively adapted the achievements of Western post-metaphysical philosophy to it, while trying to combat the negative conclusions of postmodern philosophy and the influence of the Orthodox academic tradition. Greek theology opened up a significant number of new themes within which Orthodox and, in particular, Ukrainian thinkers of the twenty-first century are still working. It has been established that the postmetaphysical thought of H. Yannaras uses Heidegger's critique

of “onto-theology” to show the decline and intellectual failure of Western intellectualist metaphysics, which has been reduced to “apophatic essence,” while Eastern Orthodoxy has preserved the “apophatic personality.” The critique of the Western tradition is most fully represented by I. Romanides, who sees in Augustine’s theology the beginning of the “falling away from the East” and the twilight of Christian personalism. John Zizioulas points to the dominance in Western theology of a substantivist-individualist understanding of man that is opposed to the Orthodox theology of the individual. The ability of the individual to freely overcome the influence of his or her nature and to acquire the fullness of being in communion with other individuals makes Zizioulas’ position an Orthodox version of existentialism, which contradicts the traditional personalism of patristics. The peculiarity of the position of the Orthodox existentialists H. Yannaras and I. Zizioulas is that they controversially synthesize Heidegger’s critique of classical and medieval Western philosophy with the inadequately interpreted position of patristics, which gives rise to a radically anti-Western project motivated by the desire to substantiate Orthodoxy as anti-Catholicism. In Ukrainian academic theology, the influence of Orthodox existentialism is insignificant compared to the influence of Romanides’ mystical empiricism. Nevertheless, Ukrainian philosophical thought has become noticeably interested in the ideas of Yannaras and Zizioulas, which have become the objects of numerous scientific studies and philosophical interpretations.

Key words: Orthodoxy, Greek neo-orthodoxy, cognition of God, neo-patristic existentialism, Ukrainian thought.