

DOI: 10.46340/ephd.2020.6.2.12

Eduard Sablon Leiva

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3743-9271>

National Pedagogical Dragomanov University, Ukraine

THE INFLUENCE OF WESTERN THEOLOGY ON THE CONCEPT OF TRADITION IN PRE-REVOLUTIONARY ORTHODOX THOUGHT

Едуард Саблон Лейва

Національний педагогічний університет імені М.П.Драгоманова, Україна

ВПЛИВ ЗАХІДНОЇ ТЕОЛОГІЇ НА РОЗУМІННЯ КОНЦЕПТУ ПЕРЕДАННЯ В ДОРЕВОЛЮЦІЙНІЙ РОСІЙСЬКІЙ ПРАВОСЛАВНІЙ ДУМЦІ

The proposed article explores the features and key preconditions to the emergence and development of the pro-Western intellectual orientation in pre-revolutionary Russian Orthodoxy. Particular attention is given to the way Russian Orthodox theologians-dogmatists formed and formulated the theology of the Eastern tradition under the influence of Protestant and Catholic dogmatic ideas, presumptions, and emphases. The outcome of such influence on the tenor of theological education and scholarship was that Russian Orthodox theology has started to gradually acquire more formal, rationalistic features. Special emphasis is placed on how theologians like Archbishop Theophanes (Procopovich) and Metropolitan Macarius (Bulgakov) defined the boundaries for the interpretation of the concept of “tradition” and its role in the Church, including its correlation to Holy Scripture, in a pro-Western spirit.

Keywords: tradition, the relationship between Scripture and tradition, Archbishop Theophanes (Procopovich), Metropolitan Macarius (Bulgakov).

Вступ. Незважаючи на те що східне (православне) і західне (католицьке і протестантське) богослов'я від самого початку розвивалися в принципово різних парадигмальних площинах, останнє справило детермінуючий вплив на перше, багато в чому визначивши як його методологію, методи наукового дослідження, так і понятійно-категоріальний апарат. Такий вплив не міг не торкнутися центрального вчення православної церкви, вчення, яке лежить в основі православ'я як такого, – вчення про передання. У результаті воно зазнало значної трансформації і переосмислення тими авторами, які підхопили латинсько-схоластичні ідеї і до певної міри інтегрували їх у східний інтелектуальний контекст. Точніше кажучи, лояльно налаштовані щодо латинських інтерпретацій і формулювань передання російські мислителі використовували богословські напрацювання і побудови як протестантів, так і римо-католиків для того, щоб надати цьому концепту більш розумне (раціональне) обґрунтування, визначити його сутність та окреслити його межі.

Початок «західного» періоду в російському православ'ї різні вчені датують по-різному. На думку протоієрея Георгія Флоровського, історія цього періоду бере свій початок у XVII столітті, продовжившись включно до другої половини XIX століття, якщо не далі¹. О. В. Чумичева більш точно відзначає, що перші ознаки вестернізації Сходу можна простежити навіть до XVI століття².

¹ Див.: Флоровский, Г. (2017). Русская Церковь. Свидетельство Истины. Сборник статей. Санкт-Петербург: Духовное наследие, 364.

² Більш детальну інформацію див.: Чумичева, О. В. (2012). Киев и Москва в борьбе с протестантским влиянием: две книги в защиту иконного образа (конец XVI-первая половина XVII в.) в Дмитриева, М. В. (ред.), *Православие Украины и Московской Руси в XV-XVII веках: общее и различное*. Москва: Индрик, 58-69.

Але, незважаючи на відмінності в підходах до датування, багато вчених погодилися б з тим, що цей період фактично збігся і навіть певною мірою був обумовлений стагнацією православної богословської думки й освіти. Метою поданої статті є з'ясування особливостей впливу західного богослов'я на східне, зокрема західних теологічних підходів на розуміння концепту передання в дореволюційному російському православ'ї.

Західнохристиянський погляд на передання: короткий огляд. Перш ніж досліджувати західний вплив на російську релігійно-богословську думку і давати йому оцінку, видається доцільним коротко й оглядово розглянути особливості розуміння передання в західній традиції – у римсько-католицькій і протестантській, а потім звернути увагу на особливості й різноманітність (види або рівні) в розумінні передання у східній церкві.

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

У догматичній конституції «Про Божественне Одкровення» (лат. «Dei Verbum») собор стверджує так: «...[о]тже, Священне Передання і Святе Письмо тісно пов'язані і взаємно сполучаються один з одним: адже обидва вони, випливаючи з одного і того самого божественного джерела, певним чином зливаються воедино і спрямовуються до однієї і тієї самої мети»¹. Наприкінці конституції стверджується, що «Одкровення подано як ініціатива Бога, Який являє свій задум спасіння через події і слова; людина покликана з любов'ю сприйняти їх усім своїм еством. Писання і Передання – дві річки, що випливають з єдиного божественного джерела...»².

Обидві вищенаведені цитати, щонайменше, прояснюють те, що Святе Письмо і Святе Передання в римському католицизмі не іменуються та не є джерелами одкровення всупереч багатьом популярним інтерпретаціям латинського богослов'я. Замість цього собор чітко і недвозначно називає єдиним джерелом одкровення Бога. При цьому Писання і Передання в цих догматичних постановах належить роль каналів, по яких повідомляється Божественне Одкровення³.

У Декреті про канонічні Писання Тридентського собору передається аналогічна ідея, хоч і менш чітко й докладно: «...усунувши помилки, зберегти в Церкві чистоту тієї Євангелії, яку Господь наш Ісус Христос, Син Божий, раніше виражаючи обітницю через пророків у Святих Писаннях, потім проголосив власними устами і, нарешті, через своїх апостолів повелів проповідувати всьому створінню (Мт. 28:19) як джерело всякої спасительної істини і дисципліни моралі»⁴. У відповідності з цим документом, єдиним джерелом одкровення є «Бог або Євангелії в широкому значенні, або Боже мовлення, *eloquium Dei*»⁵, тоді як Писання та Передання є двома передавачами цього одкровення. З цим положенням погодилися б багато богословів як католицької, так і православної традиції. Наприклад, за спостереженням Теодора Стіліанопулоса, такі відомі богослови, як Іоганн Адам Мьолер, Ів-Марі-Жозеф Конгар, Анрі-Марі-Жозеф-Соньєр де Любак, Володимир Лосський і Георгій Флоровський, вірили в те, що Дух Святий – єдине джерело одкровення в контексті спільноти, Він же і «перший творець та носій передання»⁶.

¹ *Документи II Ватиканського собора* (2004). Москва: Паолине, 289.

² Там само, 300.

³ Див.: Хейз, М. А., Джирон, Л. (ред.) (2007). *Современное католическое богословие. Хрестоматия*. Москва: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, XXII.

⁴ Ассоциация Una Voce Russia (2020). *Тридентский собор. Каноны и декреты*. <http://trent.unavoce.ru/trent_fulltext_ru.html#s05d02> (2020, березень, 16).

⁵ Напюрковський, С. Ц. (2010). *Як займатися теологією*. Київ: Інститут Релігійних Наук св. Томи Аквінського, 93.

⁶ Стіліанопулос, Т. (2008). *Новый Завет: православная перспектива. Писание, предание, герменевтика*. Москва: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 58.

Окрім того, слід відзначити, що в латинському богослов'ї присутня диференціація Передання, або Традиції, з великої літери і традиції з малої літери. Звісно, у соборних документах, що згадані вище, не міститься будь-якого експліцитного вчення стосовно цього; вони всього лише виділені великою і, відповідно, малою буквами. Але, судячи з контексту, перший вид передання є чимось більшим, ніж перелік еклесіастичних звичаїв. Воно є, як характеризують його Майкл Хейз і Лайам Джірон, динамічною реальністю, даром єдиного Духа¹. «Катехизм Католической церкви» проливає трохи більше світла на те, чим Передання є для Римської церкви: «Передання, про яке ми говоримо тут, походить від апостолів і передає те, що вони отримали від навчання і прикладу Ісуса, і те, чому вони навчилися через Духа Святого. Адже перше покоління християн не мало ще письмового Нового Завіту, а сам Новий Завіт свідчить про процес живого Передання. Треба відрізнити його від “передань (традицій)” богословських, дисциплінарних, літургійних або молитовних, народжених протягом століть у помісних церквах. Вони становлять собою особливі форми, в яких велике Передання виражається так, як це властиво цьому місцю і цій епосі. Саме у світлі Передання ці місцеві традиції можуть зберігатися, змінюватися або ж скасовуватися під керівництвом Учительства Церкви»².

З причини деяких цілком помітних подібностей між східним і західним ученнями про передання виникає цілком слушне запитання: у чому полягає та принципова відмінність між ними, яка розділяє західне та східне розуміння передання? Серед окремих відмінних рис цих традицій коротко слід виділити те, що західний підхід до передання, на відміну від східного, має більш формальний і раціональний характер. У латинській традиції воно виступає в ролі зовнішнього, канонічного авторитету. Ще однією важливою і однією з основних відмінностей католицького погляду від православного є те, що, відповідно до першого, передання має властивість з часом зростати і розвиватися як кількісно, так і якісно³.

Що ж стосується класичної протестантської позиції, то її дуже часто невірно викладають представники інших християнських традицій, як, втім, що більш дивно, і самі протестанти. Говорячи конкретніше, сутність загальновідомого принципу «*sola scriptura*» часто поверхнево і помилково розуміється як «тільки Писання і нічого окрім нього»⁴. Проте насправді цей принцип ніколи не означав для Лютера та багатьох інших реформаторів (наприклад, для Тіндаля, Гуса, Меланхтона, Кальвіна й Буллінгера) «*nuda scriptura*»⁵. Ці великі мислителі глибоко цінували передання. Відносно Лютера і його мотивів сучасний американський баптистський богослов Деніел Уільямс у своїй праці «Tradition, Scripture, and Interpretation: A Sourcebook of the Ancient Church» пише, що «[в]ідстоюючи достатність Писання, Лютер ніколи не мав наміру відкинути джерела, які церква зберігала і які вона використовувала протягом останніх півтори тисячі років»⁶. Далі Уільямс говорить, що Лютер завжди цінував ранні символи віри та писання Отців «як засоби захисту церкви від помилок»⁷. Баптистський богослов переконаний, що «Реформація мала за свою мету

¹ Див.: Хейз, М. А., Джірон, Л. (Ред.) (2007). *Современное католическое богословие. Хрестоматия*. Москва: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 17.

² *Катехизис католической церкви* (2001). Москва: Духовная библиотека, 38.

³ Заради точності слід сказати, що в православному середовищі зовсім не всі богослови дотримуються думки про те, що догматичний розвиток передання неможливий. Одним із прикладів цього є погляд на це питання сучасного вченого Пола Вальєра. Більш детально див.: Вальєр, П. (2006). «Парижская школа» богословия: единство или разнообразие? *Православное богословие и Запад в двадцатом веке: история встречи: материалы международной конференции Синодальной богословской комиссии Русской Православной Церкви и итальянского фонда «Христианская Россия» (Италия, 2004 г.)*. Москва: Христианская Россия, 52-63.

⁴ Для отримання більш детальної інформації див.: Williams, D. H. (2002). Scripture, Tradition, and the Church: Reformation and Post-Reformation. In D. H. Williams (ed.), *The Free Church and the Early Church: Bridging the Historical and Theological Divide*. Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans, 101-126; Williams, D. H. (ed.) (2006). *Tradition, Scripture, and Interpretation: A sourcebook of the ancient church*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 96-102; Allert, C. D. (2004). What Are We Trying to Conserve? Evangelicalism and *Sola Scriptura*. *Evangelical Quarterly*, 76, 327-348.

⁵ Див.: Williams, D. H. (2002). Scripture, Tradition, and the Church: Reformation and Post-Reformation. In Williams, D. H. (ed.). *The Free Church and the Early Church: Bridging the Historical and Theological Divide*. Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans, 96.

⁶ Williams, D. H. (ed.) (2006). *Tradition, Scripture, and Interpretation: A Sourcebook of the Ancient Church*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 72-73.

⁷ Там само, 73.

не протиставляти Писання переданню, а виправити викривлення давнього передання або того, що в кінцевому результаті вилилося в конфлікт між Переданням і переданнями»¹.

Отже, очевидно, що як католицькі, так і протестантські вчення про церковне передання мають багато спільного з точки зору мови і термінологічного апарату. Їх відрізняє від східного підходу те, що в них ідею передання подано в пропозиціональних і стверджувальних категоріях. Інакше кажучи, західні визначення передання характеризуються граничною точністю і чіткістю. Не менш значущою рисою західного типу мислення є раціональне сприйняття самої природи передання, що різко відрізняється від сприйняття останнього містико-досвідним чином. Далі буде показано, яким чином такий тип або типи богословствування відбилися і навіть до певної міри визначили траєкторію розвитку східного богослов'я в цілому та шляхи концептуалізації передання східними авторами зокрема.

Рецепція західних моделей розуміння передання російськими дореволюційними мислителями. У світлі стрімкого розвитку і повсюдного поширення філософсько-теологічних ідей європейського походження, зокрема реформаторських ідей, методів і концептів, з одного боку, і переглянутих та вдосконалених під впливом появи протестантизму католицьких ідей, методів і концептів – з іншого, західно-раціональному впливу піддалася ціла когорта російських богословів XIX століття. Під впливом схоластичної освіти і підручників стали з'являтися підручники з догматичного богослов'я, що їх написали російські автори, які за своїм характером і стилем багато в чому нагадували католицькі й протестантські. За свідченням Флоровського, «[л]ютеранські й реформаторські підручники богослов'я були широко поширені в російських семінаріях XVIII–XIX століть, а західний оригінал часто проглядається в працях самих православних богословів»². Ця інтелектуальна зустріч з християнським Заходом була сприйнята антизахідним крилом російської релігійної думки як «троянський кінь», завдяки якому в Російську церкву просочилися чужі їй духу й етосу богословська термінологія, ідеї, акценти, постановки проблем, суворі й витончені способи і форми богословствування, а також раціональні методи обґрунтування і верифікації богослов'я.

Окрім безпосереднього впливу ззовні, дореволюційне покоління мислителів зазнало на собі відчутний усередині православ'я вплив попередніх богословів, які багато в чому мислили західними категоріями. Значною мірою проєвропейський вектор був детермінований поглядами архієпископа Феофана (Прокоповича; 1681–1736) – найяскравішого російського православного богослова-догматиста синодальної епохи і водночас провідника протестантського (а якщо бути більш точними, то найпевніше пієтистського³) впливу на православному Сході, про якого Флоровський писав, що він був людиною, яка повністю покладалася «на протестантські джерела як у богослов'ї, так і у власній концепції відносин держави і Церкви»⁴.

Богослов'я архієпископа Феофана можна назвати в широкому значенні «біблійним», оскільки головним орієнтиром у богословській праці було, як не дивно, не передання, не ісихастський досвід, а Писання⁵. Заклавши основу нової богословської школи, яку протоієрей Хондзінський називає

¹ Williams, D. H. (1999). *Retrieving the Tradition and Renewing Evangelicalism: A Primer for Suspicious Protestants*. Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans Pub., 176.

² Флоровский, Г. (2017). Эллинистический и римский разум в ранние века Церкви. *Свидетельство Истины. Сборник статей*. Санкт-Петербург: Духовное наследие, 151.

³ Див.: Хондзинский, П. В. (2017). *Разрешение проблем русского богословия XVIII века в синтезе святителя Филарета, митрополита Московского*. Москва: ОЧУ Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет), 46.

⁴ Флоровский, Г. (2017). Русская Церковь. *Свидетельство Истины. Сборник статей*. Санкт-Петербург: Духовное наследие, 360. А. В. Карташев шляхом аналізу богослов'я Феофана Прокоповича доходить висновку, що «[в]ін [Феофан Прокопович] був протестантом справжнім, так би мовити, релігійний іноземець серед російської ієрархії» (Карташев, А. В. (1913). К вопросу о православии Феофана Прокоповича. *Сборник статей в честь Д. Ф. Кобеко*. СПб., 12. Цит. за: Черняев, А. В. (2009). *Г. В. Флоровский как философ и историк русской мысли*. Москва: ИФ РАН, 126).

⁵ Тут ми опираємося головним чином на результати досліджень протоієрея Павла Хондзінського: Хондзинский, П. В. (2017). *Разрешение проблем русского богословия XVIII века в синтезе святителя Филарета, митрополита Московского* (канд. дис., ОЧУ Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет); Хондзинский, П. В. (2010). *Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. Историко-богословское исследование*. Москва: ПСТГУ.

школою «наукового богослов'я», він тим самим надовго визначив траєкторію розвитку російського богослов'я, яке багато в чому завдяки його зусиллям отримало біблійно-догматичну орієнтацію, протилежну загальнопоширеній у той період часу аскетико-ісихастській традиції. Отже, період XVIII – першої чверті XIX століття, тобто аж до святителя Філарета (Дроздова), митрополита Московського і Коломенського, цілком можна характеризувати як «школу преосв. Феофана», оскільки «1) богословські курси цього часу повсюдно ґрунтувалися на його лекціях; 2) у цих лекціях викладався не тільки зміст догматів, а й методологічні принципи богословської праці...»¹.

Цьому видатному богослову домодерного православ'я вдалося вплинути значним чином не тільки на шляхи розвитку православного богослов'я в цілому, але і на розвиток концепту передання зокрема. Згідно з думкою протоієрея Павла Хондзінського, методологія, яку взяв за основу Феофан у своїх догматичних побудовах, мала таку структуру: слово Боже, тобто Писання, – це єдине джерело богослов'я, яке різко розмежовує «Одкровення (або Божественне богослов'я) як об'єктивну даність і “наукове богослов'я” як суб'єкт, що її вивчає. Передання, яке, власне, перебуває “між ними”, було оголошено схильним до “упереджених думок” і таким, що підлягає критиці “наукового богослов'я” стосовно відповідності його – передання – Писанню»². Інакше кажучи, абсолютним критерієм істини є тільки Писання, у той час як передання, що належить до сфери інтерпретації, хоч і цінне саме по собі, завжди потребує переосмислення, верифікації з боку богословської науки як допоміжне і до того ж суб'єктивне джерело. Ця методологічна настанова істотно прояснює, яким чином і, найголовніше, чому багато наступних поколінь російських богословів, включаючи митрополита Макарія (Булгакова), про якого йтимете далі, розвивали православне богослов'я значною мірою також методично, систематично, науково і, найголовніше, логоцентрично (Писання), як це було властиво західній протестантській науці.

Сліди стикання і пересікання західного й східного богословських дискурсів у XIX столітті особливо виявляються в творчості Макарія (Булгакова; 1816–1882), митрополита Московського і Коломенського, який багато в чому додержувався поглядів, що їх запропонував архієпископ Феофан, і навіть перевершив його у своїх спробах синтезувати, систематизувати та структурувати величезний масив богословських знань за допомогою західноєвропейського інструментарію. Окрім того, що митрополит Макарій відомий як видатний церковний діяч, історик церкви і богослов, він увійшов в історію православної думки як автор декількох програмних підручників з догматичного богослов'я, що надовго окреслили межі, в яких у царській Росії велося вивчення православної догматики. Як слушно зауважує Н. Н. Лісової, «[в]сі наступні покоління російських богословів виростили на “Догматиці” митрополита Макарія»³.

Цю працю зустріли та оцінили в академічному середовищі неоднозначно. Її як приймали, так і відкидали багато які богослови тієї епохи. За словами Роуена Уільямса, «Киреевський і Хомяков одноставно висловлюють неприязнь до “Догматичного богослов'я” єпископа Макарія Булгакова, стандартного підручника XIX ст. й типового за своєю схоластичністю для етосу академії»⁴. Схожим чином висловлювався і архієпископ Антоній (Амфітеатров), який уважав цей підручник наслідувальним, складеним «наче за взірцем лютеранським»⁵. Зі свого боку Флоровський, згідно з думкою Роуена Уільямса, підкреслював «відсутність зв'язку між Макарієм та колами, в яких перекладалося і вивчалось “Добротолюбіє”»⁶. Врешті, внаслідок своїх особливостей «Догматика»

¹ Хондзинский, П. В. (2017). *Разрешение проблем русского богословия XVIII века в синтезе святителя Филарета, митрополита Московского*. Москва: ОЧУ Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 43.

² Феофанове розуміння того, як Писання та богослов'я співвідносяться між собою, протоієрей Павло Хондзінський резюмує двома тезами: «1) Священе Писання – єдине та самодостатнє джерело богослов'я; 2) богослов'я – це наука і, будучи такою, має бути позбавлене «упереджених» думок. Навіть точніше, існують два богослов'я: Божественне – яке дається в Писанні, і людське – яке вивчає Писання. Між ними пролягає різка межа» (Хондзинский, П. В. (2010). *Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. Историко-богословское исследование*. Москва: ПСТГУ, 17).

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

⁴ Уильямс, Р. (2009). *Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика*. Киев: Дух и літера, 223.

⁵ Флоровский, Г. (2009). *Пути русского богословия*. Москва: Институт русской цивилизации, 283.

⁶ Уильямс, Р. (2009). *Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика*. Киев: Дух и літера, 223.

Макарія, як уважав Микола Ніканорович Глибоковський, зводилася до схоластичних схем, архітектонічна витриманість усієї витонченої конструкції яких «не мала для себе внутрішньої опори у співприсутній живильності та зовнішній життєвості»¹.

У цій праці, як і в інших своїх творах догматичного характеру, митрополит певною мірою виразив своє прозахідне розуміння концепції передання. Це пояснюється тією обставиною, що «при побудові своєї системи, – як відзначає протоієрей Олег Давиденков, – митрополит Макарій частково опирався на праці західних догматистів»². До того ж він був «вихований у традиціях школи преосв. Феодана»³ і значною мірою опирався та навіть залежав від «Православного визнання» митрополита Петра (Могили; 1597 – 1647), яке, на думку сучасних православних богословів, є «найбільш ‘латинствующим’ текстом із символічних пам’яток XVII століття», особливо за формою та за цілковито запозиченою схоластичною термінологією»⁴. Головна відмінність богословського методу митрополита Макарія полягає в тому, що він, як і окремі інші богослови того періоду, у своїх догматичних працях передає ідею передання за допомогою раціонально-юридичних і катафатичних формулювань.

За словами митрополита Макарія, «під ім’ям священного Передання розуміється Слово Боже, не поміщене в письмена самими богонатхненними письменниками, а усно передане Церкві та з того часу в ній збережене»⁵. За таким поглядом, священне передання відрізняється від Священного Писання переважно формою передачі, що є співзвучним одному з католицьких підходів (хоч і неофіційним) щодо питання передання, а саме – теорії двох джерел. У цій теорії суть передання і Писання, а також їх взаємодії зводиться до того, що вони є двома, що доповнюють один одного, джерелами богослов’я або догматів. Більш конкретно: перше покликане «заповнити» лакуни й замовчування другого. У такому разі, як уважали критики Макарія, передання зводиться на рівень усної або кодифікованої інформації, суми знань, а по суті – до букви.

Окрім того, у працях Макарія можна помітити, як він при описі передання та Писання використовує термін «джерело». Він уважав, що вони є рівнозначними джерелами православного богослов’я і догматів. Отож, у своїй «Догматиці» він пише так: «Догмат – 1) істина одкровенна і, отже, така, що міститься у Святому Писанні, або Священному Переданні, або в обох разом: бо інших джерел для християнської Релігії немає, і вчення, яке не міститься в цих джерелах, ніколи не може бути християнським догматом»⁶. Дещо далі він схожим чином підсумовує: «...[є]диним джерелом для православного догматичного Богослов’я є Божественне Одкровення, тобто Священне Писання та Священне Передання»⁷. В іншій його праці, яка була написана трохи раніше – «Вступ до православного богослов’я» (1847) – та за яку йому було присуджено ступінь доктора богослов’я,

¹ Глибоковский, Н. Н. (1928). *Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии*. Москва: Изд-во Свято-Владимирского братства, 7.

² Давыденков, О. (2013). *Догматическое богословие: учебное пособие*. Москва: Издательство ПСТГУ, 34. Як писав протоієрей Георгій Флоровський, «у своєму задумі він [Макарій] йшов за прикладом сучасного римського богослов’я» (Флоровский, Г. (2017). *Православное богословие. Свидетельство Истины. Сборник статей*. Санкт-Петербург: Духовное наследие, 373).

³ Хонзинский, П. В. (2017). Разрешение проблем русского богословия XVIII века в синтезе святителя Филарета, митрополита Московского. Москва: ОЧУ Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 229.

⁴ Кривошеин, архиепископ Василий (1968). Символические тексты в Православной Церкви. *Богословские труды*, 4, 21. Цит. за: Лисовой, Н. Н. (2002). Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX-начале XX столетия. *Богословские труды*, 37, 16. Заради справедливості слід відзначити, що Лисовой у цьому разі цитує архієпископа Василя не з метою засудити митрополита Макарія, але, навпаки, щоб показати, що схоластика зовсім не редукувала і не вихолощувала православний етос у догматичному богослов’ї останнього: «З одного боку, над богослов’ям тяжіла “Києво-Могилянська” традиція, змушуючи його втискати вельми багатий біблійний та святоотецький зміст у прокрустове ложе формальних визначень. З іншого боку, живий благодатний дух церковного богослов’я не вмщався в них, “розривав зсередини” оболонку схоластичних формул» (там само).

⁵ Булгаков, митрополит Макарій (2000). *Введение в православное богословие*. Минск: Харвест; Москва: АСТ, 421.

⁶ Булгаков, митрополит Макарій (1883). *Православно-догматическое богословие*. Санкт-Петербург: Типография Р. Голике, I, 7.

⁷ Там само, 20.

простежується схожа риторика: «Джерелами православного Богослов'я обов'язково слід визнавати як св. Писання, так і св. Передання, і причому не інакше, як за розумінням православної Церкви»¹. Далі він повторює цю ідею таким чином: «...[а]ле, оскільки сам Бог благоволив повідомити нам своє одкровення двояким чином: усно і письмово та, повідомивши, доручив його своїй св. Церкві на збереження та провіщення всім, – то з такою ж справедливістю можна сказати, що, зокрема, джерел православного Богослов'я два: св. Писання і св. Передання...»².

Отже, цілком очевидно, що у своїй спробі систематизувати й узагальнити всю православну догматичну традицію митрополит Макарій вдається до раціонально-катафатичного методу богословствування. Йому до певної міри вдається побудувати свою систему, свою православну систематичну теологію, яка за своєю структурою і змістом дуже нагадує схоластико-протестантські сентенції (sentences) і системи. Однак водночас Макарій, відповідно до висунутих проти нього звинувачень, до певної міри позбавляє східне догматичне богослов'я його унікальних контемплятивних (споглядальних) і апофатико-ісихастських рис. У кінцевому результаті митрополит сайєнтифікує (онаучнює) богослов'я, маючи намір подати його як різновид науки, що виявляється з його дефініцій догматичного богослов'я³. Отже, внаслідок його використання наукового підходу до богослов'я, передання, поруч із Писанням, стає для нього, як уважали антизахідні богослови, одним з артефактів або ж давніх, застиглих у часі першоджерел для вивчення християнської теології⁴.

Незважаючи на величезну кількість критики, яка прозвучала в адресу митрополита Макарія з боку багатьох богословів і релігійних мислителів, його богословський метод і система мають власних adeptів та захисників. Серед них можемо відзначити вищезгаданого Лісового, який стверджував, що «[д]огматику митрополита Макарія інколи звинувачували у схоластичності, схематизмі, у тяжінні до шкільно-богословської традиції. Проте, як правило, при цьому до неї ставили вимоги, яких не ставив перед собою (і котрі, природно, не намагався задовольнити) її автор, митрополит Макарій, а, відповідно, були до неї несправедливі»⁵. Тут же у своєму посиланні автор пояснює, що «[т]акий помилковий підхід міститься в основі багатьох гіперкритичних оцінок пам'яток російської богословської думки. Особливо грішили цим світські “релігійно-філософствуючі” критики, які щедро присвоювали церковно-богословським працям свої ярлики»⁶. Один з основних аргументів Лісового, що використовується при обґрунтуванні методу Макарія, можна сформулювати таким чином: поважне підсумування всієї догматики, яка передувала Макарію, було неможливе без «схоластичного схематизму», а без таких «підсумків», у свою чергу, був би неможливим подальший розвиток російської богословської думки⁷.

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

¹ Булгаков, митрополит Макарій (2000). *Введение в православное богословие*. Минск: Харвест; Москва: АСТ, 421.

² Там само, 318.

³ Прикладом цьому є такі формулювання: «...[н]еобхідна участь розуму і в третій частині вступу в православне Богослов'я: бо побудувати загалом системи наук, відповідно, і систему наук Богословських, розділити їх на частини – є справою нашого розуму з його логічними Формами та законами» (Булгаков, митрополит Макарій (2000). *Введение в православное богословие*. Минск: Харвест; Москва: АСТ, 8). «Православно-догматичне Богослов'я, що розуміється в значенні науки, мусить викласти християнські догмати в систематичному порядку, з можливою повнотою, чіткістю та ґрунтовністю, і при тому не інакше, як за духом православної Церкви» (Булгаков, митрополит Макарій (1883). *Православно-догматическое богословие* (4-е изд.). Санкт-Петербург: Типография Р. Голике, I, 7).

⁴ Схожу риторичку використовує Лосський, виражаючи свою незгоду з розумінням передання о. С. Булгаковим. Див.: Лосский, В. Н. (2006). Спор о Софии. *Боговидение*. Москва: Аст, 25.

⁵ Лисовой, Н. Н. (2002). Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX – начале XX столетия. *Богословские труды*, 37, 14.

⁶ Там само, 97.

⁷ Див.: Там само, 14.

References:

1. Galian G. (2008). *Zvit pro etnografichnu ekspedyciju-rozvidku do Khorolskoho raionu* [Report on the ethnographic exploration expedition to the Khorol district]. [in Ukrainian].
2. Bulgakov, Metropolitan Macarius (1883). *Pravoslavno-dogmaticheskoe bogoslovie* [Orthodox dogmatical theology]. Saint Petersburg: Tipografija R. Golike, I. [in Russian].
3. Bulgakov, Metropolitan Macarius (2000). *Vvedenie v pravoslavnoe bogoslovie* [An introduction to Orthodox theology]. Minsk: Harvest; Moscow: AST. [in Russian].
4. Valliere, P. (2006). «Parizhskaja shkola» bogoslovija: edinstvo ili raznoobrazie? *Pravoslavnoe bogoslovie i Zapad v dvadcatom veke: istorija vstrechi: materialy mezhdunarodnoj konferencii Sinodal'noj bogoslovskoj komissii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi i italjanskogo fonda «Hristianskaja Rossija» (Italija, 2004)* [«Paris school» of theology: unity or diversity? Orthodox theology and West in the twentieth century: a history of the meeting: the materials of the international conference of the Synodal theological commission of the Russian Orthodox Church and the Italian foundation «Christian Russia» (Italy, 2004)]. Moscow: Hristianskaja Rossija. [in Russian].
5. Glubokovskij, N. N. (1928). *Russkaja bogoslovskaja nauka v ee istoricheskom razvitii i novejsšem sostojanii* [Russian theological scholarship in its historical development and newest interpretation]. Moscow: Izd-vo Svjato-Vladimirskogo bratstva [in Russian].
6. Davydenkov, O. (2013). *Dogmaticheskoe bogoslovie: uchebnoe posobie* [A manual of dogmatic theology]. Moscow: Izdatelstvo PSTGU, 34. [in Russian].
7. *Dokumenty II Vatikanskogo sobora* (2004) [Documents of the second Vatican council]. Moscow: Paoline. [in Russian].
8. Kartashev, A. V. (1913). K voprosu o pravoslavii Feofana Prokopovicha [On the issue of Theophanes Prokopovich's Orthodoxy]. *Sbornik statej v chest' D. F. Kobeko* [Collection of articles in honor of Dmitry Fomich Kobeko]. Saint Petersburg. [in Russian].
9. *Katehizis katolicheskoj cerkvi* (2001) [Catechism of the Catholic church]. Moscow: Duhovnaja biblioteka. [in Russian].
10. Krivoshein, Archbishop Basil (1968). Simvolicheskie teksty v Pravoslavnoj Cerkvi [Symbolic texts in the Orthodox church]. *Bogoslovskie trudy* [Theological works], 4, 21. [In Russian].
11. Lisovoy, N. N. (2002). Obzor osnovnyh napravlenij russkoj bogoslovskoj akademicheskoj nauki v XIX-nachale XX stoletija [Overview of the main directions in Russian theological academic scholarship in the XIX-XX]. *Bogoslovskie Trudy* [Theological works], 37, 14. [in Russian].
12. Lossky, V. N. (2006). Spor o Sofii [The dispute about Sophi]. *Bogovidenie* [The vision of God]. Moscow: Act. [in Russian].
13. Napyurkovskij, S. C. (2010). *Yak zajmatysya teologiyeyu* [How to do theology]. Kyiv: Instytut Religijnyx Nauk sv. Tomy Akvinskogo. [in Ukrainian].
14. Stilianopoulos, T. (2008). *Novyj Zavet: pravoslavnaja perspektiva. Pisanie, predanie, germenevtika* [The New Testament: an Orthodox perspective. Scripture, tradition, hermeneutics]. Moscow: Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andreja. [In Russian].
15. *Tridentskij sobor. Kanony i dekreti* [The canons and decrees of the council of Trent]. Asociacija Una Voce Russia. <http://trent.unavoce.ru/trent_fulltext_ru.html#s05d02> (2020, March, 16). [in Russian].
16. Williams, R. (2009). *Bogoslovie V. N. Losskogo: izlozhenie i kritika* [The theology of Vladimir Nikolaievich Lossky: an exposition and critique]. Kiev: Dukh i litera. [in Russian].
17. Florovsky, G. (2017). Pravoslavnoe bogoslovie [Orthodox theology]. *Svidetel'stvo Istiny. Sbornik statej* [The witness of Truth. Collection of articles]. Saint Petersburg: Duhovnoe nasledie. [in Russian].
18. Florovsky, G. (2017). Russkaja Cerkov [Russian Church]. *Svidetelstvo Istiny. Sbornik statej* [The witness of Truth. Collection of articles]. Saint Petersburg: Duhovnoe nasledie. [in Russian].
19. Florovsky, G. (2017). Jellinisticheskij i rimskij razum v rannije veka Cerkvi [Hellenistic and Roman minds in the early centuries of the Church]. *Svidetelstvo Istiny. Sbornik statej* [The witness of Truth. Collection of articles]. Saint Petersburg: Duhovnoe nasledie. [in Russian].
20. Florovsky, G. (2009). *Puti russkogo bogoslovija* [Ways of Russian theology]. Moscow: Institut russkoj civilizacii. [in Russian].
21. Hayes, M. A., Gearon, L. (ed.) (2007). *Sovremennoe katolicheskoe bogoslovie. Hrestomatija* [Contemporary Catholic theology. A reader]. Moscow: Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andreja, XXII. [in Russian].
22. Hondzinskij, P. V. (2010). *Svjatitel Filaret Moskovskij: bogoslovskij sintez jepohi. Istoriko-bogoslovskoe issledovanie* [St. Filaret of Moscow: theological synthesis of the epoch. Historical and theological research]. Moscow: PSTGU. [in Russian].
23. Hondzinskij, P. V. (2017). *Razreshenie problem russkogo bogoslovija XVIII veka v sinteze svjatitelja Filareta, mitropolita Moskovskogo* [Solution of problems of the eighteenth-century theology in the synthesis by St. Philaret the Metropolitan of Moscow] Moscow: OChU Pravoslavnyj Svjato-Tihonovskij gumanitarnyj universitet. [in Russian].
24. Chernjaev, A. V. (2009). *G. V. Florovskij kak filosof i istorik russkoj mysli* [G. V. Florovsky as a philosopher and historian of Russian thought]. Moscow: IF RAN. [in Russian].

25. Chumicheva, O. V. (2012). Kiev i Moscow v borbe s protestantskim vlijaniem: dve knigi v zashhitu ikonogo obraza (konec XVI – pervaja polovina XVII v.). In Dmitrieva, M. V. (ed.) (2012). *Pravoslavie Ukrainy i Moskovskoj Rusi v XV–XVII vekah: obshhee i razlichnoe* [Kiev and Moscow in the fight against Protestant influence: two books in defense of the iconic image (late XVI – first half of the XVII century). Orthodoxy in Ukraine and Moscow Russia in XV-XVII centuries: similarities and differences]. Moscow: Indrik, 58-69. [in Russian].
26. Allert, C. D. (2004). What Are We Trying to Conserve? Evangelicalism and *Sola Scriptura*. *Evangelical Quarterly*, 76, 327-348. [in English].
27. Williams, D. H. (1999). *Retrieving the Tradition and Renewing Evangelicalism: A Primer for Suspicious Protestants*. Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans Pub. [in English].
28. Williams, D. H. (2002). Scripture, Tradition, and the Church: Reformation and Post-Reformation. In D. H. Williams (Ed.), *The Free Church and the Early Church: Bridging the Historical and Theological Divide* Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans, 101-126. [in English].
29. Williams, D. H. (ed.) (2006). *Tradition, Scripture, and Interpretation: A Sourcebook of the Ancient Church*. Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 96-102. [In English].