

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 *opis* 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 Шеллінга. 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.: Бердяєв 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 зміщує 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 докласти 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, передусім 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 зрозумілою 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 сьогоднішній 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 англійською 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 (H. Paissac, A. Malet, G. Lafont, M. LeGuillou та B. 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.