

без кінця.¹¹⁹ Кожна літера, таким чином, є повнотою і нескінченністю, а слово, яке, до того ж, є ім'ям Отця, є і безоднею, і абсолютною повнотою, отже, абсолютною невизначеністю і абсолютною визначеністю. Воно містить у собі всі можливі комбінації, але неявно, у прихованому вигляді. Отець або Безодня містить в собі також усі ці комбінації, але, на відміну від вимовленого слова, Плероми, в Отці вони злиті в єдиний звук, який є одночасно усіма звуками, і який, саме тому є незбагненим для людського розуміння, для якого цей звук – Тиша. Тому Отець перебуває в Тиші, яка є його Думка і його Слово.

Зрозуміти до певної міри співвідношення Отця та Думки дозволяє числовий символізм, який використовувався деякими гностиками, зокрема, послідовником школи Валентина, Марком.¹²⁰ Найбільш відомим прикладом числової спекуляції у гностиків є фігура правителя 365 небес – Абракса, ім'я якого, якщо скласти разом числові значення грецьких літер, дає число 365.

Обчисливши числові значення слів Глибина (Вхипт) та Думка (Еннпйб) ми отримуємо відповідно числа 681 та 186. Тобто Думка є ніби зворотною стороною Глибини, її дзеркальним відображенням, яке за сутністю є самим відображуваним "оригіналом".

Мотив відображення у дзеркалі як першого проявлення Отця зустрічається також у "Премудрості Ісуса Христа". "Праотець... бачить Себе Самого в Собі як у дзеркалі. Він з'являється, будучи подібним Собі Самому. Він явив свій образ як... Бога-Отця".¹²¹

Дзеркало незрозумілим для нас способом утворює нову реальність без будь-якої допоміжної сили, не використовуючи для цього "творення" ані речовину, ані енергію, створюючи при цьому дуже точну копію оригіналу. Ця копія, однак, не має буття з точки зору оригіналу, і навпаки, з точки зору копії, буття не має оригінал. Вони знаходяться по різні боки певної межі, і якщо намагатися перетнути її, виявляється, що іншої реальності немає, бо ж вона відсутня. Гностики застосовують образ дзеркала для опису відображення Отця, який є абсолютним Буттям і водночас, небуттям. Але також образ дзеркала використовується і для опису створення світу. Вихід за межі Плероми також відбувається через те, що Софія побачила своє відображення у водах матерії.

Відображення у дзеркалі є множенням, подвоєнням реальності. В результаті з'являється інша реальність, яка є одиницею по відношенню до всього, що постане потім у задзеркалі. По відношенню до "справжньої" реальності та інша є "другим", однак до появи цього "другого" не було уявлення про числа. Тому ця інша, "друга" реальність є і першою, і другою, і, як це уже було показано вище, третьою.

119 Ириней Лионский Против ересей [Електронний ресурс]
<http://www.khazarzar.skeptik.net> – I, 14, 1-2

120 Там само.- I, 14-17

121 Премудрость Иисуса Христа. Апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками.- СПб., 2004.- С. 236

Таким чином, підсумовуючи аналіз гностичних текстів, наведений у цій статті, можна сказати, що немає єдиної відповіді на питання про те, чи є Першоначало гностиків одиничним, а чи ж подвійним. Обидві відповіді будуть вірними, але варто зважати на контекст, у якому це стверджується. У найбільш загальному смислі Першоначало, або Отець, не є ані одиничним, ані подвійним. Він взагалі не має числа. При спробі порівняти його із числом, ми можемо для зручності, для наближення до нашого розуміння уподібнювати його Одиниці як початку. Але зважаючи на те, що із Першоначала виникає все існуюче, слід підкреслити що в ньому є подвійність, без якої неможливо була б поява світу. За умови подвійності, яка має чоловічо-жіночу природу і є, одночасно, протистоянням і взаємодоповненням, народжується світ. Але подвійність також вказує на наявність Думки, тобто можливості осягати, пізнавати. Ця здатність набуває в гностицизмі визначальної ролі і є інструментом повернення до одиничності. Подвійність, таким чином, уможливило рух в обох напрямках – як саморозгортання Отця і як повернення до нього ж. Можливість повернення, яка стає головним предметом уваги в гностицизмі, і є тим прагненням до єдності, яке людина постійно відчуває, незважаючи на власну подвійність. Звісно, ствердження такої можливості не є абсолютно переконливим і не вирішує проблему дуалізму як таку, але стає певною альтернативою вічній невіршуваності проблеми.

Г.Христокін (м. Київ)

НЕОПАТРИСТИКА ЯК СУЧАСНА ПАРАДИГМА РОЗВИТКУ ПРАВОСЛАВНОЇ ТЕОЛОГІЇ

Сучасне релігієзнавство містить багато досліджень православної теології ХХ ст., але в ньому майже відсутні дослідження найпомітнішого сучасного напрямку в православній теології – неопатристики. Зокрема в працях Л. Воронкової, Г. Габінського, М. Гордієнка, Ю. Калініна, П. Курочкіна, І. Мозгового, В. Молокова, М. Новікова, Н. Петелінської, В. Чертіхіна, А. Черткова проводився ретельний аналіз тенденцій модернізму православної теології Руської церкви. З них лише М. Новіков стисло критикує погляди В. Лоського – представника неопатристики, але дослідник не усвідомлює оригінальність цього напрямку в православній теології [Новіков М.П. Тупики православного модернізму: критический анализ богословия ХХ в.- М., 1979.- С. 98-101]. Спеціально тенденції розвитку православної теології духовних академічних шкіл ХІХ-поч. ХХ ст. ретельно досліджували М. Іванов, М. Глубоковський, І. Кондратьєва, Г. Панков, О. Печуріна, О. Сарапін, Л. Фокіна, але ці дослідження, як правило, проводилися поза контекстом всієї православної теології ХХ ст. Особливості російської релігійної філософії та неортодоксального теїзму в Росії уважно аналізували Е. Гайдадим, В. Кувакін, М. Семенкін, А. Тихолаз, Ф.

Шпідлік, Л. Шапошніков, але вони не звертають уваги на принципову різницю між російською релігійною філософією та православною теологією взагалі й неопатристикою зокрема. У працях істориків православної теології А. Аржаковського, П. Вальєра, М. Гаврюшина, М. Зернова, О. Романовського, К. Фельмі аналізується і неопатристика, але вона не виділяється як оригінальний напрямок у середині православної теології ХХ ст. Дослідники спадщини російської еміграції Іов (Геча), О. Шмеман розрізняють в межах богословів Свято-Сергіївського інституту у Парижі філософську та неопатристичну течію, але зводять останню до напрямку в межах догматичної теології та патрології і не помічають принципової різниці в теологіях представників самої неопатристики.

Ситуація з оцінкою специфіки неопатристики в контексті православної думки ХХ ст. змінилася лише завдяки працям історика російської теології С. Хоружого. Він звернув увагу на специфіку неопатристики як течії сучасної православної теології, довів її докорінну відмінність від російської релігійної філософії та академічної православної теології. В той же час Хоружий не бачить принципової відмінності між течіями в середині самої неопатристики, а між тим така суттєва різниця існує.

На нашу думку, для більш адекватного аналізу сучасної православної теології варто залучити парадигмальний аналіз. Лише він дозволить виявити і з'ясувати суттєві відмінності між напрямками православної теології останнього століття. Зрештою, тільки провівши парадигмальну диференціацію православної теології ХХ ст., стає зрозумілим, що не вся вона є власне «сучасною» православною теологією. Такою може бути лише неопатристика – остання з течій, що виділилася історично й логічно в 30 - ті рр. ХХ ст. і стала панівною для православ'я теологічною парадигмою. *Отже, нашим завданням є дослідження специфіки неопатристики як напрямку православної теології ХХ ст. Для реалізації цього завдання варто застосувати метод парадигм.*

У працях Г. Кюнга, Г.У. фон Бальтазара, Я. Пелікана та інших дослідників переконливо доводиться, що в історії теології “розвиток” відбувається шляхом виникнення нових парадигм теологічного мислення та релігійного світогляду взагалі. Згідно з теорією Г. Кюнга про те, що в історії християнства існували або існують і зараз шість парадигм: 1) апокаліпсична парадигма початкової церкви та іудео-християнства; 2) елліністична візантійська парадигма давньої церкви; 3) середньовічна римо-католицька парадигма; 4) реформаторська (євангелічно-протестанська) парадигма; 5) “модерна” просвітницько-новоєвропейська парадигма; 6) постпросвітницька, (“постмодерна”) парадигма [Кюнг Г. Великие христианские мыслители.- СПб., 2000]. Х.У. Бальтазар концентрує увагу на історії теології та виділяє три парадигми теології: середньовічну з її «космологічною редукцією», модерну з її «антропологічною редукцією» та пост-модерну, яка має бути теологією Бога як Любові, що саморозкривається в Одкровенні. [Бальтазар, Х.У. фон. Достойна веры лишь любовь.- М., 1997]. Сучасні католицькі авторитетні теологи В. Каспер [Каспер В. Бог Иисуса Христа.- М., 2005] та В. Кнох [Кнох Б. Бог в поисках человека: Откровение, Писание, Предание.- М., 2006.] твердять, що саме

поступовий перехід від переважно середньовічної парадигми (через етап прийняття модерного світогляду) до пост-модерного став смислом еволюції сучасної католицької теології як до II Ватиканського Собору, так і після нього.

Слід зазначити, що парадигмальний аналіз для дослідження православної теології застосовувався лише в обмеженому обсязі, а саме Г. Лур'є правомірно застосовує теорію Т. Куна для аналізу історії грецької патристики і виправдано знаходить в ній дві “конкуруючі теологічні програми”: “ортодоксальну” та “орігеністську”. Для нього вся історія догматичних дискусій зумовлена боротьбою цих парадигм [Лурье В.М. История византийской философии. Формативный период.- СПб., 2006]. Для виявлення специфіки сучасної православної теології парадигмальний метод не застосовувався, тому використовуємо його до аналізу православної теології ХХ ст.

Добре відомо, що у кінці ХІХ – на поч. ХХ ст. в православній теологічній та філософській думці були наявними два основних напрямки: академічна теологія – найбільш поширена форма теології, яку продукували професори духовних академій, та російська релігійна філософія. Академічна теологія панувала в православних духовних школах Росії та Греції. В інших країнах вона була відсутня, оскільки їх духовні заклади були спроможні лише давати духовну освіту, але не продукувати власне теологічну «науку». Академічна теологія Росії та Греції ХVІІ-ХХ ст. переважно була систематичним вираженням християнських догматів за допомогою спрощеної методології об'єктивного ідеалізму платонівського типу за змістом та шкільною метафізикою за формою. На поч. ХХ ст. відбувалася активна модернізація академічної православної теології, проходив відхід від наслідування форм і методів схоластичного мислення в напрямку освоєння форм і методів протестантського теологізування [Панков Г.Д. Православно-академическая философия религии в России (ХІХ - нач. ХХ вв.): Дис... докт. филос. наук.- Харьков, 2006]. Тобто, в академічній традиції поступово змінювалися акценти: від визнання Одкровення як зовнішнього людині авторитету, на основі якого необхідно вибудовувати систему теології, до обґрунтування можливості індивідуального сприйняття одкровення вірою і розумом. В свою чергу, російська релігійна філософія була спробою застосувати для обґрунтування християнського вчення, окрім платонізму, ще й методології німецької ідеалістичної філософії. Погляди В. Соловйова, П. Флоренського, Є. Трубецького та інш. визначалися утопічною та романтичною ідеєю «цільного знання» (в якому нібито поєднується розум і віра, наука, релігія та філософія) [Шпідлік Ф. Русская идея.- СПб., 2006]. Лише С. Франк в праці “Неосяжне” зміг вийти за межі парадигми утопій колективної свідомості і відкинути ідеалізацію «цільного знання» [Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения.- М., 1990].

Православні теологи поч. ХХ ст. відчували безпорадність академічної теології, постійно критикуючи її за “схоластичність”, але ще не критикували російську релігійну філософію. І лише дискусія щодо вчення С. Булгакова про Софію дозволила усвідомити необхідність нової православної теології. До С.

Булгакова вчення про Софію розвивалося переважно в формі побудов релігійної філософії, але в 20 - ті рр. м.ст. Булгаков створює власну православну теологію, що ґрунтувалася на вченні про Софію. Цей досвід призвів до принципового перетлумачення Булгаковим догматів християнства. Це не могло не викликати реакції з боку православних теологів.

Поява теології Булгакова змусила молодого філософа і теолога Георгія Флоровського переосмислити всю російську релігійну філософію. Результатом цього переосмислення стала його видатна праця «Шляхи російського богослов'я» (1937), в якій він приходив до висновків, що залежність російської релігійної філософії від німецького ідеалізму спричинила її неправославний характер. Г. Флоровський доводить, що російськими релігійними філософами викривляється православна теогносія, космологія, антропологія, методологія, гносеологія, соціальне вчення, теологія історії. Згідно з Флоровським, академічна теологія та російська релігійна філософія принципово не можуть бути справжніми православними теологіями через хибність власних методологій. Останнє, на думку Флоровського, спричинене залежністю від західної теології та філософії. Тобто, принципова хибність закладена вже на стадіях формування «парадигм» академічної теології та російської релігійної філософії. Г. Флоровський переконаний, що православний світогляд неможливо адекватно висловити в теології, що спирається на методології, запозичені з західної філософії – як схоластичної, так утопічно-ідеалістичної [Флоровський Г.В. Пути русского богословия.- К., 1991].

Натомість Флоровський 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, а ні для академічної теології XVII-XIX ст., а ні для російської релігійної філософії. Таке явище породжувало певний розрив між релігійною практикою та теологією Церкви, навіть більше, – породжувало постійну кризу православної теології або взагалі її відсутність. Відповідно, Флоровський пропонує всерйоз виконати норму, записану в усіх підручниках з догматики – формувати теологічні вчення на основі Писання, Передання та вчительства Церкви як трьох джерел Одкровення. А оскільки Писання і вчительство Церкви не можуть бути стабільною основою для теології, то, власне, нормативним статусом Флоровський наділяє лише церковне Передання, а його ідеальним виразом є вчення грецьких отців Церкви [Там само.- С. 506].

Усвідомлення необхідності формування нової теології було досягненням не лише Г. Флоровського, але й В. Лоського. Останній був головним критиком теології С. Булгакова, закидаючи їй принципове розходження з патристикою [Див.: Лосский В.Н. Спор о Софии. Статьи разных лет.- М., 1996]. Власне саме Флоровський та Лоський формують нову парадигму православної теології, створюючи проєкт «неопатристики». Історичний розвиток православної теології від 20 - х рр. XX ст. і до сьогодні й призвів до здійснення цього проєкту.

Неопатристика стала основною течією православної думки і є, власне, сучасною православною теологією. Всі видатні православні теологи сучасності належать до неопатристики, навіть якщо й не декларують це. Притримується поглядів академічної теології та російської релігійної філософії незначна частина православних теологів, які не створюють жодних значних теорій. В наш час традиції академічної теології, хоча і в модернізованому вигляді, продовжували та продовжують ретранслювати викладачі православних духовних закладів Греції та Росії, але ніякого оригінального розвитку теології в їх працях не спостерігається, навпаки – вони демонструють повну залежність від неопатристики [Див.: Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. Основное богословие.- М., 1999].

По суті, вперше фундаментально проаналізував формування неопатристичної парадигми в православної теології С. Хоружий в своїй праці «Досвід російської духовної традиції» (2005), а раніше – в працях «Неопатристичний синтез і російська філософія» (1993) та «Метаморфози слов'янофільської ідеї в XX ст.» (1994). Поряд з вірними судженнями у С. Хоружого знаходимо ряд помилкових, а тому його висновок щодо формування тези неопатристики треба уважно проаналізувати.

С. Хоружий називає два досягнення, що сформували неопатристику. По-перше, це саме ідея неопатристики – «нове осмислення православного ставлення до патристики і Передання, що знайшло вираз у концепціях «християнського еллінізму» і «неопатристичного синтезу» [Хоружий С. Опыты из русской духовной традиции.- М., 2005.- С. 420]. По-друге, це «неопаламізм» – «нове осмислення теологічного значення духовного досвіду, ісіхастської аскетичної практики і вчення св. Григорія Палами» [Там само]. Перше досягнення С. Хоружий приписує «цілком» о. Г. Флоровському, а друге – о. Василю (Кривошеїну), В. Лоському та Іоанну Мейєндорфу. У цих судженнях вірним є лише твердження, що автором ідеї неопатристики був Г. Флоровський. Тоді як виділення «неопаламізму» як особливого досягнення сучасної православної теології є помилковим: неопаламізм, за своїм визначенням, має бути частиною неопатристики, оскільки вчення Григорія Палами для православ'я є частиною патристики. Крім того, о. Василій Кривошеїн та о. Іоанн Мейєндорф були істориками теології, що не створювали «неопаламізму», зокрема та систем сучасної православної теології взагалі. Творчість В. Лоського відноситься Хоружим до «неопаламізму» так само цілком штучно. С. Хоружий стверджує, що книга Лоського «Нарис містичного богослов'я Східної Церкви» (1944) «вибудовувала цілісну догматичну та історичну перспективу в якій вся основна проблематика православного віровчення систематично викладалася на основі теології енергій» [Там само.- С. 428].

Аргумент Хоружого слід спростувати із двох причин. По-перше, «теологія енергій» є характерною не лише для вчення Григорія Палами, але й для всієї грецької патристики, а тому нова «теологія енергій» – повинна бути названа не неопаламізмом, а неопатристикою. По-друге, для поглядів Лоського характерна система релігійного екзистенціалізму, в рамках якої кардинально

переінтерпретуються, як теологія апофатичної сутності Бога, так і катафатична теологія енергій. Саме тому С. Хоружого слід поправити наступним чином. Дійсно, досягненнями російської думки в еміграції є ідея неопатристики (Г. Флоровський) та значний вклад у формування неопатристичної теології (Г. Флоровський, В. Лоський, о. Софроній Сахаров). У той же час, самостійно до необхідності створення неопатристики прийшли сербський теолог Іустин Попович та румунський богослов Думитру Станілоае. Відповідно, можна стверджувати, що саме Г. Флоровський, В. Лоський, Софроній Сахаров, Іустин Попович та Д. Станілоае сформулювали неопатристику як сучасну православну теологію. А тепер спробуємо осмислити саму ідею неопатристики, так як вона була заявлена Г. Флоровським.

Доктрина Флоровського передбачає наявність принципово єдиної системи теології грецької патристики, яку за переконанням Флоровського нібито можливо і необхідно реконструювати. Але у своїх працях Флоровський зміг реконструювати лише вчення отців про створення світу та вчення про спасіння (статті «Тварь и тварность», «О смерти крестной»). На нашу думку, не можна вважати повноцінною реконструкцією системи теології грецької патристики, як це роблять чимало неопатрологів, книгу В. Лоського «Нарис містичного богослов'я Східної Церкви». В дійсності, ця досить тенденційна книга є пам'ятником одного з напрямків неопатристики – православного екзистенціалізму. Навіть велика кількість цитат з творів отців не робить її адекватною реконструкцією грецької патристики. Дивно, але і на наш час справа реконструкції системи теології грецької патристики залишається не реалізованою.

Так само тенденційною є думка Флоровського, що лише система понять, вироблена грецькою патристикою, може бути основою для побудови православної теології. На жаль, Флоровський ніде не реконструює цієї системи понять і не доводить її переваги. Впевненість Флоровського в нормативності для православної теології саме термінології грецьких отців є його особистою інтуїцією. Флоровський наголошує, що понятійний апарат теології необхідно розвивати, але залишаючись в системі понять грецької патристики. Тому богослов виступає «проти будь яких спроб переформулювати догмати в категоріях сучасних філософій» [Блейн Э. Жизнеописание о. Георгия// Георгий Флоровский: Священнослужитель, богослов, философ.- М., 1995.- С. 156]. Фактично, розвиток сучасної теології здійснюється всупереч установці Г. Флоровського, використання понять і концепцій сучасної філософії стало характерним для багатьох представників неопатристики. Вони намагаються здійснювати переосмислення понять філософії, аналогічне тому, яке колись здійснили грецькі отці.

А тепер варто розглянути суттєві риси неопатристики, добре усвідомлюючи, що неопатристика насправді виявилася не тим «неопатристичним синтезом», який замислив Флоровський, а скоріше своєрідним аналогом неотомізму.

Перша суттєва риса неопатристики – це систематичне звертання до Середньовічної теології, яка вважається взірцевою. У неотомізмі – це система Аквіната, а в неопатристиці – грецька патристика. Але якщо неотомісти вбачають в системі Фоми взірцеву теологію через те, що вона є «вічною філософією», ідеально обґрунтованою і реалістичною метафізикою, то неопатрологи так само вважають, що твори грецьких отців Церкви є взірцевим Переданням. При цьому вони посилаються не на принципи взірцевої теології, а на «дух Отців», «досвід Отців».

Друга суттєва риса неопатристики, що робить її також аналогічною неотомізму, це активне використання понять і концепцій сучасної філософії. Ці поняття і концепції стають новою формою для вираження нібито незмінного змісту православної теології. В дійсності ж, використання понять і концепцій сучасної філософії може суттєво змінювати зміст теології, що очевидно у випадках з системами В. Лоського, Х. Яннараса та І. Зізіуласа. Збереження традиційного змісту теології при використанні нової філософської методології – це складне завдання для православних мислителів, і з ним в дійсності справилися лише Г. Флоровський та Д. Станілоае.

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. (К. Барт, К. Ранер). Результатом такого запозичення з необхідністю стає реформування православної теології шляхом синтезу теорій і понять грецької патристики з концепціями і поняттями сучасної філософії. Лише, як виняток, в неопатристиці зустрічаємо таких мислителів як св. Іустин Попович, який взагалі не використовував понять сучасної філософії.

Третя суттєва риса неопатристики – постійне намагання подолати недоліки грецької патристики. Як і в неотомізмі, такі спроби бувають або відносно вдалимими, або зовсім не вдалимими. У будь-якому випадку теологи не можуть повністю позбутися системних недоліків в теології, що притаманні або теології взагалі, або релігії як формі суспільного світогляду, або ідеалістичній філософії, що є основою для теології [Молоков В. Философия современного православия: Критический анализ.- Минск, 1968].

Отже, неопатристика може цілком розглядатися як певна парадигма із її основною ідеєю “повернення до Отців”. Але сама неопатристика далеко не однорідна. З самого початку виникнення неопатристика розпадається на дві течії, між якими існує принципова різниця в методології, онтології, гносеології, антропології, теорії теогносії.

Перша течія, засновником якої є Г. Флоровський, намагається використовувати систему понять та ідей мислителів грецької патристики, але цей напрямок не є повним повтором патристики, адже адекватної реконструкції вчення грецької патристики так і не було здійснено. Орієнтація на розвиток понять і концепцій мислителів грецької патристики призводить

до наслідування основних рис теології і філософії грецької патристики. Цими рисами є: об'єктивний ідеалізм в онтології; інтелектуальний і містичний інтуїтивізм в гносеології; класичний психофізичний дуалізм в антропології; метафізика як спосіб побудови знання в методології.

Як зазначав Іларіон Алфеев, потреба в неопатристиці інтуїтивно відчувалася багатьма православними теологами [Иларіон (Алфеев). Православное богословие на рубеже эпох.- К., 2002.- С. 455]. Фактично, Флоровський зумів лише чітко сформулювати нову теологічну парадигму, в ключі якої вже і так почали працювати деякі православні теологи. Так, незалежно від Флоровського, як неопатролог почав працювати видатний сербський православний теолог о. Іустин Попович. Слід зазначити, що за допомогою синтезу теологічних понять грецької патристики та мови містичної поезії Попович зумів створити такий варіант неопатристики, що є найбільш близьким до власне теології грецької патристики. По суті, теологія християнського неоплатонізму сербського богослова безпосередньо продовжує християнський неоплатонізм грецьких отців, особливо Макарія Єгипетського та Ісака Сіріна [Иустин (Попович). Догматика православной Церкви.- Ч. 1-2. // Собрание творений преп. Иустина Поповича. Т. 2.- М., 2006]. Цього ж напрямку дотримується видатний мислитель російського зарубіжжя о. Софроній Сахаров. Теологія останнього дуже подібна теології Симеона Нового Богослова, є християнським неоплатонічним містицизмом, вираженим за допомогою мови персоналізму [Софроний (Сахаров). Видеть Бога как Он есть.- Essex, 1985]. У межах неопатристики працювали інші видатні неопатрологи цього напрямку – грецькі мислителі Теодор Стиліянопулос, мислителі з американської православної церкви – Джон Бер, Джон Брек, сучасний російський теолог В. Лур'є та інші.

Засновником другої течії – православного екзистенціалізму – був В. Лоський. Його вчення стало відправним пунктом для радикального православного екзистенціалізму грецького філософа і теолога Христоса Яннараса та митрополита Іоанна Зізіуласа [Яннарас Х. Личность и Эрос // Избранное: Личность и Эрос.- М., 2005.- С. 87-400.; Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или о непознаваемости Бога // Избранное: Личность и Эрос.- М., 2005.- С. 7-88.; Іоанн (Зізіулас), митр. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви.- К., 2005]. Використання В. Лоським, Х. Яннарасом та І. Зізіуласом мови сучасної філософії екзистенціалізму (в основному М. Бердяєва, М. Хайдеггера і Ж.П. Сартра) приводить до відходу від основних рис вчення мислителів грецької патристики у всіх областях теології. Основними рисами православного екзистенціалізму є суб'єктивний ідеалізм екзистенціалізму в онтології, антропології, гносеології, методології та теорії теогносії.

Недоліки обох напрямів неопатристики очевидні для релігієзнавців – об'єктивний ідеалізм Г. Флоровського та його послідовників не може бути відповіддю на смисложиттєві питання сучасної людини, а православний екзистенціалізм відходить від православних догматів, а іноді навіть і від

християнського віровчення. Православна теологія потребувала принципового оновлення і його зміг здійснити видатний румунський теолог о. Думитру Станілоає, що став засновником третього напрямку в неопатристиці. Його теологія побудована на основі використання досягнень філософської антропології М. Шеллера, онтології М. Гартмана, католицької теології «аджорнаменто». Станілоає створює сучасну православну теологію, що відповідала запитам епохи постмодерну [Staniloae D. The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology. Vol. 1. Revelation and Knowledge of the Triune God. Brookline: Holy Cross orthodox Press, 1998.; Staniloae D. The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology. Vol 2. The Word: Creation and Deification. Brookline: Holy Cross orthodox Press, 1998].

Таким чином, у межах неопатристики виділяються занадто різні тенденції, в ній, згідно Бальтазара, можна виділити як “космологічні редукції” об'єктивного ідеалізму, так і “антропологічні редукції” екзистенціалізму. І лише окремим теологам вдається частково перейти до постмодерної парадигми теологічного мислення.

Відповідно, ми можемо умовно говорити про три течії неопатристики як про три парадигми сучасної православної теології. Але в цих випадках поняття парадигми використовується для позначення не глобальних загальнохристиянських парадигм (як у Кюнга та Бальтазара), а для позначення локальних теологічних “програм” (як у Куна та Лур'є). Ці програми виникали через прийняття як очевидно-істинних певних “штампів” філософського мислення. Такими очевидно істинними для сучасних теологів стали концепції об'єктивного й суб'єктивного ідеалізму та спробу сформувати нову теологію, яка б відповідала запитам епохи постмодерну. І саме це зумовило поділ неопатристики на три течії: православний об'єктивний ідеалізм, православний екзистенціалізм та нову теологію Станілоає. Отже, ми встановили, що в православної теології ХХ ст. насправді сучасною можна вважати лише неопатристику. Вона поєднує повернення до Передання з використанням методології сучасної філософії, що дає їй можливість виступати парадигмою сучасної православної теології. В середині неопатристики виділяються три течії: православний об'єктивний ідеалізм, православний екзистенціалізм та нова православна теологія Д. Станілоає. Цікавим напрямом подальших досліджень ми вважаємо дослідження онтології, антропології та теорії теогносії неопатристики, як сучасного напрямку православної теології.