

Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова
Міністерство освіти і науки України
Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ХРОМ'ЯК МИХАЙЛО ВЯЧЕСЛАВОВИЧ

УДК 230.1

ДИСЕРТАЦІЯ

**РЕЦЕПЦІЯ ПЕРСОНАЛІЗМУ ГРИГОРІЯ НИСЬКОГО В СУЧАСНІЙ
ТЕОЛОГІЇ**

Спеціальність 09.00.14 – богослов'я

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук
Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ М. В. Хром'як

Науковий керівник: доктор культурології, професор Степанова О. А.

Київ – 2019

АНОТАЦІЯ

Хром'як М.В. **Рецепція персоналізму Григорія Ниського в сучасній теології.** – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.14 – богослов'я. – Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України. – Київ, 2019.

Дисертація присвячена богословському критичному комплексному аналізу впливу ідей богословської спадщини Григорія Ниського на сучасну релігійну філософію та теологію.

Об'єктом дослідження є персоналістичне богослов'я Григорія Ниського та його вплив на сучасну християнську думку.

Предметом дослідження є особливості рецепції у сучасному католицькому і православному філософському та богословському дискурсах персоналістичних ідей Григорія Ниського.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає в тому, що в ньому вперше здійснено цілісний аналіз персоналістичного богослов'я Григорія Ниського з врахуванням його біблійних коренів та виявлено лінії впливу цього богослов'я на сучасну католицьку і православну теологічну думку.

У результаті вирішення поставлених у дисертаційній роботі завдань, обґрунтовано положення, що мають наукову новизну та виносяться на захист.

Вперше:

- проаналізовано «християнський поворот» у неоплатонізмі, здійснений Григорієм Ниським, та «богословський поворот» у феноменології під проводом Ж.-Л. Марйона як спроби запропонувати широкий світоглядний і методологічний синтез для концептуалізації християнського персоналізму;

- встановлено, що концепція даності у феноменології і вчення про «надлишковий феномен» Марйона, з одного боку, й актуалізовані сьогодні вчення про епекстасіс та апофатичне «входження в темряву» із богослов'я Григорія Ниського, з іншого боку, стали ефективними способами подолання метафізичного дискурсу в християнському богослов'ї;
- доведено, що сучасна теоестетика з її критикою раціоналістичних онтотеологічних систем як таких, що не можуть адекватно відобразити богословський дискурс, черпає натхнення та ідеї для своїх богословських конструкцій чи «деконструкцій» саме у богослов'ї Григорія Ниського;
- встановлено, що богослов'я преображення у Григорія Ниського засновувалося на прочитанні євангельського нарративу про відповідну подію через зіставлення із взірцевим для традиції досвідом теогносії Мойсея на горі Синай, формуючи його антропологічний та богословський персоналізм;
- виявлено, що персоналізм Григорія Ниського, через його вчення про Трійцю та похідну від нього богословську антропологію, прямо чи опосередковано може служити джерелом для перетлумачення ідентичності суб'єкта в умовах кризи християнської антропології;
- представлено, що проблематика та вирішення богословських і філософських проблем у вченні Григорія Ниського можуть, після контекстуалізованого прочитання, бути застосовані для вирішення аналогічних проблем у сучасному богослов'ї та на межі богослов'я і філософії.

Уточнено:

- значення теорій епиктатису та койнонії для розуміння особливостей персоналізму Григорія Ниського.

Набуло подальшого розвитку:

- філософське та богословське осмислення творчості Григорія Ниського в умовах постмодерну.

Ключові слова: Григорій Ниський, Ж.-Л. Марйон, Й. Зізіулас, Д. Гарт персоналізм сучасне богослов'я, філософія релігії, онтологія, феноменологічна постметафізична теологія.

SUMMARY

Khrom'yak M. V. The reception Gregory of Nyssa's Personalism in the contemporary theological discourse. – A manuscript.

The manuscript. Thesis for the degree of Candidate of Philosophy with the specialization in 09.00.14 – Theology. – National Pedagogical Dragomanov University, Ministry of Education and Science of Ukraine. – Kyiv, 2019.

The dissertation is devoted to a critical complex analysis of the influence of the theological ideas heritage of Gregory of Nyssa on the contemporary religious philosophy and theology.

The **object of study** is the Personalistic theology of Gregory of Nyssa and his influence on the contemporary Christian thought.

The **subject of study** are the features of the reception in contemporary Catholic and Eastern Orthodox philosophical and theological discourses of the Personalistic ideas of Gregory of Nyssa.

The **scientific novelty of the dissertation** is that for the first time a holistic analysis of Personalistic theology of Gregory of Nyssa was done, also were discovered and taken into consideration the Biblical roots and the lines of influence of this theology on the contemporary Catholic and Orthodox theological thought.

As a result of solving of the tasks set in the dissertation, the positions, which have a scientific novelty and are put forward for defense, are substantiated.

For the first time:

- it was analyzed that the «Christian turn» in Neo-Platonism, carried out by Gregory of Nyssa, and the «Theological turn» in phenomenology under the

- guidance of J.-L. Marion as an attempt to offer a broad ideological and methodological synthesis for the conceptualization of Christian Personalism;
- it has been established that the concept of givenes in phenomenology and the doctrine of Marion's «saturated phenomenon, » on the one hand, and the actualized today's doctrine of epectstasis and the apophatic «entry into the darknes» in the theology of Gregory of Nyssa, on the other hand, have become effective ways of overcoming the metaphysical discourse in Christian theology;
 - it has been proved that contemporary Theoaesthetics, with its critique of rationalist ontotheological systems as such that can not adequately reflect theological discourse, derives inspiration and ideas for its theological construction or «deconstruction» precisely in the theology of Gregory of Nyssa;
 - it was established that the Transfiguration theology of Gregory of Nyssa was based on reading the Gospel Transfiguration narrative of the event, by comparing the experience of theognosis of Moses on Mount Sinai to the model of tradition, forming an anthropological and theological Personalism;
 - it was discovered that the Personalism of Gregory of Nyssa, through his doctrine of the Trinity and the theological anthropology derived from it, can directly or indirectly serve as a source for the reinterpretation of the subject's identity in the context of the crisis of Christian anthropology;
 - it has been presented that the problems and solutions of theological and philosophical problems in the teachings of Gregory of Nyssa can, after a contextualized reading, be used to solve similar problems in contemporary theology and on the edge of theology and philosophy.

What has been specified:

- The significance of the epekstasis and koinonia theory for the understanding of the peculiarities of Gregory of Nyssa`s Personalism.

What has been developt further:

- Philosophical and theological reflection on works of Gregory of Nyssa in the postmodern conditions.

Key words: Gregory of Nyssa, J.-L. Marion, J. Zizioulas, D. B. Hart, Personalism, contemporary theology, philosophy of religion, ontotheology, phenomenological post-metaphysical theology.

СПИСОК ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті у наукових фахових виданнях України:

1. Хром'як М. В. Святоотцівська традиція тлумачення новозавітного нарративу про Преображення Христа: внесок Григорія Ніського / Михайло Вячеславович Хром'як // Практична філософія. – 2017. – № 3. – С. 103–109.
2. Хром'як М. В. Рецепція богослов'я Григорія Ніського у теоестетиці Девіда Бенглі Харта / Михайло Вячеславович Хром'як // Практична філософія. – 2017. – № 4. – С. 159–164.
3. Хром'як М. В. Богословський метод Григорія Ніського у контексті його богословської антропології / Михайло Вячеславович Хром'як // Гілея. – 2017. – Вип. 125. – С. 231–234.
4. Хром'як М. В. Богословський символізм Христового преображення у Синоптичних Євангеліях / Михайло Вячеславович Хром'як // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2017. – №19. – С. 124–127.
5. Хром'як М. В. Рецепція теології Григорія Ніського у феноменології релігії Жана-Люка Марйона / Михайло Вячеславович Хром'як // Практична філософія. – 2018. – № 4. – С. 150–156.

Стаття в іноземному періодичному виданні:

6. Khrom`yak M. V. The theological symbolism of Christ's Transfiguration in the New Testament: according to Ap. John and Ap. Paul / Mykhaylo Vyacheslavovych Khrom`yak // Modern science. – 2017. – (№5) – P. 144–150.

Публікації в інших наукових виданнях:

7. Хром'як М.В. Богословський символізм Христового преображення у Новому Завіті: текстуальний корпус ап. Івана та ап. Павла / Михайло Вячеславович Хром'як // Матеріали першої всеукраїнської науково-практичної конференції “Сучасна богословська думка” (Львівська богословська семінарія, 25 листопада 2017 року). – Львів : Простір М, 2017. – С. 95–106.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	9
РОЗДІЛ 1. ЗНАЧЕННЯ ПЕРСОНАЛІЗМУ ГРИГОРІЯ НИСЬКОГО ДЛЯ СУЧАСНОГО БОГОСЛОВСЬКОГО ДИСКУРСУ	17
Висновки до першого розділу	33
РОЗДІЛ 2. БОГОСЛОВСЬКИЙ МЕТОД ГРИГОРІЯ НИСЬКОГО.....	35
Висновки до другого розділу.....	52
РОЗДІЛ 3. ПЕРСОНАЛІЗМ ГРИГОРІЯ НИСЬКОГО	55
3.1. Наратив про «Преображення Христове» як джерело містично-персоналістичного богослов'я Григорія Ниського	56
3.2. Богослов'я особи Григорія Ниського	76
Висновки до третього розділу	103
РОЗДІЛ 4. ТЕОЛОГІЯ ЙОАНА ЗІЗІУЛАСА І ПЕРСОНАЛІЗМ ГРИГОРІЯ НИСЬКОГО.....	106
Висновки до четвертого розділу	125
РОЗДІЛ 5. БОГОСЛОВ'Я ЖАН-ЛЮКА МАРЙОНА І ТЕОРІЯ ТЕОГНОСІЇ ГРИГОРІЯ НИСЬКОГО	127
Висновки до п'ятого розділу	152
РОЗДІЛ 6. ТЕОЕСТЕТИКА ДЕВІДА ГАРТА І ВЧЕННЯ ПРО КОЙНОНІЮ ГРИГОРІЯ НИСЬКОГО	154
Висновки до шостого розділу.....	164
ВИСНОВКИ	166
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	172

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. ХХ століття, яке мало стати сутінками релігії, замінюється ХХІ століттям, в якому релігія відіграє не менш важливу роль, ніж на початку минулого століття. Релігія повертається у суспільний дискурс, зазнають фіаско атеїстичні режими у Східній Європі, а філософія, яка мала мовчати про Бога, через Ж.-Л. Марйона починає знову говорити про Нього. У дискурсі лінгвістичного повороту та у контексті дискусії про буття і дар католицький богослов Марйон наново відкриває праці мислителів грецької патристики Діонісія Ареопагіта та Григорія Ниського і здійснює «богословський поворот» у феноменології. Православний митрополит Пергамський Йоан (Зізіулас) намагається показати аналогічність персоналістського екзистенціалізму М. Бубера, Е. Левінаса і вчення про осіб Трійці каппадокійців, особливо – Григорія Ниського. Американський православний богослов Д. Гарт, спираючись на спадок філософів-феноменологів ХХ ст., з одного боку, та праці Григорія Ниського, з іншого, намагається створити таку філософсько-богословську систему, яка зможе мовою сучасної філософії виражати світогляд ортодоксального християнства.

Сьогодні ідея людської раціональності та автономності людського розуму втратила свою всеохоплюючу роль у науці та філософії, оскільки не весь людський досвід можна виразити мовою математики, експерименту та емпіризму. Одним із ключових поворотних моментів у філософії ХХ ст. став «лінгвістичний поворот», який докорінно змінив уявлення про філософію, релігію та людський досвід взагалі. Засновник феноменології філософ-екзистенціаліст Е. Гуссерль ще на початку ХХ ст. порвав зв'язки із кантіанством, з одного боку, і з позитивізмом, з іншого. Гуссерль надавав перевагу суб'єктивному людському досвіду як джерелу пізнання феноменів об'єктивних речей. Згодом Л. Вітгенштайн, який першим у ХХ ст. здійснив лінгвістичний поворот у філософії, не говоритиме ані про віру, ані про метафізику, адже ці речі є поза людським досвідом, тому: «Про що не можна говорити, про те слід мовчати». Інший співавтор мовного повороту у філософії

М. Гайдеггер, коли мова стосуватиметься питань релігії, теж говоритиме про те, що немає сенсу говорити про Бога, оскільки будь-який подібний дискурс не відповідатиме дійсності і мова йтиме про що завгодно, але не про Бога, оскільки неможливе навіть визначення терміну «Бог». Третя постать, про яку варто говорити у контексті лінгвістичного повороту, є Ж. Дерріда, який виступив із жорсткою критикою структуралізму, давши початок феноменологічному постструктуралізму. Дерріда, будучи частково під впливом Е. Левінаса, з одного боку, та відійшовши від ідейної парадигми «смерті релігії» початку ХХ ст., з іншого, однак, говоритиме про Бога своєю специфічною мовою – як про привид, присутній у мовному дискурсі.

У ХХІ столітті християнське богослов'я не тільки повернулося до суспільного, але й філософського дискурсу. Пошуки адекватної персоналістичної концепції, епістемологічної та онтологічної основи для неї заново відродили голос християнської традиції, зокрема Григорія Ниського, який півтори тисячі років був найменш відомим серед каппадокійців, поступаючись популярністю Василю Великому та Григорію Назіанзину, однак потрапив у центр уваги теологів на зламі ХХ-ХХІ ст. Григорієва теорія богословської мови, розвинута у дискусії з Євномієм, тринітарний персоналізм та містично-апофатичні ідеї стали важливим та актуальним внеском не тільки історичного значення, а й актуалізовані в сучасному богослов'ї.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження здійснене у межах науково-дослідної роботи кафедри богослов'я та релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова за напрямом «Методологія і зміст викладання соціально-гуманітарних наук», що входить до Тематичного плану науково-дослідної роботи Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова за напрямом «Дослідження проблем гуманітарних наук», який був затверджений Вченою радою університету (протокол № 5 від 29 січня 2009 року) та відповідно до наукової теми кафедри богослов'я та релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова «Розбудова академічного богослов'я в умовах освітніх трансформації в

Україні» (U 0117U004903). Окрім того, робота виконана у межах інтегрованої освітньо-дослідницької програми Центру дослідження релігії НПУ імені М.П. Драгоманова «Сучасне протестантське богослов'я», що розробляється і впроваджується спільно з Євро-Азіатською теологічною асоціацією відповідно до додаткової угоди №1 до договору про співпрацю між Національним педагогічним університетом імені М. П. Драгоманова і громадською організацією «Євро-Азіатська теологічна асоціація» від 19 грудня 2015 р.

Мета і завдання дослідження. Метою дослідження є комплексний аналіз впливу ідей богословської спадщини Григорія Ниського на сучасну релігійну філософію та теологію.

Для досягнення цієї мети ставляться такі **дослідницькі завдання:**

- окреслити значення та роль персоналізму Григорія Ниського у контексті сучасних філософських та богословських дискурсів, діалогу філософії та теології, взаємовпливів філософського і теологічного персоналізмів;
- висвітлити особливості богословського методу Григорія Ниського, його методологію читання та тлумачення християнських священних текстів, його ставлення до пізньоантичної елліністичної філософії;
- показати провідну роль наративу про Преображення Христове у формуванні персоналізму Григорія Ниського, а також Григорієвого містичного та антропологічного вчення;
- розкрити те, яким чином Григорієве вчення про Трійцю вплинуло на його лінгвістичну теорію, доктрину про людину та богословську епістемологію;
- проаналізувати, яким чином феноменологія католицького мислителя Ж.-Л.Марйона взаємодіє з християнською богословською традицією у проблемах, пов'язаних з епістемологією, концептом дару, ідола, дистанції та насиченого феномену, зокрема, яке місце у проекті сучасного французького феноменолога займає інтерпретація персоналістичної теології Григорія Ниського;

- з'ясувати, яким є вплив ідей Григорія Ниського на персоналістичну теологію митрополита Пергамського Йоана (Зізіуласа), що відіграє ключову роль у формуванні та легітимізації православного екзистенціалізму, який претендує на роль неопатристичної теології часів постмодерну;
- розкрити особливості адаптації богослов'я Григорія Ниського у проекті постмодерної теоестетики Д. Гарта.

Об'єктом дослідження є персоналістичне богослов'я Григорія Ниського та його вплив на сучасну християнську думку.

Предметом дослідження є особливості рецепції у сучасному католицькому і православному філософському та богословському дискурсах персоналістичних ідей Григорія Ниського.

Теоретико-методологічні засади дослідження. Дисертаційне дослідження має міждисциплінарний характер і виконане на межі богослов'я, релігієзнавства та філософії. Методологічну основу дослідження становлять загальнонаукові принципи аналізу релігійних явищ та філософських процесів і принципи сучасного богослов'я – об'єктивності, неупередженості, холістичності, світоглядного та методологічного плюралізму. Для вирішення завдань, поставлених у дисертаційній роботі, використовується ряд основних методів: метод історизму (для дослідження біографії, творчості та богослов'я Григорія Ниського); історико-критичний та історико-генетичний метод (для дослідження для вивчення генези, розвитку та концептуалізації богослов'я та персоналізму Григорія у християнських Священних текстах та творчості Отців Церкви досліджуваного періоду); метод компаративного аналізу (для порівняння персоналізму Григорія із філософією та теологією сучасних мислителів). Богословський контекст дослідження вимагав використання релігієзнавчих принципів – толерантності та позаконфесійності. У роботі також використані такі загальнонаукові методи: опис, узагальнення, аналіз та синтез.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає в тому, що в ньому вперше здійснено цілісний аналіз персоналістичного богослов'я Григорія Ниського з врахуванням його біблійних коренів та виявлено лінії

впливу цього богослов'я на сучасну католицьку і православну теологічну думку.

У результаті вирішення поставлених у дисертаційній роботі завдань, обґрунтовано положення, що мають наукову новизну та виносяться на захист.

Вперше:

- проаналізовано «християнський поворот» у неоплатонізмі, здійснений Григорієм Ниським, та «богословський поворот» у феноменології під проводом Ж.-Л. Марйона як спроби запропонувати широкий світоглядний і методологічний синтез для концептуалізації християнського персоналізму;
- встановлено, що концепція даності у феноменології і вчення про «надлишковий феномен» Марйона, з одного боку, й актуалізовані сьогодні вчення про епекстасіс та апофатичне «входження в темряву» із богослов'я Григорія Ниського, з іншого боку, стали ефективними способами подолання метафізичного дискурсу в християнському богослов'ї;
- доведено, що сучасна теоестетика з її критикою раціоналістичних онтологічних систем як таких, що не можуть адекватно відобразити богословський дискурс, черпає натхнення та ідеї для своїх богословських конструкцій чи «деконструкцій» саме у богослов'ї Григорія Ниського;
- встановлено, що богослов'я преображення у Григорія Ниського засновувалося на прочитанні євангельського нарративу про відповідну подію через зіставлення із взірцевим для традиції досвідом теогносії Мойсея на горі Синай, формуючи його антропологічний та богословський персоналізм;
- виявлено, що персоналізм Григорія Ниського, через його вчення про Трійцю та похідну від нього богословську антропологію, прямо чи опосередковано може служити джерелом для перетлумачення ідентичності суб'єкта в умовах кризи християнської антропології;
- представлено, що проблематика та вирішення богословських і філософських проблем у вченні Григорія Ниського можуть, після

контекстуалізованого прочитання, бути застосовані для вирішення аналогічних проблем у сучасному богослов'ї та на межі богослов'я і філософії.

Уточнено:

- значення теорій епиктатису та койнонії для розуміння особливостей персоналізму Григорія Ниського.

Набуло подальшого розвитку:

- філософське та богословське осмислення творчості Григорія Ниського в умовах постмодерну.

Теоретичне значення дисертації. Вперше в українському науковому дискурсі було проведено дослідження, в якому було проаналізовано теологію Григорія Ниського як систему патристичного персоналізму та її вплив на сучасну теологію. Висновки дисертації сприяють глибшому розумінню персоналізму християнської теології. Результати дисертаційного дослідження дають змогу для подальших богословських, релігієзнавчих та філософських досліджень, які стосуються проблем сучасного академічного богослов'я.

Практичне значення дисертації. Результати дослідження можуть бути використані при викладанні богословських, релігієзнавчих та філософських дисциплін у вищих навчальних закладах, пов'язаних з релігійними організаціями, або в позаконфесійних релігійних, чи неконфесійних освітніх установах. Матеріали дослідження можуть також слугувати для підготовки відповідної навчальної та методичної літератури.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційна робота є самостійним науковим дослідженням, яке представляє ідеї та розробки, сформульовані здобувачем самостійно для забезпечення досягнення поставленої мети та виконання встановлених завдань. Використані у дисертації ідеї, гіпотези та положення інших авторів мають відповідні посилання.

Апробація результатів дисертаційного дослідження. Основні положення дисертації обговорювалися у повідомленнях і доповідях на науково-теоретичних семінарах та на засіданнях кафедри богослов'я та релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, на науково-теоретичних семінарах і засіданнях кафедри

богослов'я Львівської богословської семінарії, науково-практичній конференції під час викладання предмету «Методології богословських досліджень» та «Вступ до систематичного богослов'я» в (ЛБС, КБС «Благодать і істина» та ЧБС), а також під час участі у ряді міжнародних і всеукраїнських наукових конференціях, зокрема: Науково-практичній конференції «П'ятидесятництво в Західній Україні: історія і сучасність» (ЛБС, Львів, 2015 р.); Круглому столі «Пострадянський протестантизм: проблеми ідентифікації та контури майбутнього» (УКУ, Львів, 2016 р.); Міжнародній науково-практичній конференції «Реформація: східноєвропейські виміри» (НУ «ОА», Острог, 2016 р.); Європейському лідерському форумі (Вісла, Польща, 2016 р.); Круглому столі: «Сучасний стан патристичних досліджень» (Євангельський (Протестантський) Факультет, Лювен, Бельгія, 2017 р.); Звітній науково-практичній конференції викладачів, докторантів та аспірантів «Єдність навчання і наукових досліджень – головний принцип університету» (НПУ, Київ, 2017 р.); Першій всеукраїнській науково-практичній конференції «Сучасна богословська думка» (ЛБС, Львів, 2017 р.); Науково-практичній конференції викладачів ЗВ ЛБС «Актуальні питання сучасного богослов'я» (ЛБС, Львів, 2018 р.); Міжнародній богословській конференції «Методології богословських досліджень: проблеми і перспективи» (НПУ, Київ, 2018 р.); Міжнародній патристичній конференції «Образ і подoba Божі в святоотцівському богослов'ї» (УКУ, Львів, 2018 р.); Міжнародній науково-практичній конференції «Літургійне богослов'я» (НПУ, Київ, 2018 р.); II Міжнародній богословській конференції «Церква і публічна сфера: любов у дії» (УКУ, Львів, 2019 р.).

Публікації. Основні результати дисертаційної роботи висвітлені у 7 статтях, 5 з яких розміщені у фахових виданнях з філософських наук, 1 – в іноземному зарубіжному періодичному науковому виданні, а 1 – у фаховому виданні з богословських наук. Також матеріали дисертації опубліковані у періодичних наукових журналах і збірках доповідей конференцій.

Структура й обсяг дисертації, послідовність викладу матеріалу обумовлені логікою дослідження проблеми, яку, своєю чергою, визначають мета і завдання дисертаційної роботи. Дослідження складається зі вступу, п'яти розділів, висновків і списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертаційної роботи – 194 сторінки (основний зміст роботи викладено на 171 сторінці). Список використаних джерел налічує 237 найменувань, з них – 137 іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1. ЗНАЧЕННЯ ПЕРСОНАЛІЗМУ ГРИГОРІЯ НИСЬКОГО ДЛЯ СУЧАСНОГО БОГОСЛОВСЬКОГО ДИСКУРСУ

У період глобалізації та поступового стиснення світу до механістично-соціальної сингулярності з одного боку, та діалектичного протистояння вестернізованого індивідуалізму та орієнтального колективізму, виникає необхідність у такій формі людського екзистенційного самоаналізу та самовираження, яка була б відмінною від перелічених вище. Як слушно зауважує Н. Петлевич¹ у своїй статті про характерні особливості персоналізму, падіння соціалістичного блоку спровокувало невизначеність не тільки у пост-комуністичних країнах, але й капіталістичних, які, втративши ідеологічного противника, залишилися один-на-один із перманентними економічними кризами, породженими капіталістичними кредитними мильними бульками, в яких роль конкретної особи у суспільстві майже зводиться нанівець². У вирі цих процесів особливої актуальності набули слова засновника французького персоналізму Е. Мунье, який стверджує, що попри спрощення користуванням світу сучасності день за днем, людина дедалі важче його розуміє³. Проблему протистояння полярних індивідуалізму та колективізму у ХХ, які представляли два взаємовиключаючі підходи до особи і пошук третього альтернативного шляху, було здійснено в персоналізмі. Персоналізм мав показати шлях «я» через «ми» таким чином, аби не підживлювати егоїзм індивідуалізмом, та не розчиняти особу у колективізмі⁴. Персоналізм мав стати відповіддю на екзистенційні чаяння модерної людини, затиснутої у лещата боротьби між ідеологією індивідуалізму та колективізму.

Термін «персоналізм» був в обігу ще до появи однойменної філософії. Першим занотованим випадком вживання терміну «персоналізм» прийнято вважати 1799 р., коли Ф. Шлейєрмахер у праці «Промова про релігію до

¹ Н. Петлевич, «Характерні особливості персоналізму», *Наукові записки НаУКМА*, Філософія, по 6 (2010): 58–77.

² T. Rourke і R. A. Rourke, *A Theory Of Personalism* (Lanham, Maryland: Lexington Books, 2005), 7.

³ Э. Мунье, «Персоналистская и общностная революция / Манифест персонализма», trans И. С. Вдовина і В. М. Володина, *Республика*, 1999, 37.

⁴ К. Вальверде, *Философская антропология*, vol 10 (М.: Христианская Россия, 2000), 357–60.

освічених людей, які її зневажають» використав його для відмежування теїзму від пантеїзму⁵. Згодом це поняття хоч і вживається, але не часто, доки у 1863 р. А. Олкот не визначає персоналізм як вчення про Бога як Особу, що є вищою реальністю, і який актом Своєї творчої сили підтримує Всесвіт⁶. Таким чином у християнській богословській традиції персоналізм є ідеєю про Бога як Особистість⁷. Згодом у 1903 р. через творчість Ш. Ренув'є *«персоналізм»* набуває нових конотацій, пов'язаних із наголосом на окремій волі кожної людини. У російську традицію термін *«персоналізм»* приходять через творчість Н. А. Бердяєва у 30-х роках ХХ ст.. Десь у той же час з іншого боку Атлантики Е. Брайтмен у статті, датованій 1922 р., наголошує, що в англійській літературі, на відміну від німецькомовної, персоналізм втрачає свої теїстичні конотації⁸. Отже, персоналізм, який почав свій розвиток у межах німецької теології, згодом поділяється на три напрямки: французький, російський та американський. Спільним підґрунтям для всіх версій персоналізму стала *«особистість»* як абсолютна цінність, – вільна та творча духовна сутність.

Засновником французького персоналізму вважають Е. Мунье, а основним друкованим рупором журнал *«Еспрі»*, у роботі якого на початках активну участь брали також Ж. Ізар та Д. де Ружмон⁹. До речі, журнал *«Еспрі»* видається по сьогоднішній день. Іншими визначними французькими персоналістами є: Ж. Лакруа, П.-Л. Ландсберг, М. Недонсель, Г. Мадіньє, Ж. Марітен, П. Рікер, Ж.-М. Доменак, П.-Е. Тушар, Е. Левінас¹⁰, Ж.-Л. Марйон та інші.

Основною ідеєю французького персоналізму є акцент на людській особистості, яка, будучи духовною вільною істотою, взаємодіє з іншими як соціальне єство. Важливим у цьому контексті є те, що поновлюється наголос

⁵ В. Г. Кузнецова, ed, *«Персоналізм»*, *Словарь философских терминов* (М.: ИНФРА-М, 2004), 414.

⁶ W. Sahakian, *Outline History of Philosophy* (New York: Barnes and Noble, 1968).

⁷ Ю. Б. Мелих, *Персонализм Л. П. Карсавина и европейская фило-софия* (М.: Прогресс-Традиция, 2003), 49.

⁸ Edgar S. Brightman, «The use of the word personalism», *Pacific Philosophical Quarterly* 3, no 4 (1922): 254.

⁹ Ж. Дидье, «Персонализм», *Философский словарь*, 319–320 (М.: Междунар. отношения, 2000).

¹⁰ А. А. Ивина, ed, *«Персонализм»*, *Философия: Энциклопедический словарь* (М.: Гардарики, 2004).

на людській духовності, на протигагу механізації соціальної ролі людини¹¹, зведення особистості до ще одного гвинтика у великому заводському механізмі, позбавленого творчих інтенції та спрямованого на банальне відтворення шаблонів. У цьому контексті Е. Мунье критикує усі системи, які не створюють можливості розвитку, а навпаки обмежують або принижують людську гідність. Таким чином майже всі європейські ідеології мали пагубний вплив на розвиток особистості: індивідуалізм замикав в егоїстичному відчуженні, капіталізм зводить людину до механізму, а ідеалізм відводить від екзистенційно-важливих речей у світ далеких трансценденталій. Неадекватними для людини були й комунізм, де особа розчинялася у суспільстві, подібно як і фашизм та націонал-соціалізм вибудовували систему диктату держави над окремо взятою особистістю¹². Як стало зрозуміло з переліченого вище, французький персоналізм не багато наголошує на ідеях теїстичних чи релігійних, але робить сильний наголос на соціальному вимірі існування особистості. Разом із тим, персоналістичне мислення не створює нової ідеологічної системи,¹³ оскільки закриті системи, *«будь-які систематизації, завжди несуть в собі загрозу для особистості»*¹⁴. Отже, персоналізм прагне не створення якихось ідеологічних систем, але повернення до цінностей людської особистості, де вона як духовна творча істота, зможе вільно розкриватися.

Американський персоналізм представлений, в першу чергу, послідовниками професора Бостонського університету Б. Боуна¹⁵. Боун розробив онтологічні та гносеологічні системи для свого варіанту персоналізму; до його послідовників зараховують: Е. Брайтмена, Р. Флюнінга, А. Кноудсона, Ф. Мак'Конела, Дж. Коу, В. Молдера, П. Берточчі та ін. Згодом один з учнів Боуна Р. Флюнінг почав видавати журнал *«Персоналіст»*, який виходив майже 60 років з 1920 по 1979 рр. Пізніше у 1985 р. основним

¹¹ И. С. Вдовина, «Жан Лакруа об истоках персонализма (по страницам книги: Ж. Лакруа. 'Персонализм: Истоки. Основания. Актуальность'. Париж, 1981)», *История философии* 10 (2003).

¹² Ж. Лакруа, «Персонализм как антиидеология», в *Лакруа Ж. Избранное: Персонализм* (М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004), 175.

¹³ Вдовина, «Жан Лакруа об истоках персонализма (по страницам книги: Ж. Лакруа. 'Персонализм: Истоки. Основания. Актуальность'. Париж, 1981)», 272.

¹⁴ Вдовина, 189.

¹⁵ К. Schmiesing, «A History of Personalism» (2000).

періодичним виданням американських персоналістів стає журнал «Персоналістичний форум», а з 2006 р. журнал «Плюраліст».

Б. Боун навчався у Європі, де познайомився ближче із кантіанством, під впливом якого починає бачити особистість як відправну точку для своїх богословських та філософських досліджень.¹⁶ Персоналізм виступає як плюралістичний ідеалізм, альтернативний до природничого сцієнтизму та абсолютистського ідеалізму. Для Боуна особистість не є автономно існуючим суб'єктом, а результат взаємодії з іншими особистостями. Оскільки тільки особистість є метафізичною дійсністю, тоді як решта світу є феноменальною. Ця особистість не можлива без об'єктивації, хоч в той же час є завжди духовною. Врешті-решт, будь-яка реальність у філософії американського персоналізму зводиться до персоналізму. Таким чином, з одного боку американський персоналізм формувався у межах теїзму і особливо на початках мав сильні зв'язки з ним¹⁷. Однак, ще на початках розвитку нової течії окремі представники американської персоналістичної філософії, такі як А. Коудсон, заявили, що в тих моментах, де персоналізм розходиться з християнськими ідеалами, варто надати перевагу реінтерпретації християнських догм та доктрин¹⁸. Однак, тим не менш моральність та моральне самовдосконалення залишаються наріжними ідеями американського персоналізму¹⁹.

До російського персоналізму в першу чергу зараховують М. О. Бердяєва та Л. І. Шестова, а також: О. О. Козлова, М. В. Бугаєва, П. Є. Астаф'єва, Є. О. Боброва, Л. П. Карсавіна, М. О. Лосського, М. М. Бахтіна та інших. Зазвичай передумовами російського персоналізму, з одного боку, можна вважати творчість М. О. Бакуніна, В. Г. Белінського, Ф. Достоевського, які акцентували на цінності особистості, її зв'язку із суспільством та свободі індивідууму. З іншого, сильний вплив на російську особистісну філософію мали такі німецькі філософи як Г. В. Лейбніц, І. Кант, Р. Лотце та Г.

¹⁶ Thomas O. Buford, «Personalism», в *Internet Encyclopedia of Philosophy*, ed James Fieser і Bradley Dowden (e-version, 2011), <https://www.iep.utm.edu/personal/>.

¹⁷ John H. Lavelly, «What is Personalism?», *The Personalist Forum* 7, no 2 (1991): 1–33.

¹⁸ A. Knudson, *The Philosophy of Personalism: A Study in the Metaphysics of Religion* (New York: Abingdon, 1927), 79–80.

¹⁹ Walter George Muelder, *Moral Law in Christian Social Ethics* (New York; Toronto: Edwin Mellen Press, 1966), 36, 124, <http://catalog.hathitrust.org/api/volumes/oclc/18377188.html>.

Тейхмюллер²⁰. У філософії російського персоналізму провідну роль відіграє критика абстрактності у контексті розмови про людину, зведення її до механізму чи погляд на людину як річ. Зокрема М. О. Бердяєв наголошує на тому, що універсальність знаходиться в особистості²¹. Об'єктивізація людини є для неї лихом, оскільки в ній втрачається її суб'єктність, і особистість потрапляє в полон егоїзму. Виглядає так, що, на відміну від французьких персоналістів, М. О. Бердяєв не вбачає за можливе самореалізацію людини у зовнішньому світі, хоча говорить про трансцендацію. Цей останній елемент є одним із найважливіших у творчості М. О. Лоського. Лоський акцентує на тому, що людина не існує сама по собі, не являється замкнутим мікрокосмом, але пов'язана із цілим світом. Через трансцендацію особистість може вступати у взаємодію із зовнішнім світом²². Таким чином зв'язок російського персоналізму з теїзмом є очевидним як і очевидним є те, що Бог у цій філософії постає як найдосконаліша «*Особистість*».

Попри різні національні та філософські традиції персоналізму, беручи до уваги праці персоналістів та їхніх дослідників як вважає Н. Петлевич²³, можна виділити такі спільні риси персоналістичної філософії:

- центральна роль особистості як вихідної онтологічної ідеї та найвищої цінності буття;
- розвиток проблематики діалогу та взаємодії, а також наголос на необхідності міжособистісної взаємодії як основи єдності людства;
- наголос на значенні трансцендентації та визнання поєднання в особистості духовного і матеріального;
- прагнення вийти за межі теоретичного осмислення та філософії, що передбачає дієву внутрішню зміну з подальшим втіленням персоналістичних цінностей;
- персоналістичний гуманізм та розвиток моральної проблематики.

²⁰ Н. Петлевич, «Характерні особливості персоналізму», *Наукові записки НаУКМА*, Філософія, по 6 (2010): 68–69.

²¹ Н. А. Бердяєв, *О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии* (М. - Харьков: ООО «Издательство АСТ» - «Фолио», 2003), 490.

²² В. Н. Лосский, *Избранное* (М.: Правда, 1991), 534.

²³ Петлевич, «Характерні особливості персоналізму», 74–75.

В другій половині XX століття персоналізм стає важливим в теології, яка шукає нової методології спочатку в екзистенціалізмі, а потім у феноменології та герменевтиці. Персоналізм в теології забезпечує спадкоємність пошуків несхоластичного і неметафізичного мислення. Екзистенціалізм по різному оцінюється богословами як методологія та світогляд. Значна частина теологів бачить у екзистенціалізмі повне подолання метафізичного способу мислення. Інші звертаються увагу на абсолютизацію екзистенціалізмом особистого досвіду як джерела для богословських знань і бачать у такому емпіризмі або ознаку модерного мислення, при якому теологія уподібнюється фізиці, або характеристику відвертого суб'єктивізму. У першому випадку екзистенціалізм розглядається як метафізичне мислення, яке необхідно все таки подолати. Відповідно, сьогоднішня теологія пропонує постекзистенційний персоналізм. У другому випадку екзистенціалізм розглядається як суб'єктивізм, подолання якого пов'язане із переходом до інтерсуб'єктивних моделей знання, до розуміння ролі спільноти, до побудови теологічної соціальної епістемології. Відповідно, теологія на початку XXI століття активно пропонує спільнотний персоналізм.

У пошуках легітимізації власних проєктів сьогоднішня персоналістична теологія активно звертається до спадщини богословів IV століття, чия творчість стала основою для християнської ортодоксії. Серед усіх цих авторів найбільше значення для сьогодення набули твори Григорія Ниського. Слід сказати, що працях Афанасія Александрійського, Василя Великого, Григорія Богослова сучасні автори бачать систему ортодоксії, а у трактатах Григорія Ниського – її діалог з філософією.

Відповідно, якщо в кінці XIX – на початку XX століть основним предметом вивчення у світогляді Григорія Ниського була теорія всезагального кінцевого виправдання як альтернатива до теорії страшного суду, то тепер у центрі уваги дослідників – його динамічна антропологія. Під останньою розуміється вчення про людину, яка є суттєво та індивідуально визначеною, але при цьому є покликаною до нескінченного розвитку. Інтерес до цієї антропології виник у часи становлення «нової теології» в католицизмі. Традиційна томістична картина світогляду передбачала різке розділення

природного і наприродного. Згідно з цією установкою в розвитку особистості та суспільства необхідно спочатку повністю пройти весь шлях природного розвитку. Наприродна благодать може допомагати досягти природних цілей. При цьому надприродне життя повністю відноситься до майбутнього блаженного бачення Бога і детально не описується. Августинівська світоглядна картина передбачає тотальну присутність надприродного та ідеального у природному та матеріальному. При цьому потенціал природного оцінюється доволі песимістично, і виходить, що особистість без благодаті не може ні діяти, ні пізнавати, ні бажати. Антропологія Григорія Ниського та його містична теологія привернули увагу засновника «нової антропології» Анрі де Любака через те, що сполучали оптимістичну оцінку природних можливостей особистості та соціуму з визнання вирішальної ролі надприродного, благодаті. При цьому Григорій детально описував, що благодатний розвиток особистості виникає не всупереч природному, а як реалізація відповідних прагнень природи. Також теологія Григорія Ниського привертала увагу детальним описом надприродного етапу людського розвитку як нескінченного міжособистого спілкування людини і Бога.

Анрі де Любак також звернув детальну увагу на екзегетичний метод Григорія Ниського, вказавши на те, що його алегоричні тлумачення походять від біблійної типології, зокрема – павлової. У цій типології старозавітні образи вказують на новозавітні, усі образи – вказують на есхатологічні смисли.

Молодші колеги Анрі де Любака Ж.Даніелу видав відкоментований переклад «Про життя Мойсея» Григорія Ниського. Також плодом його праці стала дисертація, яка вилилася у його монографію «Платонізм і містична теологія». Даніелу звертає увагу на те, що розвиток особистості у Григорія Ниського описується як шлях, що складається з трьох етапів: очищення, просвітлення та єднання. Перший етап – це моральний праксис, в якому особистість має віднайти саму себе, відновити власну цілісність. Другий етап – це інтелектуальне споглядання, яке стається завдяки очищеності душі та допомозі благодаті. Третій етап – це безпосередня особиста причетність до Бога. Для Оригена третій етап є вершиною другого, а не самостійним станом. Відповідно, містика Оригена є інтелектуалістською. Григорій, як

християнський платонік, не лише розрізняє споглядання та єднання, а й детально їх описує. Даніелу детально показує яка велика кількість ідейних та текстуальних запозичень із Платона наявна в Григорієвих текстах. Усі основні елементи християнського антропологічного вчення: людина як образ Божий, покликання до богоуподібнення, екстатичне обожнення – все це Григорій стверджував як описане у Писанні, основуючись на платонівських схемах і концептах. У тексті монографії Даніелу переш за все доводить, що вчення Григорія про три етапи духовного шляху було постійною темою в його творах та що ця концепція мала значення парадигмальної для містичної теології єпископа Ниського. Розглядаючи детально перший етап, який називає Григорій або «озарінням» або «очищенням», Даніелу звертає увагу на те, що це перш за все є момент духовного народження «внутрішньої людини». Платон називав філософію «мистецтвом вмирання». Григорій вважав, що християнське хрещення реалізує задум Платона про духовні смерть і воскресіння як містерії, що дійсно стаються з душею. Початкова трансформація у хрещенні розглядається Григорієм як обов'язкова для кожного, і Даніелу детально описує як єпископ Ніси приписував таку трансформацію Мойсею, який не був власне охрещений, але не побачив би Бога, як би не зазнав відповідно переродження. Думка про те, що духовне народження і подальше життя неможливі без радикального віднайдення себе справжнього, при чому віднайдення, зробленого за допомогою Бога, розглядається як початок надприродного життя, який не випадково називається «просвітленням»: він починається як поява світла у цілковитій темряві. Народження «внутрішньої людини» ставить питання про те, якою вона є. Даніелу цікавить не лише те, що Павлів концепт «внутрішня людина» або точніше – «прихована людина» має очевидні конотації з Сократом і Платоном. Важливим є те, що ця людина описується як «образ Божий», у хрещенні відновлюваний. Даніелу детально зупиняється на тому, що слова з «Теетета» Платона про мету життя філософа як уподібнення Богові стали джерелом для значної кількості роздумів Плотіна про те, що душа має бути образом Єдиного. Теми досягнення цілісності, «зібрання душі», які є центральною тематикою у православної аскетиці, виявляються мають

очевидні корені в платонізмі, і навіть саме називання душі «ікона Бога» є не зовсім християнським, релігійним, але спочатку виник як теоретико-філософський. Спотворення образу Божого в людини через пристрасті, аналіз трьох сил душі та їх взаємодії – все це теж робиться Григорієм у строгому слідуванні за Платоном. При цьому у Платона нижчі сили душі – чуттєвість та афективність були більш винні у падінні з душі з висоти безпосередніх відносин з Богом, безпосереднього споглядання, які означало внутрішню свободу гідної людини («парусія» християнського неоплатонізму саме є такою). У Григорія платонове вчення про падіння замінено теорією про подвійне творіння – спочатку духовного, потім – матеріального суцього. Ця теорія дозволяє описати початковий стан душі як райський і повністю духовний. Відповідно, чуттєвість та афективність в цьому стані мають бути, але при цьому вони повинні бути повністю духовними. І відповідно, вони вже не уподібнюються до Платонових «конеї» (а розум – до візничого), але вони є «крилами» душі, крилами розуму. Засаднича позитивність чуттєвості та афективності є важливою для Григорія, оскільки вона покликана продемонструвати: ці сили не повинні бути відкинуті, душа не повинна прагнути до «апатії», повної безпристрастності. Навпаки, ці сили мають отримати позитивну спрямованість на ідеальне, на Бога. Ж.Даніелу детально аналізує ідеал первісного райського стану людини і доводить, що людина розумілася Григорієм не як така, що повинна бути в стані апатії. Навпаки, завданням людини було постійне поглиблення пархесії – безпосередніх міжособистих споглядальних відносин з Богом. У цих відносинах людина була дійсно вільною, реалізовувала себе у вільних відносинах з Богом. Звичайно, що стан пархесії, свободи, передбачає безпристрастність як основу для цієї свободи, але ця безпристрастність не є самоцінною. Гріхопадіння полягає у тому, що людська особистість попадає у рабство до пристрастей, які розвиваються в чуттєвості та афективності, підкорюються ці сили душі, а потім і розум. Через це душа стає звіроподібною, а не богоподібною.

Відповідно, при поверненні до Бога кожна окрема душа повинна досягти «апатії», а потім «пархесії», при чому перша – це приборкання пристрастей, а не відмова від чуттєвості та афективності. Усі сили душі у кожного

християнина повинні переживати есхатологічне відновлення, яке стається не само собою, а через «пристрасть» духовного вмирання та духовного народження. Очистившись від пристрастей душа стає здатною до богопізнання, але не бачить його так безпосередньо, як це описує Платон у Федоні («як ідеальне, споглядаючи все ідеальне»). Душа бачить Бога у самій собі або душі святого – бачить у дзеркалі чеснот, які й виявляють риси Бога. Вчення про пізнання Бога через дзеркало чеснот є важливим елементом переосмислення платонізму, оскільки безпосередньо відсилає до теми діалогу «Алківіад I». Звичайно, тема пізнання у дзеркалі легітимізується і завдяки відомим роздумам ап. Павла у Першому посланні до Коринтян. Важливо, що Григорій говорить також і про світ як дзеркало Божих ідей щодо творіння. Вище цього споглядання – лише причетність до самого Бога через надприродні чесноти, які вищі за моральні та інтелектуально-споглядальні. Перехід до причетності Богові можливий через шлях любові, яка є єдиною силою особистої трансценденції. Даниелу підкреслює, що Григорій абсолютизує значення містичної любові, протиставляючи ці теорії оригеновому інтелектуалізму. Саме сила любові дозволяє душі проходити усі символічні світи Писання, піднімаючись все вище до невідомого нескінченного Бога, що завжди відкритий лише частково через аналогії. Нескінченний Бог, який прихованим чином є скрізь, дає пізнавати власні властивості через любов. Даниелу визнає, що енергії Бога наскільки Його відкривають, настільки і приховують – і це стає причиною для бажання душі пізнати Бога безпосередніше, ввійти у особисті відносини більшої глибини. Для вираження того, що відбувається вище інтелектуально-благодатного споглядання у особистих відносинах душі та Бога, Григорій використовує словник містерій та грецької філософії, поєднуючи Біблію та Платона. В результаті твориться повноцінна концепція особисто-благодатних духовних відчуттів, які знаходяться у центрі містичного досвіду. Головний серед цих духовних відчуттів є особиста екстатична любов. Причетність до Бога не як досягнутий стан, а як постійне екстатичне переживання, яке відновлюється при наявності любовного пориву душі та відповіді з боку Бога – це те, що є кінцевою думкою Григорія, основою для його вчення про *epekstasis*.

Отже, в цілому, великий внесок у формування сучасного розуміння містичної теології Григорія належить саме Ж. Данієлу²⁴, який не лише звернув увагу на «*epektasis*», але задав тон у даному дослідженні. Також він же звернув увагу на платонічні корені містичної теології єпископа Ниси та довів те, що його алегоричний метод ґрунтується на біблійній «типології» Павла.

Інший колега Анрі де Любака, який з часом навіть вийшов за межі «нової теології», Г.У. фон Бальтазар видав монографію «Присутність і мислення». Розмірковуючи про Григорія Ниського, Бальтазар обрамлює його теологію, як таку що говорить про буття, яке у, до і через *imago Dei* в любові підноситься до Бога. Бальтазар ставить в перше чергу питання того, хто є людина, чим є тіло, що таке душа? Далі він рухається в напрямку, чи є, і яким чином людина є образом Божим? Завершуючи думками, яким чином людина може стати подібною до вірцевого образу Божого – Ісуса Христа. Для пошуку цих відповідей він звертається до Григорія Ниського, стверджуючи, що хоч людина і не є істотою вічною, однак в ній є здібність до нескінченного росту. Таким чином вічність Божественна, яка не може бути застосовна до створіння, з одного боку, та вічність яка реалізується творінням через нескінченний духовний ріст, з іншого. Важливим для Бальтазара є відносини між матеріальною та духовною складовою людини, які часом майже зникають у його холістичному підході. В той же час пізнання Бога можливе тільки, як «взаємодія з Ним (Богом) зі спини», оскільки, якщо «дивитися Богу в лице», то людина для цього стає протилежному від Нього напрямку, що вочевидь є напрямком до зла та намаганням стати на прю з Ним. Через цю метафору, Бальтазар намагається показати, що повне схоплення і пізнання Бога, неможливе, як і неможливим є «погляд Богу у вічі». В цьому контексті Бальтазаром у Григорія, людина сприймається розділяючи образ та подобу Божу в людині. Де образ Божий виступає, як динамічне дзеркало, в якому можна побачити Бога. Що в свою чергу означає, що здібність людини до вічності у Бозі стало результатом втілення Христа, яке через смерть і Воскресінні відкрило шлях до справжнього становлення людиною себе.

²⁴ Daniélou, *From Glory to Glory*.

Отже, важливим у контексті дискусії про Григорія Ниського є внесок Ганса Урса фон Бальтазара. Він був не тільки видатним дослідником богослов'я Григорія Ниського, який видав монографію²⁵, але й долучився до розвитку теоестетики, чим опосередковано вплинув на богослов'я Девіда Гарта та феноменологічну рецепцію патристики Ж.-Л. Марйоном.

У межах патристичних досліджень та з історичної точки зору провідними дослідниками творчості Григорія Ниського є Е. Мередіт²⁶, який добре розробив аналіз взаємовідносин Григорія з філософським контекстом пізньої античності, зокрема неоплатонізмом та суспільними реаліями. Автор зацікавлений не тільки в тому, щоб дізнатися, що Григорій може сказати з тих чи інших питань, але й активно здійснює історично-герметичні дослідження, або зрозуміти Григорієві ідеї у властивому для нього історико-культурному контексті. У монографії можна знайти короткі, але хороші резюме різних богословських і духовних питань. Передовсім йдеться про: дебати періоду IV ст., про природу Бога у контексті протистояння аріанам; міркування природу і роботу Святого Духа, у ключі дискусії з пневматомахами: захист людськості Ісуса Христа проти тих, Аполлінарія; намагання зрозуміти деякі питання філософії, перш за все природу долі.

Особливий інтерес представляє також спроба Мередіта помістити думку Григорія між Оригеном і Августином. Важливою складовою монографії А. Мередіта є те, що він приділяє багато уваги дослідженню впливу на творчість Григорія його попередників, таких як Ориген чи Василій великий. Якщо у питання християнських впливів на Григорія для А. Мередіта - очевидна, то питання елліністичних впливів є складнішим. Наприклад, Мередіт відзначає майже повну відсутність прямих цитувань нехристиянських авторів Григорієм. Водночас не відкидаюч спробу показати опосередковані взаємини між думкою середнього платонізму та неоплатонізму і Григорієм Ниським.

²⁵ Hans Urs von Balthasar, *Presence and Thought: Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, A Communion Book (San Francisco, Calif: Ignatius Press, 1995).

²⁶ Anthony Meredith, *Gregory of Nyssa*, The Early Church Fathers (London: Routledge, 1999).

Важливим є дослідження містичної традиції Е. Лаутом²⁷, який зумів окреслити широку картину розвитку християнського містицизму та роль Григорія Ниського в ньому. У вступі до своєї монографії Е. Лаут стверджує, що основоположні доктрини християнства, такі як втілення Христа та Трійця – є містичними вченням вираженими догматично. У праці відображено містичне богослов'я у його історичному контексті. Автор підкреслює платонівський вплив та демонструє, як підйом містичного мислення збіглися з розвитком критичного вчення про Трійцю і Христа, оскільки ці доктрини є в кінцевому підсумку є містичними переконаннями, сформульованими догматично. Лаут будує свою розповідь починаючи від Платона, який говорив про людську душу, як таку що мешкала у божественному світі. Далі плавно переходить до Філона, як показує незбагненність Бога, яка стає бодай якомсь доступною завдяки Його самоодкровенню через пізнання в принципі непізнаного, або «тверезе оп'яніння». Говорячи про Плотіна та Оригена Е. Лаут вказує на відчуженість Єдиного, яке не прагне душі неоплатонізму, розкриває екстатичне піднесення душі до Бога в любові, у Оригена. Аналізуючи кожного з античних філософів чи богословів, зокрема і Григорія Ниського, Лаут аналізує його містичне вчення, вказуючи як на рецепцію ними платоністських ідей, так і на критику авторами своїх попередників. Е. Лаут добре контекстуалізує, як основні платонічні впливи на християнство, так і творчу трансформуючу природу використання платоністських ідей християнською містичною традицією.

Надзвичайно цінну працю у вивченні розвитку вчення про теозис належить перу Н. Рассела²⁸, який не тільки показав генезу та розвиток вчення про обоження, але й критично описав багато специфічних нюансів цієї доктрини традиції грецької патристики. На завершення варто віддати належне

²⁷ Andrew Louth, *The origins of the Christian mystical tradition: from Plato to Denys*, 2nd ed (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2007).

²⁸ Russell, *The doctrine of deification in the Greek patristic tradition*.

дослідникам містичної традиції Р. Л. Уїлкену²⁹, В. М. Лосському³⁰ та Г. Флоровському³¹.

Складно було побачити загальну картину патристичного богослов'я без якісних посібників, довідників та енциклопедій, присвячених святоотцівській традиції, таких як: «Підручник до патристичної екзегези»³², «Вестмінстерський посібник до патристичного богослов'я»³³, «Енциклопедія древнього християнства»³⁴, «Супутник до патристичних студій Вілей – Блеквел»³⁵, «Історія літератури: ранні грецькі та латинські (патристичні) тексти»³⁶ та ін. Також А. Сільвас³⁷ вдало скомпонувала біографічні та бібліографічні відомості про Григорія Ниського і запропонувала оригінальне прочитання його біографії та процесу творчості. Питанням біографії та формування догматики Григорія приділили увагу Б. Лієнхард³⁸, Й. Мейендорф³⁹ та Е. Фьургесон⁴⁰.

Ще одним видатним дослідженням про Григорія Ниського є монографія М. Людлоф «Григорій Ниський: древній та (пост)модерний»⁴¹, в якій висвітлені деякі сучасні перспективи на каппадокійського отця найрізноманітніших палітр від вчення про сексуальність і до персоналістських дискурсів. У вступі М. Людлоф на численних прикладах демонструє наявність значної кількості загальних оцінок творчості Григорія Ниського, зроблених дослідниками внаслідок копіткої праці над аналізом його текстів у їх співвідношенні з контекстом, з різноманітними традиціями. М. Людлоф доводить, що часто з одних і тих самих текстів та з одних і тих самих фактів

²⁹ Robert Louis Wilken, *The Spirit of Early Christian Thought: Seeking the Face of God* (New Haven: Yale Univ. Press, 2003).

³⁰ В. Н. Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*, trans В. А. Решикова, Догматическое богословие 2-е изд. (Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2012).

³¹ Г. Флоровский, *Восточные Отцы IV века*, e-book (Париж, 1931).

³² Kannegiesser, *Handbook of Patristic Exegesis*.

³³ McGuckin, *The Westminster handbook to patristic theology*.

³⁴ Di Berardino, *Encyclopedia of Ancient Christianity*.

³⁵ Parry, *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*.

³⁶ Claudio Moreschini i Enrico Norelli, *Early Christian Greek and Latin Literature: A Literary History* (Peabody, Mass: Hendrickson, 2005).

³⁷ Silvas, *The Letters of Gregory of Nyssa*.

³⁸ Benedict, Lienhard, i Benedict, *The Fathers of the church*.

³⁹ И. Мейендорф, *Введение в святоотеческое богословие* (Лучи Софии, 2001).

⁴⁰ Everett Ferguson, John D. Woodbridge, i Frank A. James, *Church history* (Grand Rapids, Mich: Zondervan, 2005).

⁴¹ Morwenna Ludlow, *Gregory of Nyssa: ancient and (post)modern* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2007).

роблять цілком протилежні висновки. Все це примушує розглядати історію рецепції ідей Григорія Ниського як самостійну галузь наукового пошуку. М. Людлоф ставить питання про безперервність різних ліній тлумачення Григорія, а також про те, чи можливо виділити якусь єдину «червону нитку» в науково-богословській рефлексії щодо спадщини єпископа Ниського хоча б у систематизаторів християнської доктрини. М. Людлоф ставить питання про схожість між Григорієвою методологією читання Писання та зусиллями сучасних теологів, які наполягають на «деміфологізації». Також широке використання постмодерної континентальної філософії сучасними теологами бачиться як явище аналогічне щодо Григорієвого запозичення філософської методології, особливо платонівської. Уроки Григорія важливі не лише самі по собі. Його теологія вже неодноразово свідомо бралася як приклад для наслідування, а також як джерело для різноманітних ідей практично у всіх областях богословського знання. М. Людлоф вважає, що предметом для наукової рефлексії у монографії стала рецепція ідей Григорія Ниського починаючи з 1950 року, оскільки саме цей етап ще мало досліджений у богословській історіографії.

М. Людлов намагається показати сучасний стан дослідження теології Григорія Ниського, переважно у англomовному богослов'ї. Конструкція монографії представлена чотирьома основними темами: вчення про Трійцю, вчення про спасіння, вчення про людину та вчення про одкровення. Перша тема стосується дискусії між Т. Ф. Торенсом та Р. Дженсоном. Перший намагався довести, що Григорій формував свою доктрину притримуючись Нікейського символу віри розширюючи його за допомогою елліністичної філософії. Другий стверджував, що вчення про Трійцю Григорія слід читати з точки зору історії спасіння. Однак, як підсумовує М. Людлов, в обох є тенденції до прочитання Григорія через призму свого богослов'я, більше ніж власне розуміння його контекстуально. В той же час Людлов деконструює Торенса і Дженсона, а не розкриває свою тезу. В сотеріологічному розділі діалогічно взаємодіють Р. Рашдал та Ф. В. Ділстоун, які намагаються показати, що Григорій далекий від західної теології карального заміщення. Григорієва сотеріологія розкривається у силі немощі, через яку Бог подолав зло. В той

самий час замінюючи жахливі картин сотеріологічної мотивації через пекельні кари, образом зцілення та відновлення. М. Людлов ж намагається показати відмінність між тлумаченням літературним одного боку та богословським з іншого. В той же час, жоден сотеріологічний концепт не є стовідсотковим відображенням Григорієвого богослов'я. В тематичному розділі про людину, мова йде про сучасні тенденції, такі як феміністичні прочитання отців церкви, а з іншого боку сучасна адаптація питання втілення. Звертаючись до одкровення у монографії М. Людлов піднімає питання впливу приміром, аналітичної філософії на сучасних теологів, стверджуючи, що С. Коуклі і перебуває під впливом аналітичної філософії більше ніж Дж. Мілбанк. В той же час вказує на те, що різноманіття тем розритих Григорієм Ниським тем слід читати через його власний теологічний метод *epekstasis*. Власне шлях удосконалення людини у напрямку Бога є тим, що пронизує всю творчість Григорія.

Якщо зупинитися детальніше, то для нашого дослідження має особливе значення те, що М. Людлоф перш за все аналізує рецепцію тріадологічної доктрини Григорія у видатного сучасного дослідника формування та розвитку нікейської ортодоксії Т.Ф. Торранса, автора книг «*The Trinitarian Faith*» (1988) і «*The Christian Doctrine of God: One Being, Three Persons*» (1996). Торанс намагається довести, що Афанасій Олександрійський та Григорій Богослов мали уявлення про сутність Бога як певну стабільну реальність, тоді як Василій Великий та Григорій Ниський бачили у сутності динамічну спільність Трьох. Григорій Богослов у цій перспективі близький до онтотеології, а його розуміння Трьох як спосіб існування Бога нагадує Торрансу томістичне тлумачення іпостасей як «субстанційних відносин». Зазначимо, що для нас очевидна помилковість прочитання Григорія Богослова як преставника онтотеологічного мислення. Але цілком вірним є тлумачення Григорія Ниського як радикально персоналістичного автора. М. Людлоф доводить, що дещо необ'єктивним є пропонована Торрансом бачення Василя Великого і Григорія Ниського як богословів, що пронували «реальний дуалізм» сутності та енергій в Богові, тоді як Григорій Богослов та Афанасій не бачили енергій як окремої реальності але говорили про дії Трьох. Для нас очевидно, що

поняття енергій як вияву сутності та поняття спільної дії Трьох – це одне і те саме поняття. Намагання бачити теорію ікономії Григорія Богослова і Афанасія як строго ортодоксальну, а Григорія Ниського та Василя Великого як скоріше неоплатонічну не підтверджується текстами. На нашу думку, таке прочитання провідних мислителів нікейської ортодоксії взагалі могло виникнути виключно тому, що Торранс шукав у цих авторів тих, хто був би більш близьким до Августина і Томи. Відповідно, використання персоналістичної онтології Григорія Ниського не може бути повноцінним, якщо співвідношення понять сутність та особистість, сутність та енергії, буття і спосіб буття, розглядаються як дані у каппадокійців неповноцінно. М. Людлоф показує, що

Також у межах сучасного дискурсу про Григорія Ниського варто згадати трьох дослідників: (1) Т. С. Фармера⁴², який досліджував дар одкровення у богослов'ї Григорія; (2) Л. Карфікова⁴³, яка актуалізувала питання поняття нескіченності у творчості Григорія Ниського; та (3) А. М. Гагінського⁴⁴, який у своїй кандидатській дисертації вивчав онтологічну проблематику та, зокрема, осмислював місце Григорія Ниського у цьому дискурсі.

Висновки до першого розділу

В результаті дослідження історичного становлення сучасного персоналізму доведено, що філософський персоналізм, який почав свій розвиток у межах німецької теології, згодом розходиться на три окремі напрямки: французький, російський та американський. Однак спільним ідеологічним підґрунтям для всіх версій персоналізму став феномен «*особистості*» як вільної та творчої духовна сутності.

Спадщина Григорія Ниського привертає увагу сучасних богословів, натхненних персоналізмом та екзистенціалізмом. Особливо активно

⁴² Tamsin Jones Farmer, «Revealing the invisible: Gregory of Nyssa on the gift of revelation», *Modern Theology* 21, no 1 (2005): 67–85.

⁴³ Л. Карфікова і І. пер. Бей, *Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека* (К.: Дух і літера, 2012).

⁴⁴ А.М. Гагинский, «Онтологическая проблематика в греческой патристике III-IV вв.» (Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук, Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук, 2012).

використовується Григорієве поняття «*epektasis*», яке означає постійне прагнення особистості до екстазу та пізнання істинного добра. Сучасна теологія закономірно стверджує, що на цьому понятті ґрунтується персоналізм Григорія Ниського, а також його містичне богослов'я, вона бачить аналогії між поняттями «іпостась» та «екзистенція», «епектасіс» та «трансценденція». Вчення про нескінченний прогрес у прагненні до Бога як блага та про роль міжособистого спілкування в цьому прогресі стала початком для персоналістичних постметафізичних теорій Г.У. фон Бальтазара, Ж.-Л. Марйона, Д.Гарта, Й.Зізіулеса, Дж.Манусакіса.

Гіпотезою нашого дослідження є наявність біблійних коренів у Григорієвого концепту «епектасіс» у євангельських наративах про Преображення, яке у застосуванні до особи осмислюється як буття у благодаті як персональне виростання у благодаті. І саме ці знання стають важливими в теорії Григорія Ниського про епектасіс та у сучасному вченні про трансценденцію. Усі природно покликані до преображення, але воно відбувається надприродно. І ця парадоксальність природного прагнення та надприродної його реалізації перебуває у центрі уваги сучасної теології.

Історія трансформацій концепту особистості взагалі та теорій про трансценденцію особистості зокрема є важливою, оскільки на ці Григорієві теорії суттєво спирається католицька і православна екзистенційна і постекзистенційна теологія. Зокрема, багато ідей конституюються за допомогою вчень про епектасіс. При цьому особливо підкреслюється зв'язок цього вчення із постулатами про дистанцію – між особистостями, між створеним та нествореним. Епектасіс – це подолання дистанції, яке не знищує саму цю дистанцію. Відповідно, сучасна теологія вбачає близькість основних концептів Григорієвого персоналізму не лише до екзистенціалізму, а й до багатьох теорій постмодернізму.

Виявлення справжньої історії основних понять і теорій Григорієвого персоналізму покликане не лише прояснити справжній їх зміст та трансформації, яких вони зазнають у сучасній теології. Важливою є також адекватна оцінка важливого евристичного потенціалу цих концептів і вчень.

РОЗДІЛ 2. БОГОСЛОВСЬКИЙ МЕТОД ГРИГОРІЯ НИСЬКОГО

Григорій Ниський (близько 331-395) – видатний церковний діяч, богослов та філософ IV століття. Разом з молодшим братом Василієм Великим та приятелем Григорієм Нанзіанзіном належав до тріади богословів, які увійшли в історію як Отці каппадокійці. Вони виступали активними захисниками Нікейського християнства на Сході, зокрема вплив обох Григоріїв був визначальним на другому Вселенському соборі 381 року. Зазвичай Григорій Ниський перебуває в тіні свого брата Василія та його друга Григорія Богослова. Навіть попри те, що на Вселенському соборі у 787 р. Григорія названо «*Отцем отців*», довгий час його спадок не був належно оцінений дослідниками богослов'я пізньої античності⁴⁵. Він був добре обізнаним у філософії, риторичі та медицині, тому серед трьох каппадокійців саме він увійшов в історію як філософ-богослов, що спробував поєднати грецьку філософію з християнським богослов'ям. Його християнське філософствування змінило філософію пізньої античності, направивши її в християнську траєкторію⁴⁶. Він посвятив своє життя самовідданій боротьбі за Нікейське віросповідання, захищаючи божественність Сина та Духа Святого від ідей Євномія і «*секти македонян*» з одного боку, та вчення про повноцінну людськість Христа від Аполінарія та його послідовників з іншого⁴⁷.

Звертаючись до творчого спадку Григорія Ниського, найперше варто зауважити, що його листування майже все втрачене, а на сьогодні збереглися тільки двадцять шість його листів⁴⁸, що є дуже мало, навіть у порівнянні з його сучасниками та побратимами каппадокійцями, Василієм Великим та Григорієм Богословом⁴⁹. У збірці його листів одна частина адресована

⁴⁵ Virginia Woods Callahan, *Saint Gregory of Nyssa Ascetical Works* (Baltimore: Catholic University of America Press, 1999), ix.

⁴⁶ Ivor J. Davidson, John D. Woodbridge, і David F. Wright, *A public faith: from Constantine to the Medieval World, A.D. 312-600*, The monarch history of the church, v. 2 (Oxford ; Grand Rapids, Mich: Monarch Books, 2005), 84.

⁴⁷ Benedict, Lienhard, і Benedict, *The Fathers of the church*, 71.

⁴⁸ Василь Лаба, *Патрологія. Життя, писма і вчення отців церкви* (Рим: Український Католицький Університет ім. св. Климента папи, 1974), 50.

⁴⁹ Claudio Moreschini і Enrico Norelli, *Early Christian Greek and Latin Literature: A Literary History* (Peabody, Mass: Hendrickson, 2005), 128–30.

Григорію Богослову, а інша стосуються його подорожі до Святої землі та ставлення до паломництва⁵⁰.

Велику групу його творів становлять догматично-полемічні, які були або намаганням систематизувати християнське вчення, або спробою захистити Нікейське сповідання від різних груп, які не розділяли канонічної точки зору. Переважно вони стосувалися теми Трійці, а отже обґрунтуванню Божественності Сина і Духа Святого, воскресіння та роз'ясненню Символу віри.

Окрім догматичних творів, Григорій активно займався екзегетикою як Старого, так і Нового Завітів. У цих творах простежується богословський метод каппадокійця, особливо його використання алегоричного методу, який дозволив розвинути цілісну концепцію богослов'я.

Не менш важливою для розуміння Григорія групою творів є його морально-аскетичні трактати. Ще до Василієвої смерті Григорій написав деякі праці, які стосувалися аскетизму та моралі, які все ж поступаються його наступним працям на ці теми. У той же час вони вказують на те, що тема аскетизму, яку Григорій почав в молоді роки, залишалася актуальною для нього й в старості. Основною темою, яку він розкриває, було християнське життя, а також філософське та богословське обґрунтування того, яким чином воно має відображати Христа⁵¹.

Окремою когортою йдуть його проповіді, або промови. Особливо варто звернути увагу на дві проповіді, в яких Григорій акцентує на важливості доброчинності до бідних та знедолених⁵². Ці проповіді – «*Про любов до бідних*» та «*Проти лихварів*» – були пов'язані з подібною темою у Василія.⁵³ Існує припущення, що їх виголошення тісно пов'язане з голодом 368 року, в результаті чого два Григорія, Богослов і Ниський, звертають увагу своїх сучасників до необхідності дбати про бідних⁵⁴.

⁵⁰ Anna M. Silvas, *The Letters of Gregory of Nyssa*, Supplements to *Vigiliae Christianae* 83 (Leiden: Brill, 2007).

⁵¹ Moreschini i Norelli, *Early Christian Greek and Latin Literature*, 2005, 107–9.

⁵² L. G. Patterson et al., *God in early Christian thought: essays in memory of Lloyd G. Patterson*, Supplements to *Vigiliae Christianae*, v. 94 (Leiden ; Boston: Brill, 2009), 312–14.

⁵³ Moreschini i Norelli, *Early Christian Greek and Latin Literature*, 2005, 107–9.

⁵⁴ Gregory of Nyssa, *On Loving the Poor: Greek text in W. Jaeger et al. , Gregorii Nysseni Opera* 9. 1 (Leiden: Brill, 1967); ET: Holman, *The Hungry are Dying*, Appendix.

Перу Григорія належать шість панегіриків житій святих: «*Про життя Григорія Чудотворця*», «*Похвальна промова Василю*», «*Похоронна промова Пулхерії*» та «*Похоронна промова Фласцилі*» та інші. Їх метою був опис досягнень і християнських чеснот його видатних сучасників як свідчення для наступників⁵⁵.

На піку слави Григорій пише «*Велике повчальне слово*»⁵⁶, яке мало бути не просто катехетичним твором, а систематичною працею, яка могла б показати та захистити християнську віру від нападів євреїв, поганських філософів та тих, кого оголошено єретиками⁵⁷. «*Велике повчальне слово*» написане скоріше за все взимку 383-384 року⁵⁸. Воно мало бути інструкцією для дияконів, що готують оглашених до хрещення⁵⁹. Після праць Іринія та Оригена – це третій великий твір систематично-богословського характеру у християнстві. Структура твору слідує порядку Символу віри⁶⁰, і складається з передмови і 40 розділів, які за змістом можна розділити на 3 частини: богословську (про Трійцю), ікономічну (про спасіння, здійснене Христом) і сакраментальну (про таїнства та нове життя християн завдяки перетворенням у них)⁶¹. Григорій починає свою першу частину зі вступу, присвяченому вченню про Бога, в якому він відмежовує поняття *єства* (*hypostasis*) від *особи* (*prosopon*). Говорячи про відмінність між Логосом та Духом, він наголошує на тому, що у людини теж є відмінність між логосом і духом. Друга і найбільша частина праці присвячена вченню про втілення Христа, яке було єдиним шляхом для спасіння людства, зіпсутого гріхом, з одночасним задоволенням Божественної справедливості карі за гріх. Це він робив у намаганні відповісти на питання Цельса та Порфірія. Третя, завершальна, частина говорить про

⁵⁵ Johan Leemans, «Style and Meaning in Gregory of Nyssa's Panegyrics on Martyrs», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 81, no 1 (2005): 110–12.

⁵⁶ Григорій Нисский, «Большое огласительное слово», в *Творения Святаго Григория Нисскаго*, vol 4, 8 vols, Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии (М.: Типография В. Готье, 1861), 202.

⁵⁷ Moreschini i Norelli, *Early Christian Greek and Latin Literature*, 2005, 128–30.

⁵⁸ Jean Daniélou, *From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1979), 7–10.

⁵⁹ John Anthony McGuckin, *The Westminster handbook to patristic theology*, 1st ed, The Westminster handbooks to Christian theology (Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 2004), 152–53.

⁶⁰ Лаба, *Патрологія. Життя, писма і вчення отців церкви*, 248.

⁶¹ В.В. Швець, «Святоотеческое наследие Святителя Григория Нисского и влияние его трудов на сущность духовности», ed С. Б. проф. Сорочан, «*Византийская мозаика*»: Сборник публичных лекций Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме, no 3 (2015): 22.

гріхопадіння людини, свободу волі та таїнства⁶². Вона містить підсумок християнської віри, вивчає доктрини Символу віри, говорить про створення людини на образ Божий, походження зла, та зловживання людської свободи волі, в якій цей образ існує, тому зло не має субстанційної природи, а є відсутністю добра. Розглядаються таїнства хрещення та євхаристії⁶³.

Близьким по духу і суті до «*Великого повчального слова*» є трактат «*Про устрій людини*»⁶⁴. Ця праця була присвячена молодшому братові – Петру Севастійському, і є додатком до Василієвого «*Шестиднева*». Вона мала за мету детальніше описати створення людини⁶⁵. Але потім Григорій написав і власний твір «*Про шестиднев*». Власне у вступі наголошується, що насправді причиною написання трактату було бажання завершити недовершену працю старшого брата Василя⁶⁶. Оскільки Василя звинувачували у поверхневості та орієнтованості на неосвічених людей, то Григорій переосмислює історію творіння у світлі наукового дискурсу свого часу⁶⁷. Цей трактат розкриває не тільки Григорієвий талант ритора, апологета, але й екзегета⁶⁸. Тут уже чітко прослідковується почерк Григорія, який, на відміну від Василя, намагався подати відвічну послідовність причини і наслідку, тоді як старший брат був зацікавлений у подачі фактів⁶⁹.

У богослов'ї трактату Григорій сильно спирається на Оригена, тому в Середньовіччі в деяких рукописах цей трактат приписується Григорію, хоча насправді є Василієвим⁷⁰. Цей трактат багато в чому є подібний до Василієвого «*Шестиднева*». У ньому він говорить про «*подвійне творіння*» з Бут. 1:16 і 2:7⁷¹, які Григорій пояснює, що в першому тексті мова йшла про людство в ідеалі та в цілому, а в другому – про актуальне партикулярне створення

⁶² Moreschini i Norelli, *Early Christian Greek and Latin Literature*, 2005, 128–30.

⁶³ Frances M. Young, *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Repr (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006), 297–300.

⁶⁴ Григорій Нисский, «Об устройнии человека», в *Творения Святаго Григория Нисскаго*, vol 1, 8 vols, Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии (М.: Типография В. Готье, 1861), 76–222.

⁶⁵ Young, *The Cambridge History of Early Christian Literature*, 297–300.

⁶⁶ Daniélou, *From Glory to Glory*, 5.

⁶⁷ Moreschini i Norelli, *Early Christian Greek and Latin Literature*, 2005, 107–9.

⁶⁸ Richard Alfred Norris, *Homilies on the Song of Songs Gregory of Nyssa*, *Writings from the Greco-Roman World*, v. 13 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012), xvii.

⁶⁹ Daniélou, *From Glory to Glory*, 5.

⁷⁰ Moreschini i Norelli, *Early Christian Greek and Latin Literature*, 2005, 107–9.

⁷¹ А. Скола, *Богословская антропология* (М.: «Христианская Россия», 2005), 194, 212.

чоловіка та жінки. Згодом він перейме стоїчну ідею про те, що краса і досконалість Бога була проявлена в творінні взагалі, вказуючи на функціональність людського тіла та її відповідність Божественному провидінню⁷². Ця праця стала дуже важливою, особливо для доктрини про подвійне створення – вчення про первинний образ Божий, в якому людина створена вище розрізненень статі, а статевий поділ належить до другого етапу творіння. Ця думка наявна також і у Філона⁷³.

Ще один твір був результатом диспуту між Василієм Великим та єпископом Євномієм, який чекав дванадцять років для того, аби опублікувати спростування на трактат Василя Великого *«Проти Євномія»*. Не відомо, чи Василій встиг прочитати цю відповідь, однак Григорій написав цикл трактатів *«Проти Євномія»*⁷⁴, яку можна вважати найважливішим догматичним доробком Григорія.

Праця складається з чотирьох трактатів, перші два з яких писалися майже у той самий час (десь у 380 р.), та були захистом Василієвого богослов'я в трактаті *«Проти Євномія»* від атак Євномія. Третя і найбільша частина, яку згодом поділено на дві частини, написана бл. 381-383 рр. і присвячена захисту Василієвого богослов'я від нових атак Євномія. А четверта частина, *«Спростування сповідання Євномія»*⁷⁵, була незалежна від перших трьох і була присвячена критиці *«Захисту своєї віри»* Євномія, яку Євномій презентував імператору Феодосію у 383 році. Через спекулятивний характер другої книги, через деякий час її виключили зі збірки дванадцяти книг Григорія, а її місце зайняла четверта книга *«Проти Євномія»*. Коли у дев'ятому столітті у Візантії було віднайдено другу книгу *«Проти Євномія»*, її добавили до Григорієвого корпусу як другу частину дванадцятої, чи тринадцятої книги. Цей порядок зберігався аж до видання Йегера у 1921 р..

⁷² Moreschini i Norelli, 107–9.

⁷³ Young, *The Cambridge History of Early Christian Literature*, 297–300.

⁷⁴ Григорій Нисский, «Опровержение Евномия», в *Творения Святаго Григория Нисскаго*, vol 5, 8 vols, Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии (М.: Типография В. Готье, 1861), 8–500.

⁷⁵ Швец, «Святоотеческое наследие Святителя Григория Нисского и влияние его трудов на сущность духовности», 22.

Структура Григорієвого *«Проти Євномія»* була відповіддю на звинувачення проти Василія – розділ за розділом, розділ звинувачень Євномія, розділ спростувань Григорія. *«Проти Євномія»* – надзвичайно об’ємна праця через те, що Григорій намагається розібратися з кожним питанням зокрема, при тому дослідивши його якнайглибше, показуючи знання християнської, особливо Оригена, та філософської, особливо Платона, традицій, глибоко володіючи стоїчною філософією мови та аристотеліанською логікою.

Перша книга відкидає теорію про градацію у божественній субстанції, відкинувши те, що її можна побачити у протиставленні безначальності (нерожденність) та рожденності. Григорій же виходить від зворотного і вважає, що нерожденність – це атрибут, властивий винятково Отцю, а рожденність – Сину. Друга книга стосується того, що Євномій говорить про мову. Він стверджував, що божественні імена вказують на множинність Сина, оскільки Йому ексклюзивно присвоєно так багато імен, тоді як у Отця одне ім’я. Відповідь Василія було у тому, що імена вказують на природу стосунків між Богом і людьми, а не природу Бога, а Григорій, що імена всього-на-всього є вигадками людей і до Божого ества відношення не мають. Третя книга присвячена екзегезі і словам *«створення»* та *«створений»*, які Євномій тлумачить у розумінні *«робити»* та *«зробив»*. Григорій спростовує аріанську доктрину творіння, яка включала *«пристрассть»*, що є модифікованою природою Бога. Також спростовує тексти, які використовувалися аріанами для доведення того, що Син є нижчим за природою за Отця⁷⁶. Завершується праця вченням *«Про Святого Духа»*, яка мала доповнити Василієву *«Про Святого Духа»* та пневматологію Григорія Богослова. Основною думкою є те, що Святий Дух – не рожденний як Син, але походить від Отця через Сина, оскільки природа Отця розширюється через Сина і досягає Духа, подібно як три світильники, в якому перший запалює другий, даючи другому змогу освітити третій. Тому Син має центральну роль у Трійці, оскільки Дух Святий походить від Отця через Сина як сказано в Ів. 15:26. Він не рожденний як Син,

⁷⁶ Moreschini і Norelli, *Early Christian Greek and Latin Literature*, 2005, 123–25.

хоч і походить від Отця, але не є Сином⁷⁷. «Проти Євномія» стає взірцем для пізнішого Візантійського богослов'я⁷⁸.

Продовження теми Трійці міститься у трактаті Григорія «Проти аполінаристів, до Феофіла»⁷⁹, який був адресований Олександрійському єпископу. Він спростовував думки про те, що Нікейське християнство вірить у двох Синів Божих – одного за природою, а іншого по усиновленню⁸⁰. У ньому Григорій також захищає себе від звинувачень, що його христологія має антиохійські тенденції. Також теми Трійці стосується трактат: «Авлавію про те, що не три Боги»⁸¹, де Григорій говорить, що існування трьох осіб в тому єстві (субстанції) не є теж саме, що існування трьох богів, дотримуючись лінії Григорія Богослова⁸². Оскільки навіть не всі нікейці розуміли структуру вчення про Трійцю Василя Великого, Григорій ж відповідає, розмежовуючи особу у єстві, так само як індивідуальний Іван, який відрізняється від Романа, в той же час є відмінним у тому ж виді «людина»⁸³.

Базовим для розуміння Григорієвої екзегетики є «Бесіди про Блаженства»⁸⁴ – це вісім проповідей про блаженства⁸⁵. Методологія трактату «Бесіди про блаженства» свідчить, що в цей час Григорій зацікавився біблійною екзегезою. Він розкриває вчення про душу як образ Бога, що має відновитися після пошкодження гріхом⁸⁶. «Про блаженства» не є просто серією проповідей, але послідовністю руху – від смирення, яке описане у першому блаженстві, до Царства Небесного, яке обіцяне в останній

⁷⁷ Moreschini i Norelli, 126–27.

⁷⁸ Matthieu Cassin, «Text and Context: The Importance of Scholarly Reading. Gregory of Nyssa, 'Contra Eunomium'», *Reading the Church Fathers*, 2011, 125.

⁷⁹ Григорій Нисский, «Против Аполлинария к Феофилу, епископу Александрийскому», в *Творения Святаго Григория Нисскаго*, vol 7, 8 vols, Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии (М.: Типография В. Готье, 1861), 202–10.

⁸⁰ Швец, «Святоотеческое наследие Святителя Григория Нисского и влияние его трудов на сущность духовности», 22.

⁸¹ Григорій Нисский, «К Авлавию, о том что не 'три Бога'», в *Творения Святаго Григория Нисскаго*, vol 4, 8 vols, Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии (М.: Типография В. Готье, 1861), 111–32.

⁸² Charles Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*, vol v. 1,2, *The Bible in Ancient Christianity*, e-book (Leiden ; Boston: Brill, 2004), 753–54.

⁸³ Moreschini i Norelli, *Early Christian Greek and Latin Literature*, 2005, 126–27.

⁸⁴ Григорій Нисский, «О Блаженствах», в *Творения Святаго Григория Нисскаго*, vol 2, 8 vols, Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии (М.: Типография В. Готье, 1861), 359–478.

⁸⁵ Лаба, *Патрологія. Життя, писма і вчення отців церкви*, 248.

⁸⁶ Moreschini i Norelli, *Early Christian Greek and Latin Literature*, 2005, 120–21.

проповіді⁸⁷.

Подібною за екзегетичним стилем є праця «*Про життя Мойсея Законодавця*», або «*Про досконалість в чеснотах*»⁸⁸. Вона складається з двох частин, які відповідають двом різним способам тлумачення Святого Письма. В першій частині, яка містить 77 розділів, є використаний метод історичного розуміння біблійного тексту. А в другій частині, яка містить 321 розділи, вжито метод містико-алегоричного тлумачення тексту⁸⁹. Праця поділена на дві частини: перша говорить про біографію Мойсея згідно книги Вихід, а друга тлумачить його алегорично як приклад християнського життя для наслідування. Як «*Тлумачення на Піснень над Піснями*», так і «*Про життя Мойсея Законодавця*» містять в собі роздуми про християнське життя як поступальний прогрес в напрямку Бога. Це богослов'я християнського життя, що має за основу богослов'я вічної відмінності між Богом і творінням, що може пізнати нескінченного Бога. Бажання душі Бога є входом до все глибшої темряви, оскільки прагнення до Бога є нескінченим і ніколи не буде задоволеним⁹⁰.

У праці «*Про життя Мойсея Законодавця*» Григорій робить сильний наголос на апофатичному богослов'ї, порівнюючи єднання з Богом із входженням в темну хмару незнання⁹¹. Далі він порівнює шлях до зустрічі Мойсея з Богом із шляхом християнина, який, подібно Мойсею, який підіймався на гору, піднімається на зустріч з Богом⁹². Цікавість містичним вченням зберігається в праці Григорія «*Про життя Мойсея Законодавця*», яке важко назвати екзегетичною працею, але й, попри вміст у ній біографії, біографічною її назвати теж складно. Тому тлумачення є чисто містичним, де невпинне сходження душі до Бога тут зображене через біблійного героя

⁸⁷ Young, *The Cambridge History of Early Christian Literature*, 297–300.

⁸⁸ Григорій Нисский, *О жизни Моисея Законодателя или о совершенстве в добродетели*, trans A. С. Десницкий, 2nd-e ed (М.: Храм свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 2009).

⁸⁹ Швец, «Святоотеческое наследие Святителя Григория Нисского и влияние его трудов на сущность духовности», 25.

⁹⁰ Young, *The Cambridge History of Early Christian Literature*, 297–300.

⁹¹ McGuckin, *The Westminster handbook to patristic theology*, 152–53.

⁹² Benedict, Joseph T. Lienhard, i Benedict, *The Fathers of the church: from Clement of Rome to Augustine of Hippo* (Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans Pub. Co, 2009), 71.

Мойсея, який через аскетизм удосконалювався і досягнув рівня «друга Божого»⁹³.

«Бесіди про Еклезіаста»⁹⁴ є серією проповідей, подібною до серії «Бесіди про блаженства», але з більш глибоким застосуванням своєї екзегетичної моделі, оскільки ані буквальне, ані моральне тлумачення не є достатнім, аби вважати цей текст християнським. Хоча під проповідником (еклезіастом) він розуміє Христа, все ж дискусію переважно веде з Соломоном. Григорія бентежить те, що, згідно думки Еклезіаста, людина повинна просто жити і насолоджуватися життям, оскільки воно є марнотним. Певні схожості ідей Еклезіаста з епікурейством змушують Григорія вдатися до платонізму. Для нього марнотністю обтяжене все творіння оскільки це його природа, отже, воно є протилежним трансцендентній реальності. Тому він вводить поняття «*epektasis*», яке означає постійне прагнення до розширення та пізнання істинного, не марнотного, добра. Ця основоположна ідея надалі буде знаходити місце та розвиток у думці Григорія.

У 389 р. Григорій завершує працю, присвячену Олімпії, під назвою «Бесіди на Пісня над Піснями»⁹⁵. Цей твір є екзегетичним твором, але не у строгому розумінні цього слова. Також в ній немає новизни, оскільки Оригенове духовне тлумачення – про стосунки Христа і Церкви, вираження Христової любові до душі – у цій книзі вже стали канонічним. Внеском можна вважати застосування доктрини «*epektasis*», що мала місце вже у вченні ап. Павла⁹⁶ як певного містичного переживання, оскільки Той, хто кохає є безкінечним, а кохана є конечна⁹⁷.

Трактат «Про дівоцтво»⁹⁸, написаний десь у 370 р., представляє

⁹³ Moreschini i Norelli, *Early Christian Greek and Latin Literature*, 2005, 128–30.

⁹⁴ Григорій Нисский, «Точное истолкование Екклесиаста Соломонова», в *Творения Святаго Григория Нисскаго*, vol 2, 8 vols, Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии (М.: Типография В. Готье, 1861), 203–358.

⁹⁵ Григорій Нисский, «Изъяснение Песни песней Соломона», в *Творения Святаго Григория Нисскаго*, vol 3, 8 vols, Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии (М.: Типография В. Готье, 1861), 1–408.

⁹⁶ Филип'ян 3:13: «ἀδελφοί, ἐγὼ ἑμαυτὸν οὐ λογίζομαι κατελιφέναι: ἐν δέ, τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος τοῖς δὲ ἔμπροσθ ἐνέλκτείνόμενος» (браття, я себе не вважаю тим що досягнув, але те що позаду забуваю, і до того, що попереду **протягаюся** - пер. Авт.).

⁹⁷ Moreschini i Norelli, *Early Christian Greek and Latin Literature*, 2005, 127–30.

⁹⁸ Григорій Нисский, «О девстве», в *Творения Святаго Григория Нисскаго*, vol 7, 8 vols, Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии (М.: Типография В. Готье, 1861), 284–394.

богословську базу Василієвого чернечого ідеалу⁹⁹. Григорій захищає дівочтво, говорячи, що той, хто не одружується, не повинен проходити через муки дітонародження своєї дружини, тим паче через біль її втрати¹⁰⁰. «Про дівочтво» – це текст, що містить в собі есенцію Григорієвого богослов'я і має стати путівником до аскетичного способу життя¹⁰¹. Перу Григорія належить і ряд інших аскетичних праць. Базуючись на Оригені та Мефодії, він описує дівочтво як двері і вхід до більш ясного способу життя, розглядаючи життя Блаженних Дів як певний архетип для наслідування¹⁰².

Григорій Ниський був не тільки визначним богословом, апологетом та церковним діячем, але й систематизатором християнського вчення та релігійним філософом. Саме він був наступним після Оригена богословом, який міг сформулювати цілісну систему християнського богослов'я¹⁰³. І це була перша система, визнана взірцем ортодоксії, за виключенням вчення про апокатастасіс. Звертаючись до богословського спадку Григорія Ниського, важливо взяти до уваги, що він був борцем за богословські ідеї, які мали роз'яснити віровчення першого Вселенського собору, і вся його система так чи інакше була підпорядкована цій місії¹⁰⁴.

Григорій¹⁰⁵ не був професійним філософом, хоча в той же час стверджувати, що Григорій був просто хорошим публіцистом, що поширював свої ідеї, буде не правомірним. Хоча він не технічний філософ як Плотін (205–270) або Прокл (412/3–485), він є більш зацікавленим та значним філософом, ніж його брат Василій чи Афанасій (297–373). Він не просто збирав крихти своїх попередників для апологетичних цілей, осмисливши попередній богословський спадок, пропустивши його через свій розум, при тому намагаючись контекстуалізувати його до реалій та наукової думки свого

⁹⁹ Young, *The Cambridge History of Early Christian Literature*, 297–300.

¹⁰⁰ Justo L. González, *Story of Christianity: The Early Church to the Present Day* (Peabody, Ma.: Prince Press, 2010), 185.

¹⁰¹ Daniélou, *From Glory to Glory*, 7–10.

¹⁰² Young, *The Cambridge History of Early Christian Literature*, 297–300.

¹⁰³ J. Quasten, *The Golden Age of Greek Patristic Literature*, Patrology (Wesminster, Maryland: The Newman Press, 1959), 283.

¹⁰⁴ Patrick J. Hamell, *Introduction to Patrology* (Cork: The Mercier Press Ltd, 1968), 108.

¹⁰⁵ М. В. Хром'як, «Богословський метод Григорія Ниського у контексті його богословської антропології», *Гілея*, no 125 (2017): 235–36.

часу¹⁰⁶. Григорій зумів перекласти християнську доктрину філософською мовою сучасності, не вживаючи загальноприйнятні концепти, але інтерпретуючи їх у контексті християнського дискурсу. Довгий час вважалося, що Григорій Ниський був одним із найвизначніших еллінізаторів християнства, що було не безпідставним, оскільки він добре знав платонівську традицію через праці Платона і Плотіна, неоплатонізм через Порфирія, а стоїцизм через Посейдонія та ті елементи стоїцизму, що були запозичені неоплатонізмом. Тим не менш, сьогодні існують підстави стверджувати, що Григорій не був еллінізатором християнства, а радше навпаки християнізатором еллінізму¹⁰⁷.

Богослов'я Григорія перебувало під впливом Оригена, особливо в контексті концепту постійного руху душі у напрямку єднання з Логосом¹⁰⁸. Ллойд Паттерсон у своєму дослідженні про Оригена, вказував на вплив Оригенових ідей на вчення Григорія Ниського, особливо доктрину про спасіння¹⁰⁹. Учень Григорія Чудотворця, диякон Євагрій Понтійський також багато що зробив, аби трансформувати вплив Оригена на чернечий рух та вчення про аскезу та молитву¹¹⁰. На вчення Григорія серйозно вплинув і Філон Олександрійський. Григорієве уявлення про Мойсея як досконалу людину, яка є посередником між людьми і Богом, а також його концепт про філософське, етичне і містичне сходження розуму до Бога – це все спадок юдейського олександрійського філософа¹¹¹.

Жоден із Отців церкви IV століття не використав сучасну їм філософію для пояснення богослов'я так, як це робив Григорій¹¹². Він прочитав багато із грецької філософії, зокрема Платона («Федон», «Федр» і «Республіка»). З містицизмом він познайомився у працях Плотіна, а з логікою та онтологією – через Порфирія, а з космологією – через Ямбілха. Завдяки стоїкам Григорій знав про природничі науки¹¹³. Наприклад, у «Проти Євномія» у відповідях на

¹⁰⁶ Meredith, *Gregory of Nyssa*, 1999, 15–17.

¹⁰⁷ Ferguson, Woodbridge, i James, *Church history*, 217.

¹⁰⁸ Ferguson, Woodbridge, i James, 174.

¹⁰⁹ Patterson et al., *God in early Christian thought*, 83.

¹¹⁰ McGuckin, *The Westminster handbook to patristic theology*, 152–53.

¹¹¹ Russell, *The doctrine of deification in the Greek patristic tradition*, 77.

¹¹² Quasten, *The Golden Age of Greek Patristic Literature*, 283.

¹¹³ Di Berardino, *Encyclopedia of Ancient Christianity*, 2:184.

питання, поставлені Євномієм, простежується глибоке знання Григорієм християнської, особливо Оригена, та філософської, особливо Платона, традицій, а також стоїчною філософією мови та аристотеліанською логікою¹¹⁴.

Григорій Ниський послуговувався філософськими інструментами, наприклад у тріадології. В свою чергу це стало причиною того, що Григорія звинувачували в тому, що він замінив благодать логікою¹¹⁵. Сам він у публічному дискурсі порівнював поганську (античну) філософію із бездітною дочкою фараона, яка завжди переживала муки породільні та ніколи на народжувала живих дітей. Григорій вважав, що будь які плоди (умоглядні висновки) філософії є недорозвиненими і недоношеними ембріонами до того часу, поки не увійдуть у Боже світло знання¹¹⁶. Однак, навіть критикуючи поганську філософію, Григорій Ниський казав: *«є щось у поганських повчаннях, що варто приєднати до нас для досягнення чеснот. Це не потрібно відкидати. Бо філософія етики та природи можуть гармоніювати, дружити з вищим життям, якщо те, що народжене нею, не принесе нічого зі своїх попередніх плям»*¹¹⁷. Тому Григорій використовував всі можливості філософії, вважаючи, що так само як багатства єгиптян знайшли краще застосування у руках синів Ізраїлевих, філософія може бути запозичена християнами.

Як і більшість церковних отців та вчителів церкви, єпископ Ниси вважав, що Писання є джерелом пізнання Бога. Разом із тим, Григорій також стверджував, що розум або здоровий глузд можуть допомогти у тому, щоб зрозуміти те, що знаходиться між маячками, розставленими Писанням. Говорячи про створення світу чи людини, він усвідомлював, що не все описано в Біблії, а, отже, філософські знання можуть допомогти розібратися у тонкощах, таких як, наприклад, структура людини¹¹⁸.

У той самий час у своїх догматичних працях Григорій звертається до Священного Писання як до основи богослов'я, будучи *«canon sui nomos»*

¹¹⁴ Moreschini i Norelli, *Early Christian Greek and Latin Literature*, 2005, 123–25.

¹¹⁵ Meredith, *Gregory of Nyssa*, 1999, 6–11.

¹¹⁶ Нисский, *О жизни Моисея Законодателя или о совершенстве в добродетели*, 262.

¹¹⁷ Григорий Нисский, «О жизни Моисея Законодателя», в *Творения Святаго Григория Нисскаго*, vol 1, Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии (М.: Типография В. Готье, 1861), 195.

¹¹⁸ Wilken, *The Spirit of Early Christian Thought*, 147–49.

(каноні і законом) благочестя. Оскільки Писання є нормоутворюючим для будь якого богослов'я, і є його вихідною точкою. Писання є непомильним критерієм правди «*kriterion hasfales tes ha leteias*», що не означає, що воно не вступає в дискурс із раціональністю. Філософію Григорій сприймав у контексті 1 Кор. 1:24, поєднуючи Писання і філософію для отримання чистого богослов'я¹¹⁹.

Таким чином, в контексті ситуації, коли Григорій, з одного боку, критикує античну поганську філософію, а, з іншого, широко застосовує її здобутки, існує тенденція до ототожнення Григорія з Платоном в першу чергу, та із середнім платонізмом чи неоплатонізмом¹²⁰. Але не слід забувати, що Григорій був автентичним християнським мислителем. Ще Ж. Даніелу довів, що, хоча існує літературна залежність Григорія від мови античної філософії, він провів цілковиту метаморфозу платонівської думки¹²¹. Григорій не просто давав християнські імена платонівським поняттям, але продовжував традицію християнської патристики та богословської думки.

Григорій широко використовував філософський понятійний апарат, але це не робить його менш автентичним та цікавим автором. Звичайно, можна вважати Григорія платоніком, але як каже Е. Мередіт, «*що це тоді за платонізм? Для Григорія поганська філософія, яка каже, що душа безсмертна, має благочестиву думку. Але також те, що душі мандрують від тіла до тіла і змінюються від розумної до нерозумної природи. Це м'ясиста і чужа крайня плоть. І є багато подібних прикладів. Вона каже, що є Бог, але думає про нього як про матеріал. Вона впізнає в ньому творця, але каже, що він потребує матерію задля творіння*»¹²². Однак, варто пом'ятати, що велика частина праць Григорія Ниського писалася як реакція на проблеми, що виникли у певному дискурсі та мовно-семантичному контексті. Внаслідок цього є дискурси, які Григорій поділяв з філософськими школами свого часу:

¹¹⁹ Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis*, v. 1,2:753–56.

¹²⁰ Hubertus R Drobner, Siegfried S Schatzmann, і William Harmless, *The Fathers of the Church: A Comprehensive Introduction* (Peabody, Ma.: Baker Academic, 2016), 280–81.

¹²¹ Quasten, *The Golden Age of Greek Patristic Literature*, 284–85.

¹²² Meredith, *Gregory of Nyssa*, 1999, 11.

У першу чергу слід звернути увагу на питання добра і зла. Григорій вважав, що буття є добром, а, отже, зло не можна вважатися буттям, про що свого часу також говорив Платон. Для платоніків не існувало «*ідеї зла*», яка б відповідала «*ідеї добра*», тому зло, що заледве існує, і є щось на зразок тіні від свободи волі людини. В «*Республіці*» Платон каже, що причина зла – вибір, а Бог непогрішний. Подібної позиції дотримувалися учні середнього платоніка Аммонія Саккаса, учитель церкви Ориген та античний філософ Плотін¹²³. Серед сучасників Григорія, що також притримувалися цієї думки варто згадати отця латинського богослов'я Августина Аврелія.

Ще однією ідеєю, яка панувала у філософському дискурсі, є розуміння краси як чи не найбільш божественного із атрибутів Божества. Платон про це говорив у діалогах «*Банкет*» та «*Федр*», так само як і у «*Республіці*» – красі більше, аніж доброті відводиться роль доміантної риси божественної природи/абсолютної реальності. Але краса Абсолюту є й обов'язком розумних істот – через самоконтроль та аскезу. Плотін та Григорій суголосні в тому, що метою існування людини є уподібнення абсолюту, про що, зокрема, говорить Плотін в «*Енеадах*»¹²⁴, стверджуючи, що подібне пізнається подібним¹²⁵. А Григорій у цьому ж ключі стверджував: «*Краса має свою власну природу і приваблює кожного, хто її споглядає. Отож, коли душа очищається від зла, вона існуватиме цілком у красі. Божественне красиве за своєю природою. Душа досягне Божественного через чистоту, отримавши те, що належить їй*»¹²⁶. Подібно у позитивному ключі про прагнення до краси Григорій говорить і трактаті «*Про Дівочтво*»¹²⁷, стверджуючи, що варто очистити бажання від жаги до нищих речей, але спрямувати його до величних речей¹²⁸. Для обох мислителів бажання любові відіграє ключову роль. Однак, любов не

¹²³ Плотин, *Энеады* 1.8.3.

¹²⁴ Плотин, *Энеады*, 1.6.7.3.

¹²⁵ Meredith, *Gregory of Nyssa*, 1999, 6–11.

¹²⁶ Григорий Нисский, «О душе и воскресении. Диалог с сестрой Макриной», 12.05.2017, «Азбука веры», б. д., https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/o_dushe_voskresenii/.

¹²⁷ Григорий Нисский, «О девстве», в *Творения Святаго Григория Нисскаго*, вип. 7, 8 вип., Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии (М.: Типография В. Готье, 1861), 284–394.

¹²⁸ Л. Карфилова і І. пер. Бей, *Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека* (К.: Дух і літера, 2012), 66–67.

є чимось, що відбувається автоматично, оскільки каталізатором актуалізації виступає здібність воління.

Платон у діалозі «*Теетет*» твердив, що шлях догори є одночасно рухом вперед і поверненням до витоків¹²⁹. Християнська традиція, вслід за апостолом Павлом, твердить про рух вперед¹³⁰, де єдиним рушієм є благодать, яку можна реалізувати через Христа. Погляд Григорія Ниського з цього приводу викладений у «*Про життя Мойсея Законодавця*» та «*Бесіди про Пісня над Піснями*», в яких він не знищує центральність ролі Христа, але вносить уточнення, що рух відбувається в його розумінні не до Христа в першу чергу, а до Бога взагалі¹³¹. Цей рух відбувається через споглядання, і, хоча цей концепт нагадує Платонове споглядання (*theoria*), однак Григорій¹³², на відміну від Платона чи Оригена, тлумачить *theoria* не як кінець шляху, але тільки проміжок, оскільки для пізнання потрібно вийти далеко за межі цього інтелектуального споглядання.

Залишається у Григорія платонівський поділ реальності на чуттєву та умоосяжну, або буття тілесне та духовне. Але більш значним стає поділ на абсолютну особисту Причину всього та усе інше, тобто, говорячи біблійною мовою, на нестворене і створене, на Бога і творіння¹³³. Але надалі у Григорієвій діалектичній системі присутня величезна кількість відмінностей з античною філософією, зокрема у космології. Наприклад, поганська філософія, зокрема через відомого філософа часів Юліана Відступника, сучасника Григорія, Саллустія, що матерія і всесвіт є вічними, а душі переселяються з одного тіла в інше¹³⁴. Григорій же вірив у творіння *ex nihilo*, та не сприймав передіснування та переселення душ. Для Григорія Бог понад усе, Він – Трансцендентний Творець, який управляє як матеріальним, так і духовним світом.

¹²⁹ Meredith, *Gregory of Nyssa*, 1999, 6–11.

¹³⁰ «я женусь до мети за нагородою високого поклику Божого в Христі Ісусі»: Фил. 3:14

¹³¹ Meredith, *Gregory of Nyssa*, 1999, 6–11.

¹³² Louth, *The origins of the Christian mystical tradition*, 82–83.

¹³³ Клаудио Морескини, *История патристической философии*, trans Л. П. Горбунова (М.: «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2001), 674.

¹³⁴ Meredith, *Gregory of Nyssa*, 1999, 9–11.

Будучи послідовником Оригена, Григорій продовжував алегоричний і типологічний методи тлумачення, для яких важлива не стільки історична основа певних подій, але їх духовне значення. Той, хто тлумачить, ніби відволікається від реальних подій, які відбулися багато століть тому, і розглядає їх опис як якийсь символ, свого роду словесну ікону, в якій треба віднайти таємний зміст. У часи Григорія культурно-історична дистанція між старозавітними авторами і читачами вже була величезна, а таке тлумачення ставало дієвим способом актуалізувати біблійний текст, перенести біблійні події в повсякденне життя кожної людини¹³⁵. Екзегетичний метод Григорія Ниського часто зосереджений не тільки на тексті. Яскравим прикладом чого може послугувати його екзегетичні праці *«Бесіди про Пісня над Піснями»* та *«Про життя Мойсея Законодавця»*, де він намагається зрозуміти Писання у сенсі теорії\алегорії, звертаючись до історії як першого кроку, аби піти до алегорії як до другого¹³⁶. Наприклад, у *«Бесіди про Пісня над Піснями»*, коментуючи уривок Пісн. 5:12-15¹³⁷, увагу Григорія привернула фраза *«джерела водні»*, яка у тлумаченні коментатора стає *«живою водою»*, а цей знайомий читачам Біблії образ вже породжує подальші інтерпретації. Продовжує він вже розмову у дискурсі життєдайності цієї води через призму Христа-Життєдавця з Євангелії від Івана¹³⁸. Подібно як у Єр. 2:13¹³⁹, Бог говорить про Себе як про джерело води живої, а Ісус застосовує це ж визначення до Себе¹⁴⁰ і обіцяє, що з Його послідовників потечуть ріки води живої¹⁴¹.¹⁴² Хоча він і продовжує використовувати алегоричний метод вслід за Оригеном, але модифікує його. З тих же *«Бесіди про Пісня над Піснями»*

¹³⁵ А. С. Десницький, «Экзегеза Св. Григория Нисского (‘О жизни Моисея’): заметки на полях», *Альманах «Альфа и Омега»*, по 36 (2003): (електронная версия).

¹³⁶ Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis*, v. 1,2:221.

¹³⁷ *«Його очі немов голубки над джерелами водними, у молоці повимивані, що над повним струмком посідали! Його личка як грядка бальзаму, немов квітники запашині! Його губи лілеї, з яких капає мирра текуча! Його руки стовпці золоті, повисаджувані хризолітом, а лоно його твір мистецький з слонової кости, покритий сапфірами! Його стегна стовпи мармурові, поставлені на золотій підставі! Його вигляд немов той Ливан, він юнак як ті кедрі!»*: Пісн. 5:12-15

¹³⁸ Norris, *Homilies on the Song of Songs Gregory of Nyssa*, 6:292,7-294,2.

¹³⁹ *«Бо дві речі лихі Мій народ учинив: покинули Мене, джерело живої води, щоб собі подовбати водозбори, водозбори поламани, що води не тримають»*: Єр. 2:13

¹⁴⁰ *«Ісус відповів і промовив до неї: Коли б знала ти Божий дар, і Хто Той, Хто говорить тобі: Дай напитись Мені, ти б у Нього просила, і Він тобі дав би живої води»*: Ів. 4:10

¹⁴¹ *«Хто вірує в Мене як каже Писання, то ріки живої води потечуть із утроби його»*: Ів. 7:38

¹⁴² Wilken, *The Spirit of Early Christian Thought*, 74–76.

Григорій з Оригенового тлумачення про стосунки Христа і Церкви виводить своє, в якому мова йде про містичне єднання Церкви і Христа¹⁴³.

У екзегетичному підході Григорій вважав, що тлумач Писання має в першу чергу бути уважним до корисності тексту, особливо духовної корисності для читача та слухача. Цей намір має бути поєднаним з потребою відновлення тексту з так званою *defectus litterae*. Тлумач може, по суті, використовувати буквальне значення, якщо він збагнув істинне значення тексту. Коли ж значення, отримане з буквального розуміння тексту, є несумісним з ціллю корисності, оскільки може бути розкритиковане з моральної точки зору, тоді він має володіти алегоричним тлумаченням, яке може бути, зазвичай, застосованим, лише спираючись на особливий критерій. Цей критерій логічно випливає з потреби застосування суворої логіки до фактів та ідей біблійного тексту, де Григорій наводить герменевтичні передумови та розвиває принципи неплатонівської екзегези, а також християнських вчителів, таких як Ориген, Євсей Кесарійський, а також єврейського філософа Філона Олександрійського. Оскільки для Григорія все Писання богонатхнене, воно повинне все бути корисним та містити істину. Тому він радить читачеві відкидати буквальне розуміння тексту, якщо воно не має богословського сенсу, чи є фізично чи логічно неможливим, не корисним чи аморальним. У такому випадку цей текст з необхідністю потребує духовного тлумачення, тобто алегоричної інтерпретації¹⁴⁴. Тим не менш є відмінність між екзегетичним підходом Григорія і Оригена, оскільки останній, зустрічаючи складний текст, шукав інші тексти Писання, буквальні співзвучні йому, і на основі них пояснював духовне значення. У свою чергу Григорій, зустрічаючи складний текст, вірив у те, що він є складовою частиною вищої цілі – *skopos*-у, яку він часто визначав за безпосереднім контекстом, і, виходячи із цієї цілі, шукав паралельні тексти у Писанні для того, аби дати

¹⁴³ Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis*, v. 1,2:753.

¹⁴⁴ Moreschini і Norelli, *Early Christian Greek and Latin Literature*, 2005, 120.

духовне тлумачення¹⁴⁵. Зокрема у «*Про назви псалмів*»¹⁴⁶ Григорій намагається віднайти божественний порядок, який автор заздалегідь заклав у Псалмах, а саме, що п'ять книг Псалмів є п'ятьма сходами по драбині удосконалення¹⁴⁷. Григорій використовує метод близький до неплатонівської екзегези Ямбліха, який шукав *skopos* або намір у кожному діалозі Платона. Аналогічно Григорій шукає *skopos*, який є морально корисним для християн у кожній назві священного тексту. Власне це було початком певного екзегетичного критерію, який він використовував у наступних своїх працях¹⁴⁸.

Вплив Оригена та його методології відчутний у прикладній екзегетиці Григорія, зокрема у вченні про потрійний шлях трьох книг мудрості: Притчі, Еклезіаст і Пісня над Піснями, вбачаючи три етапи як відповідні духовному зростанню людини¹⁴⁹, який проходить від дитинства (Притчі) через молодість (Еклезіаст) до зрілості (Пісня над Піснями). Хоча, на відміну від Оригена, вони є менш чіткими. Так, наприклад, перший шлях називається очищенням, але і просвітленням, що також є характеристикою другого шляху. Є процеси, що перекриваються між цими трьома шляхами. Але, здається, насправді, що ці три шляхи більше як три ступені або три моменти в наближенні душі до Бога¹⁵⁰.

Висновки до другого розділу

В результаті аналізу особливостей взаємовідносин теології та філософії у думці Григорія можна зробити кілька висновків щодо його богословського методу.

Теологія Григорія привертає велику увагу сучасних богословів та релігійних філософів завдяки тому, що серед усіх авторів золотого віку грецької патристики єпископ Ніси найбільше використовував філософські

¹⁴⁵ Morwenna Ludlow, «Theology and Allegory: Origen and Gregory of Nyssa on the Unity and Diversity of Scripture», *International Journal of Systematic Theology* 4, no 1 (n.d.): 53–57.

¹⁴⁶ Григорій Нисский, «О надписании псалмов», в *Творения Святаго Григория Нисскаго*, vol 2, 8 vols, Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии (М.: Типография В. Готье, 1861), 1–194.

¹⁴⁷ Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis*, v. 1,2:753–54.

¹⁴⁸ Moreschini i Norelli, *Early Christian Greek and Latin Literature*, 2005, 120–21.

¹⁴⁹ Louth, *The origins of the Christian mystical tradition*, 80.

¹⁵⁰ Louth, 80.

концепції та методи. При цьому філософія впливала не лише на форму його теології, а й на її зміст.

Головним у дискурсі вивчення богословського методу Григорія Ниського постає питання його взаємозв'язку з пізньоантичною філософією. Дехто навіть стверджує, що Григорій є одним із найвпливовіших еллінізаторів християнства. Очевидно, що зв'язок Григорія з Оригеном, а через нього з Климентом Олександрійським та Амонієм Сакосом, а також Філоном Олександрійським є беззаперечним. Також багато дослідників стверджують, що Григорій був знайомим із працями Порфірія, а отже, і Плотіна, та й мова дискурсу єпископа Ниського має виразно платонівські, середньоплатонічні та неоплатонічні конотації. Однак Григорій ніколи не заперечував свого знайомства з сучасним йому філософським світом, хоч вважав античну філософію безплідною, тоді як бажані для філософії спосіб життя, знання істини та причетність до трансцендентного надаються християнством. Григорій говорив сучасною йому мовою та в ідеологічній площині залишався християнином. Платонічну онтологічну прірву між матеріальним та ідеальним Григорій тлумачив не у контексті дуалізму матерії та духу, а у контексті поділу сотвореної (матеріальної та духовної) кінечної реальності та безкінечного Бога. Таким чином, Григорій Ниський не був одним з еллінізаторів християнства, а, швидше, християнізатором еллінізму.

Парадоксальним також є те, що весь опис духовного народження, розвитку і довершеності особистості відбувається з використанням термінів платонізму, але сама особистість визначається через аристотелівські категорії. Таким чином, особистість тлумачиться реалістично, а її духовний розвиток – ідеалістично. Таке сполучення є надзвичайно плідним для сучасної теології, яка бажає свій ідеалізм маскувати під реалізм і навіть «духовний матеріалізм».

Наступним важливим елементом є використання Григорієм алегоричного методу тлумачення Священного Писання. В екзегетичному підході Григорій вважав, що тлумач Писання має в першу чергу бути уважним до корисності тексту, особливо духовної корисності для читача та слухача. Використовувати буквальне значення тексту можна тоді, коли читач збагнув істинне значення тексту. Коли ж значення, отримане з буквального розуміння

тексту, може бути розкритиковане з моральної точки зору, потрібно скористатися алегоричним тлумаченням, яке може бути, зазвичай, застосованим, лише спираючись на цей критерій. Тим не менш є відмінність між екзегетичним підходом Григорія й Оригена, оскільки останній, зустрічаючи складний текст, шукав інші тексти Писання, буквально співзвучні йому, і на основі них пояснював духовне (алегоричне) значення тексту. Григорій же, зустрічаючи складний текст, вірив у те, що його поява була підкорена вищій цілі – *skopos*-у, яку він часто визначав за безпосереднім контекстом, і, виходячи із цієї цілі, шукав паралельні тексти у Писанні для того, аби дати тексту духовне тлумачення. Таким чином, у своїй герменевтиці Григорій стоїть на позиціях містичного ідеалізму, легітимізуючи не лише «теорію» як метод «споглядання смислів Писання», а й «алегорію» у її повній свободі. Правильність тлумачення Писання при цьому гарантується виключно тим, що усе Писання вказує на єдиний сенс – Логос та на покликання душі нескінченно наближатися до цього Логосу в «епектасісі», скільки б не відбувалося Його пізнання та скільки б не зростала причетність до Нього.

Таким чином, богословський метод Григорія Ниського є ідеалістично-філософським, оскільки Одкровення та містичний досвід тлумачаться у світлі платонізму, а не навпаки. Отже, процес християнізації еллінізму врівноважується протилежним процесом перетворення християнства на аналог духовних вправ античної філософії.

РОЗДІЛ 3. ПЕРСОНАЛІЗМ ГРИГОРІЯ НИСЬКОГО

Розвиток християнської богословської думки можна відслідкувати завдяки добре задокументованим текстам як християнського, так і не християнського походження. Завдяки скрупульозним дослідженням істориків богослов'я, більшість доктрин, притаманних християнству, а також їх генезу, розвиток та їх сучасні нові форми виразу можна відслідкувати та зрозуміти. Християнське богослов'я розвивалося двома традиційним шляхами: (1) катафатичним, тобто мова про те, ким або чим Бог є, та (2) апофатичним, дискурс про те, ким або чим Бог не є. Сучасне постметафізичне богослов'я намагається мислити поза діалектичною парадигмою цих двох шляхів, однак широко розповсюдженим цей дискурс стає у кінці ХХ і на початку ХХІ століть. Григорій Ниський не був ані засновником, ані єдиним християнських мислителем, який розвивав та намагався осмислити катафатичну та апофатичне богослов'я, проте йому вдалося зібрати наявний досвід своїх попередників (Оригена, Філона Олександрійського), та підготувати ґрунт для надзвичайно впливових наступників (Діонісія Ареопагіта, Григорія Палами та ін.). Апофатика і катафатика як два головні способи богословського мислення розглядалися у патристиці через зосередження уваги на біблійних сюжетах про ситуації богопізнання. Цей розділ буде присвячено вивченню розвитку новозавітної інтерпретації протонаративу «Христового Преображення» через призму синоптичних Євангелій, Єв. Івана, тексту 2 Послання Петра, богослов'я ап. Павла, Іринія Ліонського, Климента Олександрійського, Оригена, Василя Великого та Григорія Богослова. Оскільки саме євангельський наратив про Христове преображення, стає основою містико-персоналістичного богослов'я Григорія. Саме через призму новозавітного наративу Григорій осмислює його старозавітній прототип та будує своє вчення про етапи духовного сходження у пізнанні Бога, задля досягнення людиною кінцевої мети у вічному міжстосунковому єднанні з Богом.

3.1. Наратив про «Преображення Христове» як джерело містично-персоналістичного богослов'я Григорія Ниського

Сюжет про Преображення Христового знаходиться в одному із центральних місць євангельської розповіді. Преображення справило неабияке враження на трьох учнів, що супроводжували Христа. Оскільки те, що Ісус Христос змінюється ззовні, а Його обличчя починає сяяти, і з двох сторін від Нього з'являються два давніх старозавітних пророка, тоді як з неба чутний голос, який об'являє Христа «*улюбленим Сином*» Божим, не могло залишитися непомітним для супроводжуваних учнів, які супроводжували Христа. Преображення вказує на певний поворотний пункт у служінні Христа, а також у сприйнятті Христа учнями, які були свідками цієї події. Сюжет Преображення був присутній і в дискурсі ранньої християнської церкви ще за часів до написання Євангелії. Розповідь наявна у всіх трьох Синоптичних Євангеліях та коротко в 2-ому посланні ап. Петра, а також опосередковано у Євангелії згідно Івана та Посланнях ап. Павла через використання символів, пов'язаних з преображенням Христа на горі¹⁵¹. У подібному до апостолів руслі тлумачили цей наратив і мислителі грецької патристики: Іринеї Ліонський, Климент Олександрійський та Ориген. Наратив дає кілька можливих прикладних інтерпретацій від есхатологічної та антропологічної до христологічної.

У західному християнському богослов'ї Преображення є одним з найбільш недооцінених богословських персоналістських концептів. Особливо в епоху Просвітництва, коли через спроби його раціоналізації, він втрачає будь який емпіричний сенс, і тому сприймається як спекулятивно-міфологічний наратив. На відміну від цього, у східному християнському богослов'ї цей концепт постійно знаходиться у фокусі уваги теологів, виступаючи одним із центральних символів у Євангеліях, що відкриває багато що про Бога¹⁵². Східна християнська традиція, говорячи про Преображення, зверталася до космологічного значення та відкуплення всесвіту через Христа, а

¹⁵¹ М. В. Хром'як, «Богословський символізм Христового преображення у Синоптичних Євангеліях», *Актуальні проблеми філософії та соціології*, no 19 (2017): 124.

¹⁵² Dorothy Lee, *Transfiguration*, New Century Theology (London: Continuum, 2004), 2.

християнське життя тлумачилося у контексті співучасті у новому творінні. Тоді західна традиція більше зверталася до морального аспекту розуміння Преображення, а не містичної, наголошуючи на виправданні та освяченні в житті християн¹⁵³. Правда, в західному богословському дискурсі останніми роками спостерігається інтерес до цього концепту як прикладу обоженного стану людини, а Іван Павло II вважав оповідь про Преображення однією з п'яти тайн¹⁵⁴ із служіння Ісуса, яка розповідається у Євангелії¹⁵⁵. Християнська традиція, з найбільш раннього періоду, визначає Преображення Ісуса як подію з невичерпним доктринальним і духовним багатством.

Дослідник Нового заповіту Д. А. Темпелтон¹⁵⁶ говорить про те, що як історія, так і література є однаковими у намаганнях знайти мову для опису реальності. У будь-якому випадку, наратив про *Преображення* має мати як історичне ядро, так і глибокий символізм, однак при богословському як і при літературному аналізі, первинним є питання жанрової приналежності цієї розповіді. Отже, існують два можливі пояснення: (1) перше стверджує про апокаліптичне видіння останніх часів, яке розпочалося із служіння Христа¹⁵⁷; (2) друге сприймає цю розповідь як епіфанію, тобто з'явлення небесної істоти земним створінням, тобто, увага переходить на те, що в даний момент можна довідатися про Бога¹⁵⁸. Хоча зовсім не обов'язково сприймати ці пояснення як взаємовиключні, можна розуміти Преображення і як епіфанію, і як апокаліптичне видіння есхатологічної реальності¹⁵⁹. Разом з тим, місцезнаходження у самому центрі розповіді Синоптичних Євангелій та другому посланні ап. Петра робить розповідь про Преображення важливим богословським символом, який має свої відголоски у всьому Новому Завіті.

¹⁵³ Arthur Michael Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ* (London: Longman, 1948), 135.

¹⁵⁴ Ісусове хрещення, самоявлення на весіллі у Кані Галілейській, Його проголошення Царства, Преображення і причастя

¹⁵⁵ Lee, *Transfiguration*, 2.

¹⁵⁶ Douglas A. Templeton, *The New Testament as True Fiction: Literature, Literary Criticism, Aesthetics, Playing the Texts 3* (Sheffield: Sheffield Academic, 1999), 304–6.

¹⁵⁷ A. D. A. Moses, *Matthew's Transfiguration story and Jewish-Christian controversy*, *Journal for the study of the New Testament* 122 (Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1996), 18–25.

¹⁵⁸ John Paul Heil, *The transfiguration of Jesus: narrative meaning and function of Mark 9:2-8, Matt 17:1-8 and Luke 9:28-36*, *Analecta biblica* 144 (Roma: Editrice Pontificio istituto biblico, 2000), 38.

¹⁵⁹ Dorothy Lee, «On the Holy Mountain: The transfiguration in scripture and theology», *Colloquium* 36 (2004): 150–53.

Вона розповідає про Божественну славу та людське преображення, і як твердить Д. Лі¹⁶⁰, є як апокаліптичним видінням, так і епіфанією. З цієї причини Преображення можна інтерпретувати трьома шляхами: (1) апокаліптичним, який є чисто богословським, тобто одкровенням Богом про Себе; (2) епіфанічним, який звертається до христології, та відкриває Ісусову ідентичність; (3) антропологічним, який говорить про есхатологічне відновлення *«всякого тіла»*. Разом вони породжують безліч значень та алюзій.

Звертаючись до апокаліптичного тлумачення Преображення, потрібно зацентувати на образах світла, слави та майбутнього Божого Царства, яке має наступити. Преображення Христа є з'явленням слави Бога і натяком на Воскресіння. Недарма у трьох Синоптичних Євангеліях, зазвичай, ця подія тлумачиться як початок подорожі до Єрусалиму. Таким чином Преображення є алюзією на Воскресіння. У той самий час, через використання на мові оригіналу пасивної форми *«був преображений»* в Мр. 9:2 та Мт. 17:2, можна сказати, що Ісус, який був преображений Богом, був есхатологічним одкровенням майбутнього, того, що чекає нове людство у Божому Царстві після Христового тріумфу. Через це звістка про Преображення є звісткою про надію для учнів, які хоч і на якийсь момент втратили її з поля зору, але згадали про неї та спрямовувалися нею після страждань, смерті і Воскресіння Христа. Елементи Преображення є свідченням нерозривного зв'язку між *«хрестом та парусією»*¹⁶¹. У Марка, Матвія і особливо у Луки 9:31 цю історію слід читати у ключі пояснення місії Ісуса на землі, який в той же час є вододільною подією в історії людства, яка звіщає про близький кінець та повернення Христа вдруге. Той, який піднявся на гору, має зійти у безодню, аби звершити остаточну перемогу Бога¹⁶².

Розуміння Преображення як епіфанії, не стільки властиве для західного християнства як для східного, яке бачить у цій оповіді з'явлення Христової природи¹⁶³. Тому цю оповідь варто читати не як подію з поміж інших подій, або догму з поміж інших догм, але вона є наскрізним символом всіх догм та

¹⁶⁰ Lee, *Transfiguration*, 122.

¹⁶¹ Hans Urs von Balthasar, *Theology: The New Covenant* (Edinburgh: T & T Clark, 1989), 346–48.

¹⁶² Lee, *Transfiguration*, 123–25.

¹⁶³ McGuckin, *The Transfiguration of Christ in Scripture and tradition*, 109–13.

християнського поклоніння¹⁶⁴. Сіяння одягу Ісуса, а також обличчя (у Марка та Луки) є самі по собі цілісним символом, який вказує на те, що Він належить світу людей настільки, наскільки Він належить світу Небесному. Цій цілі також служить з'явлення Мойсея і Іллі, які були присутні і служили зв'язною ланкою у розмові про «вихід» до Єрусалиму, що належить до вічного плану місії Христа. Також Преображення, наряду з народженням та хрещенням Ісуса, не є однією з подій у цілій серії об'явлень Христа¹⁶⁵. Тому в Івана таких елементів теж багато, оскільки для нього втілення Христа як світла (8:12) та слави Божої, теж є важливою складовою Євангелії. У ап. Павла це проявляється через Ісуса як істинний образ Божий (Кол. 1:10-20), який ніколи не був повністю відкритий Мойсеєві (2 Кор. 3:18).

Іншим виміром епіфанії є краса, яка у богословському розумінні є єдністю зовнішніх контурів і внутрішнього наповнення, зовнішньої структури та внутрішнього світла. Наявність такої краси у преображенному тілі Ісуса, напівпрозорому, наповненому світлом, зображує найбільш привабливо союз божественних і людських рис, слави Бога і плоті людини. Тому Преображення стає втіленням краси, центральним символом форми і блиску, що об'єднує небо і землю. У той же час, краса Преображення не декоративна або випадкова, але суттєва, закорінена в бутті Бога, є проявом божественної слави. Ще одним виміром можна вважати захоплення, яке Г.У. фон Бальтазар описав наступними словами: *«Форма, в якій Слово Боже приходить до нас, дає нам себе і любить нас. У цьому акті бачення вже є «захоплення», відірваність від себе до сили нашого закликати і від якого ми потерпіли, в силу божественної любові, яка втягує нас до себе і дає нам можливість отримати себе»*¹⁶⁶. Преображення відкриває саме красу Божу через таємницю втілення, надлишок божественної слави і Нествореного світла, краси і слави, іншими словами, самого одкровення¹⁶⁷. Але це також краса людства і відновленого у Христі творіння – первозданна краса Божого образу, яка була втрачена через

¹⁶⁴ Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, 136–37.

¹⁶⁵ Puig i Tàrrach, «The Glory on the Mountain: The Episode of the Transfiguration of Jesus», 151–54.

¹⁶⁶ Balthasar, *Theology*, 389.

¹⁶⁷ Balthasar, 315–16.

гріхопадіння, але буде відновлена для всесвіту Тим, хто сам в собі є образ Божий, змінений в променистому сяйві на горі¹⁶⁸.

Преображення у антропологічному вимірі слід розуміти символічний аспект того, що преображений Христос явив образ людини, не зіпсутої гріхопадінням та відновленої за Божим задумом. Підсилюється цей аргумент тим, що у Матвія (16:18-19) Преображенню передують згадки про заснування церкви¹⁶⁹. Христове Преображення вказує на необхідність преображення для учнів, яке у східному християнстві називається обоженням, згідно 2 Пет. 1:4, а у західному християнстві освяченням та святістю. У цьому ключі історію можна читати таким чином, що Мойсей і Ілля символізують єврейський народ, учні Ісуса – християнську церкву, а Христос – Бога. В тілі Ісуса сукупно зображені всі страждання, болі та поневіряння тілесних людей, для яких Преображення є шляхом до відкуплення і надії через Церкву, яку Христос заснував. Тому тут також є два виміри: (1) есхатологічний, що вказує на перемогу над смертю, майбутнє воскресіння та перемогу Бога, та (2) ближчий до епіфанійного, через втілення Ісуса і Його Преображення.

Преображене тіло Христа більше, напевно, говорить про самих учнів та їх есхатологічну надію, ніж про метаморфозу Христа. Тіло Христа не розчинилося у світлі, але зберігає в собі повноту всього людства, воно не втратило своєї природи, але в ньому перебувала Божественна природа. Преображення Ісуса є мостом між небом і землею, і тіло, яке було сформоване Богом, преображається в образ Божий, а Бог, який поділяє людську природу, через Преображення показує, що й людина може бути причетна до Божої природи та виявляє її властивості. Доречною тут є Афанасієва думка про втілення Христове, коли він стверджує, що Він став тим, чим ми є, аби ми стали тим, ким Він є. Через втілення Христа і Його Преображення людина теж долучається до цієї космічної саги, а через людину відкуплення має прийти у всю природу. Коли людство відновиться, то природа теж буде відкуплена і як говорив пророк Ісаїя (65 розділ), ягня буде за одне з левом, і природа, яка занепадала, буде знову розцвітати. Преображення говорить також про те, що

¹⁶⁸ Lee, Transfiguration, 125–29.

¹⁶⁹ Lee, «On the Holy Mountain: The transfiguration in scripture and theology», 144–46.

тілесні люди здатні знати про Бога те, що Він їм відкрив на горі Преображення. Також Преображення як есхатологічний символ, говорить про Божу перемогу над смертю, а через втілення Логосу Христа, Його повноцінну людськість, – про зміну і преображення людини та її тілесне воскресіння. Для трьох учнів Преображення стало з'явленням слави Божої на горі, а шлях Христа опісля – путівником їхнього життя. Ідея Преображення й надалі залишатиметься ключовою у євхаристії, оскільки саме її Христос залишив на спогад про Себе і все, що Він вчинив та обіцяв.

Сучасне тлумачення Преображення має свій генетичний зв'язок із історію богословської думки. Таким чином, аби розібратися із тим як виникла сучасна експлікація слід звернутися до першоджерел. Отже, прийнято вважати, що Євангеліє від Марка найдавнішою серед Синоптичних Євангелій¹⁷⁰, але лише тоді, коли говорити про текст Євангелії в цілому. Звертаючись до окремих фрагментів, ситуація може бути різною, оскільки Лука та Матвій могли мати матеріали, які не були доступні Марку, або ж були ним відкинуті. Можливим є й такий варіант, що серед матеріалів, які використовували Матвій і Лука, були такі, що були старіші за тих, які мав Марк¹⁷¹. Відповідно, для з'ясування ситуації, найперше варто звернутися до протонаративу, що ліг в основу Євангелії від Марка, для того, аби зрозуміти, якою була його редакція до первинної розповіді, а також, з якою богословською ціллю він та інші автори Євангелій її здійснювали. На думку МекГаккіна, реконструювати прото-розповідь, що лягла в основу оповіді про Преображення складно, але очевидними є два факти. По-перше, вона є паралеллю щодо синайській історії, яка описується у сюжеті книги Вихід і стосується зустрічі Мойсея з Богом¹⁷². Власне в цьому контексті до спільних рис розповіді з Синоптичних Євангелій та книги Вихід варто віднести наступне: гора, хмара, голос або Тора Бога, ангельська присутність, сяюче

¹⁷⁰ Armand Puig i Tàrrach, «The Glory on the Mountain: The Episode of the Transfiguration of Jesus», *New Testament Studies* 58, no 2 (2012): 153.

¹⁷¹ John Anthony McGuckin, *The Transfiguration of Christ in Scripture and tradition*, Studies in the Bible and early Christianity, v. 9 (Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1986), 7–8.

¹⁷² Steve S. Kang і Michael Feldman, «Transformed by the Transfiguration: Reflections on a Biblical Understanding of Transformation and its Implications for Christian Education», *Christian Education Journal* 10, no 2 (Fall 2013): 367.

обличчя того, хто отримав Тору, благоговіння земних свідків. По-друге, Преображення також мало підтвердити статус «стовпів» Церкви для тих, що були учасниками цього містичного моменту разом із Христом¹⁷³.

Попри небагаті історичні дані, спираючись на церковний переказ, виглядає так, ніби розповідь про Преображення була розказана Маркові Петром, коли той перебував у Римі на початку другої половини першого століття після Р.Х. Редакція Марка мала за мету еллінізувати семітичну розповідь ап. Петра, яка явно рясніла паралелізмом із зустріччю Мойсея з Богом. Виглядає так, що власне «два мужі», про яких говорить Лука, – це як два ангели поруч з Мойсеєм на горі Сінай, хоча Марк говорить про них як про Іллю та Мойсея. При тому, він однозначно намагається виділити Ісуса серед них, вказуючи на Його вищість над звичайними пророками, враховуючи ряд деталей.

У часи ранньої церкви другої половини I століття важливим було питання про парусію – повернення Христа, і багато християн апостольських часів очікували на цю подію ще упродовж свого життя. У зв'язку з цим виникало ряд проблем, з якими стикнувся ап. Павло у Греції, а Марк в Римі. Драматичності всьому додавало також те, що в цей час померла частина учнів Христа, тоді як велика частина християн очікувала, що Христос має повернутися за життя учнів. У цьому контексті наратив про Преображення є таким, що вказує на День Господній з одного боку, і прихід Ісуса в славі за життя учнів з іншого, який, по суті, вже стався. Оскільки три учні – стовпи християнської церкви Петро, Яків та Іван, – бачили Христа прославленого під час Преображення, то це перевело інтерпретативний фокус з парусії на славному перемогу Ісуса над смертю через Воскресіння¹⁷⁴.

У Преображенні в Синоптичних Євангелій присутні очевидні паралелі із розповіддю про теофанію на горі Сінай. В обох історіях присутній прояв сили Ягве, через Його дію та чудеса. Гора, голос із неба, хмара та світло теж належать до цього символізму. Все, що сталося з Мойсеєм на Синаї, сталося з Ісусом на горі Преображення: вони обидва сяяли, випромінювали Божу славу

¹⁷³ McGuckin, *The Transfiguration of Christ in Scripture and tradition*, 12–13.

¹⁷⁴ McGuckin, 21–31.

та вони дали Закон для народу. З тією відмінністю, що Мойсей тепер вже був не законодавцем, а тим, хто Йому підкоряється. Власне, про авторитетність та вищість нового Закону пише і ап. Петро у своєму соборному посланні. Розповідь Петра, на відміну від тієї, що представили автори Синоптичних Євангелій, наголошує на еклезіологічному та есхатологічному вимірах¹⁷⁵. Преображення у його інтерпретації є дивовижним історичним явищем, який підтверджує автентичність та право на тлумачення Писання очевидців Христового Преображення. Тому що на «*святій горі*» як каже Петро у своєму другому Посланні, голос із неба підтвердив силу Христа, Його прихід (парусія), бо Бог Отець наділив Його честю та славою як Того, Хто від величної слави був оголошений як «*Це Син Мій Улюблений, що Його Я вподобав!*» Хоч автор і не називає імен очевидців Преображення, але весь контекст послання говорить про небезпеку лжечителів та лжепророків, що мають з'явитися у кінці часів¹⁷⁶. Тому свідки теофанії Христової є тими, хто має право навчати правильно, аби підготувати церкву до випробовувань останніх часів¹⁷⁷.

Наступний важливим кроком у аналіз нарративу є визначення ключових концептів та термінів. Першим терміном є саме поняття «*преображення*» (*metamorfosis*), яке зустрічається у Новому Завіті ще в ап. Павла, і має явно елліністичне походження. Спочатку воно означало зміну богами однієї форми на іншу, а пізніше набуло більш етичного забарвлення, вказуючи на зміни¹⁷⁸, яких може досягнути людина в етичному становленні. Це елліністичне поняття, через Септуагінту та філософію Філона, вступає у взаємодію із єврейською релігійною традицією. У євангельських розповідях про Преображення цей концепт використовується вже у єврейському значенні, будучи у тісному зв'язку з поняттям проявлення слави Ягве (Септуагінта, Вих.

¹⁷⁵ «*Бо ми сповістили вам силу та прихід Господа нашого Ісуса Христа, не йдучи за хитро видуманими байками, але будучи самовидцями Його величі. Бо Він честь та славу прийняв від Бога Отця як до Нього прийшов від величної слави голос такий: Це Син Мій Улюблений, що Його Я вподобав! І цей голос, що з неба зійшов, ми чули як із Ним були на святій горі*»: 2 Пет. 1:16-18

¹⁷⁶ 2 Пет. 3:1-13

¹⁷⁷ Aaron M Canty, *Light & Glory: The Transfiguration of Christ in Early Franciscan and Dominican Theology* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2011), 6–10, <http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=3134939>.

¹⁷⁸ Kang i Feldman, «Transformed by the Transfiguration: Reflections on a Biblical Understanding of Transformation and its Implications for Christian Education», 369.

34:30). Власне саме так є зображене Преображення у Синоптичних Євангеліях¹⁷⁹. *Metamorfosis* – це те, що сталося з Ісусом на горі Преображення, при тому контекст Євангелій говорить, що це *metamorfosis* – не елліністичного, а єврейського варіанту Септуагінти.

Другим ключовим поняттям є «слава» (гр. «*doxa*»), що у контексті Старого Завіту мало значення самоодкровення характеру Ягве, а також позначало фізичний феномен, через який присутність ЯГВЕ ставала видимою. Таким чином, при описі з'явлення хмари у Вих. 24:16-17, сама хмара не була славою Бога, але одним із елементів Його слави, а також ключовою частиною синайської теофанії. Слава Бога також часто асоціювалася з поняттям світла, наприклад в Іс. 9:1-2¹⁸⁰¹⁸¹. У Септуагінті, а слідом за нею й у Новому Завіті єврейське слово «*kabod*», перекладене грецьким «*doxa*», мало оригінальне значення думки або точки зору, але модифікувалося у грекомовних християнських священних текстах і отримало амбівалентне значення. З одного боку воно відноситься до Бога та прояву Його сутності як у Старому Завіті, або слави, що є результатом страждань Христа, які стають причиною Його триумфу. А з іншого є цілком людським поняттям слави у значенні достоїнства¹⁸² чи визнання¹⁸³. Хоча не завжди можна розрізнити, про яку саме *doxa* йде мова. Більш зрозумілими є ті новозавітні тексти, які говорять про Христа, Його Воскресіння і перемогу, друге повернення (парусія) чи залученість Бога у творіння, історію Ізраїля чи у житті та діяльності Ісуса, а через це у людство¹⁸⁴.

Похідним від слави та третім важливим поняттям є «сила» (гр. «*dynamis*») Бога. У Лк. 1:35 сказано, що «*Всевишнього сила обгорне*» Марію. Власне слово «*обгорне*» є тим же словом, яке використовується для описання хмари, що зійшла в кінці Преображення¹⁸⁵. Окрім того, воно вживалося, коли

¹⁷⁹ McGuckin, *The Transfiguration of Christ in Scripture and tradition*, 53–63.

¹⁸⁰ «*Народ, який в темряві ходить, Світло велике побачить, і над тими, хто сидить у краю тіні смерти, Світло засяє над ними! Ти помножиш народ цей, Ти збільшиши йому радість. Вони перед лицем Твоїм будуть радіти як радіють в жнива як тішаються в час, коли ділять здобич!*»: Ісаія 9:1-2

¹⁸¹ Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, 9–16.

¹⁸² Юди 8, 2; Пт. 2:10

¹⁸³ 2 Кор. 6:8; 1 Сол. 2:6

¹⁸⁴ Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, 26–28.

¹⁸⁵ Лк. 9:34; Мт. 17:5; Мр. 9:7

йшла мова про скинію. До слави також зараховані страждання та Воскресіння Христа, не менше, ніж чудеса та Його парусія¹⁸⁶. Апостол Іван пише Євангеліє, виходячи з позицій того, що служіння, страждання і Воскресіння Ісуса є проявами Божої слави через Ісуса. Про це говорить як пролог до Євангелії згідно Івана (Ів. 1:14): *«І Слово сталося тілом, і перебувало між нами, повне благодаті та правди, і ми бачили славу Його, славу як Однородженого від Отця»*, – так і весь текст однойменної версії життєпису Христа. Оскільки він, на відміну від інших євангелістів, говорячи про чудеса Ісуса, вживає не «великі справи» (гр. «*dynamis*»), а використовує «знамення» (гр. «*semeia*»)¹⁸⁷. Все служіння Христа для слави Бога, аби через це Син Божий був прославлений^{188, 189}.

Четвертим концептом у сюжеті про Преображення є сталий вираз *«закон і пророки»* як складова частина релігійно-богословського мислення давніх євреїв. Часто Мойсея та Ілля бачать як уособлення Закону та пророків¹⁹⁰. Мойсей – законодавець, а Ілля – найбільший пророк. Правда Мойсей теж був не тільки тим, через кого був даний закон, але й найбільшим пророком. Тому Ілля вважався тим, хто був забраний до Бога в тілі¹⁹¹, і пророк Малахія казав (Мал. 4:5-6), що він має звістити про прихід Месії¹⁹². Отже, присутність Мойсея та Іллі вказувала на початок месіанської епохи.

П'ятим є символізм виходу, який у євангеліста Луки найбільш розлого подається, на відміну від Маркового та Матвієвого наративів. Можливо, він мав інше джерело для свого тексту, але це питання стосується більше текстології. Визначною особливістю Євангелія від Луки є те, що саме в його розповіді Преображення стається внаслідок молитви Ісуса, коли Той знаходився на горі. Лука єдиний, хто говорить про вимір внутрішнього світу та ества Христа у своєму наративі про Преображення. Також він напряду

¹⁸⁶ Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, 41–45.

¹⁸⁷ Ів. 2:1,2; 4:46-54; 5:2-9; 6:4-13; 9:1-7 та ін.

¹⁸⁸ *«Як почув же Ісус, то промовив: Не на смерть ця недуга, а на Божу славу, щоб Син Божий прославився нею»*: Ів. 11:4

¹⁸⁹ Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, 57–67.

¹⁹⁰ Kang і Feldman, «Transformed by the Transfiguration: Reflections on a Biblical Understanding of Transformation and its Implications for Christian Education», 367.

¹⁹¹ 2 Цар. 2:2

¹⁹² Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, 110–16.

пов'язує прихід Мойсея та Іллі з Христом, аби підготувати Його до страждань, які на Нього чекають, та кінець (Лк. 9:31) Його в Єрусалимі. Важливим у цьому контексті є те, що слово, перекладене українською мовою як «кінець», у грецькій звучить як «*exodon*», що означає «вихід» як назва другої книги Мойсея, і є алюзією на вихід євреїв із єгипетського рабства¹⁹³.

Окрім Синоптичних Євангелій та 2-го послання ап. Петра, образи та теми Преображення присутні також в інших текстах Нового Завіту. Це ще одне підтвердження того, що розповідь про Преображення належала до поширених у ранній Церкві, а не була вигадкою Марка. Визначити ці образи не завжди просто, оскільки вони як і багато новозавітних образів, мають своє джерело у символах та образах Старого Завіту. Тим не менш є відповідні символи, особливо ті, що пов'язані зі світлом, славою та об'явленням, в яких видно співзвуччя із Преображенням. Зокрема, це стосується Євангелії згідно Івана, яку цілком можна вважати Преображенською, а також почасті листів ап. Павла. В кожному випадку Ісус представлений як Боже величне самоодкровення, об'явлення, огорнуте світлом, красою та славою.

Попри все це постає питання, чому ап. Іван, використовуючи типові символи та образи Преображення, не знаходить місце для цієї оповіді у своєму життєписі Христа. Інколи лунають голоси, що Іван не був знайомий ані з Синоптичними Євангеліями, ані із самою розповіддю про Преображення, але, як учасник подій на горі разом із апостолами Петром та Яковом, мав би про це пам'ятати. Насправді, питання взаємозалежності Євангелії згідно Івана з одного боку, та Синоптичних Євангелій з іншого, доволі складне¹⁹⁴. Особливо, беручи до уваги, що для автора 2-го послання Петра є очевидним те, що рання християнська церква була знайома із цим досиноптичним наративом. Тому виглядає так, що Іван вирішив не розповідати про Преображення одним епізодом, але використати ці символи для всього свого Євангелія. Таким чином, не виникла нова редакція Преображення, але воно стало ключовим у

¹⁹³ Ramsey, 120–23.

¹⁹⁴ D. Moody Smith, *Johannine Christianity: essays on its setting, sources, and theology*, 1st ed (Columbia, S.C: University of South Carolina Press, 1984), 96–165.

всьому Івановому тексті¹⁹⁵, який містить наступні алюзії: (1) «*І Слово сталося тілом, і перебувало між нами, повне благодаті та правди, і ми бачили славу Його, славу як Однородженого від Отця*» (Ів. 1:14); (2) «*Такий початок чудам зробив Ісус у Кані Галілейській, і виявив славу Свою. І ввірували в Нього учні Його*» (Ів. 2:11); (3) «*Ісус же на гору зійшов, і сидів там зо Своїми учнями... А Ісус узяв хліби, і, подяку вчинивши, роздав тим, хто сидів. Так само і з риб, скільки хотіли вони... Ісус же сказав їм: Я хліб життя. Хто до Мене приходить, не голодуватиме він, а хто вірує в Мене, ніколи не прагнутиме*» (Ів. 6:3, 11, 35); (4) «*Затривожена зараз душа Моя. І що Я повім? Заступи Мене, Отче, від цієї години! Та на те Я й прийшов на годину оцю. . Прослав, Отче, Ім'я Своє! Залунав тоді голос із неба: І прославив, і знову прославлю!*» (Ів. 12:27:8); (5) «*По мові оцій Ісус очі Свої звів до неба й промовив: Прийшла, Отче, година, прослав Сина Свого, щоб і Син Твій прославив Тебе*» (Ів. 17:1)¹⁹⁶. Для того аби побачити відголоски Преображення у Івана як вважає А. Кой¹⁹⁷, слід визначити основні елементи розповіді: (1) підйом на гору, надприродні світло та хмара; (2) присутність двох небесних істот Мойсея та Іллі; (3) зміна тілесної форми Христа для одкровення Його слави; (4) згадка про намети; (5) голос Божий, який підтверджує синівство Ісуса та вказує, щоб Його слухатися; (6) присутність учнів, їхній страх, нездатність збагнути те, що відбувається; (7) новий вищий рівень віри в учнів в результаті Преображення. Ці складові частини є важливими для розуміння ідей Преображення в інших текстах Нового Завіту.

Отже, якщо дотримуватися викладеної методології та звернутися до прологу Івана (Ів. 1:14), на перший погляд подібність є неочевидною, але стає зрозумілим, що чи не найосновнішою ідеєю Івана є втілення Христа. Хоч і немає згаданого імені Мойсея і не описана його присутність у служінні Христа, однак тема правди часто асоційована з Ісусом як Логосом повної правди (Ів. 1:14). Та й сам Ісус називає Себе шляхом, правдою та життям (Ів. 14:6). При відсутності натяку на Іллю, Іван вказує на Мойсея (Ів. 1:17) –

¹⁹⁵ Kooy, «The Transfiguration Motif in the Gospel of John» David F. Daley, ed James I. Cook, *Saved by hope : essays in honor of Richard C. Oudersluys*, 1978, 64–78.

¹⁹⁶ Daley, 64–78.

¹⁹⁷ Kooy, «The Transfiguration Motif in the Gospel of John» Daley, 64–78.

законодавця та того, хто встановив справедливий, правдивий порядок для Ізраїля. Важливим є поняття тіла (гр. «*sarx*»), яке в Івана, на відміну від Павла, позбавлене негативного відтінку і є маніфестацією Божої слави через Христа. У сюжеті Івана немає і голосу з неба, який би підтверджував синівство Христа, але голос Бога Отця говорить через Сина (Ів. 1:1-2 та 1:18)¹⁹⁸. Наступним елементом подібності є постійне використання концепту «Божої слава» – давньоєврейське «*kabod*» чи грецьке «*doxa*», яке зустрічається у Івана багато разів¹⁹⁹. В контексті Іванового Євангелія слава асоціюється із Божественністю Христа²⁰⁰. Також у контексті символізму наметів, який у Синоптичній традиції представлений бажанням ап. Петра встановити три шатри, у Івановому Євангелії є одна особливість. Коли він говорить про те, що втілене Слово (Logos) перебуває поміж людей, то вживає грецьке слово «*eskenosen*», корінь якого є «*skene*», що перекладається як «*намет*» або «*шатро*». Тому, кажучи, що Христос перебуває між людьми, можна в цьому бачити алюзію на те, що Він встановив Свій намет між людьми. Відмінність, яка тут очевидна, полягає в тому, що у Синоптичній розповіді про Преображення людське тіло стало таким, що проявляє Божественне світло та славу, а тут навпаки Боже світло та слава стають тілом. Ісус в Івана і є одкровенням Божим²⁰¹.

Відголоски Преображення присутні й у про сюжеті весілля у Кані Галілейській (Ів. 2:1-11), попри те, що тут відсутні образи гори та сходження, а також Ілля та Мойсей. Але є посилання на те, що «*час ще не настав*» (Ів. 2:4, 12:23; 13:1). Хоч сам Ісус і не преображається, але Він преображає вино, яке було водою. Частина дослідників тут побачить символізм води хрещення, яке преображається у вино завіту²⁰², або воду, яка символізує води Червоного моря, через які Мойсей вивів народ із Єгипетського рабства, а вино як символ крові Христа, що мав визволити народ від гріхів. Голос Отця Небесного з хмари, який наказує слухатися Ісуса (Мр. 9:7) у тексті Івана замінений голосом

¹⁹⁸ Lee, *Transfiguration*, 103–5.

¹⁹⁹ Ів. 1:14; 2:11; 5:41, 44; 7:1. 8:39; 8:50, 54; 9:24; 11 :4, 40; 12:1. 6, 23, 28, 41; 48; 17:5, 22, 24. 17

²⁰⁰ Udo Schnelle, *Antidocetic Christology in the Gospel of John: An Investigation of the Place of the Fourth Gospel in the Johannine School* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 81.

²⁰¹ Sandra Marie Schneiders, *Written that you may believe: encountering Jesus in the Fourth Gospel*, Rev. and expanded ed (New York: Crossroad Pub, 2003), 74.

²⁰² Francis J. Moloney, *Signs and shadows: reading John 5-12* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1996), 151–56.

Марії, матері Ісуса, яка наказує слугам слухатися Христа (Ів. 2:5)²⁰³. На завершення, в цій же історії підсумовується як і в Синоптичному Преображенні, що Ісус «виявив славу Свою, і ввірували в Нього учні Його» (Ів. 2:11).

Третім відголоском Преображення є наратив про хліб життя у Ів. 6 розділі, де Ісус нагодовує велику кількість людей п'ятьма хлібами та двома рибами (Ів. 6:9). Після цього люди хочуть зробити Ісуса царем, але Він відмовляється. Іван показує в цій розповіді, що народ неправильно зрозумів Христа, тому Ісус пояснює їм, що дасть їм хліб, який не псується, але веде до вічного життя (Ів. 6:27). Та не тільки народ, але й багато учнів не зрозуміли Христа та відвернулися від Нього (Ів. 6:60). Символізм Преображення і тут доволі яскравий, оскільки Ісус із Своїми учнями підіймається на гору (Ів. 6:3). Хоча хліби і риба не преображаються, але з п'яти хлібів та двох рибин стає так багато їжі, що були нагодовані п'ять тисяч чоловіків, жінки і діти (Ів. 5:10), та ще залишаються дванадцять повних корзин їжі (Ів. 6:12-13). Після цього Христос з'являється у вигляді епіфанії, ходячи по морю, від чого учні сильно лякаються (Ів. 6:16-21). Нагодовування такої великої кількості людей у переддень Пасхи та ходіння по воді пов'язує ці події із виходом євреїв із рабства через Червоне море і чудесним нагодовуванням народу манною. Голос Отця у цій розповіді зображений самим Ісусом, який говорить, що «*Кожен, хто від Бога почув і навчився, приходять до Мене*» (Ів. 6:45). Також у цій історії є присутньою лінія Петра, який визнає Христа, звертаючись до Нього словами: «*Ми ж увірували та пізнали, що Ти Христос, Син Бога Живого!*» (Ів. 6:57-69)²⁰⁴. Тому символи Преображення також присутні й у цій євангельській оповіді через артикуляцію Божественної слави та Божого об'явлення через особу Христа.

Четвертий сюжет – це поклоніння еллінів Ісусу (12:20-36), який підводить Христа до того, що настає час Його страждань (12:23)²⁰⁵. Тут

²⁰³ Francis J. Moloney і Daniel J. Harrington, *The Gospel of John*, Sacra pagina series, v. 4 (Collegeville, Minn: Liturgical Press, 1998), 65–69.

²⁰⁴ Dorothy A Lee, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel: The Interplay of Form and Meaning*. 1994. 1994. (Sheffield: JSOT Press, 1994), 127–58.

²⁰⁵ Lee, *Transfiguration*, 107–9.

відсутні символи гори, чи Мойсея та Іллі, навіть немає преображення чогось, якихось чудес, однак присутній сильний наголос на славі. У тому ж уривку, де Ісус говорить про майбутні страждання (12:23), Він вказує на них як прелюдію до слави, яка має з'явитися. У цій розповіді головним є символ майбутніх страждань та похідної від них слави. Іван вказує на те, що *«залунав тоді голос із неба: І прославив, і знову прославлю!»* (Ів. 12:28). Також Ісус тут, говорячи про Себе, каже: *«Короткий ще час світло з вами... Аж доки ви маєте світло, то віруйте в світло, щоб синами світла ви стали»* (Ів. 12:35-36).

Останньою ілюстрацією ідей Преображення у Івана є Первосвященницька молитва Ісуса та омивання ніг учням (Ів. 13:1-35). Центральною темою є молитва Христа перед Його розп'яттям, яке Іван тлумачить не як приниження, а як акт прославлення Ісуса. Син прославляє Отця, об'являючи природу Божої любові, а Отець прославляє Сина через те, що повертає Його до життя після смерті на хресті²⁰⁶. Хоча у цій розповіді є відсутніми згадки про сходження на гору, але молитва у цьому контексті є тим, що підносить Христа до моменту прославлення. Преображення у цьому тексті говорить про славу Божу та епіфанію не одноразову, а постійну через учнів Христа (Ів. 17:22) як тодішніх, так само і наступних, які мають ще бути (Ів. 17:24). Тому Преображення Христове через віру буде завжди присутнє в учнях Христа²⁰⁷.

Підсумовуючи Іванове розуміння Преображення, можна сказати, що: (1) на відміну від Синоптичного Преображення, Іванове Преображення йде червоною лінією переважно як богослов'я слави через увесь сюжет Євангелії; (2) в Синоптичних Євангеліях слава Божа пов'язана із парусією, тоді як Іван наголошує на тому, що слава вже присутня поміж людьми (Ів. 1:14); (3) епіфанія в Івана не є чимось кульмінаційно-одномоментним як в епізоді про Преображення на горі в Синоптичних Євангеліях, але темою всього служіння Христа як втіленого Слова Божого²⁰⁸. Окрім Євангелій та 2-го послання ап.

²⁰⁶ С. Н. Dodd, *The interpretation of the fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), 365–81.

²⁰⁷ Lee, *Transfiguration*, 110–11.

²⁰⁸ Lee, 110–11.

Петра, у Новому Завіті більше немає згадок про Преображення, хоча це не означає, що його символи там не присутні²⁰⁹.

Зміщає акценти Преображення із христології до сотеріології та антропології ап. Павло²¹⁰. Зокрема у нього зустрічається думка про преображення, метаморфозу, але спрямовану від людини до Бога. Наприклад: *«Але аж до сьогодні як читають Мойсея, на їхньому серці лежить покривало, коли ж вони навернуться до Господа, тоді покривало здійснюється. Господь же то Дух, а де Дух Господній, там воля. Ми ж відкритим обличчям як у дзеркало, дивимося всі на славу Господню, і змінємося (гр. «metamorfometa») в той же образ від слави на славу як від Духа Господнього»* (2 Кор. 3:15-18), та текст, що читаємо у наступному розділі: *«Бо Бог, що звелів був світлу засяяти з темряви, у серцях наших засяяв, щоб просвітити нам знання слави Божої в Особі Христові»* (2 Кор. 4:6). У цих текстах ап. Павло говорить про Євангеліє у контексті закону Мойсея як покривала²¹¹, що є аналогічним тому, що Христос є новий Мойсей, який дає новий закон. Тоді покривало, що накривало лице Мойсея після зустрічі з Богом, яке мало зберегти народ від сильного світла, що їх сліпило. Тепер відкривається те Світло, що власне і є Христом. Христос є дзеркалом, у якому християни бачать себе та Образ, до якого прагнуть наблизитися. А велика кількість символів, таких як світло та слава, поза сумнівом, є схожими з ідеями Преображення. Ап. Павло тісно пов'язав вчення про славу (*doxa*) з вченням про образ (*eikon*) Божий²¹², за яким створена людина і через який людство отримало відкуплення²¹³.

Ап. Павло вживає поняття преображення також у Посланні до римлян: *«Тож благаю вас, браття, через Божє милосердя, повіддавайте ваші тіла на жертву живу, святу, приємну Богові як розумну службу вашу, і не стосуйтеся до віку цього, але перемініться (гр. «metamorfouste») відновою вашого розуму,*

²⁰⁹ Наприклад у книзі Об'явлення Ів. Богослова

²¹⁰ M. V. Khrom`yak, «The theological symbolism of Christ's Transfiguration in the New Testament: according to Ap. John and Ap. Paul», *Modern science* 5 (n.d.): 144–150.

²¹¹ L. D. Hurst, N. T. Wright, і G. B. Caird, *The Glory of Christ in the New Testament: studies in Christology in memory of George Bradford Caird* (Oxford [Oxfordshire] : New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 1987), 140–43.

²¹² «Отже, чоловік покривати голови не повинен, бо він образ і слава Бога, а жінка чоловікові слава»: 1 Кор. 11:7

²¹³ Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, 150.

щоб пізнати вам, що то є воля Божя, добро, приємність та досконалість» (Рим. 12:1-2). Соціокультурний фон цього тексту говорить про навернення від поклоніння ідолам як це було прийнято у цей період, до зміни мислення, щоб приносити не тваринні жертви, але духовні, чесотні.

Отці Церкви, розглянувши біблійні уривки, які описують подію Преображення, виділили декілька христологічних, сотеріологічних, есхатологічних та аскетичних тем. Святоотцівські роздуми про Преображення були записані в екзегетичних роботах, у доктринальних та духовних трактатах, і були включені в літургію ранньої Церкви.

У період ранньої патристики здебільшого Преображення тлумачилося у контексті 2-го послання ап. Петра, особливо в суперечках з гностиками. Однак, ані мужі апостольські, ані апологети не надавали цій розповіді особливої уваги. Найдавніші коментарі до цього сюжету належать Іринею Ліонському, Клименту Олександрійському і почасти Оригену, для яких тлумачення Преображення знаходилося якраз у фарватері антигностичної полеміки, оскільки гностики, відкидали людськість Христа на основі даної розповіді.

Першим занотованим коментарем отця церкви можна вважати текст Іринея Ліонського²¹⁴ (р.н. бл. 140 р.), який тлумачив Преображення як виконання пророцтва, даного Богом Мойсею у Вих. 33:19-23, про те, що людина не може побачити обличчя Бога, інакше помре. Однак, розуміючи цей текст духовно, Іринею²¹⁵ називає скелю, в якій мав бути схований Мойсей, тілом Христа, через яке все людство побачило Бога. Іринею у *«Проти єресей»* говорить про центральний парадокс Преображення як про неможливе, яке стає дійсністю, автентично точне одкровення невидимого Божества (Кол. 1:15), оскільки: *«Він воістину відкрив Бога людству, але також представив людство Богу, зберігши невидимість Отця»*²¹⁶. У своєму богослов'ї Логосу

²¹⁴ М. В. Хром'як, «Святоотцівська традиція тлумачення новозавітного нарративу про Преображення Христа внесок Григорія Ниського», *Практична філософія* 3, no 65 (n.d.): 103–4.

²¹⁵ McGuckin, *The Westminster handbook to patristic theology*, 146.

²¹⁶ Irenaeus, *Against Heresies* (Beloved Publishing LLC, 2015), 4.20.7.

Іринеї наголошує на втіленні²¹⁷ як важливому елементі Преображення, через призму якого читає весь наратив.

Подібно до Іринея тлумачить цей текст і Климент Олександрійський (бл. 150-215)²¹⁸, також наголошуючи на втіленні у дискурсі Преображення. У «Строматах» він говорить: «Він був порахований за людину, насправді ж, Він явився як той, ким Він був»²¹⁹. Климент першим звернув увагу на містично-епістемологічний вимір наративу Преображення, кажучи: «Учні не споглядали на світло через тілесні очі, тому що немає близькості між фізичним зором і світлом, аж поки Спаситель сам не відкриє очі тілу»²²⁰. Для Климента важливим було те, що Логоса не можна вважати таким, що зменшився через втілення. Кенозис не стосувався природи Христа, а тільки Його статусу: «Він є світло згори, і Він є цим світлом відкритим в тілі. Те що було видимим тут, не вторинним світлу згори, ані не було воно відділене від світла, коли було поміж нас»²²¹. Ще однією важливою патристичною темою, яку першим зацентрував Климент, була невидимість Бога, а Преображення розглядалося як містичне явлення або маніфестація, чи особлива благодать для учнів. Ця традиція, заснована ще ранніми Олександрійцями, зберігала міцні позиції аж до високого Середньовіччя²²².

Іншим богословом і наступником Климента, який стояв на чолі Олександрійської катехитичної школи був Ориген (185-253)²²³. Для Оригена, Петро, Яків та Іван є збірним образом усіх християнських душ, які на горі Преображення переживають Ісуса у «формі Бога» (гр. «*En morfe Theo*»)²²⁴. Хоч Ориген і помиляється, цитуючи Луку у Коментарі на Матвія, він стверджує, що Ісус преобразився в результаті молитви²²⁵. Сходження на гору з преображеним Христом пов'язане із співучастю у моменті єднання Отця і

²¹⁷ McGuckin, *The Transfiguration of Christ in Scripture and tradition*, 101.

²¹⁸ McGuckin, 149.

²¹⁹ Clemente de Alejandria, *Stromata I: Cultura y Religion*. (Madrid: Ciudad Nueva Editorial, 1996), 6.16.140.

²²⁰ Clement of Alexandria, *The Excerpta Ex Theodoto*, trans Robert Pierce Casey, *Studies and documents* 1 (London: Christophers, 1934), c. V.

²²¹ Clement of Alexandria, c. IV.

²²² Canty, *Light & Glory*, 11–13.

²²³ McGuckin, *The Transfiguration of Christ in Scripture and tradition*, 153.

²²⁴ Origen i Thomas P. Scheck, *Commentary on Matthew*, *Fathers of the Church Patristic Series* (The Catholic University of America Press, 2014), 12.36-37.

²²⁵ Origen i Scheck, 12.38.

Сина. Одночасно з цим підйом і спуск із гори – це переживання Божественної епіфанії під час духовних вправ, з подальшим поверненням до реального життя, наповненого боротьби²²⁶. Як видно, Ориген робив акцент на духовних якостях, оскільки вважав, що Ісус у різному вигляді з'являвся різним людям, відповідно до їх духовних якостей.

Подібно до Климента, Ориген звертається до епістемології, і стверджує, що тільки Петро, Яків та Іван були здібними бачити Христа прославленого. Таким чином він розвивав містичну доктрину. Також Ориген пов'язав Преображення з незбагненністю Бога, та славою («кабод») як її розуміли в Таргумі, в якому равіністичні богослови наголошували, що, хоча світло Боже незбагненне, однак через шекіну воно може стати доступним для людини. З цього випливало як це розумів Ориген, аби збагнути незбагненність, має бути особливе Боже вибрання як у випадку із трьома особливо обраними учнями на горі Преображення. При цьому Ориген мав свою думку з приводу того як Ісус з'являвся людям, основуючи свої роздуми на залежності одкровення від духовних здібностей реципієнта. Тому Ориген стверджує, що саме через описану ним залежність Юда мав поцілувати Ісуса в Гетсиманському саду, бо інакше сторожа не впізнала б Христа²²⁷. У дискусії із Цельсом Ориген наголошує, що ті, хто бачить Христа злим чи негідним, насправді не бачать Христа, але через свої обмежені духовні здібності бачать своє відображення в Ньому. Тільки ті, які володіли власною духовною величчю, були здібні побачити Ісусову істинну природу у сяючому Преображенні²²⁸. Також Ориген звертає увагу на те, що в євангельських розповідях Христа не впізнавали учні після його воскресіння, наприклад, при чудесному лові риби чи під час подорожі в Еманус.

Ориген перший тлумачить гору Преображення як символ споглядального життя, а сходження на гору апостолів – як молитовне та добродієсне життя, що підготувало їхні серця для явлення Бога. У «Проти

²²⁶ Paul M Blowers, «Mystics and Mountains: Comparing Origen's Exegesis of the Transfiguration and Gregory of Nyssa's Exposition of the Sinai Theophany», *Phronema* 30, no 2 (2015): 8.

²²⁷ Lothar Lies, *Origeniana Quarta: Die Referate Des 4. Internationalen Origenskongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985)*, Innsbrucker Theologische Studien, Bd. 19 (Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 1987), 215–22.

²²⁸ Origen, *Contra Celsum*, trans Henry Chadwick (Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge University Press, 1980), 2. LXIV.

Цельса» Ориген поділяє людей на дві категорії: тих, хто знаходився в долині, тому Ісус навчав їх притчами, і тих, які піднялися на гору, щоб побачити Бога²²⁹. Завдяки йому в патристичній думці розвиток отримала також тема молитви як особливої духовної справи, яка має допомогти людині у досягненні чеснотних вершин. Простий та нематеріальний за своєю природою Логос через епіфанію зміг стати складною людиною, чим відкрив зворотній шлях нагору для людства. Таким чином сотеріологічна дія, здійснена Богом для людини, для неї набуває онтологічного значення. Цим самим душа отримує через молитву і чесноти можливість постійного очищення, навіть катарсису. Будучи обмеженою своєю природою, вона рухається в напрямку неосяжності Бога²³⁰.

Власне всі три богослова, названі вище, зберігали сильні конотації полеміки з гностицизмом. Вже в цей час ідеї Преображення переходять у літургійні тексти. При цьому Преображення, починаючи з IV століття, розглядалося переважно як маніфестація слави та Христової Божественності. Подібні ідеї знаходимо, наприклад, у літургійних текстах Афанасія Синайського і Косьми Єрусалимського.

Василій Великий та Григорій Богослов як представники каппадокійської школи і близькі соратники, є ще двома коментаторами Преображення, які вплинули на екзегетику Григорія. Василій, у своїй проповіді на текст Псалмів, мимохідь згадує про учнів, що були визначені гідними бачити Славу Христову²³¹. А у своєму коментарі на Ісаю він використовує символізм Преображення (світло, слава, хмара) у пророчому і сотеріологічному ключах²³². Григорій Богослов сприймав промені Христового Преображення як промені Його Божественності. Він вважав, що божественне світло, що було явлене на горі учням, було занадто сильним для них. Отже, для нього сіяння Христа на горі є символічним одкровенням Божества Ісуса, при цьому він зауважує, що воно було занадто сильним для учнів²³³.

²²⁹ Origen, 2. LXIV.

²³⁰ McGuckin, *The Transfiguration of Christ in Scripture and tradition*, 105–7.

²³¹ Basil i Agnes Clare Way, *Exegetic Homilies*, 2016, Ps. 44.5.

²³² Basil, *Commentary on the Prophet Isaiah*, *Texts and studies in the history of theology 7* (Mandelbachtal ; Cambridge: Edition cicero, 2001), 4.(138)v.5.

²³³ McGuckin, *The Transfiguration of Christ in Scripture and tradition*, 101.

Григорій Ниський один раз згадує про Преображення Христове у четвертій книзі *«Проти Євномія»*: *«Я проголошую, що Господь є сином Божим, бо Євангеліє, яке було дане згори через світлу хмару, таки Його проголосило. Бо сказано: «Це Син мій улюблений». І хоч мені було сказано, що Він Син, назва не спонукала мене думати, що Син має земне значення. Я знаю, що Він від Отця, і що Він не від пристрасті. І я можу додати, до цих тверджень, що я знаю про тілесне покоління, яке теж чисте від пристрасті, так, що навіть і в цій точці, Євномію, тілесне народження не вказує на пристрастність»*²³⁴. Цей текст має яскраве антиаріанське забарвлення, але як і в інших двох каппадокійців, не становить богословський фокус. Таким чином, подібно як і у Євангелії від ап. Івана та вченні ап. Павла, ідеї Преображення потрібно шукати не як наратив у тексті, а як богословську лінію у всій Його системі. Можна згадати про боротьбу Ізраїльтян із Амалікітянами, під час якої, коли Мойсей підіймав руки, перші перемагали, а коли опускав – програвали. У цьому Григорій бачить символізм Христа розіп'ятого на хресті²³⁵. Богослов'я Преображення Григорія знаходиться у містичному вченні отця церкви. Хоча, говорячи про християнське містичне вчення, багато хто в першу чергу згадує Діонісія Ареопагіта, Максима Сповідника та візантійських містиків. Слід пам'ятати, що саме Григорій став проміжною ланкою між вченням Філона Олександрійського та Плотіном²³⁶. Вчення Григорія Ниського про духовну подорож життя рухомого вірою в Бога стала надзвичайно цінною у розвитку християнської містичної традиції²³⁷.

3.2. Богослов'я особи Григорія Ниського

У своїй богословській системі Григорій наголошував на незбагненності та безконечності Бога. Такий підхід суголосний апофатичній традиції. Якщо говорити про будь яке поняття, котре застосовується до Нього, то це є нічим

²³⁴ Lenka Karfíková, *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II: An English Version with Supporting Studies: Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15-18, 2004)*, ed Scot Douglass et al., *Supplements to Vigiliae Christianae*, v. 82 (Leiden ; Boston: Brill, 2007), 4.1.

²³⁵ De v. Moysis II J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus*, vol 44, Series Graeca (apud Garnier fratres, 1863), 7/1, 81,11. 11-12.

²³⁶ Quasten, *The Golden Age of Greek Patristic Literature*, 291.

²³⁷ Davidson, Woodbridge, i Wright, *A public faith*, 86.

іншим, ніж привидом до досвідного пізнання. Але поняття при його абсолютизації стає ідолом для людей, який заважає істинному пізнанню Бога²³⁸. Цікаво, що термін «незбагненність», відносно природи Бога, вперше був вжитий саме Арієм у вступі до «Талії». Пізніше цей термін був відкинутий його послідовниками²³⁹. Для Григорія божественна природа мислилася як нескінченна, що ніколи не може бути адекватно збагнена людським розумом. Бог, будучи Творцем, має бути невичерпним джерелом для всього існуючого, а, отже, бути нескінченим у строгому розумінні цього слова. Григорій стверджує, що Божественна доброта, на відміну від всіх створених форм добра, не мала нічого, щоб обмежити її, а тому має бути безконечною. Для нього сам факт того, що Бог є джерелом реальності і об'єктом всіх людських моральних прагнень, привів до важливого висновку про те, що Бог нескінченний²⁴⁰. Григорій стверджує, що ми можемо знати те, що Бог є, а не те, яким Він є²⁴¹.

Григорій доводив, що Божа сутність незбагненна (Ів. 4:22²⁴²), вважаючи, що пізнавати можна Бога через Його енергії²⁴³ та втілений *Logos*. Останній є кульмінацією серед всіх теофаній священної історії як сукупність всіх актів саморозкриття Бога²⁴⁴. Христа Григорій пов'язує з Божественною славою і образом або формою Бога. Божественний *Logos*, який завжди існував, приймає форму слуги через прийняття природи людини²⁴⁵. Таким чином Григорій вживає поняття незбагненності у контексті божественної безконечності. Він перетлумачує значення терміну, від такого, що позначав людську нездатність збагнути Бога до такого, що вказує на наявність внутрішньої таємниці Божої істоти. В результаті зміщується акцент із епістемології в бік онтології, цим самим віддаляючись від традиції Оригена і Платона. Вони обидва, акцентуючи

²³⁸ Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*, 46–47.

²³⁹ Meredith, *Gregory of Nyssa*, 1999, 11–15.

²⁴⁰ Meredith, 17–19.

²⁴¹ Balthasar, *Cosmic Liturgy*, 88.

²⁴² «Ви вклоняєтесь тому, чого ви не знаєте, ми вклоняємось тому, що знаємо, бо спасіння від юдеїв»: Ів. 4:22

²⁴³ Meredith, *Gregory of Nyssa*, 1999, 11–15.

²⁴⁴ Daley, «Divine Transcendence and Human Transformation: Gregory of Nyssa's Anti-Apollinarian Christology», 499.

²⁴⁵ Dragoş-Andrei Giulea, «The Cappadocian Paschal Christology: Gregory Nazianzen and Gregory of Nyssa on the Divine Paschal Image of Christ», *Zeitschrift für Antikes Christentum* 12, no 3 (2008): 82–90.

на складності пізнання Бога, розглядали відсутність форми і межі як дефект. Для Платона відсутність форми говорила про те, що щось є злим. Наприклад, матерія, яка очікує набуття форми від божественного архітектора. Григорій же матерію розглядав динамічно, що дозволяло виявляти різні ступені матеріальності. У свою чергу це означає, що є тіла більш-менш матеріальні. Також він пояснює, які зміни сталися в первозданній природі після гріхопадіння, і надає аргументи на користь можливості індивідуального воскресіння тіл. Лоський стверджує, що *«природа матерії є результатом з'єднання простих якостей, таких, що можна збагнути розумом як таких per se (самих по собі), але їх сукупність, взаємодія, «згущення» виробляє основу речей чуттєвих, їх тілесність. З розглянутого в тілі ніщо саме по собі не є тіло – ні зовнішній вигляд, ні колір, ні тяжкість, ні протяжність, ні кількість, ні будь-яка інша видима якість, а, навпаки, кожне з них є якоюсь чисто розумною підставою (logos), взаємне ж їх сприяння між собою і з'єднання робиться тілом»*²⁴⁶. Аргументація Григорія Ниського, що найбільше нагадує роздуми Берклі про ідеальність кожної властивості матеріальних предметів, є цікавою в історико-філософському відношенні. Цей прояв крайнього ідеалізму в розумінні матерії покликаний довести не лише можливість будь-яких перетворень матерії, зокрема, чудесне зібрання частинок тіла, індивідуалізованих особистою душею (за Григорієм кожна така частинка несе відбиток особистості). Ідеальність матеріального покликана пом'якшити сприйняття скандалу втілення Нескінченного. Григорій підкреслює, що порівняно з Богом не лише матеріальне, а й усе духовно-ідеальне є грубим. Звідси – принципова єдність створеного у протиставленні Богу.

В цьому контексті варто згадати історію ідейної боротьби нікейця Василя Великого та нео-аріанина Євномія, багато в чому показова для своєї епохи. Почавшись з того, що Василій Великий вирішив спростувати богослов'я Євномія, той у свою чергу, зачекавши дванадцять років, опублікував спростування на трактат Василя Великого *«Проти Євномія»*. Не відомо, чи Василій встиг прочитати цей текст, однак трактат Євномія не

²⁴⁶ Лосский, Очерк мистического богословия Восточной Церкви, 148–49.

залишив байдужим Григорія, який написав однойменний цикл трактатів з аналогічною Василієвому тексту назвою – «*Проти Євномія*»²⁴⁷.

Центральною думкою у Григорієвій критиці Євномія, а також всієї його християнської метафізики є те, що найбільш важливою онтологічною відмінністю є та, що існує між нествореним Богом та всім іншим, що створене *ex nihilo*. У порівнянні з цією відмінністю, всі інші онтологічні відмінності бліднуть, в тому числі фундаментальна Платонова відмінність між матеріальним та духовним, яку Григорій продовжує називати «*верховною відмінністю всіх істот*». Доктрина про «*гомоусіус*» звертається до нествореності осіб Трійці. Ця відмінність продовжується у поняттях нескінченності та вічності Божого буття, в контрасті до конечності створених істот²⁴⁸.

У Євномія імена виявляють сутності, бо вони божественно даються (тобто природні), а не засновані на людських умовностях. Отже, якщо хтось знає ім'я, то знає сутність²⁴⁹. За Євномієм, Бог (Отець) – єдина неvirоджена чи неперероджена сутність (гр. «*gennetos ousia*»), а, отже, ця сутність може бути названа і, таким чином, відома. Євномій відрізняє божественно дані імена від тих, що є «*винайденими*». Григорій стверджує ж, що мова не може дати пізнання суті, навіть не сутності сотворених істот, не кажучи вже про Божу сутність. Мова не є Богом даною, а швидше розвивається через людські звичаї. Немає божественно освяченої мови, а грецька не є кращою, за єврейську²⁵⁰. Вчення про умовність мови, яке розвивали каппадокійці, змусить Євномія звинуватити їх в богохульстві, у створенні людської концепції Бога, яка не має зв'язку з дійсністю, але є чисто культурним артефактом, продуктом з мовної умовності. Небезпека каппадокійського розуміння мови, на думку їх противників, полягає в тому, що це підриває впевненість у будь-якому знанні, а дискусія про Сина також є дискусією про стан релігійної мови та знань²⁵¹. У

²⁴⁷ Нисский, «Опровержение Евномия».

²⁴⁸ Young, *The Cambridge History of Early Christian Literature*, 297–300.

²⁴⁹ Д. С. Курдыбайло, «К реконструкции учения о языке Григория Нисского в контексте евномиянской полемики», *Философский журнал* 10, вип. 2 (2017): 25.

²⁵⁰ M. J. Edwards, ed, *Galatians, Ephesians, Philippians*, *Ancient Christian commentary on Scripture* 8 (Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 1999), 11.

²⁵¹ Jones, *A genealogy of Marion's philosophy of religion*, 53.

свою чергу Григорій Нисський вказує у своїх роздумах на гімн у Фил. 2:5-11, що жодна людська мова ніколи не може бути повністю прозорою або однозначною, особливо у намаганні зрозуміти невимовні таємниці Бога²⁵². Ця дискусія про походження мови та її потенціал для Григорія не є абстрактним або незначним питанням, а є основоположним для розуміння відносин між Богом і людством. Неможливість іменувати Бога не є результатом людської слабкості або гріха, а результатом відмінності між Богом і творінням²⁵³. Таке обмеження є позитивним, бо сповіщає славу Бога. Тому Григорій також наполягає на тому, що іменування Бога, яке пропонує Євномій, не просто неможливе, але й неблагочестиве. В цілому, мова є різноманітною і багатозначною, а Бог дає нам «*можливість*» мови, або здібність винаходити слова, а не самі слова. Здатності мови є дарунком для людей, бо Бог не потребує мови.

У цьому руслі, подібно до «*Проти Євномія*», після II Вселенського собору Григорій продовжує розвивати тріадологію у «*Великому повчальному слові*»²⁵⁴, яке мало бути не просто катехетичним твором, а систематичною працею, яка могла б показати та захистити християнську віру від нападів євреїв, поганських філософів та тих, кого оголошено єретиками²⁵⁵. Дана праця вірогідно написана скоріше за все взимку 383-384 р.²⁵⁶ і мала бути інструкцією для дияконів, що готують оглашених до хрещення²⁵⁷. Після праць Іринія та Оригена – це третій великий твір систематично-богословського характеру у християнстві. Структура твору слідує порядку Символу віри²⁵⁸, і складається з передмови і 40 розділів²⁵⁹. Твір починається зі вступу, присвяченому вченню про Бога, в якому він відмежовує поняття *єства* (ousia) від *особи* (hypostasis), наголошуючи на особистій відмінності між Отцем, Логосом та Духом в єдиному Богові²⁶⁰.

²⁵² Edwards, *Galatians, Ephesians, Philippians*, 11.

²⁵³ Нисський, «Опровержение Евномия», 270–89.

²⁵⁴ Нисський, «Большое огласительное слово».

²⁵⁵ Moreschini і Norelli, *Early Christian Greek and Latin Literature*, 2005, 128–30.

²⁵⁶ Daniélou, *From Glory to Glory*, 7–10.

²⁵⁷ McGuckin, *The Westminster handbook to patristic theology*, 152–53.

²⁵⁸ Лаба, *Патрологія. Життя, писма і вчення отців церкви*, 248.

²⁵⁹ Young, *The Cambridge History of Early Christian Literature*, 297–300.

²⁶⁰ Друга і найбільша частина праці присвячена відповіді на питання Цельса та Порфирія, які дивувалися тому, чому Бог так пізно вирішив спасти людей, нехтуючи ними цілі тисячоліття? Або ж, чому

Вчення про Трійцю пояснюється за допомогою теорій про Божу діяльність, на основі теорії мови та намаганні розмежувати поняття *ousia* і *hypostasis*, Григорій стверджує, що джерелом сили є Отець, Сила Отця є Син, а Дух Сили є Святий Дух²⁶¹. Це означає, що у Божому єстві Отець не Сам по Собі творить щось, до чого не торкається Син, або ж Син знову виробляє щонебудь особливе без Духа; але кожна дія Бога простягається на творіння, назване різними поняттями – від Отця походить, через Сина простягається і відбувається Духом Святим²⁶². Оскільки таємнича, незбагненна, безконечна та вічна природа Бога однаково належить всім трьом особам, виникає проблема: якщо іменник «*Бог*» – це ім'я особи, отже, його слід розуміти в однині, чи він стосується виду, до якого належали три учасника Трійці. Це або звужує Бога до однієї особи, або перетворює християнську догму на тритеїстичну. Усвідомлюючи цю проблему, Григорій, звертаючись до природи мови, каже, що іменник «*Бог*» стосується не природи (сутності) Бога, а Його діяльності²⁶³²⁶⁴. Бо, оскільки для людей, які займаються тією ж справою, діяльність кожного є окремою; тому їх і називають множиною, оскільки кожен з них відокремлений від інших своїм середовищем, згідно особливостей операції, яку він здійснює. Коли ж мова йде про Божественну сутність (природу), то не можна говорити, що Отець робить щось сам по собі, до чого Син не має стосунку, або Син щось робить окремо від Святого Духа. Вся Божа діяльність, що поширюється на творіння, має своє походження в Отці, і здійснюється через Сина, та вдосконалюється у Святому Дусі. Оскільки Трійця здійснює всі дії подібним чином, не розділяючи дії згідно кількості Осіб, але одним рухом та прихильністю доброї волі, яка передається від Отця, через Сина до Святого Духа, тому про жодного з них не можна сказати як про

Він обрав саме такий, а не інший шлях для цього? Для цього Григорій розвиває вчення про втілення Христа, яке було єдиним шляхом для спасіння зіпсутого гріхом людства, що одночасним задовольнила би Божественну справедливість карою за гріх. Третя і завершальна частина говорить про гріхопадіння людини, свободу волі та таїнства. Вона містить підсумок християнської віри, вивчає доктрини (доктрина і є вчення) Символу віри, говорить про створення людини на образ Божий, походження зла, та зловживання людської свободи волі, в якій цей образ існує, тому зло не має субстанційної природи, а є відсутністю добра.

²⁶¹ Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*, 119.

²⁶² Нисский, «К Авлавию, о том что не 'три Бога'», 122.

²⁶³ Аргументом для цього він використовує етимологічну гру зі словом *theos*, де слово «*theorein*» означає бачити, а «*theein*» – бігати, яке походить від слова «*tithenai*» – сидіти на місці.

²⁶⁴ Meredith, *Gregory of Nyssa*, 1999, 11–15.

Тих, що здійснюють цю божественну животворчу дію. Оскільки як Ті, що породжують те саме життя, не називаються трьома животворящими, ані трьома добрами, що споглядаються в одній і тій же доброті, у жодному випадку не виражаючи множин. Оскільки у такому разі Бога не можна іменувати трьома Богами, бо він має одну животворчу дію, що одне через одне, сукупно та нероздільно проходить на все творіння²⁶⁵. З цієї причини Григорій, говорячи про Бога, часто вживав безособову мову. Однією з його улюблених фраз була «*над усім Бог*», можливо відголос з Рим. 9:5²⁶⁶, або використання фрази у нейтральному відтінку (гр. «*to Theoi*»), що може бути суголосним Дії 17:19²⁶⁷.

У трактаті «*До Авлавія про те, що не три Боги*»²⁶⁸, Григорій пише, що тільки ті речі, які протяжні, відрізняються індивідуальними обрисами. Ці обриси відзначені тілесним зовнішнім виглядом, розміром, місцем і відмінністю форми і кольору. Що стосується трансцендентних речей, вони знаходяться за межами цих обрисів. Що є необмежене, не може бути порахованим; і що не пораховано, не може бути визначеним у кількісних параметрах. Отже, всі три іпостасі поділяють в конкретному, логічному та універсальному через те, що всі три особи діють як один, отже, розглядати їх необхідно як один²⁶⁹. Григорій стверджує, що, називаючи тих, що не поділені за природою, тою самою назвою, а саме власною назвою їх спільної природи у множині і кажемо так, «*багато людей*», хоч так само можна було б сказати «*багато людських природ*»... Тому є багато тих, хто поділяє ту ж природу – багато учнів, скажімо, чи апостолів, чи мучеників – але людина (людська природа) у всіх них одна; оскільки як вже було сказано, термін «*людина*» є спільним. Тому, краще було б виправити наш помилковий звичай і не переводити у множинність назву природи. Тоді більше не буде спокуси переносити помилку мовлення на доктрину²⁷⁰. У даному вислові він слідує

²⁶⁵ Giulio Maspero, *Trinity and man: Gregory of Nyssa's Ad Ablabium*, Supplements to Vigiliae Christianae, v. 86 (Leiden ; Boston: Brill, 2007).

²⁶⁶ «*що їхні й отці, і від них же тілом Христос, що Він над усіма Бог, благословенний, навіки, амінь*»: Рим. 9:5

²⁶⁷ Meredith, *Gregory of Nyssa*, 1999, 18.

²⁶⁸ Нисский, «К Авлавию, о том что не 'три Бога'».

²⁶⁹ Meredith, *Gregory of Nyssa*, 1999, 19–20.

²⁷⁰ Maspero, *Trinity and man*, 181.

платонівській логіці, говорячи, що реальність є атрибутом універсальної ідеї, чим виключає для неї можливість множинності. Наприклад, коли сказати слово «людина», воно повинне стосуватися природи людини, а не партикулярної особи²⁷¹. Так само, говорячи слово «Бог», мова йде про природу, а не партикулярну особу.

Отже, в своїй тріадологічній термінології Григорій змінює філософську позицію, що панувала з часів Парменіда, що одиничність і простота в будь-яких обставинах первинна щодо множинності. Григорій²⁷² же стверджує, що християнський Бог унікальний, але Він не абсолютно простий. Також як і старший брат Василій, Григорій намагається умовно описати Бога за допомогою категорій Аристотеля вживаючи термін *ousia* у сенсі «друга субстанція». Це означає, що Отець, Син і Дух Святий умовно належать до виду «Бог» багато в чому таким же чином як Андрій, Юрій і Степан належать до виду «Людина». Тому варто нагадати вчення Порфирія Тирського. Перше важливе, для Порфирія, поняття – це поняття категорії. Аристотель стверджував, що ім'я та визначення є необхідними предикатами предмету. Порфирій вважав, що іменники мають подвійний сенс: (1) використання іменника для означення об'єкта та (2) використання іменника для означення самого себе. Кажучи, що «Андрій – людина», дізнаємося про Андрія, а кажучи, що «Людина є твариною», ми дізнаємося, що людина є предикатом об'єкта, який може мати і предикат – тварина. Тому Іван як «*prote ousia*», є первинною субстанцією, та, безсумнівно, сутністю у світі; тоді «*deutra ousia*» говорить, що поняття «людина» існує у вторинній диспозиції і не існує у світі, окрім як предмет дискурсу²⁷³. В свою чергу аристотелеве розуміння поняття «*ousia*» можна читати трьома тлумаченнями, як: (1) онтологію конкретних речей, спирається на «Категорії»; (2) повнота реальності, що знаходиться у формі (ейдосі), близька до платонізму; (3) індивідуальна форма сутності, середня позиція між попередніми двома шляхами.²⁷⁴ Однак, це не виключає

²⁷¹ Quasten, *The Golden Age of Greek Patristic Literature*, 286.

²⁷² Meredith, *Gregory of Nyssa*, 1999, 19–20.

²⁷³ Mark Edwards, «Porphyry and Cappadocian Logic», *Greek Orthodox Theological Review*. 6, no 3/4 (Fall/Winter 2015): 62–64.

²⁷⁴ А. О. Баумейстер, *Біля джерел мислення і буття. Вибрані філософські етюди* (К.: Дух і літера, 2012), 165.

можливості того, що поняття, що означає лінгвістичну універсалію, не може означати трансцендентну форму, або архетип виду в більш високому плані буття. У свою чергу, на основі цього, Василій Великий підкреслює, що поняття «людина» як спільний іменник, позначає природу, яку поділяють всі люди без того, аби включати всі партикулярні відмінності між окремими особами²⁷⁵.

Григорій Нисський чітко розмежовував людську та Божественну природи Христа. У його розумінні *Logos* існував ще до початку часів, а тіло Ісуса Христа стало до буття тільки в останні часи. Він проголошував, що Ісус мав справжню людську душу, людський розум і володів свободою волі²⁷⁶. Григорій вірив, що при втіленні Ісус прийняв людські тіло та душу. Оскільки Він прийшов спасти загинувших, то спасатиме їх цілком. Бо спочатку померла душа, а слідом за нею і тіло, оскільки Спаситель теж мав прийняти на себе все, що загинуло²⁷⁷. Тільки у втіленні Логосу Бог проявив Себе і Свою любов серед людей²⁷⁸.

Спасіння людства здійснюється через уподібнення Христу, Його духовних та моральних якостей, через поєднання пізнання і учнівства. Тому процес спасіння починається з одкровення слави Бога, через Сина, який прожив бездоганне життя, помер на хресті і Воскрес. Саме через Нього стається моральне та фізичне преображення людства²⁷⁹, Трансформація людської природи, що сталася у Христі знаменує собою початок нового прославленого людства, в якому може брати участь кожна людина. Така участь звершується не через наявність зв'язку в чисто фізичному вираженні, але за допомогою участі людини з Христом в історії спасіння, особливо через віру, хрещення і учнівство²⁸⁰. Коли людська природа досягне заздалегідь визначеної певної міри, то, каже Григорій, труба воскресіння зазвучить, пробуджуючи мертвих і перетворюючи в тілесні істоти тих, хто ще живий, а

²⁷⁵ Mark Edwards, «Porphyry and Cappadocian Logic», *Greek Orthodox Theological Review*. 6, no 3/4 (Fall/Winter 2015): 62–64.

²⁷⁶ Quasten, *The Golden Age of Greek Patristic Literature*, 288–89.

²⁷⁷ Cassin, «Text and Context: The Importance of Scholarly Reading. Gregory of Nyssa, 'Contra Eunomium'», 2.13.

²⁷⁸ Louth, *The origins of the Christian mystical tradition*, 79.

²⁷⁹ S.J Daley, «Divine Transcendence and Human Transformation: Gregory of Nyssa's Anti-Apollinarian Christology», *Modern Theology* 18, no 4 (2002): 499.

²⁸⁰ Russell, *The doctrine of deification in the Greek patristic tradition*, 245.

також тих, хто воскрес – так, що вага тіла більше не буде важким тягарем, і більше не утримуватиме їх на землі, але вони піднімуться в повітря, щоб бути з Господом²⁸¹. Людина може впізнати в собі відображення Божого світла, і, очищаючи своє серце, почати шлях до самої себе, до чистого образу Бога. Для цього потрібно старанно працювати над своїм духовним розвитком, життям у діалозі з Богом. Іншими словами, згідно Григорія Ниського, цілковита людськість людини досягається через святість, у побожному житті, яке стає сяючим для інших людей у світі²⁸².

Григорієве розуміння доктрини творіння *ex nihilo* означає, що немає природного контакту між людською душею і Богом, і тому Бог абсолютно непізнаваний для душі, і душа не може мати досвід Бога, хіба що Бог зробить такий досвід можливим.²⁸³ Різниця між Богом і всім іншим є фундаментальною; Бог є незмінний, але створена природа не може існувати без змін – для самого переходу від небуття до буття потрібні рух і зміни, які для Григорія – є позитивними²⁸⁴. Коментуючи Священне Писання, розмірковуючи про створення людини, Григорій чітко означив відмінність між творінням та Творцем. Він вказував на те, чим людство є тепер і чим стане в результаті співучасті у Божественному житті. Найбільш визначним його досягненням є означення поняття Божої нескінченності і розвиток теорії спокути у цьому ж руслі²⁸⁵. Григорій, на відміну від Василя, вважає, що навряд чи можна сприймати біблійну розповідь про створення світу буквально, оскільки події, описані в Книзі Буття, є начебто незалежними одна від одної, а в природі усе є пов'язаним. Наприклад, не можна говорити про світло і темряву, або день і ніч, відкинувши сонце, яке є джерелом світла. Якщо тварини хижаків мали чекати час творення своєї їжі, вони б не вижили. Тому Григорій далекий від буквального прочитання книги Буття²⁸⁶. Цьому тлумаченню посприяв і переклад Старого Заповіту, здійснений Аквілою, в якому на відміну від LXX, яку використовували більшість християн, каже не

²⁸¹ Gregory of Nyssa, *On the making of man*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2013, xxiii–iv.

²⁸² Benedict, Lienhard, і Benedict, *The Fathers of the church*, 73.

²⁸³ Louth, *The origins of the Christian mystical tradition*, 79.

²⁸⁴ Gregory of Nyssa, *On the making of man*, xvi.10, 12.

²⁸⁵ McGuckin, *The Westminster handbook to patristic theology*, 152–53.

²⁸⁶ Wilken, *The Spirit of Early Christian Thought*, 144.

те, що «Спочатку Бог створив небо та землю», а «Бог землю і небо разом вчинив», що у тлумаченні Григорія набуває значення одночасно²⁸⁷. Разом із тим, він розумів, що подібне тлумачення вступає в конфлікт з порядком творіння у книзі Буття, де все відбувається послідовно. Оскільки Мойсей через послідовність створення говорить про незалежність партикулярних речей в екосистемі²⁸⁸.

Варто зауважити, що давні греки вважали, що час циклічний, однак у світогляді III–IV століття відкрили шлях для нового розуміння часу – лінійного. Ранні християни у своїх міркуваннях виходили з вчення про створення світу і втілення Бога-Отця через Його Сина. Звідси випливало, що час належить не тільки людині і світу, але його творить Бог, Який в ньому і перебуває. Тому кожне Його втручання в перебіг часу стає неповторним моментом всесвітнього руху історії (*kairos*); ці моменти гарантують незворотність часу²⁸⁹. Таким чином Григорій переосмислює традиційний канон, поставлений ще Платоном понять – вічність (*haion / haidion*), час (*chronos*), мить тепер (*kairos*) – який розвивався слідом за ним філософськими традиціями. Для визначення часу Григорій найчастіше користується словом «*diastema*» (тривалість, протяжність в часі, інтервал, тривалість, часовий відрізок і ін.). Час є протяжність (*diastema*) всього існуючого в цьому світі²⁹⁰. Тоді як Григорій визнає конечність матеріального часу і його круговий курс як важливий для його природи, він бачить у створеному інтелекті певний нескінченний рух, який залишається в силі, незважаючи на його конечність²⁹¹.

Полеміка з Євномієм радикалізувала розуміння Григорія онтологічного розриву (*diastema*) між створеним світом і його творцем²⁹². Взагалі, найважливішою тезою Другої книги проти Євномія є твердження, що не можна ані знати ані називати Божу сутність, тому що це є наслідок «розриву» (*diastema*) між нескінченним Богом і скінченим у просторі та часі

²⁸⁷ Apolg. Hexa. Migne, Patrologiae cursus completus, 1863, 44:72b; 69a.

²⁸⁸ Wilken, *The Spirit of Early Christian Thought*, 145.

²⁸⁹ П. Б. Михайлов, «Категория времени в христианской метафизике: Григорий Нисский и Максим Исповедник», *Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция* 9, по 1 (2015): 122.

²⁹⁰ Михайлов, 123–26.

²⁹¹ Hans Urs von Balthasar, *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*, A Communion Book (San Francisco [Calif.]: Ignatius Press, 2003), 107.

²⁹² Jones, *A genealogy of Marion's philosophy of religion*, 53.

творінням²⁹³. З іншого боку «еманація» для Григорія є поняттям часово-просторовим, ознакою творіння, тоді як Бог є поза будь-яким «розширенням». Те, що поза творінням не рухається у просторовому вимірі від точки до точки, залишається непорушним²⁹⁴. Поняття еманатії він зробив дією в часі і залежною від волі, ототожнюючи її зі створенням *ex nihilo*. Таким чином, ймовірно, він є першим, хто створив подібний синтез²⁹⁵. Створений світ багато в чому подібний Творцеві, оскільки все, що існує, є єдністю сутності, потенцій і енергій. Усе було створене Богом одночасно, але у потенційні формі, що містить у собі, немов насіння, зародки майбутнього розвитку. Все розвивається згідно провидіння та Логосу, який зумовлює все і з якого походить сукупність всіх можливих речей. Тому все, що відбулося, має місце у Божественному плані²⁹⁶. У цій думці Григорій суголосний з Філоном Олександрійським та деякими єврейськими богословами, що притримувалися подібної позиції. У його розумінні, в творінні наявні дві речі: Бог зібрав воедино початки, причини та якості речей, а перший імпульс Його волі був співучасником появи всіх цих речей, що існували окремо²⁹⁷. Григорій настільки бачить світ втіленням волі Бога, що ризикує назвати Божу волю праматерією дійсності. Вчення, яка передбачає чудесну появу цілком не бувшого за простим повелінням Бога, є радикальним переосмисленням неоплатонічного розуміння еманатії, є повним запереченням пантеїзму.

Говорячи про створення людини, Григорій звертається до уривку з книги Буття 1:26²⁹⁸, акцентуючи на створенні за образом та подобою Божою. Хоча й раніше церковні отці і вчителі зверталися до цієї теми, однак, в основному, вони акцентували на питаннях свободи волі чи вченні про душу²⁹⁹. Григорій же першим заговорив про повноцінну християнську антропологію у праці

²⁹³ Нисский, «Опровержение Евномия», 270–89.

²⁹⁴ Paul Plass, «Transcendent Time and Eternity in Gregory of Nyssa», *Vigiliae Christianae* 34, no 2 (1980): 181.

²⁹⁵ Jeffrey Vogel, «Growing into the Darkness of God: The Inseparability between Apophatic Theology and Ascetic Practice», *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 15, no 2 (2015): 22–25.

²⁹⁶ Швец, «Святоотеческое наследие Святителя Григория Нисского и влияние его трудов на сущность духовности», 34.

²⁹⁷ Wilken, *The Spirit of Early Christian Thought*, 145.

²⁹⁸ «І сказав Бог: Створімо людину за образом Нашим, за подобою Нашою, і хай панують над морською рибою, і над птаством небесним, і над худобою, і над усею землею, і над усім плазуючим, що плазує по землі»: Бут. 1:26

²⁹⁹ Wilken, *The Spirit of Early Christian Thought*, 147.

«Про устрій людини»³⁰⁰. В основі теорій Григорія Ниського було переконання, що людина є образом Божим, аж ніяк не на основі фізіологічної відповідності³⁰¹, але духовної. Григорій переосмислює історію творіння у світлі наукового дискурсу свого часу. Богослов'я трактату сильно спирається на Оригена. Григорій говорить про «подвійне творіння» в Бут. 1:26 і 2:7³⁰² оскільки, нібито, в першому тексті мова йшла про людство в ідеалі та в цілому, а в другому – про актуальне партикулярне створення чоловіка та жінки. Згодом він перейме стоїчну ідею про те, що краса і досконалість Бога була проявлена в творінні взагалі, вказуючи на функціональність людського тіла та її відповідність Божественному провидінню³⁰³.

Згідно Григорія, людина займає центральне місце у творінні Бога як володаря світу наділеного гідністю від самого Бога. Подібно своєму Творцеві людина покликана до споглядання творіння та практичної діяльності. Людська душа з іншого боку має розумну, афективну і чуттєву сили.³⁰⁴ В одній ілюстрації він розповідає про те, що цар, який має з'явитися своїм підданам, спочатку все необхідне підготував, і саме тому Бог спочатку для людини дає дім (землю), готує багатство (рослини, тварини), і тільки після цього приводить у цей світ. Людина, знаючи свого Творця, насолоджується цією красою. Інша ілюстрація ж, яка доповнює першу, є аналогією про господаря, що готується приймати гостей. Тільки після того як він прикрасить свій дім і столи з наїдками, лише тоді прийматиме гостей³⁰⁵. Так само і Бог підготував місце для людини і прикрасив його, бо, якщо б не було з ким поділитися цією красою, вона була б недовершеною.

Доктрина про *imago Dei* є витвором Філона Олександрійського, який у своїх трактатах і біблійних коментарях заклав підвалини для цього вчення. У трактуванні Буття 1:26 Філоном прослідковується аналогія з платонівським

³⁰⁰ Нисский, «Об устройении человека».

³⁰¹ Швец, «Святоотеческое наследие Святителя Григория Нисского и влияние его трудов на сущность духовности», 19.

³⁰² «І створив Господь Бог людину з пороку земного. І дихання життя вдихнув у ніздрі її, і стала людина живою душею»: Бут. 2:7

³⁰³ Moreschini і Norelli, *Early Christian Greek and Latin Literature*, 2005, 107–9.

³⁰⁴ Ю. П. Чорноморець, «Антропологія східної патристики» (Кандидатська дисертація, Національний аграрний університет, 2002), 14–15.

³⁰⁵ Wilken, *The Spirit of Early Christian Thought*, 149.

вченням про уподібненість до Бога як мети морального життя (Theaet. 176b). Філонове уявлення про Мойсея як досконалу людину, яка є посередником між людьми і Богом, а також вчення про філософське, етичне і містичне сходження розуму до Бога стали природними у каппадокійців та всій східно-християнській духовній традиції³⁰⁶. У цьому контексті у трактаті про «*Про назви псалмів*» Григорій стверджує: «*В порядкувому укладі всього всесвіту є певна музична гармонія, творцем і виконавцем якої є Бог, ... і, якщо людина є мікрокосмосом, тоді вона теж є імітацією Того, хто сформував усесвіт. Тому розумно припускати, що розум знаходить у мікрокосмосі ті ж самі речі, що і в макрокосмосі... Тому уся гармонія, що спостерігається у всесвіті, може бути відкритою у мікрокосмосі, тобто людській природі*»³⁰⁷. Таким чином, в деяких моментах антропології є точки дотику між Григорієвим богослов'ям та давньогрецькою філософією. Зокрема в погляді на людину як мікрокосмос, що відображає порядок та гармонію макрокосмосу.

У своїй Пасхальній промові Григорій стверджує, наступне: «*В цей день була сотворена істинна людина, яка є відповідним образом та подобою Божою*»³⁰⁸. Тому склад людини для Григорія дуже новозавітній. Для нього людина – це (1) в першу чергу, *logos*, тобто розум³⁰⁹, (2) по-друге, розум Христовий³¹⁰, а (3) по-третє, любов, оскільки «*Бог є любов*»³¹¹. Тіло і душа створюються одночасно, і через очищення від гріха, споглядання Божої слави і екстатичну любов до Бога, яка є рушійною силою і через безкінечне бажання пізнавати Бога в дійсному містичному єднанні³¹² йде безкінечним шляхом уподібнення Христу. Якщо ці речі відсутні, то й немає відображення Божого образу в людині³¹³. У своїй антропології Григорій переводить увагу з Христа

³⁰⁶ Russell, *The doctrine of deification in the Greek patristic tradition*, 77.

³⁰⁷ Нисский, «О надписании псалмов», 1861, 10.

³⁰⁸ Wilken, *The Spirit of Early Christian Thought*, 152–54.

³⁰⁹ «Споконвіку було Слово (*logos*), а Слово в Бога було, і Бог було Слово»: Ів. 1:1

³¹⁰ «*Бо хто розум Господній пізнав, який би його міг навчати? А ми маємо розум Христов!*»: 1 Кор. 2:16

³¹¹ 1 Ів. 4:7 та Ів. 13:35

³¹² Ю. П. Чорноморець, «Антропологія східної патристики» (Кандидатська дисертація, Національний аграрний університет, 2002), 15.

³¹³ Gregory of Nyssa, *On the making of man*, 137.

як того, хто тільки відновив людську природу, до Того, хто є її зразком від початку³¹⁴.

Образ Божий в людині для нього виступає у якості вихідної точки. Григорій Ниський вірив в те, що саме Божественне одкровення говорить людям про Бога, аби, в свою чергу, знайти в людині те, що відповідає цьому Божественному образу³¹⁵. Для нього синайська теофанія є архетипом динаміки Божественного одкровення³¹⁶. У цьому контексті Григорій говорить про труби, що сповіщають з висот Сінаю про втілення Христове³¹⁷. Тому важливою ознакою *imago Dei* для Григорія є свобода волі. Часто він говорив про волю у розумінні морального вибору, який людина здатна приймати. Однак він не говорив про свободу тільки в контексті здатності обирати, оскільки для Григорія це щось більше. Свобода – це шляхетна вольова вправа, що веде до чеснот. Набуваючи чеснотність, ми ростемо в добрі, а, отже, в Бозі. Свободу людини можна трактувати тільки в контексті відношення до Бога³¹⁸. У трактаті «*Про створення людини*» він підкреслює людську силу самовизначення: вільну волю, а також раціональність, та можливості, які імітують божественні. Образ знаходить свою схожість з архетипом, який є наповнений всім добрим³¹⁹. Григорій³²⁰ стверджує, що в людині є принцип усього досконалого, всіх чеснот і мудрості, і будь-якої вищої речі, яку тільки в силах і уявити; але чільним серед всіх є той факт, що люди вільні від необхідності. Отже, приймати рішення є у владі людини, бо чеснотність є справою добровільною, не підвладною, оскільки те, що є результатом примусу і сили не може бути чеснотним.

Як стверджує Григорій, всі живі істоти стають самими собою, беручи у собі дещо ззовні. Насіння, наприклад, споживає їжу з-під землі для проростання. Люди, які створені, щоб бути образом Бога, потребують Бога для

³¹⁴ Wilken, *The Spirit of Early Christian Thought*, 155.

³¹⁵ Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*, 167.

³¹⁶ Blowers, «*Mystics and Mountains: Comparing Origen's Exegesis of the Transfiguration and Gregory of Nyssa's Exposition of the Sinai Theophany*», 9.

³¹⁷ De v. Moysis Migne, *Patrologiae cursus completus*, 1863, 44:7/1,85.

³¹⁸ Wilken, *The Spirit of Early Christian Thought*, 152–54.

³¹⁹ Frances Margaret Young, *God's Presence: A Contemporary Recapitulation of Early Christianity*, *Current Issues in Theology* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2013), 171.

³²⁰ Нисский, «*Об устройении человека*», 436–39.

свого живлення. На небесах Бог буде єдиною поживою і напоєм³²¹. Особистість здатна любити когось більше, ніж саму себе, більше своєї власної природи чи свого власного життя. Тому особистість – це образ Бога в людині, і свобода людини відносно самої себе природи. Бути особистістю означає бути вільним від необхідності і не бути підвладним пануванню свого єства, мати можливість вільно самовизначатися. Людина часто діє в силу певних природних імпульсів, обумовлених темпераментом, характером, спадковістю, космічним або психосоціальним середовищем, чи історичністю. Правда сутність людини перебуває поза всякою обумовленістю; гідність полягає в можливості звільнитися від своєї природи, але не для того, щоб її знищити, а щоб преобразити її в Бозі³²². Тому Григорієва антропологія полягає в тому, що людина стає людиною в Христі, тобто повноцінний образ Божий – це Христос. Отже, людина повинна обертатися навколо Христа.

Григорій явно відкидає Оригенове вчення стосовно передіснування та міграції душ, а також про те, що вони були ув'язнені у матеріальне тіло як покарання за гріх³²³. У той самий час він погоджується з Оригеном, що пекельні муки є не вічними, а тільки тимчасовими у лікувальних цілях. Вживаючи таке поняття як вічність, він далекий від того, щоб під ним розуміти безкінечність³²⁴. Також Григорій поділяє вчення Оригена про апокатастасіс як кінцеве відкуплення всього творіння, коли добро тріумфує над злом³²⁵, але, на відміну від того ж Оригена, Григорій вважає *apokatastasis* одноразовим явищем, а не циклічною дією. Варто підкреслити, що упродовж історії були намагання довести, що Григорію були далекі ідеї апокатастасісу. Зокрема, константинопольський патріарх Герман хотів довести, що «*Велике повчальне слово*» було переписане Оригеністами, інші автори сюди ж добавляли трактат «*Про воскресіння душі*». Однак, так чи інакше, вчення Григорія міститься не

³²¹ Gregory of Nyssa, «On the Soul and the Resurrection,» trans. W. Moore, in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 5, 452.

³²² Лосский, Очерк мистического богословия Восточной Церкви, 461.

³²³ De an. et resurr Migne, *Patrologiae cursus completus*, 1863, 46:125.

³²⁴ Gregory of Nyssa., *Catechetical Oratation* (Place of publication not identified: Cambridge Univ Press, 2014), 40.

³²⁵ Gregory of Nyssa., 26.

тільки у двох згаданих працях, а й в інших, що показує його відданість цій ідеї³²⁶.

Також у вченні про *imago Dei* відчутний сильний наголос на людській гідності, що є одним з важливих акцентів у вченні Отця церкви. Оскільки, «небеса не сотворені на Божий образ, ані місяць, ані сонце, ані краса зірок, ані жодна інша річ, яка з'являється у творінні. Тільки ти (людська душа) сотворена в образ природи, що вище будь якого інтелекту, образ незіпсутої краси, печатка істинної божественності, розсуд блаженного життя, образ істинного світла, яке, споглядаючи, стаєш тим, що Він є, тому що від відображеного променя, що виходить з Його чистоти, ти відображаєш Того, хто світить в тобі. Нічого з існуючого не може зрівнятися з твоєю величчю»³²⁷. Тому всі люди вільні і рівні, а, отже, суспільні норми, що дозволяють рабство, є людськими постановами, що порушують Божі закони. Отже, він був одним з небагатьох Отців церкви, які засуджували рабство³²⁸.

Для Григорія людська душа є раціональною, а її асоціації з ірраціональними елементами є результатом перебування в тілі. Тому ірраціональні елементи не є власне душею, але тільки результатом її життєдіяльності³²⁹. Для Григорія унікальність людини визначається також відношенням між розумом та тілом. Розум «втілений» та «інтелектуальний», але здатний комунікувати через чуття³³⁰. Під цим Григорій стверджує, що розум здатний як посилати, так і отримувати чуттєві сигнали, за допомогою яких сприймається світ³³¹. Тому людські пристрасті, які, з одного боку, в Писанні описані негативно³³², а, з іншого, доволі позитивно³³³, для Григорія не стають чинником формування апатичного богослов'я. Марність земних бажань Григорій³³⁴ протиставляє вічним бажанням, «правильно орієнтованого» на божественне, оскільки: «марнотою ж іншого виду

³²⁶ Quasten, *The Golden Age of Greek Patristic Literature*, 289.

³²⁷ Migne, *Patrologiae cursus completus*, 1863, 44:805D.

³²⁸ Wilken, *The Spirit of Early Christian Thought*, 152.

³²⁹ John P. Cavanaugh, «Gregory of Nyssa on the Nature of the Soul», *Greek Orthodox Theological Review* 1 (1955): 137–39.

³³⁰ Окрім чуттів розум також сприймає певні враження, які потім сортує та систематизує як знання.

³³¹ Wilken, *The Spirit of Early Christian Thought*, 152.

³³² Гал. 5:24

³³³ Дан. 9:23 (у LXX вживається, пристрастний)

³³⁴ Marion, *God without Being*, 221–222.

називається марність того, що робиться з якоюсь ретельністю без будь-якої мети; так, як, наприклад, дитячі будинки на піску, метання стріл в зірки, намагання вловити вітер, змагання в швидкості бігу з своєю тінню...»³³⁵. На відмінну від решти творінь, тільки людина має в собі щось божественне – здібність насолоджуватися Богом та Його творінням³³⁶. Говорячи про апатію, або відсутність бажань, чи пристрастей, Григорій вважає, що повне знищення бажань у цьому житті є шкідливим, оскільки тоді душа втрачає бажання чинення добра, а, отже, прагнення до Бога³³⁷. У Григорієвому трактуванні почуття є негативними у разі їх спрямованості на себе, тобто задоволення своїх егоїстичних потреб, і позитивними, коли вони спрямовані на любов до Бога та до ближнього³³⁸. Тільки після смерті душа досягне довершеного стану, ставши чистою та ідентичною добру, будучи звільнена від низинних бажань³³⁹.

Для Григорія поняття добра включає не тільки *agaton* (краса), але й *kalon* (краса). Він говорить про Бога як про безкінечну красу, за образом якого була створена людина. Тому участь у блаженствах є не що інше як спілкування з Богом. Милосердні, наприклад, стають блаженними, бо вони отримують милість від Бога³⁴⁰. Оскільки Григорій бачив у творінні відображення Творця як художника, який створив усе красивим, то у творінні є шлях, що веде до Бога³⁴¹. У центральному аргументі Григорієвого «*На захист шестиднева*»³⁴² (*Apologia in Nohaemeron*) є тема про *Logos*, який міститься у всіх речах, які можна побачити, знати або зрозуміти у створеному світі, оскільки Бог «*мудро вчинив їх (діла) усіх*»³⁴³. Якщо би світ постав випадково, не було б можливості пізнати його структуру, тому Давид і каже, що «*Небо звіщає про Божу славу*»³⁴⁴, що означає, що все творіння звіщає, що воно прийшло до буття через

³³⁵ Нисский, «Точное истолкование Екклесиаста Соломонова», 208.

³³⁶ Wilken, *The Spirit of Early Christian Thought*, 149.

³³⁷ De an. et res. Migne, *Patrologiae cursus completus*, 1863, 46:96A.

³³⁸ Wilken, *The Spirit of Early Christian Thought*, 298–303.

³³⁹ De an. et res. Migne, *Patrologiae cursus completus*, 1863, 46:65 A-B.

³⁴⁰ Russell, *The doctrine of deification in the Greek patristic tradition*, 242–44.

³⁴¹ Benedict, Lienhard, i Benedict, *The Fathers of the church*, 71.

³⁴² Нисский, «О Шестодневе».

³⁴³ «Які то численні діла Твої, Господи, Ти мудро вчинив їх усіх, Твого творива повна земля!»: Пс.

³⁴⁴ «Небо звіщає про Божю славу, а про чин Його рук розказує небозвід»: Пс. 18:2

Божу мудрість і було впорядковане розумно³⁴⁵. Божий дар самоодкровення³⁴⁶ зрозумілий, беручи до уваги різницю між тим, що дано і що не дано, аби бути відомим. У цій відмінності є тенденція відокремити незбагненність божественної сутності (*ousia*) від певного або відкритого пізнання Бога через божественну діяльність (*energeia*)³⁴⁷. Таким чином, пізнання Бога, через самоодкровення Бога, ніколи не є досконалим і повним. Насправді, набагато більше залишається невідомим, ніж те, що може бути відомим.

Коли мова йшла про тіло, то Григорій вірив, що душа і тіло мають початок одночасно у волі Божій. Так само і смерть тіла не є його кінцем, оскільки людина цілком, включно з тілом, воскресне. Так само як насіння є чимось іншим, аніж рослина, хоча для того, аби з'явилася рослина, має померти насіння. Тому тіло не є просто згустком матерії, але чимось більшим³⁴⁸. До гріхопадіння склад тіла був іншим, нетлінним та безпристрасним; розмноження не мало відбуватися в результаті сексуального акту, останнє було результатом гріхопадіння. Перша людина була справжнім образом нетлінного і безпристрасного Бога, а благодать, постійно присутня в ній, забезпечувала нетлінність. Зміни, які сталися з людиною в результаті гріхопадіння, ставши пристрасною та тлінною істотою. Спасіння мало включати звільнення людини не тільки від гріха, але і від наслідків тління³⁴⁹. Спасіння складається з подвійного процесу – очищення та росту. Зростання душі у пізнанні та любові до Бога закладене у творінні людини на образ Божий. Людство не було створеним статично досконалим, але з прагненням досягти досконалості у Бозі³⁵⁰.

Виглядає так, що, виходячи з тверджень Григорія, містика неможлива. В той же час вчення про *creatio ex nihilo* направляє до самої серцевини містицизму – досвіду безпосередності контакту в любові із Самим Богом. Для

³⁴⁵ Wilken, *The Spirit of Early Christian Thought*, 146.

³⁴⁶ Farmer, «Revealing the invisible: Gregory of Nyssa on the gift of revelation», 72.

³⁴⁷ Наразі, що не має суворої та акуратної відмінності між *ousia* та *energeia* як пізніше буде у Григорія Палами. Незалежно від того, чи богослов'я Палами в прямо походить від каппадокійців, це питання серед науковців залишається дискусійним.

³⁴⁸ Wilken, *The Spirit of Early Christian Thought*, 158–61.

³⁴⁹ Швець, «Святоотеческое наследие Святителя Григория Нисского и влияние его трудов на сущность духовности», 19.

³⁵⁰ Patout J. Burns, «The Economy of Salvation: Two Patristic Traditions», *Jesuit School of Theology in Chicago* 37, no 4 (n.d.): 601–3.

Григорія відмінність між Богом і душею є такою, що душа ніколи не могла б мати жодного контакту з Богом чи отримати будь яке пізнання Бога, основувшись на собі. Однак це не означає, що Бог не може надати людині такого досвіду. Через неможливість пізнати Бога людиною самотужки, Григорій акцентує на важливості втілення Христа як проявлення Божої любові серед людей. У міру того як душа реагує на Божу любов, вона наближається до непізнаваного Бога, вступаючи в глибшу і глибшу темряву, і пізнає Його таким чином, що перевершує будь яке знання³⁵¹. В. Лосський, говорячи про містику Григорія, стверджує наступне: *«Сходження Мойсея на Синайську гору в морок Божественної непізнаваності постає як шлях споглядання, зустріччю вищою, ніж перша його зустріч з Богом, коли Він явився йому в кущі, що не згорав»³⁵². Тоді Мойсей бачив Бога при світлі, тепер він вступає в морок, залишаючи за собою все видиме або пізнаване, перед ним – тільки невидиме і непізнаване, але те, що в цьому мороці, є Бог. Бо Бог перебуває там, куди наше пізнання, наші поняття не мають доступу»³⁵³. У нашому духовному сходженні тільки все більше і більше достовірним чином відкривається абсолютна непізнаванність Божественної природи [в її сутнісному аспекті]...»³⁵⁴. Таким чином Григорій Нисський першим міг артикулювати ідею, яка деконструє протидію світла і темряви.. Як згодом у Майстра Екхарта тлумачення тьми Буття 1:2 означатиме, приховані Божі речі над обличчям безодні. Темне, іншими словами, є нічим іншим, ніж тим, що перевершує людські знання, тобто самим божественним³⁵⁵.*

Ідея про те, що душа може споглядати Бога в дзеркалі душі, викладається в ранній творчості Григорія в праці *«Бесіди про Блаженства»*, а також в його зрілій творчості у *«Бесіди про Пісня над Піснями»*. Проповідь на

³⁵¹ Louth, *The origins of the Christian mystical tradition*, 78–79.

³⁵² *«І явився йому Ангол Господній у полум'ї огню з-посеред тернового куща. І побачив він, що та тернина горить огнем, але не згорає кущ. І сказав Мойсей: Зійду но, і побачу це велике видіння, чому не згорає та тернина? І побачив Господь, що він зійшов подивитися. І кликнув до нього Бог з-посеред тієї тернини і сказав: Мойсею, Мойсею! А той відказав: Ось я! І сказав Він: Не зближайся сюди! Зійми взуття своє з ніг своїх, бо те місце, на якому стоїш ти, земля це свята! І сказав: Я Бог батька твого, Бог Авраама, Бог Ісака й Бог Якова! І сховав Мойсей обличчя своє, бо боявся споглянути на Бога!»*: Вих. 3:2-6

³⁵³ *«Але як написано: Чого око не бачило й вухо не чуло, і що на серце людині не впало, те Бог приготував був тим, хто любить Його!»* 1 до Кор. 2:9

³⁵⁴ Лосський, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*, 48–49.

³⁵⁵ Catherine Keller, *Face of the deep: a theology of becoming* (London ; New York: Routledge, 2003), 200–201.

шосте Блаженство («Блаженні чисті серцем, бо вони побачать Бога»³⁵⁶) показує протиріччя між тим фактом, що в цьому блаженстві бачення обіцяно, що чисті серцем побачать Бога, і все ж в іншому тексті Писання ясно стверджується, що Бога не можна бачити³⁵⁷. Спочатку Григорій дає відповідь, розмежовуючи Божу сутність з діями, тобто Він незнаний у своїй природі, але пізнаваний через енергії, вживаючи терміни *ousia* і *energeiai*. Зокрема Григорій пише: «Бо Він невидимий за Своєю природою, але стає видимим в Своїх енергіях, бо Його можна розглянути в речах, які зверненні до Нього»³⁵⁸. Не будь-яка душа здатна бачити Боже відображення в собі, але тільки та, що очистилася. У протилежному ж випадку образ Божий буде сприйнятий неправильно³⁵⁹.

Хоч у своїх ранніх роботах, коли Григорій згадує обоження, для нього це продукт участі в божественних атрибутах. У творі «Про дівоцтво»³⁶⁰ він називає дівоцтво ангельським станом ще при земному житті³⁶¹, представляючи дівоцтво/невинність як вищий атрибут Бога, який обожнює тих, хто в ньому бере участь. Невинність означає те, що є чистим і незіпсутим. У той же час дівоцтво – не фізичний, а духовний стан людини³⁶². Однак, очевидно, що Григорій уникає базової риторики стосовно теозису, але говорить про святу людину як про дзеркало божественних якостей³⁶³. Обоження для єпископа Ниського відноситься, перш за все, до перетворення тіла, здійсненого Сином у Втіленні (що є наслідком причетності до таїнств), а, в другу чергу, до участі людини в божественних досконалостях. Але «обоження» не є його улюбленим підходом. Він вважав за краще говорити про «участь» в божественних атрибутах і про досягнення «подоби» Бога³⁶⁴. Окрім безсмертя, душа буде зодягнена й у інші божественні якості, такі як слава, сила

³⁵⁶ «Блаженні чисті серцем, бо вони будуть бачити Бога»: Мт. 5:8

³⁵⁷ Louth, *The origins of the Christian mystical tradition*, 87–88.

³⁵⁸ H. Graefs, *St. Gregory of Nyssa: The Lord's Prayer, The Beatitudes*, n.d., 147.

³⁵⁹ Louth, *The origins of the Christian mystical tradition*, 89.

³⁶⁰ Нисский, «О девстве».

³⁶¹ Di Berardino, *Encyclopedia of Ancient Christianity*, 2:961.

³⁶² Russell, *The doctrine of deification in the Greek patristic tradition*, 241.

³⁶³ Lewis Ayres, «Deification and the Dynamics of pro-Nicene theology: The Contribution of Gregory of Nyssa», *St. Vladimir's Theological Quarterly* 49, no 4 (2005): 377.

³⁶⁴ Russell, *The doctrine of deification in the Greek patristic tradition*, 241.

і досконалість³⁶⁵.

Крім того, в проповідях «*Бесіди про блаженства*»³⁶⁶ Григорій вперше натякає на той вимір обоження, що досягається через таїнства. У сьомій проповіді «*Бесіди про блаженства*» він підкреслює величезну прірву, яка відділяє божественну природу від людства. Він тлумачить духовне значення хрещення в 35 розділі «*Великого Повчального слова*», кажучи, що Христос через втілення дав нам можливість співучасті з Ним, але це не відбувається автоматично, без будь-яких дій з боку віруючих. Хрещення задумане таким чином, що діяння, вчинені Христом, можуть бути унаслідкованими, і, таким чином, християнин бере у цьому співучасть. До Євхаристії він звертається в 37 розділі «*Великого Повчального слова*», кажучи, що євхаристія дає людям можливість брати участь в обоженні, так само через втілення як і хрещення. Тому обоження розуміється Григорієм у христологічному ключі, виражаючи перетворення людської природи Христа під впливом божественної природи, і тільки в цьому сенсі. Обоження людини є результатом «*містичної співучасті*» з Христом через таїнства³⁶⁷. Це означає, що Бог, який не віддалений від душі, може бути досягнутим. Говорячи про блаженства, Григорій вважає, що їх сповна можна буде скуштувати у потойбічному житті. Тим не менш, враховуючи безмежну відстань (*diastema*) між обмеженою людиною та джерелом блаженства, Богом, є неможливим, щоб людина коли небудь сповна осягнула Бога. Тому, оскільки Бог нескінчений, людина буде вічно рухатися у напрямку до єдності із Блаженством. У темряві Бог присутній в душі, а душа з'єднується з Ним. Григорій має принаймні три ідеї, які висловлюють досвід Божої присутності в темряві для душі, а саме: дзеркало душі, духовні почуття, і переживання Слова.

У праці «*Про життя Мойсея Законодавця*»³⁶⁸, Григорій порівнює єднання з Богом із входженням в темну хмару незнання³⁶⁹. Тут він частково запозичує ідеї не тільки Філона, але і брата Василія. Останній стверджував, що

³⁶⁵ De an. et res Migne, Patrologiae cursus completus, 1863, 46:154.

³⁶⁶ Нисский, «О Блаженствах».

³⁶⁷ Russell, *The doctrine of deification in the Greek patristic tradition*, 242–44.

³⁶⁸ Нисский, *О жизни Моисея Законодателя или о совершенстве в добродетели*.

³⁶⁹ McGuckin, *The Westminster handbook to patristic theology*, 152–53.

після очищення від гріха, християнин скидає покривало Закону і може бачити буття (гр. «*to on*») таким чином достукуючись до Божої істини.³⁷⁰ У свою чергу споглядання і є метою сходження душі. А саме, душа буде виходити за межі споглядання в безпосередню присутність Бога через божественну любов³⁷¹. Коли душа реагує на Божу любов, коли вона наближається до непізнаного Бога, вона входить у глибшу і глибшу темряву і пізнає Його таким чином, що перевершує знання³⁷². Порівнюючи шлях до зустрічі Мойсея з Богом із шляхом християнина, який, подібно Мойсею, що підіймався на гору, піднімається на зустріч з Богом, Григорій³⁷³ пише не просто екзегетичну працю, а містичну біографію, що має символізувати шлях всіх християн.

Сходження душі до Бога Григорій зображає через образ біблійного героя Мойсея, який через аскетизм удосконалювався і досягнув рівня «*друга Божого*»³⁷⁴. Наближення душі до Бога відбувається через послідовний вхід до світла, хмари і темряви (*phos, nephelle, gnophos*). Мойсеєве видіння Бога почалося зі світла, після цього Бог говорив до нього через хмару. Але, коли Мойсей піднявся вище і став досконалішим, він побачив Бога в темряві. Григорій стверджує, що початкова відмова від неправильних і помилкових ідей Бога є переходом від темряви до світла. Далі йде більш близьке розуміння прихованих речей, і душа прямує через чуттєві явища до світу невидимого. І це усвідомлення, свого роду, є хмара, яка мов тінь все накриває, і повільно направляє і привчає душу заглянути до того, що приховано. Потім душа прогресує через всі ці стадії і йде вище, і як вона дійде до того, що людська природа може досягти, вона входить в таємну кімнату божественного знання, і тут вона обрізається з усіх боків божественною темрявою. Тепер вона залишає назовні все, що можна зрозуміти за розумом або чуттями, і єдине, що залишається, то її споглядання невидимого і незбагненого.

Оскільки: «... *Мойсей підійшов до мороку, де був Бог*»³⁷⁵. Григорій

³⁷⁰ О. В. Алиева, «Пайдейя как ‘малые мистерии’: Василий Кесарийский о греческой литературе», *Вестник древней истории* 77, вип. 2 (2017): 347–48.

³⁷¹ Russell, *The doctrine of deification in the Greek patristic tradition*, 231.

³⁷² Louth, *The origins of the Christian mystical tradition*, 79.

³⁷³ Benedict, Lienhard, і Benedict, *The Fathers of the church*, 71.

³⁷⁴ Moreschini і Norelli, *Early Christian Greek and Latin Literature*, 2005, 128–30.

³⁷⁵ «*І став народ здалека, а Мойсей підійшов до мороку, де був Бог*»: Вих. 20:21

говорить про три шляхи пізнання Бога: (1) перший шлях є шляхом навернення душі від лжеправедності до Бога, через очищення; (2) другий шлях – хмара, тобто період, коли душа пізнає марноту створених речей, водночас і вчиться бачити в них прояв слави Божої. Цей шлях нагадує сферу платонівського споглядання (theoria) з області реальності, якою є світ форм. Григорій підходить оригінально до питання, і, на відміну від Платона чи Оригена, вважає, що theoria є не кінцем шляху, але тільки проміжок, оскільки для пізнання потрібно вийти далеко за її межі³⁷⁶. (3) Третій шлях мороку, або темряви означає перейти до тьми незбагненності Бога: бачити - не бачачи, знати - незнаючи. Бо те що бачив Мойсей було тугою за вищим благом. Ця туга постійно посилювалася надією на споглядання Бога. Це є краса, яка вабить і постійно запалює жагу. Душа прагне піднятися на висоту, де напряду зустрічається з красою. Коли Бог відмовляє Мойсею у зримій зустрічі, Він насправді задовольняє його прохання³⁷⁷.

Взагалі, згідно Григорія, душа людини має три здатності – жадання, розуміння і роздратування. Через жадання вона зустрічається з любов'ю Божою, через розум сприймає від Нього знання і мудрість, а через гнів чинить супротив лукавим духам³⁷⁸. Говорячи про нескінченність, єпископ Ниський стверджує, що не можливо уявити обмеження в нескінченній природі Бога, а те, що безмежне не може за своєю природою бути зрозумілим»³⁷⁹. Далі Григорій стверджує, що *«кожне бажання Прекрасного, яке повертає душу до піднесення, посилюється її прогресом щодо нього. У цьому реальний сенс бачення Бога: не мати ніколи задоволеним це бажання. Але зосередження очей на тих речах, які допомагають нам бачити, повинне постійно підтримувати бажання бачити все більше і більше. І тому не може бути встановлено ніякі обмеження в нашому просуванні до Бога: по-перше, тому що не можуть бути встановлені жодні обмеження на красу, а по-друге, тому що збільшення прагнення до прекрасного не може бути зупинене будь-*

³⁷⁶ Louth, The origins of the Christian mystical tradition, 82–83.

³⁷⁷ Нисский, *О жизни Моисея Законодателя или о совершенстве в добродетели*, 345–46.

³⁷⁸ Киприан (Керн) архим., «Антропология св. Григория Паламы» (Диссертация на степень Доктора Церковных наук, Православный Богословский институт в Париже, 1950), 158.

³⁷⁹ Нисский, *О жизни Моисея Законодателя или о совершенстве в добродетели*, 345–49.

яким почуттям задоволення»³⁸⁰.

В цьому контексті Григорій багато говорить про бажання, а його трактуванням божественної темряви, згідно думки Фогеля, є ефективною противагою потенційній гірці у вузькому інтелектуальному апофатизмі, який сконцентрований на методі або стратегії. Зокрема він описує втрату знань дезорієнтацією актом замовкання як подію, яка відбувається з тим, хто кохає Бога як хворобливий акомпанемент перетворюючої благодаті, що дана тому, хто росте в напрямку до Бога³⁸¹. Мойсееве бажання бачити Бога постійно задовольнялося, і, в той же час, ніколи не було задоволеним. «*Мойсей шукав побачити Бога*»³⁸², пише Григорій, «*і це доручення він отримує для того, щоб побачити Його: бачити Бога означає слідувати за Ним, куди б Він не вів*»³⁸³. Якщо Бог об'являється перш за все як світло, а потім як морок, то це означає, що людина перевершує бачення, шляхом, що проходить за межами розуму, там, де знищується знання і перебуває одна любов або, вірніше, де *gnosis* стає *agapa*³⁸⁴. Ціллю людського існування є уподібнення Богу, яке можна досягнути через любов, знання і практикуванням чеснот. Тобто, душа постійно прагне до Бога, постійно тягнеться до пізнання Його. Але немає ніякого вищого задоволення, ніякого союзу, чи екстазу, в якому душа була б захоплена вгору з тимчасової послідовності і досягала б єдності з Ним. Існує все глибше і глибше проникнення в темряву³⁸⁵. В мороці хмара покриває єство Боже, але відкриває Його існування. Для багатьох вона стала звичайною хмарою, але для тих, хто підготовлений, вона стане початком містичного сходження в темряву, у сяючу темряву, що сяє істинним світлом³⁸⁶, оскільки Бог, який відкривається у Своїх енергіях, є незбагненним за природою.

Аналогічні з цією ж проблематикою роздуми у «*Бесідах про Еклезіаста*»³⁸⁷ поєднані з глибоким застосуванням Григорієвої екзегетичної

³⁸⁰ Нисский, «О жизни Моисея Законодателя», 348.

³⁸¹ Vogel, «Growing into the Darkness of God: The Inseparability between Apophatic Theology and Ascetic Practice», 22–25.

³⁸² Louth, *The origins of the Christian mystical tradition*, 86.

³⁸³ Norris, *Homilies on the Song of Songs Gregory of Nyssa*, VI (888 A).

³⁸⁴ В. Н. Лосский, *Боговидение*, trans В. А. Решикова (М.: АСТ, 2006), 383.

³⁸⁵ Louth, *The origins of the Christian mystical tradition*, 86.

³⁸⁶ Maciej Manikowski, «The Unknown God and His Theophanies», *Forum Philosophicum* 15, no 1 (Autumn 2010): 167–69.

³⁸⁷ Нисский, «Точное истолкование Екклесиаста Соломонова».

моделі. Під проповідником (Еклезіастом) Григорій розуміє Христа, але дискусію переважно веде з Соломоном. Тут Григорія бентежить те, що, згідно думки Еклезіаста, людина повинна просто жити і насолоджуватися життям, яке, по суті, є марнотним. Оскільки марнотністю обтяжене все творіння, адже це його природа, отже, воно є протилежним трансцендентній реальності.³⁸⁸ Таким чином і розкривається поняття *epektasis*, яке означає постійне прагнення до розширення та пізнання істинного, не марнотного, добра. Далі доктрину про *epektasis* Григорій розвиває у своєму хронологічно останньому творі «*Бесіди про Пісню над Піснями*»³⁸⁹, який є екзегетичним твором, хоч і не у строгому розумінні цього слова. Головною складовою твору є Оригенове духовне тлумачення Пісні над Піснями як містичного богословського трактату про стосунки Христа і Церкви, вираження Христової любові до душі. Однак, головною заслугою твору Григорія варто вважати розвиток доктрини про *epektasis* у чуттєвому вимірі³⁹⁰. У трактаті єпископ Нисі знову характеризує аспекти містичного сходження Григорій образами світла, хмари та мороку. Шлях світла є стадією очищення. Шлях хмари, що відповідає Платоновим спогляданням розумової реальності, – це другий етап. Крізь шлях хмари лежить шлях темряви. Душа, що тепер очищена від своїх агресивних нашарувань, стає дзеркалом, що відображає божественну досконалість. Григорій застосовує термінологію обоження до тайнств і шляху апофатики. Оскільки Бог є абсолютна чеснота, той, хто досягає справжню чеснотність, бере участь в Бозі³⁹¹. Але при цьому переживання участі у Богові немає знання Бога.

Людська нездатність повністю зрозуміти Бога ніколи не буде подолана, але, швидше, усвідомлення цього є позитивним досягненням, в якому Бог може належним чином відкритися. Як каже сам Григорій, *«тож, нехай не журиться той, хто бачить в своїй природі схильність до зміни; але, неодмінно змінюючись на краще і «зміняємося в той же образ від слави на славу» (2 Кор.*

³⁸⁸ Л. Карфікова і І. пер. Бей, *Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека* (К.: Дух і літера, 2012), 107–10.

³⁸⁹ Нисский, «Изъяснение Песни песней Соломона».

³⁹⁰ Moreschini і Norelli, *Early Christian Greek and Latin Literature*, 2005, 127–30.

³⁹¹ Russell, *The doctrine of deification in the Greek patristic tradition*, 231.

3:18³⁹²), перемінюємося так, щоб через щоденне зростання постійно ставати краще, завжди вдосконалюватися і ніколи не доходить до межі досконалого. Бо справжня досконалість в тому і полягає, щоб ніколи не зупинятися в зростанні на краще і жодною межею не обмежувати досконалості»³⁹³. Отже, огляд містичного богослов'я Григорія варто розпочати з аналізу матеріальної досконалості, що відрізняється від досконалості чесноти. Як він сам каже: «Бо будь-яка міра кількості обіймає своїми якимись межами, і хто бачить лікоть, або число десять, той знає, чим починається, і чим закінчується, то, в чому має полягати досконалість. Про чесноти ж пізнаємо ми від апостола, що у них одна межа досконалості - не мати самої межі. Бо сам, сильний і високий розумом, божественний апостол, в перебігу своєму тереном чесноти, ніколи не зупинявся, «протягаючись вперед» (Фил. 3:13)³⁹⁴, скільки зупинка у цьому русі для нього небезпечна. Чому ж? Тому що будь-яке добро за своєю природою не має меж; обмежується же наближенням до протилежного; наприклад: життя - до смерті, світло - до темряви. І взагалі будь-яке добро закінчується всім тим, що уявляємо собі протилежним добру»³⁹⁵. Грунтуючись на цьому, можна сказати, що Григорій стверджує, що Бог не може бути нічим іншим як «нескінченим, без кордонів». Щось може бути обмежене лише чимось за природою іншим. Крім того, те, чим він обмежений, містить обмежене. Якщо Бог є добром, тоді межею має бути щось інше, а саме зло. Бо Бог, щоб бути обмеженим, або обмеженим злом, має бути підлеглим злу, але це не може бути. Таким чином, Бог повинен бути необмеженим та нескінченим. Власне, згідно Даніелу³⁹⁶, якості душі зводяться до надприродного рівня через таїнства. Розквіт цих здібностей має три аспекти: очищення душі від пристрастей і множинності земних речей, що піднімають його до споглядання Бога як справжнього життя, справжньої краса і дійсного добра. Цю доктрину Ж. Даніелу у своїй докторській дисертації «Платонізм і

³⁹² «Ми ж відкритим обличчям як у дзеркало, дивимося всі на славу Господню, і змінюємося в той же образ від слави на славу як від Духа Господнього»: 2 Кор. 3:18

³⁹³ Нисский, «О девстве», 262.

³⁹⁴ Филип'ян 3:13: «ἀδελφοί, ἐγὼ ἑμαυτὸν οὐ λογιζομαι κατελιφέναι: ἐν δέ, τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος τοῖς δὲ ἔμπροσθ ἐνελεκτηίνόμενος» (браття, я себе не вважаю тим що досягнув, але те що позаду забуваю, і до того, що попереду **протягаюся**) пер. Авт.

³⁹⁵ Нисский, «Опровержение Евномия», 225.

³⁹⁶ Russell, The doctrine of deification in the Greek patristic tradition, 231.

містична теологія»³⁹⁷ називає *epektasis*, хоч у Григорія це слово у містичному сенсі з'являється тільки один раз³⁹⁸. Власне, джерелом походження терміну є тексти у ап. Павла³⁹⁹. Даніелу говорив, що Григорієва антропологія таким чином, через три етапи: очищення, споглядання і любов, повертається до неспотворенної гріхопадінням власної природи.⁴⁰⁰ Кожним здійсненим у цьому напрямку кроком росте, а отже не може досягнути кінця. Досконалість – це шлях, що триває, оскільки людина не здатна досягнути досконалості Бога. Тому кожна душа, що досягнула якоїсь грані досконалості, переходить до розширених для неї Богом горизонтів⁴⁰¹. На думку Григорія, сотворена істота існує в безперервному русі. Людина має вибір, чи її рух наближається до Бога або ж віддаляється від Нього⁴⁰². Це розуміння *epektasis* розкриває, що одкровення для Григорія знання та буття не можуть бути розділені, але переплетені. Тому дар одкровення випливає з нескіченності Бога, яка вимагає, щоб між Ним і творінням залишалася непереборна онтологічна розбіжність. Крім того, в результаті нескінченного руху людської душі до Бога, вона в той же час завжди отримує Божий дар одкровення настільки, наскільки здатна у конкретний момент вмістити.

Висновки до третього розділу

В результаті історично-богословського огляду передумов персоналізму Григорія Ниського дозволяє зробити деякі висновки.

Доведено, що ранньохристиянський наратив, що мав показати паралель між Христом і Мойсеєм, у інтерпретації Григорієм Сінайської теофанії став основою для розвитку містично-персоналістичного богослов'я.

Сюжет Преображення був присутній і в дискурсі ранньої християнської церкви, ще в часи до написання Євангелії. Розповідь наявна у всіх трьох

³⁹⁷ Л. Карфікова і І. пер. Бей, *Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека* (К.: Дух і літера, 2012), 17.

³⁹⁸ Louth, *The origins of the Christian mystical tradition*, 86.

³⁹⁹ Филип'ян 3:13: «ἀδελφοί, ἐγὼ ἑμαυτὸν οὐ λογίζομαι κατεληφέναι: ἐν δέ, τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθάνομενος τοῖς δὲ ἔμπροσθ ἐνελεκτεῖνόμηνος» (браття, я себе не вважаю тим що досягнув, але те що позаду забуваю, і до того, що попереду **протягаюся**) пер. Авт.

⁴⁰⁰ Ю. П. Чорноморець, «Антропологія східної патристики» (Кандидатська дисертація, Національний аграрний університет, 2002), 19.

⁴⁰¹ Benedict, Lienhard, і Benedict, *The Fathers of the church*, 74.

⁴⁰² Farmer, «Revealing the invisible: Gregory of Nyssa on the gift of revelation», 74.

синоптичних Євангеліях та коротко в 2-ому посланні ап. Петра, а також опосередковано у Євангелії Івана та посланнях ап. Павла через використання символів, пов'язаних із преображенням Христа на горі. У синоптичних Євангеліях Преображення має христологічне значення – з'явлення істинної природи Христа та підтвердження Його авторитету нарівні з Мойсеєм. Згодом, в ап. Івана, Петра та Павла наратив про Преображення набуває антропологічного та сотеріологічного виміру, не втрачаючи христологічного аспекту. Особливо важливо, що усі люди здатні пізнати Бога оскільки він відкрився на горі Фавор апостолам, а не тільки оскільки на Синаї Мойсею. Преображення як есхатологічний символ, говорить про Божу перемогу над смертю, про Христову повноцінну людськість, про можливе преображення людини до святості та її есхатологічного тілесного воскресіння.

У подібному до апостолів руслі тлумачили цей наратив і Отці Церкви: Іринея Ліонський, Климент Олександрійський та Ориген. Більшість Отців Церкви пішли не шляхом авторів синоптичних Євангелій, а шляхом ап. Івана та Павла. Якщо для авторів синоптичних Євангелій Преображення було подією, яку вони трактували через призму синайської теофанії з сильним христологічним нахилом, то для Ап. Івана, Павла та Отців Церкви саме богослов'я преображення є призмою для тлумачення біблійних подій та текстів. У Іринея Ліонського, який першим залишає святоотцівський коментар на преображенський наратив, той набуває христологічного значення. Після нього тлумачення Преображення переходить до олександрійців Климента та Оригена, які вносять свій унікальний вклад у розвиток цієї доктрини, надаючи їй містичних конотацій. Згодом, через Оригена богослов'я преображення стає складовою частиною творчого синтезу каппадокійців, а Григорій Ниський взагалі тлумачить синайську теофанію через призму Преображення. За Григорієм, Преображення відбувається на Синаї, і преображається не Христос, а людина, яка з Ним зустрічається.

Аналізується, яким чином у богослов'ї Григорія Ниського було використано ідеї богословів апостольської епохи, концепції ранніх отців церкви та теорії елліністичної філософії, в результаті чого відбулося формування системи християнського персоналізму. Григорій Ниський краще

всіх сучасних йому богословів зумів продовжити справу Афанасія Олександрійського, завдати остаточний удар по аріанству та акумулювати в єдине ціле Нікейське вчення. Він як один із основоположників християнського містично-апофатичного богослов'я, робив наголос на нескінченності відстані (*diastema*) між людиною і Богом. В результаті відмінності від Бога, яка виражається у свободі вибору, людина не лише може існувати окремо, але й може протистояти своєму Творцеві. Ціллю людського існування є уподібнення Богу, яке можна досягнути через любов, знання і практикуванням чеснот. Вчення молодшого каппадокійця про нескінченний шлях до нескінченного Бога, на якому особистість переживає перманентну трансценденцію (*epektasis*), ґрунтується на тлумаченні Григорієм Ниським старозавітного наративу про зустріч Мойсея на горі Синай через призму новозавітного наративу про Преображення Христове. Григорій говорить про бажання та любов як про яв постійного прагнення до Бога, Який об'являється надраціональним способом там, де зникає знання і перебуває одна любов.

РОЗДІЛ 4. ТЕОЛОГІЯ ЙОАНА ЗІЗІУЛАСА І ПЕРСОНАЛІЗМ ГРИГОРІЯ НИСЬКОГО

Одним із найбільш відомих сучасників, який розвиває богословський персоналізм, є митр. Пергамський Йоан (Зізіулас) (нар. 1931 р.⁴⁰³). Його персоналізм ґрунтований на вченні про Трійцю, водночас і позиціонований як альтернативний індивідуалізму. Зізіулусова інтерпретація ранньої східної тринітарної теології, з її великим наголосом на революційних досягненнях Каппадокійців, справила величезний вплив на сучасні англо-американські читання творів цих отців⁴⁰⁴. Метод Й. Зізіуласа заснований на неопатристичному синтезі, який, згідно його власних слів, має екуменічний потенціал аби наблизити Схід і Захід до їхніх спільних богословських коренів⁴⁰⁵, подолавши конфесійність християнського богослов'я. Цей метод має сприяти створенню богослов'я соборної (кафолічної) Церкви, що включатиме як християнську Західну, так і Східну традиції⁴⁰⁶. Таке богослов'я виступатиме як активний діалоговий партнер із світським суспільством та філософами постмодерністами. Зокрема у книзі «*Спільність та інакшість*», Зізіулас посилається на праці Е. Левінаса 13 раз⁴⁰⁷.

Для Й. Зізіуласа дуже важливим є намагання зрозуміти ким є людина, особливо в світлі антропологічної кризи, яка з одного боку ознаменувала собою падіння модернізму та дала поштовх постмодернізму, але обмежена себе рамками критики, не запропонувавши гідної відповіді на запитання: що таке людина? Ба більше Й. Зізіулас вважає основним лихом західної антропології індивідуалізм, який не тільки завдавав шкоди у минулому, але й

⁴⁰³ С. А. Чурсанов, «Учение о личности у православных богословов XX века как методологическая основа православной антропологии и гуманитарных исследований», *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*, вип. 15 (2006): 168.

⁴⁰⁴ Morwenna Ludlow, *Gregory of Nyssa: Ancient and (Post)Modern* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2007), 50.

⁴⁰⁵ J. D. Zizioulas, *Being as communion: studies in personhood and the church*, Contemporary Greek theologians, no. 4 (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), 26.

⁴⁰⁶ Р. М. Рупова і А. А. Солонченко, «Неопатристический синтез: поле актуального діалога», *Журнал «Миссия Конфессий»*, вип. 16 (2016): 62.

⁴⁰⁷ Ю. Б. Бессонова, «Иное и Другой как сущностное выражение социально-философского содержания постмодернизма (на материалах французских мыслителей)» (Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук, Московский государственный университет коммерции, 2002), 16.

понині знищує людину. Власне через, у пошуках справжнього «я», Пергамський митрополит звертається до східної патристики аби відшукати таке вчення про людину, яке могло б вирвати її з полону вже не раз критиковано індивідуалізму, але дати гідну альтернативу. Ця альтернатива була знайдена у реінтерпретації персоналізму каппадокійців через призму екзистенційного дискурсу про особистість. Таким чином заперечивши автономність людського «я» у дискурсі протиставлення тотожного і відмінного, до діалогічного дискурсу коли вільне «я» конституїроване у взаємодії з «іншим», а справжнє людське «я» можливе тільки у взаємодії любові з «Іншим», тобто Богом. Це в свою чергу дозволяє Зізіуласу відійти від мови модерністської метафізики, та запропонувати постметафізичний антропологічний дискурс.

Наставником і науковим керівником для Й. Зізіуласа, який впровадив його на шлях екуменізму та дав поштовх Зізіуласовій методології, був Г. Флоровський⁴⁰⁸. Згідно «*неопатристичного синтезу*» Г. Флоровського, отці церкви розвивали іншу відносно античної філософії традицію. Вони творили онтологію, що могла подолати монізм античної філософії. У свою чергу послідовник Г. Флоровського Й. Зізіулас застосовує ці ідеї до свого проекту персоналізму та називає його особистісним персоналізмом⁴⁰⁹. Згідно думки Ю. П. Чорноморця⁴¹⁰, варто говорити про два періоди творчості Й. Зізіуласа: (1) ранній, коли Й. Зізіулас дотримувався неопатристичного синтезу В. Лоського, викладеного у «*Бутті як спільності*» та мав яскраві екзистенційні ухили; (2) пізній, під час якого Й. Зізіулас пише «*Спільність та інакшість*», поволі пориває з екзистенціалізмом і стверджує, що він, на відміну від давніших своїх уявлень, вважає, що не тільки раціоналістичні, метафізичні уявлення про Бога є хибними, але й постметафізичні та абстрактні екзистенційні. Він говорить про радикальне прийняття іншого без будь якого намагання його

⁴⁰⁸ Patricia Fox, *God as communion: John Zizioulas, Elizabeth Johnson, and the retrieval of the symbol of the triune God* (Collegeville, Minn: Liturgical Press, 2001), 4.

⁴⁰⁹ О. Д. Агапов, «Онтологические и антропологические идеи Святых Отцов в контексте современного гуманитарного дискурса (Неопатристические идеи о.И.Зизиулеса, Х. Яннараса, С.Хоружего)», *Православный собеседник: Альманах Казанской Духовной Семинарии*, вип. 1(23) (2013): 34–39.

⁴¹⁰ Ю. П. Чорноморець, «Загальна характеристика сучасної православної теології», *Киевская Русь* — православный интернет-ресурс для тех, кто хочет верить разумно., дата звернення 23, Травень 2018, <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/2366/>.

раціоналізувати чи концептуалізувати, що є предикативним у прийнятті Бога, оскільки любов до ближнього є початком любові до Бога.

Зізіулас стверджує, що каппадокійці здійснили персоналістичну революцію в античній філософії. Ця революція полягала в новому розумінні людини через призму вчення про Бога⁴¹¹, оскільки сучасний індивідуалізм веде до відчуження людини від людини з одного боку, та відчуження людини від решти творіння з іншого. Митролит Пергамський Йоан намагається створити щось таке, що не руйнуватиме людські відносини, та не спричинюватиме екологічної та інших катастроф сучасності, зокрема комунізму, нацизму та консюмеризму, які як він вважає, є результатом індивідуалізму, пропагованого західними мислителями⁴¹². Цей інший⁴¹³, не оснований на індивідуалізмі, варіант розуміння особи буде комунікативним, стосунковим, і базуватиметься на щедрості, відкритості до «іншого» та «дружності». Зокрема, у своїх програмних працях («*Буття як спільність*» та «*Буття та інакшість*») Й. Зізіулас обґрунтовує необхідність спільності в Трійці⁴¹⁴. Оскільки поза межами спільності у божественної сутності немає онтологічного змісту, а, отже, немає реального буття. Зокрема, центральна для постмодернізму тема «іншого» і є однією з найважливіших для богослов'я Зізіуласа. Він категорично відмовляється від модерністського розуміння людини як автономного індивіда, цілісної і закритої від зовнішніх впливів самоусвідомленої монади. Для Зізіуласа⁴¹⁵ вимір відносин має конституїтивне значення. Однак слід мати на увазі, що спільність в теології Зізіуласа виходить з особистості, та не домінує над нею, оскільки вони є і взаємообумовленими.

У творах Й. Зізіуласа присутня відмова від мови класичної метафізики,

⁴¹¹ J. D. Zizioulas, «The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution», в *Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act*, ed C. Schwöbel, 44ий–60ий вид. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1995), 44–60.

⁴¹² C. C. J. Webb, *God and Personality* (New York, NY: Macmillan, 1918); J. E. Walgrave, *Person and Society: A Christian View* (Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1965); P. F. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* (London: Routledge, 1964).

⁴¹³ J. D. Zizioulas і Paul McPartlan, *Communion and otherness: further studies in personhood and the church* (London ; New York: T & T Clark, 2006), 171.

⁴¹⁴ І. Б. Осташук, «Поняття 'насиченого феномену' Жана-Люка Маріона», в *Матеріали міжнародної науково-практичної конференції* (Другі академічні читання пам'яті Г. І. Волинки: «Філософія, наука і освіта», К.: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2017), 228.

⁴¹⁵ Солонченко, «Митрополит Иоанн (Зизиулас) как богослов эпохи постмодерна», 198–99.

прийняття думки про «смерть суб'єкта», вбачаючи в ній відмову від розуміння особистості як «самоти» («*The self*») людини, з одночасною відмовою від деяких бінарних опозицій в онтології і гносеології⁴¹⁶. У цьому Й. Зізіулас намагається відійти від побудови мисленневих систем, дозволяючи стихійну творчість і, таким чином, відриваючись від метафізичного, навіть екзистенційного дискурсу. Цей підхід не сприймає мислення у ключі інструментальності чи функціональності, воно стає вільним для стихійної-релігійної неметафізичної поетичної творчості⁴¹⁷. Таким чином згідно Й. Зізіуласа, персоналістична революція в античній грецькій філософській онтології, яку здійснили каппадокійці, можлива і у сучасному православному постметафізичному богослов'ї.

Й. Зізіулас доводить, що філософія може стверджувати реальність особистості, але тільки богослов'ю під силу говорити про справжню особистісність, оскільки вона як онтологічна свобода, повинна бути «*нествореною*», тобто незв'язаною необхідністю навіть власного існування. Якщо такої особистості не буває, тоді саме уявлення про неї є ніщо інше як зухвала омана. Якщо Бога немає, то немає і особистості⁴¹⁸. Як справедливо зауважує О. С. Філоненко⁴¹⁹, особистісна онтологія Й. Зізіуласа, заснована на двох тезах: «а) *буття поза спільністю неможливе. Ніщо не існує як «індивідуальність», дана сама по собі; б) спільність, що виходить не від «іпостасі», тобто конкретної вільної особистості, і не спрямована до «іпостасей» - конкретним вільним особистостям, не є образом Божого буття. Особистість не здатна існувати без спільності; при цьому є неприйнятною жодна форма спільності, в якій особистість ігнорується або придушується*». Зокрема, у «Лекціях з християнської догматики» Й. Зізіулас⁴²⁰ системно описує свою доктрину «особистості», стверджуючи, що,

⁴¹⁶ А. А. Солонченко, «Митрополит Иоанн (Зизиулас) как богослов эпохи постмодерна», *Социальная политика и социология* 17, вип. 2 (2018): 198–99.

⁴¹⁷ Евгения Черноморец, «Антиметафизический поворот в современной православной теологии и религиозной философии», *Modern Science — Moderní věda*, вип. 4 (2014): 107.

⁴¹⁸ Zizioulas, *Being as communion*, 32–36.

⁴¹⁹ А. С. Филоненко, «Контуры евхаристической антропологии», *Актуальні проблеми філософії та соціології*, вип. 20 (2017): 144.

⁴²⁰ J. D. Zizioulas i D. H. Knight, *Lectures in Christian Dogmatics* (London ; New York: T & T Clark, 2008), 25–32.

досліджуючи отців церкви, про особу як таку можна говорити лишень у взаємодії з іншою особою, а пізнання особи можливе лише у такій взаємодії. Смерть однієї з двох осіб, що взаємодіють між собою, має не тільки емоційні наслідки, але й онтологічні наслідки втрати. Говорячи мовою богослов'я, якби Син припинив існувати, то не стало би й Отця, але Син є тим єдиним, що йменує Отця Отцем, а через Нього люди також отримують можливість взаємодії з Отцем. Тому як справедливо зазначає А. Солонченко⁴²¹, *«тріадологія митр. Йоанна (Зізіуласа) не раз ставала об'єктом гострої критики. При всіх перевагах богословських робіт і методології митр. Йоана (Зізіуласа), істотним недоліком його підходу є відсутність чітких формулювань використуваних ним понять. Ймовірно, саме цей фактор лежить в основі нерозуміння або невірного прочитання його висловлювань, а також критичних відгуків його опонентів, викликаних помилковим трактуванням його ідей»*. Однак як стверджує М. Вольф⁴²², навіть, незважаючи на те, що вчення про відносини Триєдиного Бога, про онтологію людської особистості та про природу церкви не до кінця витлумачені Й. Зізіуласом, вони є одними з найглибших у сучасній православній богословській думці.

Згідно з Зізіуласом, Бог Отець є ненародженою особою, або як він сам у *«Бутті та спільності»* пояснює, що Бог є, оскільки Він Отець, а це є збіг Його отцівства з подією спільності⁴²³. Іпостась Отця є джерелом не тільки для іпостасей Сина і Святого Духа, а й для загальної сутності Бога. Через що, згідно Г. Христокіна, втілюється положення екзистенціалізму про те, що екзистенція передує сутності та є визначальною для неї⁴²⁴. Таким чином поняття особистості Й. Зізіулас будує на тринітарному богослов'ї і вченні про *«монархію Отця»*, а поняття *«особистість»* є реінтерпретацією поняття

⁴²¹ А. А. Солонченко, «Понятійная система тринитарного персоналізму митр. Иоанна (Зизиуласа)» (Материали VIII міжнародної студентської науково-богословської конференції, СПб: Изд-во СПбПДА, 2016), 156.

⁴²² М. Вольф, *По подобию Нашему - Церковь как образ Троицы*, trans О. Розенберг (Черкасси: Коллоквиум, 2012), 87.

⁴²³ А. С. Спятницкая, «Онтология личности Н. А. Бердяева и И. Зизиуласа: диалог философа и богослова», *Вестник Курганского государственного университета*, Гуманитарные науки, вип. 11 (2015): 81.

⁴²⁴ Г. Христокін, «Персоналізм у православній теології», *Схід*, вип. 4 (144) (2016): 102.

іпостасі у отців церкви⁴²⁵. Звідси випливає, що єдність Бога онтологічна, а «початок» або «причина» буття Бога корениться не в єдиній сутності, а в іпостасях, або особі Отця. Єдиний Бог – це не єдина сутність, а Отець, що є як «причиною» народження Сина, так і сходження Св. Духа»⁴²⁶.

Антропологія Й. Зізіуласа побудована на розумінні людини як *imago Dei* у спільнотності, відповідно, людина є образом Трійці. Останнє передбачає відкритість до спілкування як головну рису буття. Цим самим він відкидає західноєвропейську традицію, що ще з часів епохи Просвітництва і панування деїзму мислить творіння онтологічно окремо від Бога, що, зокрема в антропології, ствердило розуміння самодостатності та автономності людини від Бога⁴²⁷. Водночас, під *imago Dei* мається на увазі щось дане людині, але невід'ємне від неї. Під подобою мається на увазі те, що людині задане, але що вона покликана досягнути, через розкривання і актуалізування образу Божого у своїх взаєминах з Богом і з іншими людьми на впродовж всього життя⁴²⁸. Оскільки людина створена на образ Божий, то це означає, що людська особа є аналогічна особі Божій. Однак, особливістю його антропології є те, що, коли Зізіулас говорить про особи Трійці, Отця, Сина та Святого Духа, він каже про них тільки як про іпостасі, а, коли звертає свою мову до людей, то вважає, що вони є також іпостасями, але й індивідуумами також. Людина є індивідуумом, бо підвладна смерті та особою (*hypostasis*), що створена за образом Бога, і здатна жити оскільки живе Бог, тобто в іпостасному спілкуванні⁴²⁹. Людина повинна жити як образ Божий, тобто як особа, а не індивід для того, аби повністю відбутися у вільних люблячих взаємовідносинах з іншими людьми⁴³⁰, подібних до спільнотності в святій Трійці.

У властивій візантійському богослов'ю манері Й. Зізіулас дає розпливчате визначення поняттю «особистість», а йде шляхом його

⁴²⁵ Рупова і Солонченко, «Неопатристический синтез: поле актуального діалога», 64.

⁴²⁶ Zizioulas, *Being as communion*, 15–20.

⁴²⁷ С. Бортник, *Общенье и личность. Богословие митрополита Иоанна Зизиуласа в систематическом рассмотрении* (К.: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2017), 196.

⁴²⁸ С. А. Чурсанов, «Богословское понимание человека как образа божия и антропологические модели христианской психологии», *Консультативная психология и психотерапия*, вип. 3 (2012): 64.

⁴²⁹ Zizioulas, «The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution», 54–57.

⁴³⁰ Ludlow, *Gregory of Nyssa*, 56–58.

протиставлення поняттю «індивід»⁴³¹. На думку Й. Зізіуласа, особистість не можна визначати вузькими рамками поняття «індивід», тобто як «комплекс природніх, психологічних або моральних якостей, які певним чином «належать» або «вміщуються» в людському індивідуумі. Радше, навпаки, бути людиною в основному означає відрізнятися від того, чим є індивідуум, оскільки людина не може бути задумана як сама по собі як статична сутність, але тільки у відношенні до чогось або когось»⁴³². Власне унікальність особи не може бути збережена володінням чогось або якоїсь якості⁴³³. Індивідуум відбувається у своїй інакшості відносно іншого, тоді як особа - у своїй взаємодії з іншим. Так само як згідно М. Бубера, індивідуум може бути доданий до інших індивідуумів, але не може з'єднатися з ними. Зокрема, Зізіулас звертає увагу на той факт, що західна традиція звикла визначати людину як індивідуальну свідомість, виходячи з припущення, що окремо взята людина відрізняється від інших людей через володіння певними якостями. Грунтуючись на цьому Зізіулас вважає, що свідомість не є унікальною властивістю будь-якої людини. Навпаки, свідомість відрізняються «іпостасними властивостями», які є унікальними для кожної людини. Іпостасність не є набором якостей як то моральних та природних властивостей, а, радше, якостями онтологічної взаємності, які роблять людину людиною⁴³⁴. Це ґрунтується на аналогії того, що Отець, Син і Святий Дух – це іпостасі, а не індивідууми. Їх не можна визначати за властивостями божественного характеру, наприклад: любов'ю, добротою, справедливістю, тому що вони поділяють ці властивості однаково. Тому Отця, Сина і Святого Духа можна визначити лише за їхніми унікальними іпостасними якостями, тобто відносинами один з одним: Того, хто народжує, Того, хто народжений і Того, хто вийшов. Інакшою є справа з особою, яка віднаходить себе в іншому, та іншого в собі⁴³⁵. Так само людську особистість не можна ототожнювати із

⁴³¹ Бортник, Общение и личность. Богословие митрополита Иоанна Зизиуласа в систематическом рассмотрении, 195.

⁴³² J. D. Zizioulas, «Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood», *Scottish Journal of Theology* 28, вип. 05 (Жовтень 1975): 407.

⁴³³ Zizioulas, Being as communion, 42–49.

⁴³⁴ Zizioulas, 50–51.

⁴³⁵ J. D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the First Three Centuries* (Brookline, Mass: Holy Cross Orthodox Press, 2001), 32–33.

тілом чи свідомістю, але, радше навпаки, особистість володіє тілом та свідомістю⁴³⁶. Як підсумовує Н. В. Ішук⁴³⁷, *«мотив унікальності людської особистості – провідний у творчості Йоанна (Зізіуласа). Мислитель наполягає на необхідності розрізнення соціального і трансцендентного рівнів особистості. На його думку, персону – це те саме соціальне особистісне буття, що редукує його до різноманітних соціальних ролей, які ні колективно, ні індивідуально не мають нічого спільного з буттям онтологічним (унікальним). Останнє не тотожне біологічним, соціальним або моральним якостям чи здібностям людини; не може пояснюватися інструментально, функціонально чи в будь-який інший спосіб, тим більше через індивідуалістичні інтенції людської особистості. Навпаки, те, що може бути класифікованим, а, отже, спільним для певної значної групи істот, не може бути основою для абсолютної унікальності, а отже, особистості»*. Одним з ключових пунктів неопатристичної антропології Зізіуласа є теза, яка зближує неопатристичні ідеї з актуальною сьогодні філософією діалогу (А. Сурозький, С. С. Аверинцев, О. С. Філоненко, Й. Зізіулас, Д. Б. Гарт і ін.). Так зване *«богослов'я спільності»* стверджує первинність спільності, передування її як людському «я» та ототожнення буття зі спільністю, стверджуючи, що поза спільністю «я» як такого не існує⁴³⁸. Виходячи з цього, стійкою тенденцією для Й. Зізіуласа є прагнення звести все те, що в богослов'ї традиційно відносилось до сутності Бога та вважалось Його атрибутами, до проявів спільності. Тому, аби уникнути крайнощів онтотеологізації та метафізикації, Й. Зізіулас вибудовує такий релятивізм, згідно якого Отцеві артикулюється воля, Синові (*Logos*) розум, Святому Духові креативність, а вічність розуміється як койнонічний круговорот життя у Трійці⁴³⁹. У цьому ключі, Й. Зізіулас акцентує на творінні *ex nihilo* як вираженні Божої свободи, оскільки таке творіння не є необхідним. Творіння із самого початку відмінне від Творця, а Творець

⁴³⁶ Вольф, По подобию Нашему - Церковь как образ Троицы, 96.

⁴³⁷ Н. В. Ішук, «Проблема формування людської особистості в сучасній науковій і релігійній антропології», *Актуальні проблеми філософії та соціології*, вип. 15 (2017): 57.

⁴³⁸ А. В. Голубицкая, «Антропология 'неопатристического синтеза' 'первой волны' в контексте современного 'антропологического поворота'», *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету*, вип. 8 (2014): 81.

⁴³⁹ Христокін, «Персоналізм у православній теології», 102.

незалежний від творіння, саме тому таке вираження свободи Бога може слугувати свободі людини-особистості⁴⁴⁰.

Особистість не здатна існувати без спільності (*koinonia*), бо вона є тим, що спричиняє буттєве «*бути*»; без неї не існує ніщо, навіть Бог. Однак, спільність не варто розуміти як «*співвідношення в собі*», чи якусь екзистенціальну структуру, що має замінити собою «*природу*» або «*сутність*»⁴⁴¹. Для Й. Зізіуласа категорія спільності має онтологічні конотації і включає любов та відносини. Тому буття Отця немислиме без буття Сина та Святого Духа. Буття є тотожним спільності з любов'ю, отже, не можливо стверджувати, що Отець має\володіє буттям, оскільки любов є любов тільки тоді, коли до когось спрямована. Таким чином, слідуючи Г. Флоровському, говорячи про народження Сина, Зізіулас стверджує, що народження із сутності і є народженням сутності. Тому поняття «*природа*» у Зізіуласа має пряме тріадологічне застосування⁴⁴². У цьому контексті безіпостасна «*чиста*» природа у чисто філософському розумінні не має сенсу.

У такому ж ключі богослов'я спільності Й. Зізіулас тлумачить і евхаристію. Він стверджує, що особистість не здатна існувати без спільності, в якій основним співбесідником людини є Бог⁴⁴³. А християнський наратив втраченого Едему є розповіддю про загублену повноту спільності та втрачену гармонію людини і Бога, яка говорить про бажання повернення⁴⁴⁴. Та в спільності людини і Бога переважає асиметричність відносин, бо людина отримує більше, ніж здатна віддати Богові. Однак, існує шлях до подолання цієї асиметричності через вдячність⁴⁴⁵. Тут проглядаються відголоски персоналізму М. Бубера, який розмірковував, що на шляху трансцендендування особистості виникає проблема інтерсуб'єктивної взаємодії «*вічного Я*» та «*вічного Ти*». Однак, глибше дослідження цього

⁴⁴⁰ Вольф, По подобію Нашему - Церковь как образ Троицы, 95–96.

⁴⁴¹ Т. В. Гаврилюк, «Проблема особистості в сучасному православному богослів'ї», *Філософія науки: традиції та інновації*, вип. 1 (7) (2013): 121.

⁴⁴² Солонченко, «Понятійная система тринитарного персоналізма митр. Іоанна (Зізіуласа)», 156–60.

⁴⁴³ Филоненко, «2410-3071», 145.

⁴⁴⁴ Н. В. Ішук, «Обриси християнського розуміння феномена спілкування», *Схід*, вип. 6 (138) (2015): 18.

⁴⁴⁵ Филоненко, «2410-3071», 145.

питання потребує звернення до таких концептів як «*покликання*», «*зустріч*», «*дар*», «*подяка*» тощо.

У теорії пізнання Й. Зізіуласа Христос – істина, при тому істина не в її когнітивному розумінні, а в контексті онтології особистості. Оскільки, аби щось чи когось пізнати, потрібно поспостерігати, зібрати інформацію та концептуалізувати пізнаване. Однак, для стосунків таке посередництво є радше руйнівним, ніж збудовуючим, бо створює прірву між двома особистостями. Пізнання між особистостями можливе тільки, якщо воно починається з любові, а не когнітивних передумов. Насправді, Бог не любить світ, бо знає його, а знає, тому що любить⁴⁴⁶. Отже, у епістемології Зізіулас⁴⁴⁷ говорить про знання речей і осіб. Речі з'являються перед пізнавачим як даність, яку він змушений пізнавати згідно власного досвіду, вписуючи їх у мережу взаємозв'язків, де вони мають цінність. З протилежного боку є пізнання особи, яка передбачає ідентифікацію іншої істоти у відносинах свободи та любові. Хоча відбувається певне визнання особливостей та атрибутів, але сама особа вільно розкриває свою присутність, дозволяючи нам визнати себе у взаєминах свободи. Ми пізнаємо особу не як «*рiч*» не тому, що це вона себе нам нав'язує своїми властивостями чи владою, а тому, що відкривається у вільних стосунках любові.

Наступним важливим епістемологічним питанням для Й. Зізіуласа⁴⁴⁸ є те, чим відрізняється пізнання особи від пізнання речі. По-перше, свободою. Річ, що знаходиться перед нами, не може бути проігнорована, вона себе нав'язує на кшталт дерева, що перед нами в лісі. Коли ми йдемо стежкою, ми не можемо його проігнорувати, адже повинні взяти його до уваги. Коли ж мова йде про особу, то пізнання її не повинне бути нав'язаним. Таким чином християнська апологетика, яка має за мету навести «*беззаперечні*» докази існування Бога, представляє Його річчю, а не особою і не має богословської цінності. Тому свобода бажати вірити чи не бажати вірити в Бога, є необхідною ознакою Його взаємин з кожною особою, оскільки тварини чи

⁴⁴⁶ Вольф, По подобию Нашему - Церковь как образ Троицы, 110–12.

⁴⁴⁷ J. D. Zizioulas i L. B. Tallon, *Eucharistic Communion and the World*. (London: Continuum International Pub. Group, 2011), 172–73.

⁴⁴⁸ Zizioulas i Tallon, 172–73.

духовні влади та начальства (Як. 2:19)⁴⁴⁹ знають про існування Бога, але не мають з Ним таких взаємин. Таким же чином, хоча Бог і знає всіх, але в судний день скаже одним відійти в вічні муки, бо не знає їх (Мт. 25:12)⁴⁵⁰. Особистісність неможливо відділити від свободи – свободи бути іншим, що означає не тільки волю відрізнятись від інших, а й бути самим собою. Отже, тільки особистість може бути дійсно вільною⁴⁵¹. У той самий час Й. Зізіулас розмежує поняття «свободи» та «свободи волі»: перше є категорією онтологічною, а друге – моральною⁴⁵².

По-друге, пізнання особи від пізнання речі відрізняється любов'ю! Під нею мається на увазі не необхідний емоційний чи фізичний потяг. Любити добру особу не вимагає волі, бо там є потяг, а ось любити злу особу можна тільки в результаті вільного рішення. Любов є передумовою пізнання Бога (1 Кор. 8:1-3)⁴⁵³. Таким чином пізнання Бога є результатом того, що Він першим пізнав людину (Гал. 4:9)⁴⁵⁴, оскільки Бог першим полюбив людину (1 Ів. 4:10)⁴⁵⁵. Для того, аби пізнати Бога, треба Його полюбити, Божа ж любов явлена тим, що Він віддав Свого Сина заради людини (1 Ів. 4:8-9)⁴⁵⁶. За Й. Зізіуласом, *«любов як образ Божий виходить за межі почуття. Любов – це взаємовідносини, в яких людська унікальність стверджується онтологічно. Й. Зізіулас визначає любов як дар, який людина отримує від іншого і одночасно надсилає іншому... Саме в любові стосунки породжують інакшість, а не загрожують їй. В онтології спілкування в любові унікальність стверджується не через відділення від інших істот, а через включення їх у власну ідентичність»*⁴⁵⁷. Справедливо підсумовує Т.Гаврилюк⁴⁵⁸, що людина

⁴⁴⁹ «Чи віруєш ти, що Бог один? Добре робиш! Та й демони вірують, і тремтять»: Як. 2:19

⁴⁵⁰ «Він же в відповідь їм проказав: Поправді кажу вам, не знаю я вас!»: Мт. 25:12

⁴⁵¹ Чурсанов, «Учение о личности у православных богословов XX века как методологическая основа православной антропологии и гуманитарных исследований», 178.

⁴⁵² Солонченко, «Понятийная система тринитарного персонализма митр. Иоанна (Зизиуласса)», 161.

⁴⁵³ «А щодо ідолських жертв, то ми знаємо, що всі маємо знання. Знання ж надимає, любов же буде! Коли хто думає, ніби щось знає, той нічого не знає ще оскільки знати повинно. Коли ж любить хто Бога, той пізнаний Ним»: 1 Кор. 8:1-3

⁴⁵⁴ «А тепер як пізнали ви Бога, чи краще як Бог вас пізнав як вертаєтесь знов до слабих та вбогих стихій, яким хочете знов як давніше, служити?»: Гал. 4:9

⁴⁵⁵ «Не в тому любов, що ми полюбили Бога, а що Він полюбив нас, і послав Свого Сина вблаганням за наші гріхи»: 1 Ів. 4:10

⁴⁵⁶ «Хто не любить, той Бога не пізнав, бо Бог є любов! Любов Божа до нас з'явилася тим, що Бог Сина Свого Однородженого послав у світ, щоб ми через Нього жили»: 1 Ів. 4:8-9

⁴⁵⁷ Гаврилюк, «Проблема особистості в сучасному православному богослів'ї», 123.

⁴⁵⁸ И. Зизиулас, «Личность и бытие», Начало, вип. 6 (1998): 19.

здатна любити тільки тоді, якщо є особистістю, дозволяючи іншому бути автентично іншим, разом з тим перебуваючи в спільності з ним. Якщо любити іншого, незважаючи на відмінності, відбується переживання свободи як любові, а любові як свободи.

Персоналізм Й. Зізіуласа є одним з передових та надзвичайно впливових у сучасному православ'ї та взагалі християнському і філософському дискурсах, однак велика частина термінів його богослов'я не до кінця проясненні. Ще одна проблема в тому, що Й. Зізіулас постійно постулює, що його богослов'я ґрунтоване на працях каппадокійців, однак частина богословів з цим не згодні. Зокрема, з критикою персоналізму Зізіуласа у 2002 р. виступив Луч'ян Турческу⁴⁵⁹, який, спираючись на праці Григорія Ниського, стверджує, що Й. Зізіулас базує своє вчення про особистість не на працях каппадокійців, а філософії сучасного персоналізму.

Згідно Л. Турческу, Й. Зізіулас стверджує, що особу не можна описувати поняттями комплексу якостей, які належать індивідууму, оскільки особа є чимось унікальним, а будь яка якість суспільна, моральна чи фізіологічна такою не є. Щоб заперечити цю думку, Турческу, по-перше, звертається до визначення особи у філософії Порфирія на прикладі використання цього терміну у тогочасному дискурсі, який стверджує, що індивідуальна (*atomon*) людська особа Сократ є унікальною множиною якостей, кожна з яких сама по собі не є унікальною. Наступна теза ґрунтується на тому, що каппадокійці, зокрема Василій Великий та Григорій Ниський, були знайомі з визначенням Порфирія та розвивали його у своїх працях. Старший каппадокієць у «*Проти Євномія 2:4*»⁴⁶⁰ у своєму визначенні за приклад замість Сократа вживає апостола Петра, якого описує як унікальну збірку якостей. У той же час він

⁴⁵⁹ Lucian Turcescu, «'Person' versus 'Individual', and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa», *Modern Theology* 18, вип. 4 (Жовтень 2002): 527–39.

⁴⁶⁰ «*Весьма во многом мы друг с другом одинаковы; а отличаемся один от другого теми только свойствами, которые усматриваются в каждом особо: почему названия служат к означению не сущностей, а особенных свойств, характеризующих каждого. Так, услышав имя Петра, мы не разумеем под этим именем сущности Петра (сущностью же называю здесь вещественное подлежащее, которого это имя вовсе не означает), а только напечатлеваем в себе понятие об особенных свойствах, в нем усматриваемых. Ибо при этом слове тотчас, представляем себе Петра, сына Ионина, из Вифсаиды, брата Андреева, из рыбаков призванного на служение апостольское и за превосходство веры получившего обетование, что на нем созиждется Церковь. Ни одно из этих свойств не есть сущность, которую бы можно было разуместь как самостоятельное начало. Таким образом имя показывает нам отличительный характер Петра, но совсем не представляет его сущности.*»

розмежовує особисті якості ап. Петра від його сутності та *ипостасі*, розглядаючи ці якості у аристотеліанському ключі як акциденції. Григорій Ниський бере за приклад Йова⁴⁶¹, якого він описує як «цей чоловік», тобто окрема особа, що у тексті Біблії одразу індивідуалізується, через додавання «цей» (Йов 1:1)⁴⁶². Що стосується опису сутності, то вона не має ніякого відношення до сфери його діяльності. Оскільки для цього, за допомогою спеціальних ідентифікаційних приміток, він згадує місце, ідентифіковані звички та зовнішні знаки, які б відрізняли «бути Йовом» від загального значення «бути людиною».

Тому як узагальнює Турческу, вплив неоплатоніків на каппадокійців є очевидним, оскільки особу вони розуміли як збірку якостей⁴⁶³. Окрім цього у трактаті «До еллінів на основі загальних понять» Григорій Ниський вживає терміни «особа» (*prosopon*) та «сутність» (*hypostasis*) у синонімічному ряді, при тому навіть один раз вживає «*hypostasis*», коли говорить про коня. Також, полемізуючи на тему особи, він використовує поняття «неподільного індивідууму (*atomos*)», «часткової сутності» (*methike ousia*), та «окремої сутності» (*idike ousia*)⁴⁶⁴.

Через два роки у 2004 р., на захист Й. Зізіуласа виступив відомий американський православний богослов, засновник дослідницького центру з православної теології при Фордманівському університеті⁴⁶⁵, А. Папаніколау⁴⁶⁶, який вирішив відповісти на звинувачення Турческу на адресу Й. Зізіуласа. Він зауважив, що Зізіулас не виключає те, що він знайомий з філософським персоналізмом Ж. Марітена, Е. Муньє, Н. Бердяєва, М. Бубера, Г. Марселя, а також екзистенціалізмом С. К'єркегора. Однак, ці сучасні форми персоналізму та екзистенціалізму, хоча той і визнає подібність із своїм підходом, відрізняються від його розуміння людини через визначення людини

⁴⁶¹ Letter 35 To Peter his own brother on the divine ousia and hypostasis Anna M. Silvas, *The Letters of Gregory of Nyssa*, Supplements to Vigiliae Christianae 83 (Leiden: Brill, 2007), 247–59.

⁴⁶² «Був чоловік у країні Уц, на ім'я йому Йов. І був чоловік **цей** невинний та праведний, і він Бога боявся, а від злого втікав»: Йов 1:1

⁴⁶³ Turcescu, «'Person' versus 'Individual', and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa», 531.

⁴⁶⁴ Turcescu, 527–39.

⁴⁶⁵ В. П. Грицишин, «Антропологія православної теології доби постмодерну», *Актуальні проблеми філософії та соціології*, вип. 12 (2016): 35.

⁴⁶⁶ Aristotle Papanikolaou, «Is John Zizioulas an Existentialist in Disguise? Response to Lucian Turcescu», *Modern Theology* 20, вип. 4 (Жовтень 2004): 601–7.

як свідомості, так і суб'єктивності, а не з точки зору відносин; або в наданні поняттю «*причасності*» онтологічного пріоритету над «*особою*». Насправді як стверджує А. Папаніколау, залишається відкритим питання про те, чи насправді Зізіулас настільки піддався впливу М. Бубера, МакМ'юррея та ін., що його інтерпретація каппадокійців стала «*спотвореною*». При цьому слід мати на увазі, що неопатристичний синтез Зізіуласа спрямований для Сходу та для Заходу ближче до їхніх спільних коренів у контексті екзистенціальних пошуків сучасної людини⁴⁶⁷ та знаходиться в контексті західних богословських проблем та у відповідному західному дискурсі. Однак, подібна мова не обов'язково має означати подібний сенс. Також він наголошував, що, з богословської точки зору, Л. Турческу не бачить, що для людини, згідно Зізіуласа, потрібна не тільки унікальність, яку можна забезпечити сукупністю певних властивостей, але також незамінність, яку не можна забезпечити цією сукупністю певних властивостей⁴⁶⁸. Посилаючись на Григорія Ниського, який у трактаті «*До Авлавія. Про те, що не три боги*» стверджує, що люди не взаємодіють спільно так само як взаємодіють особи в Трійці, не через моральні недоліки, а тому, що вони поділені простором і часом⁴⁶⁹. Щоб підсилити свої аргументи іншим текстом Григорія «*До еллінів на основі загальних понять*»⁴⁷⁰, Папаніколау вказує на відмінність між відносинами в Трійці та відносинами між людьми. Людська природа не передається з одного джерела до всіх людей так само як божественна природа передана від Отця до Сина і до Святого Духа. Оскільки всі люди не співіснують завжди, а деякі вмирають перш, ніж народжуються, в інших ж відбувається постійна зміна, в яких наявна людська природа. Ідея Григорія полягає в тому, що, незважаючи на те, що людство є принципово одним, ми просто цього не помічаємо. Слідуючи аргументу Григорія, хоча ми неправильно вживаємо мову та говоримо про «*трьох (або багатьох) людей*», ми ніколи не говоримо про «*трьох богів*». Тому виглядає так, що людська природа не змінюється і не розділена, а навпаки, однакова

⁴⁶⁷ Zizioulas, *Being as communion*, 26.

⁴⁶⁸ Aristotle Papanikolaou, *Being with God: Trinity, apophaticism, and divine-human communion* (Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 2006), 156–59.

⁴⁶⁹ Григорий Нисский, *Догматические сочинения: в 2 томах*, ed Киприан Шакбазян, вип. 1, Патристика: тексты и исследования (Краснодар: Б-ка Свято-Ильинского храма, 2006), 1–5.

⁴⁷⁰ Нисский, 1:16–18.

незмінна людська природа спостерігається в мінливому числі осіб.

Не залишився осторонь критики в свій бік від Л. Турческу, Й. Зізіулас і у праці «*Спільність та інакшість: подальші дослідження особистості і церкви*»⁴⁷¹ відповідає на зауваги опонента. По-перше, концепт особи, якого Зізіулас дотримується, є таким, що ґрунтується на отцях церкви, зокрема каппадокійцях, і жодним чином не суперечить їх богослов'ю. По-друге, Зізіулас не погоджується з тим, що він неправильно тлумачить учення отців. Оскільки, усвідомлюючи обмеженість людської мови у описі Бога, коли Григорій використовує термінологію аналогії єства (*prosopon, ousia*), він це робить, звертається до логічної, а не богословської аналогізації. По-третє, Зізіулас вважає, що, оскільки його вчення ґрунтується зокрема на доктрині про Трійцю Григорія Ниського, зауваження Л. Турческу є недоречними. Ніколи б Григорій Ниський не погодився, що природа (*hypostasis*) особи Трійці може визначатися моральними чи іншими якостями. Якщо особа Трійці онтологічно визначається якостями, тоді доктрина про Трійцю перетворюється у вчення про трьох індивідуальних Богів. Таким чином істинність природи особи визначається не з точки зору людини, а від Бога – від взаємин у Трійці. Коли мова йде про Божу особу, потрібно виключити: доповнення або зменшення, зміни, наявність більше однієї онтологічної причини (якою є Отець); і, нарешті, будь-які інші властивості чи якості, крім тих, що стосуються онтологічних відносин. Це яскраво видно у трактаті Григорія «*До Авлавія про те, що немає трьох Богів*»⁴⁷², де акцентується, що єдина відмінність осіб Трійці полягає в причині, а не якостях.

Отже, особа Трійці, на відміну від особи людської, не може розглядатися у відчуженні від інших осіб Трійці. На основі збігу природних чи моральних якостей будь-якого роду, вони відрізняються лише своїм зв'язком онтологічного походження. Зрозуміло, що будь-яка аналогія між людською особою та божественною особою не має сенсу, якщо говоримо про людей як про збір властивостей. Григорій описує людську іпостась, говорячи про людей як про колекцію природних або моральних якостей. У той самий час жодна

⁴⁷¹ Zizioulas і McPartlan, *Communion and otherness*, 171–77.

⁴⁷² Нисский, *Догматические сочинения*: в 2 томах, 1:1–5.

природна чи моральна якість не може бути використана для опису божественної особи просто тому, що такі якості є загальними для всіх трьох божественних осіб і не можуть бути особистими якостями. Всі природні та моральні якості (енергія, доброта, воля (або свідомість в сучасному розумінні) і т. д.), є якостями, якими володіють три божественні особи, і вони не мають нічого спільного з поняттям божественної особи.

На завершення дискусії⁴⁷³ Л. Турческу з одного боку та Й. Зізіуласом та А. Папаніколау з іншого, слід уточнити, що, згідно Й. Зізіуласа, суть революційного персоналізму каппадокійців полягає в тому, що слід розмежувати «*hypostasis*» і «*prosopon*» онтологічно. У цій конструкції Зізіулас замінює типовий для платонізму, а також почасти і більшої частини класичної метафізики, принцип співвідношення одиничного і множинного, де одиничне має першість над множинним. Як він вважає, всі за каппадокійців визначають, що співвідношення одного і багатьох, де одне і багато одночасні, рівнозначні і взаємозумовлені. Таким чином Зізіулас здібний відійти від примату одного над множинним, та від бінарної опозиції цих понять, що характерні для класичної метафізики з одного боку, та від заперечення бінарності в постмодерні з іншого.

Заради справедливості варто зауважити, що Й. Зізіулас застосовує щось на кшталт методу деконструкції до творів часів патристики, тим самим змушуючи Отців відповідати на ті питання, які перед ними ніколи не стояли. Подібна методологія і змусила зокрема Л. Турческу звинуватити Зізіуласа у тому, що той намагається виправдати свої сучасні ідеї в богослов'ї, застосовуючи методи сучасної філософії, патрології та історії богослов'я. Зокрема, згідно В. П. Грицишина⁴⁷⁴, незважаючи на те, що Зізіулас визнає вплив екзистенціалістів, а його розуміння особи як принципу особистості-екзистенції, що існує над природою та індивідом багато в чому резонує із екзистенціалізмом М. Бердяєва, М. Гайдеггера та Ж.-П. Сартра з одного боку, або розуміння персональної свободи як абсолютної безосновності М. Екхарта і Ф. Шеллінга. Таким чином, так званий протоекзистенціалізм грецьких отців,

⁴⁷³ Солонченко, «Митрополит Иоанн (Зизиулас) как богослов эпохи постмодерна», 198–99.

⁴⁷⁴ Грицишин, «Антропология православной теологии доби постмодерна».

який, продовжують розвивати В. Лоського та Й. Зізіулас виглядає не цілком доречним стосовно тих самих грецьких отців, а продовжує західну, августинівську антропологічну традицію. В цій антропології, людська природа повністю спотворена (*corruptio*) гріхом, і спасіння можливе тільки через дію благодаті на особистому рівні. Отже, людині потрібно піднятися над власною природою та через добрі (жертвні) контр-інтуїтивні вчинки досягти спасіння. У традиції ця августиніанська концепція богословствування стає типовою для католицизму, а вже після протестантської реформації продовжує залишатися пануючою у протестантизмі, де однак, добрі вчинки будуть замінені актом ірраціональної віри. Ці терзання від негативного розуміння своєї природи та намагання стати над власною природою, віднайти екзистенцію, ірраціональну надособистісну віру, чітко видно у «Страсі і тремтінні» С. К'єркегора.

Таким чином, звертаючись до онтологічного словника Й. Зізіуласа, в першу чергу потрібно розібратися з поняттям «природа» (*physis*), яке він ототожнює із поняттям «сутності» (*ousia*), і чим слідує він Максиму Сповіднику. Характеризуючи природу Бога, Й. Зізіулас стверджує, що вона абсолютно непізнавана, трансцендентна світу. В свою чергу, він посилався на каппадокійців, які говорили про природу як про «загальну категорію». Наступним персоналістичним онтологічним терміном є поняття «особи/особистості» (*hypostasis*), яке у IV-му столітті було синонімом поняттю «буття» (*ousia*)⁴⁷⁵. Згідно Зізіуласа, завдяки стараннями каппадокійців відбулося ототожнення онтологічного поняття «іпостасі» персоналістичному поняттю «лиця» (гр. *prosopon*, лат. *persona*), таким чином «лице» персоніфікувало «іпостась», яка співвідноситься з «природою», так само поняттями «одиночного і загального» або «одного і безлічі»; вони позначають «що» і «як» буття відповідно⁴⁷⁶. Отже, особа – це, в першу чергу, іпостась. Під іпостастасизацією особи Зізіулас має на увазі тотожність, яка втілює і виражає в собі всю сукупність природи. Наприклад, вбивство когось

⁴⁷⁵ R. Zaviyskyu, «East and West: The Development of the Trinitarian Vocabulary», *Філософська думка-Sententiae*, Теологія і філософія релігії, вип. Спецвипуск No 2 (2011): 60.

⁴⁷⁶ Солонченко, «Понятійная система тринитарного персоналізму митр. Иоанна (Зизиуласа)», 159–61.

можна розглядати як злочин проти сукупності людської природи, тоді як, насправді, це лише злочин проти окремої людини. Таким чином, підхід до людини як особистості робить кожну людину унікальною і незамінною, тоді як індивідуалістичний підхід робить людину всього-на-всього статистичною одиницею⁴⁷⁷. Оскільки перше поняття (*hypostasis*) має онтологічне значення, а друге поняття (*prosopon*) відповідає латинському терміну «*persona*» і означає театральну роль, слід кожну особу Трійці «*prosopon*» ототожнювати з «*hypostasis*», а не «*ousia*», яка має означати Боже єство⁴⁷⁸.

Наступним важливим елементом є те, що *Особа* Отця, на противагу його сутності (*ousia*), є джерелом не тільки для решти двох осіб Трійці, а й Бога взагалі⁴⁷⁹. Такий підхід унеможлиблює розуміння Бога як певної безособової істоти, яка є джерелом трьох осіб Трійці, що відрізняє православну традицію від прийнятого західним християнством, вслід за Тертуліаном та Августином, формули: «*Одна субстанція три особи*». У цьому разі роль Отця як джерела всього, зміщується від природи (*ousia*) до онтологічного розуміння особи (*hypostasis*)⁴⁸⁰. Завершує Зізіулас свій аргумент тим, що його персоналістичний підхід до Трійці не применшує єдності, оскільки спільність (*koinonia*) не є такою, допоки не спрямована від особи (*hypostasis*) до особи (*hypostasis*)⁴⁸¹. Що, в решті-решт, означає, що єдність Трійці є наслідком окремішності кожної особи, а, отже, особа є первинною щодо природи (*ousia*). Власне в цьому каппадокійський персоналізм відрізняється від еллінізму, де знеособлена природа передує самій особі.

Таке розуміння основних понять персоналістської онтології Зізіуласом приводить до висновків у трьох площинах: соціальній, філософській та теологічній. Говорячи про соціальний вимір, видається, досить складно дотримуватися того, що говорить Зізіулас, а саме, що люди повинні відноситися один до одного так само як божественні особи відносяться одне до одного. Це впливає з того, що міжособистісні стосунки, згідно богослов'я

⁴⁷⁷ Zizioulas i Tallon, *Eucharistic Communion and the World.*, 172–73.

⁴⁷⁸ Zizioulas, «The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution», 56–59.

⁴⁷⁹ Zizioulas, *Being as communion*, 36–39.

⁴⁸⁰ Zizioulas, 39–42.

⁴⁸¹ Zizioulas, 17–18.

Григорія, в Трійці та між людьми принципово різні, бо люди не мають одного онтологічного джерела існування, а також не можуть діяти спільно з однією волею. Тому, у підсумку, навряд чи Григорій погодився би із Зізіуласом про те, що люди повинні жити один з одним так само як божественні особи ставляться одне до одного, оскільки аналогія між божественними та людськими особами пов'язана з логічними відмінностями, а не з психологічними характеристиками⁴⁸². Стосовно філософської імплікації⁴⁸³ варто зауважити, що, вслід В. Лоським, Й. Зізіулас представляє тлумачення традиційного православного вчення про Бога, артикулюючи, що «*hypostasis*» або «*persona*» є вищою за «*індивідуальне буття*». Ця «*hypostasis*» інтерпретується як екзистенція, яка передує всякому індивідуальному й загальному існуванню. В свою чергу загальне існування вільно визначаються екзистенцією в акті її самопородження та породження інших іпостасей. Власне це «*індивідуальне існування*» виникає внаслідок певного онтологічного «*гріхонадіння*», коли екзистенція залежить від власної сутності, а не визначає її. З богословської точки зору, варто зауважити, що суть людської особи, а отже християнського антропологічного персоналізму слід шукати в Бозі і так само говорити про онтологічну значущість іпостасі. Оскільки давньогрецький термін *prosopon*, який, як правило, говорив про театральну маску, не має сенсу для богословствування, він поступився поняттю іпостасі. Таким же чином слід трактувати сучасні поняття індивіду як аналогічного *prosopon* та ущербні для богослов'я замінивши його поняттям особа, що відповідає *hypostasis*⁴⁸⁴.

В свою чергу, традиційний підхід до православної антропології говорить, що спасіння є результатом синергії - реалізації через благодать особистого позитивного потенціалу. Видається, що у теології Й. Зізіуласа цей типовий для православної думки підхід зазнає доволі значних змін. Він стверджує, що людська особистість має стати вище власної природи, зустрівшись із трансцендентним та особистісним Богом. В цій логіці людська

⁴⁸² L. Ayres, «Not Three People: The Fundamental Themes of Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology as Seen in To Ablabius: On Not Three Gods», *Modern Theology* 18, вип. 4 (Жовтень 2002): 464–68.

⁴⁸³ Грицишин, «Антропологія православної теології доби постмодерну», 35.

⁴⁸⁴ Zizioulas, «The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution», 44–47.

природа і Бог є такими, що однаково не можуть бути ні описані, ані визначені. Однак, для представників східної патристики: (1) сутність (*ousia*) – це загальне буття, (2) природа (*physis*) – загальне буття із властивостями, (3) іпостась (*hypostasis*) – індивідуальне буття, (4) особа (гр. *prosopon* або лат. *persona*) – індивідуальне буття, із розкритими персональними властивостями. Як відомо, єпископ Ниський також притримувався подібної моделі, однак в нього вона ще в зародковому стані. Григорій розрізняючи в Богіві «іпостась» або «просопон» як «індивідуальне буття» й «сутність», чи «природу» як «загальне буття», ототожнює іпостась (*hypostasis*) і особа (*prosopon*). Таким чином персоналізм Й. Зізіуласа хоч і побудований на основі теології каппадокійців, однак прочитання ним патристики відбувається радше через призму екзистенційного богослов'я у контексті еволюції всієї богословської думки східної Церкви, водночас будучи історично некоректною.

Висновки до четвертого розділу

В результаті аналізу рецепції Григорієвої онтології особистості в сучасному православному екзистенціалізмі можна зробити деякі висновки.

Й. Зізіулас, звертаючись до М. Бубера у концепті «іншого» та до тріадології каппадокійців у розмежуванні сутності та іпостасі, запропонував оригінальний православний персоналізм. На думку Зізіуласа, персоналістична революція каппадокійців полягала у тому, що поняття «особа» у Трійці набуло онтологічної конотації, бо саме *Особа* Отця, а не його сутність (*ousia*), є джерелом не тільки для решти двох осіб Трійці, а й Бога взагалі. Такий підхід унеможлиблює розуміння Бога як певної безособової істоти, яка є джерелом трьох осіб Трійці. Це означає, що особа є первинною щодо сутності (*ousia*). Вічність Бога та безсмертя людини конституюються участю у Божому вічному особистому спілкуванні. Смерть для людини можлива тільки тому, що людина є індивідуумом, який частково позбавлений спілкування з Богом і тому підвладний смерті. Людина як унікальне існування є особою, що створена за образом Бога, і здатна жити оскільки живе Бог, тобто в особистому спілкуванні. Людина повинна жити як образ Божий, тобто як особа для того, аби повністю відбутися у вільних люблячих взаємовідносинах з іншими

людьми, подібно до спільності в Трійці.

Встановлено, що частина науковців, зокрема Л. Турческу, звинуватили Зізіуласа у неправильному розумінні богослов'я особистості Григорія Ниського. А. Папаніколау намагається довести, що Л. Турческу неправильно зрозумів Зізіуласа у його прочитанні Григорія Ниського.

Зізіулас вибудовує персоналізм постметафізичний, доречний для діалогу із постмодерними спільнотами, однак його прочитання каппадокійців є дуже екзистенційним та більше нагадує теологію Августина, ніж східних отців церкви. В персоналізмі Зізіуласа, через онтологізацію іпостасі, втілюється положення екзистенціалізму про те, що екзистенція передує сутності та є визначальною для неї. Однак для Григорія Ниського та каппадокійців взагалі поняття іпостасі й особи є тотожними. Через це можна стверджувати, що персоналізм Зізіуласа є оригінальним богословським проектом, але, окрім перетлумаченої термінології, ніяк не поєднується з теологією каппадокійців, а є частиною екзистенційного та августинівського дискурсу.

Цілком аналогічними до вчення Зізіуласа є проекти Х.Янараса, А.Папаніколау, С.Хоружого, С.Чурсанова та інших православних екзистенціалістів.

РОЗДІЛ 5. БОГОСЛОВ'Я ЖАН-ЛЮКА МАРЙОНА І ТЕОРІЯ ТЕОГНОСІЇ ГРИГОРІЯ НИСЬКОГО

Жан-Люк Марйон (нар. 1946 р.) – видатний католицький філософ та богослов⁴⁸⁵. Один із найвпливовіших сучасних французьких феноменологів, який критикує традиційну західну метафізику. Для виразу найбільш важливих християнських ідей він використовує мову Гайдеггера, Левінаса та Дерріда. Такі бестселери як *«Ідол і дистанція»*⁴⁸⁶ і *«Бог без буття»*⁴⁸⁷ забезпечили йому визнання у французькій філософії 1980-х років. Однак, перша Марйонова робота з феноменології *«Редукція і даність»*⁴⁸⁸ була сприйнята доволі прохолодно. Критики, зокрема Д. Жаніко, звинувачували його в тому, що він вносить богословський дискурс у сферу феноменології та спотворює феноменологічний метод⁴⁸⁹. В цьому контексті з Марйоном пов'язаний і *«богословський поворот у французькій філософії»* - явище, яке вперше охарактеризоване у 1991 р., Д. Жаніко, і передовсім представлене у працях Еммануеля Левінаса, Жана-Люка Марйона, Жана-Луї Кретьєна, Мішеля Анрі, що підпорядковує феноменологію зовнішнім богословським пріоритетом⁴⁹⁰. Марйонове викриття метафізичного мислення як нездатного мислити трансцендентне була остаточно описане монографії *«Еротичний феномен»*⁴⁹¹, яка являє собою завершення триптиху, який почався майже тридцять років тому з *«Ідол і дистанція»* та *«Пролегоменами до милосердя»*⁴⁹².

Зацікавленість Марйона критикою онтології розпочинається його дослідженням у *«Ідол та дистанція»*, в якому Марйон говорить про метафізичні міркування про Бога як про ідолопоклонство. Останнє передовсім

⁴⁸⁵ Чорноморець, «Теологічна естетика Ареопагітик», 110.

⁴⁸⁶ Марйон, *Ідол и дистанция*.

⁴⁸⁷ Marion, *God without Being*.

⁴⁸⁸ Marion, *Reduction and Givenness*.

⁴⁸⁹ Ношин, «Взаємозв'язок філософського та теологічного дискурсів у творчості Емануеля Левінаса», 154.

⁴⁹⁰ А. Филоненко, «'Производство присутствия' и новая культурная чувствительность: 'нескромное предложение' Гумбрехта и его академические расширения.», *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна*, Койнонія. Філософія Іншого та богослов'я спілкування, Спецвипуск №1, по 904 (2010): 67–69.

⁴⁹¹ Marion, *The erotic phenomenon*.

⁴⁹² Marion, *Prolegomena to Charity*.

пов'язано із намаганням людини думати про Бога, виходячи зі свого досвіду. Таким чином Марйон говорить про дистанцію між Богом та людиною, яка має вберегти людину від творіння ідолів та уникнути ситуацію, коли зі смертю чергового ідола бога, гине і віра людей у реального Бога. Таким чином Марйонів персоналізм побудований у дискурсі феноменологічної критики класичної метафізики. Фундаментальною для нього є типова для феноменології, відмова від концептуалізованих систем намагання відшукати нові формулювання аби говорити про Бога, людину та взаємини. Тому у цьому контексті важливими є поняття Божого дару як насиченого феномену, у взаємодії з яким людина конститує себе. Оскільки для Марйона, немає сенсу говорити про автономність людської істоти, бо людина не тільки епістемологічно, але й онтологічно конституїрована через інтенційність. Таким чином людина відбувається як людина у взаємодії зі справжніми\насиченими феноменами, а не бідними феноменами, чи ідолами. Інакше кажучи, людина як *imago Dei* відбувається у взаємодії із Богом як реципієнт Його благої даності. Отже, в цьому дискурсі не настільки важливо говорити про реципієнта, скільки про джерело його існування – Бога. Власне мова про Бога, повинна бути позбавлена будь-якої концептуалізації, щоб не перетворити на концептуального ідола, поклонявшись якому людина так і не зможе віднайти справжню себе. Оскільки Бог дає Себе людям у дискурсі міжособистісної взаємодії двох суб'єктів, а не об'єктно-суб'єктної взаємодії особи і речі як це було в класичній метафізиці, то все ж феноменологія Ж.-Л. Марйона є глибоко персоналістичною. Міжособистісна взаємодія двох суб'єктів відбувається через любов, дар та вдячність.

Марйон намагається мислити про Бога, вільного від буття. У своїй праці «*Бог без буття*»⁴⁹³, він критикує онтологію Гайдеггера як таку, що відбувається у дискурсі тотальності та підпорядковує думання про Бога думанню про буття. Він бореться з тим, що традиційно називалося богослов'ям, а також критикує народну релігійність, з якою полемізували Ніцше та Гайдеггер. Визнаючи внесок останнього в критику традиційної

⁴⁹³ Marion, *God without Being*.

метафізики як онтотеології (поясненні природи Бога з точки зору ідеї «буття»), тим не менше, Марйон вважає, що Гайдеггер потрапляє в ту ж пастку метафізики Буття. Оскільки для Марйона Буття не завжди повинно бути основою для обговорення існування всіх істот, особливо, коли мова йде про Бога⁴⁹⁴. Тому, з одного боку, для Марйона концептуальний атеїзм сучасних мислителів, таких як Ніцше та Гайдеггер, є як не дивно, одним з кращих засобів проти «концептуального ідолопоклонства» в богослов'ї, бо деконструкція старих ідолів може призвести до виникнення нової логіки надлишку і вдячності⁴⁹⁵.

З іншого боку як християнський мислитель, Марйон не схвалює думку про те, що богослов'я має бути виправлене філософією. Ідея, що Гайдеггер міг би допомогти позбавити мислення від Бога буття і його тісного зв'язку з онтеологічними проектами, виглядає для Марйона ілюзорною. Або як каже він сам *здається, що питання про «Бога» ніколи не страждало настільки радикальною редукцією до першого питання буття як у феноменологічному проекті Гайдеггера*⁴⁹⁶. Для Марйона виглядає, що у Гайдеггера будь-яке богослов'я залишається предметом питання «буття». Нарешті, з точки зору Марйона, філософія прямо не визначається мудрістю, або, знанням, а тим більше наукою або уявленням, але її дивним, складним і безсумнівним відношенням до мудрості. Відношення спорідненості, нахилу, знайомства, бажання та недостатності – відношення до того, чого їй бракує і чим бажає володіти. Філософія не знає мудрості, не виробляє, але досягає її, передбачає її як подарунок, який може бути запропонованим⁴⁹⁷.

Ще з античних часів метафізичне мислення, вслід за Платоном та Аристотелем, орієнтується на суще або надприродне. Інакше кажучи, у метафізиці мова йде про світ «вищих понять», які розглядаються як об'єктивно існуючі. Як пояснюють Ніцше, а згодом і Гайдеггер та Ж.-Л. Марйон, стверджуючи, що нечуттєве не може бути основою для загального сущого, ані

⁴⁹⁴ Alex Y. Tiempo, «The Phenomenological Challenge of Jean-Luc Marion's Gift Theology», *Asia Pacific Journal of Multidisciplinary Research* 4, no 2 (Травень 2016): 156–57.

⁴⁹⁵ Kearney, *The God who may be*, 31.

⁴⁹⁶ Marion, *God without Being*, 68–69.

⁴⁹⁷ Jean-Luc Marion, «The «End of Metaphysics» as a Possibility», в *Religion after Metaphysics*, ed Mark A Wrathall, trans Daryl Lee (Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 2003), 182–84.

як логічний принцип, ані як універсальна причина чи «Бог моралі». Як справедливо з цього приводу зауважує А. Гагинский, «жодна *causa sui* не є більше потрібною: бо суще як таке, тобто чуттєве, потребує того, щоб щось інше обумовлювало його як основу? Бо, таким чином, щось, крім того, що воно є, має ґрунтуватися на чому-небудь, замість того, щоб самому відповідати за себе? <...> Ніщо не може служити підставою, оскільки ніщо не вимагає і не потребує підстави. Відтепер ні метафізика не має підстави в бутті, ні буття в метафізиці. Таким чином, заперечуючи метафізику, Ніцше підтверджує те визначення, яке їй дає Гайдеггер, а саме як онтологічної системи перехресної основи між суцим переважно і загальним суцим».⁴⁹⁸ Для Гайдеггера властиве розмежування суцого та буття, оскільки він в ідеї «першої філософії» Аристотеля вбачає початок онтотеології наступним чином. Справжнє філософствування ставить питання про «*physis*», а, оскільки філософія звертається не до довільної речі, а до суцого взагалі, для Аристотеля, основною особливістю суцого і його буття є рух, а, отже, має бути першодвигун, останній та граничний двигун. Таким чином, поза будь-якою релігійністю, для Аристотеля постає питання про суще взагалі, про буття і про власне суще. Отже, перша філософія ставить питання про суть і про природу суцого, одночасно питаючи: що є суще в сенсі вищого суцого і яким воно є? Це питання про божественне і про Бога і є європейською традицією онтотеології. У ній Бог завжди перебуває в полі зору метафізики, у Нього є чітко відведене місце, наприклад, у «*п'яти шляхах*» Томи Аквінського. Якщо ж раптом Його немає там, де це передбачала метафізика, це стає справжнім випробуванням для віри. Хай навіть Бог мислиться неподібним до людини, але й ця Його інша природа є чимось суцим. А отже, вище це суще, або нижче, - це не має сенсу⁴⁹⁹. Повертаючись до філософії Гайдеггера, яка має відправною думкою відмінність між буттям та суцим, проблема християнського богослов'я, яке не створило особливого мислення, а помістило себе у традицію, створену античною філософією, полягає в тому, що метафізика

⁴⁹⁸ А.М. Гагинский, «Онто-теология и преодоление метафизики: М. Хайдеггер, Ж.-Л. Марион и христианская традиция», *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*, Серия 1: Богословие. Философия, 60, по 4 (2015): 57.

⁴⁹⁹ Гагинский, 57–61.

підміняє Бога буттям, хоч підміняє вищим, але сущим.

Марйон стверджує, що онтеологія «нав'язує» свої метафізичні імена, такі як «*causa sui*», Богу. При цьому Марйон звинувачує у метафізичному мисленні онтологічну традицію, яка робить «*буття*» першим іменем Бога⁵⁰⁰. Гайдеггер стверджує, що буття якимсь чином дане нам (*es gibt*). Однак Марйон замінює буття даністю, і стверджує, що даність властива всьому феноменальному. Марйон творить філософію, в якій буття більше не є критерієм істинності, але відходить на другий план⁵⁰¹.

Гайдеггер, у намаганні досягнути буття, приймає дві редукції: (1) Гусерлівську, коли природне ставлення до світу припиняється і феномен ставиться у центр увагу і (2) коли початкове припинення онтологічного питання потім перетворюється на оновлене фокусування на сенсі буття, яке дане у феномені. Однак, виконання Гайдеггером другої редукції, на думку Марйона, залежить від одного з двох механізмів: (1) розгляду «*Dasein*», або (2) розгляду ніщо, яке досягається при феноменологічному дослідженні тривоги та нудьги. Тому, якщо Марйон зможе показати, що жоден із цих механізмів не веде до буття, він зможе стверджувати, що даність має пріоритет навіть над буттям⁵⁰². Таким чином він зможе позбавити «*буття*» останнього слова, оскільки Гайдеггер не уточнює відмінність між буттям буття та сенсом буття взагалі. В результаті чого Жан-Люк Марйон «розширює» феноменологічну редукцію до горизонту більш істотного, ніж трансцендентна свідомість (Гуссерль) і буття (Гайдеггер). Іншими словами, на відміну від Гайдеггера, Марйон стверджує, що цей феномен буття не дається згідно з явищем нічого, але за власним закликом⁵⁰³. Таке явище є універсальним, тобто є невід'ємною частиною конституції сумління як такого. Що являє собою феномен і що конститує одержувача феноменів? Чи це характер свідомості в поєднанні з інтуїцією феномену, чи одкровення «*Dasein*» нічогості буття, розкриті тривогою і нудьгою, чи скоріше вимога, адресована мені «чистою формою

⁵⁰⁰ Westphal, *Overcoming onto-theology*, 266.

⁵⁰¹ А.М. Гагинский, «Постметафизическая теология в контексте истории онтологии», *История философии* 22, no 1 (2017): 58–60.

⁵⁰² Horner, *Rethinking God as gift*, 85–87.

⁵⁰³ Horner, 92.

поклику». Як каже сам Марйон, «те, що дає себе, дає себе лише тому, хто підкоряється поклику і є лише в чистому вигляді підтвердження виклику, який повторюється тому, що отримано»⁵⁰⁴. У свою чергу поклик як доречно підмічає О. Філоненко⁵⁰⁵, породжує апофатичне зусилля, оскільки з'являється як дар, що переходить в побожне мовчання і позбавляє дару мови як такого. Поклик, будучи почутим, виявляє себе в конкретних ситуаціях з особливими мовними практиками. Сама його поява призводить до припинення цих практик, породжуючи розрив, всередині якого розгортається спільність. У цьому ключі релігійних феноменів немає, крім релігійних уявлень про явища у відповідь на данність, яка є основою феноменологічного одкровення⁵⁰⁶.

Оскільки для Гуссерля редукція відбувається через зняття припущень, дозволяючи феноменам повною мірою віддавати себе інтуїції, для Гайдеггера редукція означає, що об'єкти можуть з'являтися, переходячи до фонових умов, де вони з'являються. Читання Марйоном Гуссерля та Гайдеггера дає третю редукцію - редукцію даності. Марйон зосереджується на феноменах, які дають себе вільно без передбачень, вимірювань, порівнянь та причинності. Саме у Гуссерля він виявляє шлях виходу з метафізики присутності, а, отже, за межі деконструкцій. Таким чином, перша редукція є трансцендентальною, друга екзистенційною, а третя чистою, яку майже не можна кваліфікувати. Власне, у контексті третьої редукції, Марйон з одного боку, Жаніко та Дерріда з іншого, сперечаються про те, чи існує чиста (феноменологічно очевидна), безумовна даність – за межами горизонту суб'єктивності (Гуссерля) і буття (Гайдеггера). Марйон вважає, що його опоненти не зрозуміли феноменологічного «прориву» Гуссерля в «Логічних дослідженнях». Для Марйона кантіанська відмінність між тим, що може бути відоме, і тим, що може бути лише мислимим (позначеним, але не виконаним), – це не кінець аналізу, а його початок⁵⁰⁷.

⁵⁰⁴ Marion, *Reduction and Givenness*, 197–98.

⁵⁰⁵ Філоненко, «Собирающий зов Другого: сотериология и философия благодарения», 9.

⁵⁰⁶ Horner, *Rethinking God as gift*, 92.

⁵⁰⁷ Dominique Janicaud, ed, *Phenomenology and the «Theological Turn»: The French Debate*, 1st ed, *Perspectives in Continental Philosophy*, no. 15 (New York: Fordham University Press, 2000), 8.

Марйон не зацікавлений у прагненні до значення. Крім того, він описує явища у їхніх стосунках з людиною суб'єктом, а не намагається пояснити ці явища за допомогою термінів і зв'язків між цими термінами⁵⁰⁸. Він пропонує чітку аргументацію як це зробити в рамках феноменологічного філософського дискурсу. Марйон вважає, що варто розширити сферу феноменологічного дослідження феноменальністю, оскільки у такий спосіб вона «дає себе»⁵⁰⁹. Кожен феномен з'являється як подарунок, і так виникає феноменальність, що відбувається як пожертва. Дар як його розуміє Марйон, – це те, що може бути повноцінним і відомим як таке (дар любові, свободи чи буття), однак ніколи не може бути повністю присутнім або вичерпаним. Таким чином, дар відкриває горизонт, де може з'явитися буття⁵¹⁰. Марйон розмірковує, чи не краще тоді називати Бога в першу чергу такими іменами як благодійність, агапе, добро, дар⁵¹¹. Тому Марйон пропонує таку феноменологічну модель, в якій людина суб'єктивізується через відгук на безумовну Божу ласку. Цей богословський суб'єкт народжується через впізнавання неможливого Божого дару і введення в світ суб'єкта відбувається через подяку за дар⁵¹². Розширення сфери даного на «чисту даність» дасть змогу Ж.-Л. Марйону ввести до розгляду так звані насичені феномени: ідол, ікона, одкровення, Бог.

Оскільки західна філософія дискутувалася щодо розрізнення відмінності із тотожністю та трансцендентного з іманентним⁵¹³, Марйон пропонує розширити сферу досліджень у феноменології, зосередившись на феноменальності як такій, тобто самій по собі: *«Феноменологія починається не з очевидності або явленості, бо тоді вона б залишалася ідентичною метафізиці, але з дивовижного і водночас складного одкровення того, що очевидність, сама по собі, сліпа, але може стати екраном для явища, тобто*

⁵⁰⁸ Ann Secomb Meredith, «Hearing the call of God: toward a theological phenomenology of vocation» (A thesis submitted in total fulfilment of the requirements of the degree of Doctor of Philosophy, Australian Catholic University, 2010), 211.

⁵⁰⁹ Ношин, «Взаємозв'язок філософського та теологічного дискурсів у творчості Еманюеля Левінаса», 154.

⁵¹⁰ Janicaud, Phenomenology and the «Theological Turn», 9–10.

⁵¹¹ Westphal, Overcoming onto-theology, 266.

⁵¹² Филоненко, «Собирающий зов Другого: сотериология и философия благодарения», 9.

⁵¹³ В. Н. Дробышев, «Апофазис и дистанция», *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 17, no 2 (2016): 390.

місцем для даності»⁵¹⁴. Бог є даний-сущий, а даність як така, розуміється чи не основною характеристикою феномену. Оскільки феномени не просто проявляються, а «даються» або «показують» себе, людина не може побачити та визначити явища об'єктивно, але деякі з них дані через досвід. Власне їх Марйон називає «насиченими феноменами». Логіка буденності не здатна збагнути ці явища, бо вони стають зрозумілими тільки у гармонії із розумінням дару. Коли «я» зіштовхується із насиченим феноменом, воно не здатне конституювати його спогляданням, але явище саме конституює споглядання⁵¹⁵.

Коли мова йде про сучасний філософський дискурс дару, то, зазвичай, мають на увазі дві позиції: Марселя Мосса з одного боку, а Жака Дерріда з іншого. Перший вважає, що дар можливо мислити у суто економічному сенсі як обмін, тоді як другий вважає, що дар є чимось на кшталт «чистого дару», який не дається, не приймається, ані не повертається⁵¹⁶. У свою чергу, намагаючись відійти від включення дару до економічного обміну, та в намаганні подолати апорії Дерідда, Марйон у відомій дискусії з Дерідда говорить про (1) дар без того, хто дає, чи (2) того, хто отримує дар, та навіть (3) без предмету дару. Щоб обґрунтувати свою позицію, він наводить наступні приклади: (1) дар без того, хто дарує можливий, коли мова йде про спадок; (2) милість – це дар без обдарованого, коли дарується через благодійну організацію, а обдарований не може віддячити; (3) автентичним є безпредметний дар, коли людина дарує свій час, своє слово, свою любов і саму себе. Марйон говорить про дар як даність, коли у конституюванні феномену дару не беруть участь ані той, хто дарує, ані дароване, ані обдаровуваний. У християнській традиції даром без обдарованого є Христос, який у Своїх есхатологічних притчах говорив, що, давши щось для бідного, даруватель дає це Христу, але до моменту есхатону даруватель і не міг уявити собі, що дає це

⁵¹⁴ Jean-Luc Marion, *Being given: Toward a Phenomenology of Givenness*, Cultural Memory in the Present (Stanford, Calif: Stanford University Press, 2002), 383.

⁵¹⁵ Ж.-Л. Марион, «Насыщенный феномен», ed С.А. Шолохова і А.В. Ямпольская, *Философские технологии, по (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами* (2014): 93–95.

⁵¹⁶ Farmer, «Revealing the invisible: Gregory of Nyssa on the gift of revelation», 67.

Христу⁵¹⁷. Як справедливо говорить А. Ямпольська, «даність є вищою феноменологічною конкретністю, причому регіон даності, за Марйоном, включає в себе не тільки область суцього, а й область і не-суцього, того, про що не можна сказати цілком, що воно «є» (картина, ікона, образ Іншого, подія, одкровення)»⁵¹⁸. Таким чином Марйону вдається мислити даність по іншу сторону буття, або ж вільним від буття. У цій концепції вільним є не тільки Бог, а будь який феномен⁵¹⁹.

Марйонова феноменологія даності, що розкриває можливість інтуїтивного насичення як найглибшого горизонту всієї феноменалізації, пропонує радикально естетичне розуміння реальності як такої. Тому що це дозволяє почати перетворення трансцендентального «я» у сприйняте рецептивне «надання себе», і через турботу, присвячену фундаментальному «інтердонативному» виміру даності в світлі (Божої) любові, її можна зрозуміти як не фундаментальну феноменологічну естетику⁵²⁰. Марйон виокремлює три типи феноменів: (1) «бідні феномени», в яких немає чуттєвого споглядання; (2) «звичайні феномени», де сенс співвідноситься спогляданню; та (3) «насичені», де споглядання перевершує спрямовану на неї інтенцію. Таким чином він будує аналогічну до Діонісія Ареопагіта проекцію катафатичного, апофатичного та містичного богослов'я⁵²¹.

Як стверджує Ж.-Л. Марйон, перед феноменологією релігії стоїть згубна альтернатива: або вона займатиметься питаннями про феномен, який об'єктивно визначається, але втрачає свою релігійну специфіку, або це буде питання про феномен, який є релігійним феноменом, але який не може бути описаний об'єктивно⁵²². Тому богослов'я – єдине, що може виконати завдання, яке є нездійсненим для феноменології. Марйон шукає як мислити про Бога,

⁵¹⁷ А.В. Ямпольская, ed, «О Даре: дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом», *Логос* 82, no 3 (2001): 153–56.

⁵¹⁸ А.В. Ямпольская, «Феноменологический метод и его границы: от немецкой к французской феноменологии» (Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Российский государственный гуманитарный университет» (РГГУ), 2013), 165.

⁵¹⁹ Ж.-Л. Марион, «Метафизика и феноменология - на смену теологии», trans С.А. Шолохова, *Логос* 82, no 3 (2001): 133–35.

⁵²⁰ Hans Rainer Sepp i Lester Embree, eds, *Handbook of phenomenological aesthetics, Contributions to phenomenology*, v. 59 (Dordrecht ; New York: Springer, 2010), 198–99.

⁵²¹ Остащук, «Поняття 'насиченого феномену' Жана-Люка Маріона», 240.

⁵²² Jean-Luc Marion, «A Saturated Phenomenon», *Filozofia* 62, no 5 (2007): 378–402.

не звертаючись до метафізики, створюючи своєрідний варіант феноменології, що не потребує буття, говорячи як і Е. Левінас, про Бога, орієнтуючись на досвід Його відсутності. У Марйона Бог розглядається у контексті Його інакшості відносно буття. Таким чином у міркуванні про Бога акцент істинності зміщується у сторону суб'єктивності, а мислитель розглядається не як незалежний спостерігач, а як співучасник⁵²³. Для цього Марйон часто вживає концепт дистанції, раніше використаний Е. Левінасом та Г. У. фон Бальтазаром, для означення позитивних конотацій у контексті дискурсу іпостасної відмінності Отця та Сина⁵²⁴. У своїй постметафізиці Марйон ґрунтується на Ареопагиках, в яких бачить те богослов'я, що може мислити про Бога, вільного від буття. Вторячи Псевдо-Діонісію у тому, що «добро вище за буття», Марйон бере його ідею за відправну точку для своїх міркувань про Бога, особливо, коли мова йде про дистанцію. На відміну від традиційної метафізики, Марйон говорить про Бога як про добро, милосердя та любов, що постійно віддає себе. Ця віддача є не обмінною, оскільки дар, в принципі, не може бути повернутий тому, хто дарує⁵²⁵. Тому й буття має сенс тільки тоді, коли говорити про дистанцію, бо вона одночасно зв'язує та розділяє світ з Богом. Таким чином, втілення Христа є даром буттю, а не тим, що відбулося у ньому. Дар не визначений буттям, а сам є тим, що його визначає⁵²⁶. Таким чином він намагається захистити Бога від редукціонізму. Дистанція служить для відокремлення умов дарувальника і дара, а також дарувателя та реципієнта⁵²⁷.

Через критику метафізики та онтології Марйон прагне отримати можливість інакшого доступу до Бога. Обґрунтовуючи своє уявлення про Бога без буття, Марйон підкреслює різницю між феноменами «ідол» та «ікона». Перший обмежується поглядом, спрямованим до божественного, і який дивиться назад як у дзеркало, до глядача, а другий – поглядом, що перевершує погляд у справжній досвід божественного. Ідол – це форма, яка наближається

⁵²³ Гагинский, «Постметафизическая теология в контексте истории онтологии», 60.

⁵²⁴ Дробышев, «Апофазис и дистанция», 395–97.

⁵²⁵ М. Ю. Хромцова, «Мышление о даре в современной в теологии и проблема религиозного 'Другого'», *Вестник русской христианской гуманитарной академии* 17, по 4 (2016): 203.

⁵²⁶ Marion, *God without Being*, 98–101.

⁵²⁷ Horner, *Rethinking God as gift*, 113.

до Бога, зберігаючи близькість його божественності. Однак, ікона являє відносини, які зберігають дистанцію між Богом і споглядачем, переосмислюючи споглядання, таким чином щоб побачити себе у неприступній невидимості Бога. То відмінність між ідолом і іконою має найвище значення для теорії образу. У випадку з ідолом, слава даності насичує погляд глядача, однак лише до того моменту, коли стає *«невидимим дзеркалом»* для погляду глядача. Таким чином, ідол стає *«першим видимим»*, що фіксує вигляд на собі і вимагає адаптивної уваги, але завдяки інтуїтивно зрозумілому надлишку, вільному від його пишноти, він перешкоджає переведенню погляду і, отже, відмови від себе⁵²⁸. Ідол презентує людські уявлення про Бога, де людина попередньо визначає що є Бог і як слід сприймати Бога, тоді як ікона передбачає думку, що Бог спочатку нас називає, а, отже, наша відповідь на такий поклик є більш важливою, ніж наше мислення про Нього. Для Марйона Бог говорить нам через ікону, а не через ідола. Як доречно зауважує, коментуючи Марйона, А. А. Бухарова⁵²⁹, ідол витікає з переживань людини, стаючи для чуттєвого погляду зримим образом цього переживання. Саме тому сучасна людина не відноситься до ідолів Стародавньої Греції з повагою, бо не бачить в них богів. Сучасна людина не володіє тим досвідом божественного, який переживала людина в грецькому суспільстві. Однак, чи здатний зримий образ служити для людини бодай якоюсь опорою на шляху споглядання божественного, стаючи вказівником незримого. Якщо вірити Марйону, саме ідол діє протилежно цьому, він пропонує не незримо, а *«перше видиме»* – *«максимально можливе»* для споглядання. Згодом Марйон говоритиме про ідолів як про *«ненасичений феномен»*. З іншого боку, ікона має богословський статус, оскільки видиме лице відсилає споглядача до інтенції, яка отримує своє завершення у Христі, який відсилає до Бога-Отця (Кол. 2:15)⁵³⁰. Саме ця аналогія є особливою

⁵²⁸ Sepp і Embree, Handbook of phenomenological aesthetics, 197.

⁵²⁹ А. А. Бухарова, «Мышление трансцендентного в теологии и феноменологии Ж.-Л. Марйона», *Философские науки*, по 9 (n.d.): 103–4.

⁵³⁰ *«Він (Христос) є образ невидимого Бога, роджений перш усякого творива»*

рису, яка має нормативну цінність, що виділяє «*принцип роботи*» ікони, серед всіх інших⁵³¹.

На противагу ідолу, інтенційна природа божественного розкривається, зберігаючи онтологічний характер дистанції. Панування ідолопоклонницького характеру попереднього (передумовного) знання нівелюється і перетворюється у Христа як форми, в якому відбувається акт граничного напруження – розсічення встановленого в попередньому знанні зв'язку ідола і божественного. Прообразом цього розриву виступає іпостасне розрізнення Отця і Сина: характер непривласнювальної любові Отця, що відкриває доступ до «*свого власного*» Сина, в результаті чого і створюється священна дистанція⁵³². Як говорить Марйон, розмірковуючи про цю дистанцію і Христа, «*тільки Син є достатньо бідним, аби бути Іншим Отця. Отже, тільки Син здатний до інакшості, яку забезпечує дистанція, всеприйняття від Бога. ... та міра, завдяки якій людське і божественне можуть зустрітися нероздільно і нерозлучно, спирається на внутрішню дистанцію божественного, тому що в Христі божественна дистанція розігрується також по-людськи. Дистанція тому стає дистанцією між людиною і Богом, що вона розкривається як дистанція між Сином і Отцем*»⁵³³. Ця дистанція через кенозис долає дистанцію, що утворилася внаслідок гріхопадіння. У цьому ж контексті слід зауважити, що дистанція між Богом та людиною є нездолоаною, що дозволяє говорити про можливість прийняття дару від Бога. Бог не дарує нічого, окрім нескінченного руху любові як наслідку кенозису, що дозволяє тому, хто дарує і тому, кого обдаровують не зливатися⁵³⁴. Як слушно з цього приводу зауважує М. Хромцова, «*згідно з цією логікою дистанції (що відрізняє її і від онтологічного розрізнення, і від деконструктивістського розрізнення), Бог наближається до людини самим фактом свого віддалення, і у відсутності, спричиненій Його віддаленням,*

⁵³¹ Ношин, «Взаємозв'язок філософського та теологічного дискурсів у творчості Емануеля Левінаса», 168.

⁵³² Д. В. Малахов, «Бытие, человек и метафизика господства в герменевтико-феноменологической традиции», *Вестник Полоцкого государственного университета*, по 7 (2014): 76.

⁵³³ Марион, *Идол и дистанция*, 132–33.

⁵³⁴ Марион, 78–81.

*особливо відчувається його близькість»*⁵³⁵. Тому дистанція між дарувателем та обдарованим є тим, що дозволяє обдарованому, будучи іншим від Дарувателя, не розчинитися у Ньому.

Таким чином, згідно Марйона, ідолом є всяке поняття, що іменує Бога бодай якось, оскільки в ньому вміщується сенс, конституційований суб'єктом, який співвідноситься з самим Богом як референтом⁵³⁶. Погоджуючись з Е. Левінасом та Ж. Дерріда, Марйон стверджує, що ми повинні вийти за рамки предикативної мови і знайти такий спосіб посилення на Бога, який збереже справжню трансцендентність Бога. Він відкидає предикативну мову як мову, неприйнятну для дистанції. Предикативна мова категорично атрибутує предикат предмету і перетинає відстань між предметом і предикатом; предикат виснажує предмет. Таким чином, категоріальна, предикативна мова виключає будь-яку дистанцію або надлишок об'єкта, можливо, через присвоєння твердженню на відповідності предмету, власній предикативній мові та досягнення адекватності між суб'єктом і предикатом, властивий саме природі всієї предикативної мови, яка, отже, просто неприйнятна як мова або дискурс дистанції⁵³⁷. Як він сам про це говорить, *«радикально забороняючи тримати Бога за об'єкт, або за вище суще, дистанція, якщо завгодно, вислизає від останнього втілення об'єктної мови: від закриття дискурсу і зникнення референта. Якщо ж ми вважаємо за краще триматися того, що Бог знову вступає в гру референції, її потрібно розуміти з такою кількістю застережень (референт, який не має статусу об'єкта, тощо), що сам референт приймає в себе зяання дистанції»*⁵³⁸. Інакше кажучи, Марйонова логіка наступна: онтологічне мислення перемагає там, де Бог є об'єктом предикативного дискурсу. Отже, потрібно таким чином говорити про Бога, щоб бути поза предикативним дискурсом, або без нього. Одним з таких шляхів є апофатичне богослов'я, однак абсолютизація апофази може стати ще одним

⁵³⁵ Хромцова, «Концепт 'дара' и его тринитарное обоснование в теологии Ж.-Л. Мариона и Дж. Милбанка», 23.

⁵³⁶ Бухарова, «Мышление трансцендентного в теологии и феноменологии Ж.-Л. Мариона», 105.

⁵³⁷ Anselm K. Min, «Naming the Unnameable God: Levinas, Derrida, and Marion», в *Self and other: essays in continental philosophy of religion*, ed Eugene Thomas Long (Dordrecht, Netherlands: Springer, 2007), 107–8.

⁵³⁸ Марион, Идол и дистанция, 171.

способом ідолопоклонства⁵³⁹. Або як він сам каже, «заперечення стає незнанням, тому що розум відчуває в ньому лише інверсію категоріальності, на тлі ідолопоклонницької наївності»⁵⁴⁰. У цьому ключі він переходить до персоналістичної епістемології, стверджуючи, що, якщо мова не здатна говорити про Бога, потрібно змінити мову, тобто, «перейти від такої моделі мови, в якій той, хто говорить опановує зміст до такої моделі, де він ... приймає сенс»⁵⁴¹. Таким чином, Бог замість того, щоб бути предметом розмови, стає Тим, до Кого звернене слово, а суб'єкт стає тим, хто слухає, щоб прийняти сенс.

Ще одним концептом у Марйона є «насичений феномен», поняття якого ґрунтується на певній зміні погляду. Феноменологія Марйона починається з ідеї, що такий феномен відомий лише тому, що сам дає себе знати – «що себе показує, спочатку себе дає»⁵⁴². Марйон аналізує інтуїтивне знання, яке він пов'язує з «насиченими феноменами», в тому числі з містичними. Такі феномени як стверджує Марйон, характеризуються неймовірним надлишком інтуїції, що перевершує той смисловий зміст, яким ми здатні б були їх наділити. Марйон розвиває поняття «насиченого феномена», задаючи питання стосовно феноменальності, а саме: що необхідно для «х» аби стати феноменом? Відповідь він знаходить у кантіансько-гуссерліанському визначенні феномену як відповідності або прирівнюванні між тим, що з'являється і з'явленням як таким. У цьому рівнянні існує багато пар, у яких ми можемо помістити таку логіку: найбільш базовим є об'єкт/предмет, або кантіанська інтуїція/концепція або будь-яка гуссерліанська пара, поема/noesis чи Erlebnis/Bedeutung. Нюанси між різними парами є менш значними, ніж переконання, що знання (або «права», «впевненість» і «чиста видимість») відбувається лише тоді, коли між двома парами є ідеальна адекватність. Але для Канта та Гуссерля саме це ідеальний збіг ніколи не зустрічається. Це відбувається тому, що інтуїції або досвід об'єкта завжди недостатньо відповідні нашій концепції або сенсу. Саме

⁵³⁹ А.В. Ямпольская, «Неохаїдеггеріанський синтез? Розмишлення над книгою Ж.-Л. Марйона 'Идол и дистанция'», *Вопросы философии*, no 1 (2011): 175–76.

⁵⁴⁰ Марйон, *Идол и дистанция*, 179.

⁵⁴¹ Марйон, 175.

⁵⁴² Marion, *Being Given*, 5.

тому математика та логіка традиційно вважаються найбезпечнішими та найбільш надійними у всіх галузях знань, адже в них ми знаходимо найважчі та найпростіші поняття, які потребують меншої інтуїції⁵⁴³. Насичений феномен для Марйона належить до тієї категорії феноменів, в якій неповнота знань відбувається не через відсутність інтуїції будь-якого заданого об'єкту. Не для того, аби заповнити ментальні концепції або наміри щодо цього об'єкта, а скоріше з ситуації, коли дана інтуїція перевищує те, що можна конституювати. Найважливішим прикладом насиченого явища у Марйона є «одкровення». З появою одкровення він пише: *«доступ перемагає розуміння і те, що мова може сказати ... Коротше кажучи, Бог залишається незбагненим, але не непомітним – без адекватної концепції, а не без інтуїції»*⁵⁴⁴.

Містичний, насичений феномен «zasліплює», пригнічує понятійне мислення, вислизає від звичайних категорій і конструкцій розуму і викликає благоговіння⁵⁴⁵. Як зауважує І. Б. Остащук, *«Ж.-Л. Марйон у характеристиці актуального статусу феноменології критикує кантівське розрізнення між феноменом та річчю-в-собі. Він вважає, що його слід усунути через поняття інтенційності, і на перше місце ставить споглядання, яке охоплює трансцендентальне і передує акту свідомості»*⁵⁴⁶. Мається на увазі, що за видимим відкривається видимість невидимого, що в той же час не слід асоціювати з тим, що не дано в спогляданні, бо є доступним для нього. Слово «погляд», близьке до кантівського апріорізму, аж ніяк не є метафорою інтенціональності, оскільки підпорядковане структурності. Таким чином у свідомості під час «насиченості» виникає те, що не можна концептуалізувати, а інтенційність стає квазі-об'єктом, тобто частиною «даного-суцього». Даність можна визначити ефектом, який найкраще демонструється у живописі,

⁵⁴³ Jean-Luc Marion, «The Saturated Phenomenon», в *Phenomenology and the «Theological Turn»: The French Debate*, ed Dominique Janicaud, 1st ed, Perspectives in Continental Philosophy, no. 15 (New York: Fordham University Press, 2000), 188–95.

⁵⁴⁴ Jean-Luc Marion, «In the Name: How to Avoid Speaking of ‘Negative Theology’», в *God, the gift, and postmodernism*, ed John D. Caputo і Michael J. Scanlon, The Indiana series in the philosophy of religion (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1999), 40.

⁵⁴⁵ Jean-Luc Marion, «Introduction: What Do We Mean by ‘Mystic’?», в *Mystics: presence and aporia*, ed Michael Kessler і Christian Sheppard, Religion and postmodernism (Chicago: University of Chicago Press, 2003), 2–5.

⁵⁴⁶ Остащук, «Поняття ‘насиченого феномену’ Жана-Люка Марйона», 239.

оскільки перспектива робить щось видимим, залишаючись невидимою⁵⁴⁷. Або як каже сам Марйон, *«слідуючи дороговказною ниткою насиченого феномена, феноменологія досягає своєї роздільної здатності: це не тільки можливість, яка перевершує дійсність, а й можливість, яка перевершує самі умови можливості, можливості необмеженої можливості - іншими словами, можливості неможливого, насиченого явища. Незважаючи на парадоксальність, або внаслідок неї самої, насичене явище аж ніяк не повинно бути зрозумілим як надзвичайна, невизначена ірраціональність (кажучи відверто, «теологічний»), випадок феноменальності. Швидше за все вона доводить до кінця послідовний і раціональний розвиток найбільш робочої дефініції феномену: вона одна воістину з'являється як сама, з себе, і за допомогою себе, оскільки вона одна не обмежена горизонтом або редукацією до Я»*⁵⁴⁸. Отже, насичені феномени дарять себе, а «я» є тільки свідком їх появи. У цих філософських дискурсах суб'єктивність є аж ніяк не автономною, а, навпаки, є респонсивною. Якщо для Левінаса та Дерріди важливим є розвиток богослов'я гостинності до Іншого, то у Марйона – Інший, водночас є Богом, якого у рамках феноменології данності потрібно розпізнати та прийняти⁵⁴⁹.

Як доречно зауважує Ношин, *«на погляд Ж.-Л. Марйона, «насичений феномен» перериває і навіть засліплює інтенційну спрямованість. Він ніби перебиває нашу інтенцію, помітно перевершуючи кантівські категорії кількості, якості, відносності та модальності»*⁵⁵⁰. Розмірковуючи про те, що можна пізнати дарителя через дар, у християнському богослов'ї Марйон вказує на *«схованість»* чи *«дистанцію»*, яка відділяє дарувателя від отримувача дару⁵⁵¹. У цьому контексті може виникнути запитання як невидиме може бути дане, і, тим не менше, залишатись невидимим. Відповідь знаходиться не в дефіциті, а в надлишку. Як пояснює Марйон, ми не можемо дивитись на невидиме не тому, що це недостатньо, але через його надмірний

⁵⁴⁷ Marion, Being Given, 50–53.

⁵⁴⁸ Marion, 218–19.

⁵⁴⁹ Филоненко, «Производство присутствия» и новая культурная чувствительность: «нескромное предложение» Гумбрехта и его академические расширения», 67–69.

⁵⁵⁰ Ношин, «Взаємозв'язок філософського та теологічного дискурсів у творчості Еманюеля Левінаса», 161.

⁵⁵¹ Marion, God without Being, 7–24, 161–82.

надлишок, що перевантажує наші можливості для нормального здійснення інтенційності. Людське бачення подібне до того, що відбувається, коли людина виходить з темної печери на сонце. Аналогічною сонцю є яскравий надлишок слави, що затемнює наше духовне бачення, – дар, що нам даний. Подібний досвід може бути тривожним, однак розуміння про його зміст та цінність може бути ніжним. Для Марйона любов допомагає оцінити такі переживання. Він наслідує Паскаля, визнаючи три режими функціонування: тіло, розум та серце. Серце або воля включає, але й виходить за рамки, способів функціонування розуму та тіла. Присвоївши апофатичну термінологію, Марйон стверджує, що любов дає знання, яке є *«світлою темрявою»*, а зміст якого *«відомий як невідомий»*⁵⁵². Тому Ж.-Л. Марйон вважає, що християнство має залишитися вірним істинному сенсу дару Христа. Однак, цьому перешкоджає спотворення в історичному християнстві істинного сенсу дару в результаті філософії пізньої схоластики, яка намагалася концептуалізувати дар в рамках метафізичної парадигми (*«покори і панування»*). Вихід з цієї ситуації Марйон вбачає в побудові *«не-метафізичного»* богословського дискурсу про дар, який спирається на альтернативні щодо онтології богословські конструкції. Ці побудови присутні в самому християнстві, а також у філософській критиці метафізики у філософії ХХ століття, та були інтегровані в Марйонову версію феноменологічної філософії данності⁵⁵³. Оскільки *«релігія досягає своєї найвищої міцності лише тоді, коли вона встановлена одкровенням, де влада трансцендентна для досвіду, тим не менш проявляє себе у досвіді. Такий досвід ефективний поза межами умов можливостей досвіду, описаний словами ... правильно і доступно для всіх. Одкровення, говорить універсально...»*⁵⁵⁴. Таким чином Марйон розвиває Бальтазарову теодраматичну у контексті культури чуттєвості зламу тисячоліть. Марйон пропонує

⁵⁵² Robyn Horner, «The weight of love», в *Counter-experiences: reading Jean-Luc Marion*, ed Kevin Hart (Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 2007), 237–39.

⁵⁵³ К. В. Пашков, «Дар и благодарение в контексте христианской и постмодернистской антропологии» (Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук, Харьковский национальный университет им. В. Н. Каразина, 2006), 99.

⁵⁵⁴ Jean-Luc Marion, *The Visible and the Revealed*, 1st ed, Perspectives in Continental Philosophy (New York: Fordham University Press, 2008), 2.

богослов'я дару та милості як феноменологію дару та евхаристійну герменевтику нового богослов'я⁵⁵⁵.

У богослов'ї Марйона праця (зусилля) вдячності і є працею пізнання. Вдячність передує присутності, оскільки через вдячність до життя людини входять дари і людина стає здібною пізнати дію Христа в світі, яка здійснюється буквально даром. Марйон пропонує мислити особистість як таку, що розкривається через довіру до дару Іншого, який, у свою чергу, розкривається через вдячність (подяку)⁵⁵⁶. Фраза: «я Тебе хвалю\прославляю» виглядає як перформативна – мовна дія, яка не описує дію або факт, а продукує її⁵⁵⁷. Тобто, *«Інший проявляє стосовно мене ту ж інтенційність, яку я проявляю стосовно цього Іншого. Він абсолютно рівноправний зі мною. Впливаючи на мене, він мене маніфестує. Його обличчя виражає рух «контр», рух контрінтенційності, який не проявляється у видимому, але спрямовує свій погляд на мене»*⁵⁵⁸. Марйон звертається до Псевдо-Діонісія Ареопагіта, якого вважає неправильно протлумаченим, прагнучи показати, що богослов'я Ареопагіта невірно радикалізується до апофатики містичного богослов'я і катафатики богослов'я божественних імен, в той час як за дужками залишається богослов'я хвали-гімну. У Ареопагіта виявляються богословські висловлювання, виражені не предикативною мовою, а дієсловом «*hymnein*» (хвалити)⁵⁵⁹. Марйон подає хвалу як відповідну дистанції мову, вивчаючи її «як» структуру. Хваління не є ні істинним, ні помилковим. Марйон виходить за рамки альтернатив, які говорять або мовчать. Навіть якщо не можна сказати, це не означає, що треба мовчати. Дискурс хвали залишається альтернативою говорити і мовчати. Він пов'язує суворість точної мови та впевненість у тому, що вона підтримує та подорожує через відстань. Підтримує відстань, оскільки хвалить Об'єкт молитовного запиту, анонімний і за межами кожного імені⁵⁶⁰.

⁵⁵⁵ Филоненко, «Производство присутствия' и новая культурная чувствительность: 'нескромное предложение' Гумбрехта и его академические расширения.», 67–69.

⁵⁵⁶ А. Филоненко, «Богословие общения и евхаристическая антропология», *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна*, Койнонія. Філософія Іншого та богослов'я спілкування, Спецвипуск №1, по 904 (2010): 182.

⁵⁵⁷ Бухарова, «Мышление трансцендентного в теологии и феноменологии Ж.-Л. Мариона», 109.

⁵⁵⁸ Ношин, «Взаємозв'язок філософського та теологічного дискурсів у творчості Еманюеля Левінаса», 162.

⁵⁵⁹ Филоненко, «Собирающий зов Другого: сотериология и философия благодарения», 9.

⁵⁶⁰ Min, «Naming the Unnameable God: Levinas, Derrida, and Marion», 108–9.

За словами Марйона, до Бога можна достукатися через милосердя, коли Бог пізнається через любов. Знання Бога означає, що знати когось – це любити, це дозволити собі, дати собі бути освоєним іншим⁵⁶¹. Бог є любов (агапе), є даром, який отримується любов'ю у тиші. Тільки тоді може відбутися відродження дискурсу насолоди, радості та хвали⁵⁶². Тому єдиним, що дозволяє нам думати про Бога не у межах онологічної відмінності є любов, оскільки вона єдина не залежить від немислимості неможливого і не вимагає того, аби її дар було прийнято і повернуто⁵⁶³. Спираючись на відмінність Гуссерля від Кьорпера та Лейба, Марйон відрізняє просте фізичне тіло від більш складного біблійного концепту «плоть». Для Марйона наша душа або психосоматична єдність знаходиться у нашій плоті. Ця матерія є по суті пасивною і рецепційною. Марйон зауважує, що самосвідомість «его» впливає з негайного і незаперечного доступу до себе, маючи відчуття себе. Для Марйона тіло має обдароване чуття. Перш ніж саморефлексія виникає на когнітивному рівні, виникає почуття власного життя, що впливає з чуттів, формує переживання того, хто я є.⁵⁶⁴

Метафізика не знала про єдність любові, зменшивши любов до різноманітності явищ: ерос і агапе, згубна любов і доброзичлива любов, сексуальність і сентиментальність. Метафізика заперечувала любов своєю раціональністю, вважаючи за краще знизити її до рівня явища пристрасті і, таким чином, представити заплутаним й ірраціональним явищем. Метафізика підпорядкувала розуміння любові щодо питань буття і знань. Марйон, навпаки, представляє три тези, наслідки яких методично відкриває у книзі «Еротичний феномен»⁵⁶⁵: (1) любов говорить лише з одним змістом: вона абсолютно однозначна, чи мова йде про Божу любов чи про людську, будь то материнська, батьківська любов, або любов, що містить у дружбі і в плотській любові; (2) любов малює ескізи «іншої фігури розуму»: існує еротична

⁵⁶¹ Jean-Luc Marion, «On Knowing God through Loving Him», в *Christianity and secular reason: classical themes & modern developments*, ed Jeffrey Bloechl, Thresholds in philosophy and theology (Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 2012).

⁵⁶² Marion, *God without Being*, 106–7.

⁵⁶³ Дробышев, «Апофазис и дистанция», 395–97.

⁵⁶⁴ Jean-Luc Marion і Robyn Horner, *In Excess: Studies of Saturated Phenomena*, Perspectives in Continental Philosophy 27 (New York, NY: Fordham Univ. Press, 2002), 82–91.

⁵⁶⁵ Marion, *The erotic phenomenon*.

раціональність, яка перевищує (і, на думку автора, передує) метафізичній раціональності; і (3) ми повинні думати про «любов без буття», яка виключає себе з горизонту онтології і яка передбачає для феноменології нову сферу досліджень і навіть царство *sui generis* феноменальності.

В «Еротичному феномені»⁵⁶⁶ Марйон стверджує, що те, що він називає еротичною редукцією, це означає, що самовіддане дається головним чином не через сумніви як Декарта, а через те, що хтось є коханим кимось. Тільки завдяки цій любові ззовні існування себе може бути виправданим⁵⁶⁷. Як може феномен, яким би важливим він не був, і яке визначення, яке може йому дати («почуття», «емоція», «намір», «діяти», «розпорядження»), вести нас самих по собі поза об'єктивністю і за межі буття? Еротичний феномен просто підпадає під феноменологію подарунку, щодо якого це буде, певним чином, конкретною справою. Мені недостатньо любити себе, мені потрібно запозичити люблячий погляд іншої людини, щоб зрозуміти себе як одного із багатьох у світі. Любов починається, не знаючи, що таке любов, кого любити, або хто любить мене – все це може приходити тільки опісля самої любові⁵⁶⁸. У любові «я» знаходить самовідданість, через «я» стверджує само себе. «Я» знаходить і себе як любляче, і це саме «я», завжди стоїть у відношенні до іншого, відкрите до змін, що можливо тільки в мережі інакшості⁵⁶⁹. Марйон стверджує, що «я» не знає себе відчуваючим, а тільки відчувшим, оскільки «я» любить і структуроване навколо іншого, індивідуалізуючись через бажання⁵⁷⁰. У еротичному бажанні я відчуваю іншого, «я» відчуває «іншого», а «інший» відчуває мене, в результаті чого відбувається переплетення між «я» та «іншим». Тим не менш, існує ще два різні суб'єкти, які відчувають. Тіла у зовнішньому світі виганяють мене зі свого простору, що змушує «я» почуватися вигнаним. Але в еротичній зустрічі недоступне тіло раптово запрошує «я» і займає для «нього» місце⁵⁷¹. Роль іншого настільки центральна, що авто-еротизація не має сенсу. Марйон стверджує, що, оскільки власне тіло

⁵⁶⁶ Marion.

⁵⁶⁷ Marion, 22.

⁵⁶⁸ Marion, 90.

⁵⁶⁹ Marion, 94–97.

⁵⁷⁰ Marion, 109.

⁵⁷¹ Marion, 118.

дане лише через одкровення в чужій особі, тільки секс з іншою людиною забезпечує чистий досвід, а будь-який авто-еротичний досвід є безглуздим, бо «я» не може дати собі «тіло»⁵⁷². Таким чином у описі Марйона тіла є чисте тіло, тобто чистий досвід відбувається через еротичне перетворення.

Один з найцікавіших елементів у проекті Марйона, особливо у зверненні до Отців – це те, що він ніби не помічає Григорія Ниського, навіть якщо він незначною мірою наявний у назвах розділів⁵⁷³, епіграфах⁵⁷⁴, або несподівано в ключовому пункті аргументу про Діонісія⁵⁷⁵. Однак як зауважує М. Вестфал⁵⁷⁶, існує подібність у підході до концептуальних ідолів у Марйона та Григорія. Зокрема, Григорій Ниський також згадується Марйоном у книзі «*Бог без буття*», в контексті обговорення «*концептуальних кумирів*», поширюючи поняття ідола з виміру естетичного або матеріального до ідола концептуального⁵⁷⁷. Марйон стверджує, що немає нічого дивного в переході від «естетичного» до концептуального ідола, оскільки в одному й тому іншому випадку мова йде лише про досягнення. Зокрема про це говорить Григорій Ниський⁵⁷⁸, який стверджує: «*Бо слово Боже, по-перше, забороняє людям уподібнювати Божество чому небудь пізнаваному; оскільки будь-яке поняття (поета), згідно будь-якого зрозумілого уявлення складене згідно природної збагненності і припущенням, творить Божий кумир (eidolon theou), а не сповіщає про Самого Бога*»⁵⁷⁹. Примітно, що це цитування Григорія не тільки підтримує розширення поняття ідолопоклонства з метою включення «*концептів*», але також показує бажання Марйона позбавити Бога будь-якої спроби концептуального захоплення Бога. Також важливо зазначити, що «*дистанція*» – центральна концепція книги «*Ідол і дистанція*» – може бути простежена через Бальтазара до Григорія. У цьому контексті Бальтазар використовує термін «*diastasis*», який запозичує у єпископа Ниського,

⁵⁷² Marion, 122.

⁵⁷³ Marion, *God without Being*, 173.

⁵⁷⁴ Марион, *Идол и дистанция*.

⁵⁷⁵ Jean-Luc Marion і Robyn Horner, *In Excess: Studies of Saturated Phenomena*, Perspectives in Continental Philosophy 27 (New York, NY: Fordham Univ. Press, 2002), 156.

⁵⁷⁶ Westphal, *Overcoming onto-theology*, 269.

⁵⁷⁷ Marion, *God without Being*, 29.

⁵⁷⁸ Marion, 203.

⁵⁷⁹ Нисский, «Опровержение Евномия», 315.

стверджуючи, що він є позитивною основою, на якій ґрунтується богослов'я Григорія. На Бальтазарову думку теологія Григорія починається з «*diastema*», яку він перекладає як «відстань» або «дистанція»⁵⁸⁰.

Також Марйон звертається до Григорія у вирішальному пункті своєї аргументації ідеї «відсутності присутності» можливо тому, що він не зміг віднайти той же аргумент у Діонісія. Марйон змушений звернутися до Григорія Ниського аби захистити Бога від слабкості-присутності так званої «*метафізики присутності*», в якій ім'я надається як немаюче назви як ненадання сутності, і не має жодного прояву, окрім цієї відсутності. Але якщо суть і присутність, а, отже, і поняття буття відсутні в цьому імені, більше не можна говорити про онтологію, метафізику або навіть, про «грецький» горизонт. Власне звільненню від цього горизонту і була присвячена праця багатьох отців церкви, і як вважає Ж.-Л. Марйон, найкраще це вийшло у Григорія Ниського⁵⁸¹. Отець церкви наголошує на значущості імені, яке неможливо йменувати (*akatonomaston onama*), коли Отець каже, щоб хрестили в ім'я Його, не називаючи цього імені. Люди усвідомлюють всі істоти та їх природу в творінні через значення їх імен. Однак, тільки нестворена природа Отця, Сина і Святого Духа, перевершує всі значення, яке може передавати ім'я. Таким чином ім'я божественної сутності є незбагненним і незрозумілим⁵⁸². У цьому контексті Марйон каже, що ім'я (Бога) не називає Бога сутністю, але воно позначає те, що виходить за межі кожного імені. Ім'я позначає те, що не називається. Власне в іудаїзмі термін «Ім'я» замінює тетраграмматон, який ніколи не можна вимовляти як власне ім'я. Отже, ім'я вище над всі імена повністю відрізняє Бога, виключаючи Бога з предикатного дискурсу, щоб дозволити назвати Бога на основі анонімності Його істоти. Одним словом, Бог залишається незрозумілим, непомітним – без адекватної концепції, але не без інтуїції. Безмежне розповсюдження імен дійсно свідчить про те, що вони все ще існують, але водночас свідчить, що вони недостатні для адекватного пояснення Бога⁵⁸³.

⁵⁸⁰ Balthasar, *Presence and Thought*, 27.

⁵⁸¹ Marion і Horner, *In Excess*, 2002, 155–56.

⁵⁸² Нисский, «Опровержение Евномия».

⁵⁸³ Marion і Horner, *In Excess*, 2002, 156–60.

Ж.-Л. Марйон⁵⁸⁴, роздумуючи про деконструкцію та Дерріда, згідний з тим, що негативне богослов'я так само може розглядатися через призму метафізики. Щоб протистояти Дерріда у дискусії про неможливість реальної негативної теології, Марйон у статті про розробку альтернативного за межами двох методів (катафатичного та апофатичного) пропонує «*богослов'я відсутності*». Марйон говорить не про заперечення, а про відсутність. Тому потрібно розуміти, що має бути один шлях, оскільки як стверджує ап. Іван, Бога ніколи ніхто не бачив (Ів. 1:18)⁵⁸⁵, і, згідно Біблії, Він сам каже, що ніхто не може бачити Його лиця (Вих. 33:23)⁵⁸⁶. Бога неможливо побачити не тільки тому, що ніщо скінчене не може зустрітися з Його славою без загибелі (Вих. 33:20⁵⁸⁷), але насамперед тому, що Бог, який може бути концептуально осмисленим, більше не буде іменуватися «*Богом*». Тобто, Бог залишається Богом, навіть якщо Його сутність, визначення та присутність непізнані. Бог залишається Богом саме за умови, що це незнання остаточно встановлене і визнане. У цьому Марйон посилається на Григорія, який стверджує, що справжнє знання Бога, а саме бачення невидимого і незбагненого Бога полягає в небаченні, тому що шукане виходить за межі всього знання, будучи відокремленим з усіх боків незбагненністю як свого роду темрявою.

Марйон відкидає негативне богослов'я у безкомпромісному «*богослов'я відсутності*». Він пише: «*Відповідно до богослов'я відсутності, ми маємо на увазі не присутність Бога, але той факт, що ім'я, яке Бог дав, ім'я, яке дає Бог, яке дане як Бог ... служить, щоб захистити Бога від присутності*»⁵⁸⁸. Марйон називає цей третій шлях – де-номінацією, оскільки він знаходиться між апофатичним і катафатичним богослов'ям у дискурсі «*насиченого феномена*». Оскільки негативне богослов'я вказує на Бога, котрий радикально позбавлений буття і безпечно виходить за межі богослов'я, яке розуміється як метафізика присутності.

⁵⁸⁴ Marion і Horner, 149–51.

⁵⁸⁵ «Ніхто Бога ніколи не бачив, Однороджений Син, що в лоні Отця, Той Сам виявив був»: Ів. 1:18

⁵⁸⁶ «А [Я] здійму руку Свою, і ти побачиши Мене ззаду, а обличчя Моє не буде видиме»: Вих. 33:23

⁵⁸⁷ «І Він промовив: Ти не зможеш побачити лиця Мого, бо людина не може побачити Мене і жити»: Вих. 33:20

⁵⁸⁸ Marion, «In the Name: How to Avoid Speaking of 'Negative Theology'», 37.

Таким чином, Григорієва концепція Одкровення і Марйонове трактування «дару» цілком аналогічні. З одного боку, необхідність для Григорія зберігати як непримиренну прихованість Бога, так і одкровення Божого самовизначення заслуговує на увагу в тому, що Марйон розглядає одкровення як насичений феномен. З іншого боку, внаслідок того, що ми змінюємося в цьому процесі, через участь у божественній істоті, повертаємо милостивий дар Трійці через наше відображення його.

Тому насичений феномен містичної євхаристійної зустрічі з божественним, якого не можна побачити, не є знаним або зрозумілим. Сам його надлишок перевершує всю предикацію і наратив. В цілому, слово, що преображує, жодним чином не залежить від людини. Як тільки воно виявляється через насичений феномен як палаючий куш (або, Марйон додає, Євхаристію), нічого більше не потрібно думати, говорити чи робити, щоб зробити Слово більш живим у цьому світі⁵⁸⁹. У цьому контексті віра не є компенсацією за «недолік видимості», а швидше вона - спосіб відреагувати на надлишок, який так затьмарює нас, який занурює нас у «світлу темряву». Теорія Григорія про вічний прогрес (*epektasis*) у темряву сприймається Марйоном.

Як показала Сара Коуклі⁵⁹⁰ в статті, що аналізує різноманітні патристичні моделі кенозису, у Григорія є дещо унікальне розуміння цього вчення, що суттєво схоже на опис Марйоном насичених феноменів. У свою чергу, щоб правильно зрозуміти, що Григорій має на увазі, треба спочатку зрозуміти як він пояснює кенозис у втіленні. Григорій тлумачить Фил. 2:5-11 не як божественне самообмеження або звуження в людській формі, а як наповнення як вилиття божественності у людство. Людина преображується у все зростаючу здатність одержувати наповнення божественного буття. Григорій розповсюджує його розуміння кенозису на божественну присутність в Писанні: одкровення в Писанні розширюється і насичує нашу здатність отримувати це в нескінченному обсязі. Однак, варто зауважити, що розуміння

⁵⁸⁹ Kearney, *The God who may be*, 32.

⁵⁹⁰ S. Coakley, «Does Kenosis Rest on a Mistake? Three Kenotic Models in Patristic Exegesis», в *Exploring Kenotic Christology: The Self-Emptying of God*, ed C. Stephen Evans (Vancouver: Regent College Pub., 2010), 256–58.

одкровення Григорія виявилось інакшим, ніж у Марйона, бо Марйон зупиняється в епістемологічному вимірі, а Григорій зачіпає як гносеологічний, так і онтологічний вимір нескінченного руху.

Таким чином, нескінченність предмету любові у Григорія Ниського була заломлена в нескінченності самої любові: як нескінченність Бога, який є любов, і як нескінченне бажання конечної істоти до свого нескінченного джерела. Якщо Бог – це ерос як Діонісій (наслідуючи Плотіну) наполягає на еротичному розумінні 1 Ів. 4:8⁵⁹¹ і 4:16⁵⁹², то, можливо, Ерос є Богом. Бог як Ерос – це божественне прагнення (жага) творіння, для створіння. Бажання, яке було б не просто і перш за все заради іншого, а в якомусь не менш і не більш мислимому сенсі, також заради Бога. Однак, метафізика рухалася в протилежному напрямку і не могла сприйняти інакше класифікованого Бога не замкнутої досконалості, який не є *actus purus*, що не здатний до сприйняття, відчуття, та змін. Аристотелізоване божество не могло за визначенням бажати, бо бажання означало би брак чогось. Однак, Бог вже досконалий і самодостатній, а ерос ніколи не міг би визначати безпристрасного Отця, незмінного нерухомого двигуна⁵⁹³. Іншими словами, про Бога варто думати як про дар любові, який перевершує не лише образи, а й концепції віровчення⁵⁹⁴.

Отже, між Ж.-Л. Марйоном та Григорієм Ниським є очевидні паралелі, а їхні богословські системи можна вважати персоналістичними, та однак структура філософії персоналізму була не основною ціллю, а опосередкованим результатом їх богословствування. Для Григорія питання взаємин у Трійці були похідними від питань щодо природи Трійці, так само як для Марйона питання Божого «єства» є первинними відносно питань взаємин, Його внутрішніх або зовнішніх відносин. Таким чином, Марйона можна вважати феноменологом із персоналістичним ухилом, а Григорія радше прото-персоналістом. Тому, будучи суголосні у онтологічній цінності особистості і необхідності особистісного Бога, з яким взаємодіє людина, обидва богослови

⁵⁹¹ «Хто не любить, той Бога не пізнав, бо Бог є любов!»: 1 Ів. 4:8

⁵⁹² «Ми пізнали й увірували в ту любов, що Бог її має до нас. Бог є любов, і хто пробуває в любові, пробуває той в Бозі, і в нім Бог пробуває!»: 1 Ів. 4:16

⁵⁹³ Virginia Burrus і Catherine Keller, eds, *Toward a Theology of Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, Transdisciplinary Theological Colloquia (New York: Fordham University Press, 2006), 368–69.

⁵⁹⁴ Westphal, *Overcoming onto-theology*, 269.

не надто вдаються в соціальну імплікацію своєї персоналістичної теології.

Висновки до п'ятого розділу

В результаті аналізу вплив Григорієвої містичної теології на сучасну католицьку феноменологію можна зробити попередні висновки.

Показано, що ще з античних часів метафізичне мислення, вслід за Платоном та Арістотелем, орієнтується на суще, або надприродне. Як пояснює Ніцше, а згодом і Гайдеггер та Ж.-Л. Марйон, який їм слідує, стверджуючи, що нечуттєве не може бути основою для загального сущого, ані як логічний принцип, ані як універсальна причина чи «*Бог моралі*», або онтотеологією. В цьому контексті Марйон говорить про метафізичні міркування про Бога як про ідолопоклонство. Це передовсім пов'язано із намаганням людини думати про Бога, виходячи зі свого досвіду. Марйон стверджує, що онтотеологія «*нав'язує*» свої метафізичні імена, такі як «*causa sui*», Богу, тим самим, приховуючи таємницю Бога. Марйон звинувачує онтологічну традицію, яка робить «*буття*» першим іменем Бога. Тому він говорить про дистанцію між Богом та людиною, яка має вберегти людину від ідолопоклонства та уникнути ситуації, коли зі смертю чергового ідола бога, гине і віра людей у реального Бога. Тому Марйон намагається мислити про Бога, вільного від буття. Таким чином, у своїй праці «*Бог без буття*» він критикує онтологію Гайдеггера як таку, що відбувається у дискурсі тотальності, та підпорядковує рефлексію про Бога мисленню про буття.

Через критику метафізики та онтотеології Марйон прагне отримати можливість інакшого доступу до Бога. Обґрунтовуючи своє уявлення про Бога без буття, Марйон робить різницю між термінами «*ідол*» та «*ікона*», де перший обмежується поглядом, спрямованим до божественного, і який дивиться назад як у дзеркало, до глядача, а другий – поглядом, що перевершує погляд у справжній досвід божественного. Марйон говоритиме про ідолів як про «*ненасичений феномен*». Ж.-Л. Марйон вважає, що християнство має залишитися вірним істинному сенсу дару Христа. Оскільки любов починається, не знаючи, що таке любов, кого любити, або хто любить мене, – все це може приходити тільки опісля появи самої любові. У любові «*Я*»

знаходить себе як любляче, і це саме «я» завжди стоїть у відношенні до іншого, відкрите до змін до трансценденції в напрямку безосновного. Марйон зосереджується на феноменах, які дають себе вільно без передбачень, вимірювань, порівнянь та причинності. Таким чином, феномени не просто проявляються, а «дають» або «показують» себе. Людина не може побачити та визначити явища об'єктивно, але деякі з них дані через досвід. Власне їх Марйон називає «насиченими феноменами». Марйонова феноменологія даності, що розкриває можливість інтуїтивного насичення як найглибшого горизонту всієї феноменалізації, пропонує радикально естетичне розуміння реальності як такої.

Очевидними є певні схожості у тому, що ідеї Марйона і Григорія суголомні у наголосі на небезпеці концептуальних ідолів; необхідності побудови третього між катафатикою та апофатикою шляху богопізнання та необхідність бажання, чуттєвості та любові для істинного пізнання Бога. Також опосередковано можна побачити подібність між феноменологічним концептом дистанції та Григорієвим розумінням діастеми і даністю насиченого феномену та богослов'ям кенозису Григорія Ниського.

РОЗДІЛ 6. ТЕОЕСТЕТИКА ДЕВІДА ГАРТА І ВЧЕННЯ ПРО КОЙНОНІО ГРИГОРІЯ НИСЬКОГО

Д. Б. Гарт (нар. 1965) – видатний сучасний американський православний богослов, який вважає, що православне богослов'я на рівні із філософією має право голосу у контексті загального постметафізичного дискурсу. На його думку, структури мислення про Бога, ґрунтовані у поняттях онтотеології, за останні роки втрачають довіру серед частини християнських богословів, поступаючись теоестетиці. Так званий «естетичний поворот», що відбувається у рамках герменевтично-феноменологічного напрямку у богослов'ї, спрямований на адаптацію богословського дискурсу до сьогодення.

Сучасне православне богослов'я вже давно намагається порвати зв'язки із німецьким ідеалізмом та говорити мовою постметафізичного дискурсу. Переважно ці проекти розвиваються у рамках неопатристичного синтезу та часто відображають, з одного боку, мову екзистенційної філософії, а, з іншого, пошук нових ідей у працях Отців церкви. У той самий час, оскільки постмодерна намагається говорити не мовою метафізики, а постметафізики, християнство, в дусі часу, теж прагне повернутися до своїх витоків і промовляти не-метафізичною мовою⁵⁹⁵. Однією з найважливіших задач Гарта є дискусія з постмодернізмом, в якому він як і інші православні богослови початку ХХІ століття, вбачають прояви тоталітарних тенденцій.⁵⁹⁶ Гарт звільнити теологію від метафізичного мислення, використовуючи методи та ідеї сучасної феноменології та герменевтики та досягнення теорії інтерсуб'єктивної комунікації, використовуючи богослов'я Ж.-Л. Марйона взагалі, та «феноменологія дару» зокрема⁵⁹⁷. Гарт доводить те, що у християнській традиції, а більше всього у богослов'ї Григорія Ниського, є

⁵⁹⁵ Хромцова, «Мышление о даре в современной в теологии и проблема религиозного 'Другого'», 198–99.

⁵⁹⁶ В. П. Грицишин, «Антропология православной теологии доби постмодерну», *Актуальні проблеми філософії та соціології*, вип. 12 (2016): 35.

⁵⁹⁷ А. А. Солонченко, «Митрополит Иоанн (Зизиулас) как богослов эпохи постмодерна», *Социальная политика и социология* 17, вип. 2 (2018): 197.

адекватні відповіді на питання, що ставляться філософами сьогодення, а через феноменологічні міркування про дар, образ та дистанцію⁵⁹⁸, ґрунтуючись на богословському спадкові Григорія Ниського, Д. Б. Гарт намагається актуалізувати давні християнські ідеї та обґрунтувати персоналістичний для теології світогляд сучасності.

Дискурс про можливість неметафізичної мови у теології є не новим, зокрема останні два століття православне богослов'я, стверджувало, що саме воно є поза будь-яким метафізичним концептуалізмом. Однак ні у XIX ст. ані в XX ст. воно не відходило від головних філософських трендів, залишаючись у межах пануючих філософських парадигм. Фактично ж, проект постметафізичного богослов'я у православ'ї вдалося зреалізувати у теологічній методології Д. Б. Гарта, та Дж. П. Мануссакіса⁵⁹⁹, яку вони вслід за Г.У. фон Бальтазаром називають «*богословською естетикою*». Теоестетика, у свою чергу є намаганням відмовитися у богослов'ї від мислення як інструменту побудови систем, цим самим даючи простір для мислення, що було б відкритим до стихійного креативу риторики, яка за своєю природою більше подібна до поезії,⁶⁰⁰ аніж до класичної філософії. Теоестетика стає новою теологією XXI століття для всіх християнських конфесій, особливо - традиційних⁶⁰¹. Під теоестетикою розуміється не лише вчення про красу, а й теорія чуттєвих переживань, що включає феноменологію інтенційних, безінтенційних переживань та тілесної інтерсуб'єктивності. Таке богослов'я розмірковує про чуттєвість, що безпосередньо пізнає Бога – поглядом, слухом, дотиком, через переживання Іншого, популярні з часів гусерлівських «Картезіанських роздумів»⁶⁰². Водночас теоестетика, під впливом Гайдеггера, говорить про безпосередній досвід переживання істини буття⁶⁰³. Для Г.-У. фон

⁵⁹⁸ Хром'як, «Рецепція богослов'я Григорія Ниського у теоестетиці Д. Б. Гарта», 159–60.

⁵⁹⁹ Черноморец, «Антиметафізический поворот в современной православной теологии и религиозной философии», 107.

⁶⁰⁰ Бублик, «Концепт особистості у книзі Девіда Гарта 'Краса нескінченного'», 58.

⁶⁰¹ С. А. Коначева, «Феномен естетизации в современном религиозно философском мышлении: эстетическое восприятие как базовая модель для описания опыта божественного», в *Академическое исследование и концептуализация религии в XXI веке: традиции и новые вызовы*, вип. 1 (Сборник материалов Третьего конгресса российских исследователей религии (7 – 9.10.2016, Владимир, ВлГУ), Владимир: Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых, 2016), 144–45.

⁶⁰² В. П. Грицишин, «Гносеологія православної теології доби постмодерну», *Схід*, вип. 3 (2016): 75.

⁶⁰³ Черноморец, «Антиметафізический поворот в современной православной теологии и религиозной философии», 107.

Бальтазара краса водночас є істиною, а добро без краси втрачає свою привабливість. Це означає, що краса є самоочевидність реалізації, чисте сяйво добра і істини, з'явлена заради них самих. Красу неможливо редукувати до симетрії, гармонії або предмету бажання, і її неможливо споглядати, якщо не бути захопленим нею⁶⁰⁴. Насправді найпрекрасніше пізнається в момент відгуку до красивого.

Згодом в православній теології, зокрема у працях американського богослова Дж. Манусакіса, теостетика стає «теомузикою», яка може вивільнити богослова від тенет мови, оскільки теологія у міркуванні про Бога, є радше нашою, а не Божою мовою. Його ідея в тому, що альтернативна мова про Бога - це гімн, який як відлуння голосу Іншого на мить з'являється, та зникає залишаючи своє відлуння⁶⁰⁵. Про його християнське постметафізичне богослов'я Ю. Чорноморець⁶⁰⁶ пише як про глибоко оригінальне тлумачення православ'я як способу життя: *«Гарт дає теологічно і філософськи обґрунтоване вчення про людину як істоту, що покликана до життя в християнській громаді, в молитві, до євхаристійного способу існування. Створити сучасне вчення про людину як істоту євхаристійну – це друга велика мрія православної теології ХХ століття. Потенціал же теології св. Григорія Ниського дозволяє створити таку теорію, яку не змогли витворити ані Афанасьєв і Шмеман, ані Сурожський і Станілоає та Зізіулас і Манусакіс»*. При цьому цей світогляд виражається за допомогою богословської естетики, під якою мається на увазі, з одного боку, теорія чуттєвих інтуїцій (переживань), яка в певній мірі ґрунтується у феноменології Е. Гуссерля; з іншого – теорія переживань істини буття через чуттєво-безпосередній досвід, що ґрунтується у філософії М. Гайдеггера⁶⁰⁷.

Розмірковуючи про природу людського існування Гарт, стверджує, що насправді є дві можливі онтології. З одного боку буддистська – нігілістична, а

⁶⁰⁴ Коначева, «Феномен естетизації в сучасному релігійно-філософському мисленні: естетичне сприйняття як базова модель для описання досвіду божественного», 145.

⁶⁰⁵ Д. Морозова, «Мисль о Бого: между буквами и нотами», *Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна*, Серія: теорія культури і філософія науки, 950, вип. Спецвипуск 2: Койнонія. Філософія Іншого та богослов'я спілкування (2011): 289–90.

⁶⁰⁶ Чорноморець, «Православна теологія на шляху до нової парадигми», 79.

⁶⁰⁷ Бублик, «Концепт особистості у книзі Девіда Гарта 'Краса нескінченного'», 58.

з іншого християнська – екзистенційна. Для буддизму все, що сталося є наслідком ніщо, і в свою чергу прямує до «роз-речевлення». Християнський світогляд стверджує, що Бог-Буття є початком всього. Все, хоч і набуває самостійності, але у своєму існуванні залежить від Творця, аби далі існувати. За Гартом, постмодерністська філософія є агресивно-нігілістичною ідеологією, які зводять людину до віртуальної одиниці, цінність якої вимірюється залученістю до ринкового обміну економіки споживання. Щоб розв'язати цю проблему Д. Б. Гарт, звертається до теології аналогії буття Е. Пшивари та Г. У. фон Бальтазара, переосмислюючи її в ключі православного персоналізму⁶⁰⁸, стверджуючи, що метафізика передбачає полюсування: тотожності та заперечення, бо суто діалектичні чи ідентистські системи вміщують Бога до в'язниці абсолютного. Бог мислиться як основа всього, або її заперечення; абсолютна субстанція, або її абсолютна відсутність. Відповідь Гарт знаходить у Григорія, коли, посилаючись на його теологію, говорить про аналогію буття як єдину можливу мову, на якій можна говорити про Бога⁶⁰⁹. Вважаючи, що *analogia entis* – є реальним рухом «аналогізації», тобто уподібнення людини до Бога, у рамках все більшої неподібності, на шляху становлення особистості на нескінченному шляху до Бога. Це означає, що для християн не повинні бути нормотворчими епістемологічні системи, які здатні мислити становлення лише у цьому світі, незалежно чи це Платон, Гегель або Гайдеггер. За Григорієм та Гартом, становлення є і вічності. Становлення⁶¹⁰ є постійним напруженням – між тим, чим особистість є, тим чим вона не є, між її минулим та майбутнім, внутрішнім і зовнішнім. Воно – є чистим даром, що не вкоренився в жодній початковій субстанції, що коливається між ницістю і переходом до відкритості самовиливається у нескінченності Бога, що утримується в стані абсолютної крихкості і випадковості, який неможливий в собі і тому реальний поза собою.

Analogia entis вирішує проблему тотожності Бога і творіння, яка, так чи інакше, присутня у будь-якій метафізиці, богослов'ї моністичного,

⁶⁰⁸ Грицишин, «Антропологія православної теології доби постмодерну», 37.

⁶⁰⁹ Дэвид Харт, *Красота бесконечного: эстетика христианской истины*, trans Андрей Лукьянов, Современное богословие (М.: Библийско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2010), 368–69.

⁶¹⁰ Харт, 368–69.

дуалістичного, ідеалістичного чи діалектичного. Людство покликане до буття подобою Логосу, який рухається вперед, в якості подібності Отцю, світлом випроміненим Духом. Неподібність кінцевого і безкінечного є складовою та включеною у ще більшу неподібність, яка і є тим, що дає буття людству⁶¹¹. Відмінність між Богом та творінням не є суто метафізичною різницею між видимим та дійсним, але є *via analogia*, є шляхом дистанції, способом досягнення вічності. Бог є безкінечним, а творіння – чергою миттєвостей, відстанню у нескінченності. Дистанція між Богом і творінням не є відчуженістю творіння від Творця, але першопочатковим задумом дистанції, яку можна пройти та неможливо подолати⁶¹². В Бозі кінчене належить безкінечному, а трансцендентність Божа є одночасно Його іманентністю. Аналогічно Божа вічність може бути залучена у час. Дистанція – це дар, а зло є неможливим намаганням завершити рух. Таким чином, зовсім не обов'язковим виглядає гегеліанське розуміння діалектичної взаємодії безкінечного та конкретного. Буття не повинне постулювати себе через небуття як механізм зміни та єдності історії та буття. Тому рух у межах добра Божої безкінечності може бути негативним, але аж ніяк не повинен таким бути⁶¹³.

Створенність передбачає принципову інакшість особистості відносно Бога. Це в свою чергу спричиняє те, що у своєму досвіді людина маючи певний епістемологічний досвід у взаєминах зі зовнішнім світом не може його автоматично перенести на намагання пізнати Бога, і перша зустріч з Богом відбувається через Його відсутність у світі.⁶¹⁴ В цьому ключі у Гарта також осмислено і поняття інтенційності, акт якої розуміється не як певне суб'єктивне усвідомлення, але як відповідна реакція свідомості, що захоплена красою інакшості⁶¹⁵. Отже, краса, яку часто не зауважували у традиційній метафізиці, мислячи Бога у дискурсі традиційних концептуальних

⁶¹¹ Харт, 370–72.

⁶¹² Н. Л. Хром'як, «Вчення про природне богослов'я Карла Барта і його рецепція у сучасній богословській думці» (Кандидатська дисертація, Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова, 2018), 169–71.

⁶¹³ Харт, 292–93.

⁶¹⁴ Грицишин, «Антропологія православної теології доби постмодерну», 36.

⁶¹⁵ Коначева, «Феномен естетизації в сучасному релігійно-філософському мисленні: естетическое восприятие как базовая модель для описания опыта божественного», 146.

конструкцій, звертається до діалогів Платона, в яких поняття *kalos* етимологічно пов'язане з дієсловом *kaleo*, яке у різних варіаціях може перекладатися як «я молю», «кличу» або «закликаю», що варто розуміти як спричинений красою інтенційний поклик людини – вийти за свої межі. Таким чином воно означає захоплення, привабливість з одного боку, та чуттєве сприйняття з іншого. Тому красу можна мислити водночас у двох сенсах: (1) кантівського споглядання і чуттєвого сприйняття, а також як (2) вчення про приваблюючу та захоплюючу силу прекрасного⁶¹⁶. Подібний хід думки можливий, оскільки краса розуміється не як річ серед речей, але як буття саме по собі, або рух саморозкриття буття – така собі трансцендентність буття у дарі іманентного⁶¹⁷.

Девід Гарт досліджує розуміння Григорієм тринітарних взаємин в Богові як взірці для особистості, що створена за образом Бога (*imago Dei*), щоб краще показати як Його власне внутрішнє життя, ідеї мудрості, благодаті і блаженства відображені у людській душі⁶¹⁸. Таким чином, звертаючись до поняття *imago Dei*, потрібно, перш за все, шукати не те, що людина може сказати про Бога, а те, що Бог говорить про Себе, звертаючись до людства як істот, викликаних із небуття, що можуть брати участь у тому, що витікає з Нього, проявляючи Свою красу в глибинах людської природи. У цьому контексті варто також відзначити, що Божий образ, перш за все, – власність кожної окремо взятої душі, в таємниці її одночасної єдності сутності та різноманітності діянь. Цей образ проявляється у різноманітності духовних атрибутів, властивих душі, таких як розум, любов, свобода⁶¹⁹. Кожна людина і її життєвий шлях є послідовністю, що розкривається, є поступовими проявом творчого імпульсу Божого Слова, яке Він виголосив, створивши людину за Своїм образом – образом, який існує тільки в повноті артикуляцій Божого Слова. Людськість є відповідністю динамічності, що означає бути «дією чуттєвою та розумовою» – це бути на шляху самопізнання та пізнання того,

⁶¹⁶ Коначева, 144–45.

⁶¹⁷ Харт, *Красота бесконечного: эстетика христианской истины*, 223.

⁶¹⁸ Morwenna Ludlow, *Gregory of Nyssa: ancient and (post)modern* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2007), 33.

⁶¹⁹ David Bentley Hart, «The Mirror of the Infinite: Gregory of Nyssa on the Vestigia Trinitatis», *Modern Theology* 18, no 4 (Жовтень 2002): 542–43.

що оточує. Бажання є енергією людського руху, який, у свою чергу, є відповідником створеного буття. Цей рух може бути у напрямку добра або зла, але аж ніяк не може бути його відсутність у людському існуванні як такому⁶²⁰. Підсумовуючи все вище сказане, Д. Б. Гарт каже: *«Таким чином, енергія бажання, що приваблює творіння для Бога, - це не біг від конечності до нез'ясної та безучасної простоти, яка завжди відводить свій «погляд» від гри буття і її недостатності, - ця енергія, яка відповідає Божому зову, зверненому Богом до того, що Він формує для Себе і що є саме по собі ні що інше як онтичний порив ex nihilo в in infinitum. Тоді зв'язок між нашим бажанням краси та її вічним джерелом не ґрунтується в якійсь попередній тотожності, хоча і існує завдяки залученню творіння до Бога; наше бажання не сприяє поверненню до нерухомого спокою нашого власного буття: воно і є самим нашим буттям»*⁶²¹. Коли мова йде про розвиток душі, то це означає її зростання у чеснотах. Людська душа, мов наповнений до країв дзбанок, з якого нічого не витікає, оскільки він розширюється у міру свого наповнення⁶²².

Явлення Бога через свою відсутність і необхідність зову є наслідком нескінченної різниці між людиною і Богом. Згідно Гарта, людина є єдиною істотою, що здібна подолати цю безмежну прірву – трансцендентну безодню, яку також названо *diastema*. В цьому дискурсі Бог є Інакшим, і людина має прийняти Його як Інакшого. В той же самий час, оскільки тільки людина здібна прийняти цього – Інакшого, подібне сприйняття відбувається не через апофатичне «вчене незнання», а радше етично, через прийняття іншого в його нескінченій іншості. Релігія власне й починається з прийняття Бога, який є інакшим, ніж людські уявлення, а це легітимізує наявне різноманіття. Таким чином приймаючи інакшість Бога, ми приймаємо і інших людей.⁶²³

Звертаючись до ідей Д. Гарта, слід зауважити, що він вважає богослов'я Григорія Ниського чи не основною теоретичною складовою для своєї *«теоестетики»*. За Гартом, молодший каппадокієць був предтечою для *«теоестетики»* так само як Ніцше для постмодернізму. Ніцшевому

⁶²⁰ Харт, Красота бесконечного: эстетика христианской истины, 286–89.

⁶²¹ Харт, 290.

⁶²² Харт, 296.

⁶²³ Грицишин, «Антропология православной теологии доби постмодерна», 36.

безкінечному бажанню влади Гарт протиставляє Григорієве безкінечне прагнення краси – *epektasis*⁶²⁴. Згідно цього, ціллю людського існування є уподібнення Богу, яке можна досягнути через любов, знання і практикування чеснот. Сам єпископ Ниський концепт епектасису запозичив у ап. Павла, щоб пояснити те, що досконалість не можна досягнути раз і назавжди. Досконалість – це шлях, що триває, оскільки людина не здатна досягнути досконалості Бога. Тому кожна душа, що досягнула якоїсь грані досконалості, переходить до розширених для неї Богом горизонтів⁶²⁵. *Epektasis* є наслідком зову ваблячої сили краси, що є наслідком *diastema* між Богом та людиною. Саме ця безмежна межа, яка змушує людину усвідомити свою онтологічну безосновність та несамодостатність і є для особистості початком усвідомлення своєї гідності.⁶²⁶

Важливим для Д. Б. Гарта є і складне постметафізичне феноменологічне поняття дару, яке водночас є важливим і у дискурсі естетичного богослов'я. Благодать є тим даром Божим, який не залежить від людських вчинків, хоч і накладає на людину обов'язок.⁶²⁷ Про нього можна висловлюватися мовою Ж. Дерріди, для якого дар є лише тоді даром, коли не передбачає рівноцінного обміну, оскільки у рівноцінності обміну предмет дару втрачає свою унікальність і природу. Дар передбачає, що отримувач нічого не компенсує, але залишається боржником. Хоча Дерріда і вважає дар як такий, неможливим, бо в умовах соціуму будь-який дар перетворюється в предмет обміну та його учень Д. Капуто каже, що дар є «*можливою неможливістю*». Згідно його теорії, дар, який в умовах «*економіки обміну*» є надлишковим для рівноцінності обміну, народжує обов'язок перед іншим, що не обумовлений обов'язком.⁶²⁸ Капуто критикує також і Канта, вважаючи, що його поняття обов'язку заважає істинному прояву дару. Аби звільнитися від обов'язку, потрібно скинути його кайдани, вийти за межі мінімально необхідного для

⁶²⁴ Харт, *Красота бесконечного: эстетика христианской истины*, 43–44.

⁶²⁵ Benedict, Joseph T. Lienhard, і Benedict, *The Fathers of the church: from Clement of Rome to Augustine of Hippo* (Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans Pub. Co, 2009), 74.

⁶²⁶ Грицишин, «Антропология православной теологии доби постмодерну», 37.

⁶²⁷ Хромцова, «Мышление о даре в современной в теологии и проблема религиозного 'Другого'», 199–201.

⁶²⁸ А.В. Ямпольская, ред., «О Даре: дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом», *Логос* 82, вип. 3 (2001): 144–47.

рівноцінного обміну. Дія, що рухома почуттям обов'язку, є тільки першим кроком до іншого шляху. Дар виникає тоді, коли здійснюється безумна дія нерівноцінності та надлишковості – любов дарує тому, що дарує, залишаючи своє власне я. Дар є безкорисним та не передбачає компенсації. Душа посвячує себе Богу, не думаючи про користь від цього для себе, подібно як Авраам мав вийти за рамки двосторонньої вигідної угоди, проявивши готовність віддати свого сина в жертву, аби зрозуміти природу дару⁶²⁹.

Згідно теології Д. Б. Гарта, відносини між Богом та людиною будуються за взірцем відображення скінченою та обмеженою людиною, нескінченного і необмеженого Бога, де Бог – взірець, а людина – відображення. В інших же аспектах існування людини і Бога подібні. Зокрема, говорячи про взаємини в Трійці, Гарт стверджує, що Бог існує екстатично, тобто три іпостасі не замкнуті на собі, а кожна особа Трійці відкрита до інших двох. Таким чином Бог-Отець як джерело всього, що існує, дарує себе Богу-Сину та Богу-Святому Духові, а вони в свою чергу все властиве собі дарують Отцю.⁶³⁰ У цьому руслі, ґрунтуючи своє богослов'я на Григорії Ниському, Д. Гарт вважає, що дар – це постійна динаміка любові у Трійці. Божа безконечна любов до людини є тим, що дозволяє людині бути особистістю. Оскільки саме любов Бога до інакшого (людини) є тим, що дає цьому інакшому можливість вибору. Вибір полягає у тому, щоб прийняти або відкинути цю любов. Відповідно у взаємодії віддачі дару дарувателем народжується людське «я». Важливо наголосити на тому, що дар не примушує реципієнта до відповідної дії, а тільки вивільняє її⁶³¹.

Як говорить в контексті сотеріології Гарт, дар жертвопринесення Христа завжди залишається сам по собі даром, всупереч всім людським спробам перенести його в систему координат економічного обміну. У теоестетиці мова йде про нескінченний надлишок Божого дару, що перевершує обов'язки та ікономію насильства будь-якого ґатунку, оскільки Бог, незважаючи ні на що, продовжує дарувати вільно, невичерпно, нехтуючи будь-яким неприйняттям

⁶²⁹ Хромцова, «Мышление о даре в современной в теологии и проблема религиозного 'Другого'», 199–201.

⁶³⁰ Грицишин, «Антропология православной теологии доби постмодерна», 37.

⁶³¹ Хромцова, «Мышление о даре в современной в теологии и проблема религиозного 'Другого'», 208.

Себе, насильством і байдужістю⁶³². Тому Д. Б. Гарт вважає ідею Дерріда про неможливість дару і необхідність відмовитися від взаємності, безпідставною, а любов - найкращим прикладом безкорисливого дару. Навпаки, взаємність і є тим, що дозволяє проявитися істинному безумовному дару – любові. Краса взаємності, жертвності і є найавтентичнішим проявом як характеру Бога, та людяності людини.⁶³³ Таким чином, і спасіння повинне визначатися Христовою ідентичністю, а не популярною на Заході теорією карального заміщення, згідно якої гріховний борг людини скасовується, а викупленій душі видається свідоцтво про входження в загробне життя. Оскільки спасіння тоді є справжнім союзом – живим союзом між Богом і Його творінням, спасіння є з'єднанням людини зі самим Богом в Христі⁶³⁴.

Згідно Григорія, все, що існує є дзеркалом краси Бога і знаходиться у полоні бажанням цієї краси. Воно прагне до перетворення всередині себе у ще більш відчутне дзеркало Божої пишноти⁶³⁵. Тому бажання для Гарта, на відміну від Канта, не є чимось, що спростовує етику. Бажання не сумісне ані з безпристрасним спогляданням, чи моральним імперативом, ані естетикою та етикою відповідно. Гарт, вслід за Григорієм Ниським, вважає його необхідним. Оскільки, Боже бажання спрямоване до творіння, з усією його «інакшістю» і є любов'ю, «*agape*» та «*eros*» одночасно, саме вона дарує відчуття краси. З іншого боку, Божественна краса породжує бажання людини до Бога, затулюючи її у безкінечний *epektasis*⁶³⁶. Оскільки дія творення є позачасовою, світ поступово розгортається в часі, виходячи з власних внутрішніх потенцій і принципів, де природа виступає як ремісник⁶³⁷. Творіння як стверджує Гарт вслід за єпископом Ниським, є піснею, що хвалить Творця, симфонічною єдністю багатоманіття, поєднанням спокою та руху. Людство є музикою, що рухається до музики. В цій композиції конечність та партикулярність не завдає шкоди універсальному, не є здійсненням

⁶³² Харт, Красота бесконечного: эстетика христианской истины, 558.

⁶³³ Грицишин, «Антропология православной теологии доби постмодерна», 37.

⁶³⁴ David Bentley Hart, *Atheist delusions: the Christian revolution and its fashionable enemies* (New Haven: Yale University Press, 2009), 206.

⁶³⁵ David Bentley Hart, *The experience of God: being, consciousness, bliss* (New Haven ; London: Yale University Press, 2013), 284.

⁶³⁶ Харт, Красота бесконечного: эстетика христианской истины, 29–30.

⁶³⁷ Hart, *The experience of God*, 26.

насильства, але, навпаки, є актом любові. Казуальність та обманлива послідовність породжують зло та насилля, а Божественна краса – ні. Бо зміни у творінні є одночасно тим, що відрізняє людину від Бога, так і тим, що її з Ним єднає. Статичність для творіння була б найгіршою карою, оскільки означала б приреченість⁶³⁸. Григорій Ниський описує божественне життя як вічний акт пізнання та любові, в якому Бог є безконечним буттям, безконечною свідомістю, що знає Себе⁶³⁹. Бог творить все в незмінній любові, одразу бажаючи всіх і отримуючи все в Собі. Життям цієї трансцендентної істоти є любов; вона прекрасна та цілком приваблива для тих, хто її знає.

Висновки до шостого розділу

В результаті аналізу вплив Григорієвого вчення про спілкування на постмодерну православну теологію можна зробити наступні висновки.

Д. Гарт вважає, що православне богослов'я, на рівні з філософією, має право голосу в контексті перманентного постметафізичного дискурсу. Для побудови свого богослов'я Гарт використовує мову феноменології та постметафізики, доводячи те, що у християнській традиції, а більше всього у богослов'ї Григорія Ниського, є адекватні відповіді на питання, що ставляться філософами сьогодення. Власне, підхід Д. Гарта характеризується тезою, що мислення Бога у традиційних поняттях онто-телогії за останні роки втрачає довіру, поступаючись теоестетиці, яка спричинила *«естетичний поворот»*, що стається у рамках герменевтично-феноменологічного напрямку у богослов'ї останніх десятиліть. Сам постметафізичний поворот відбувається тоді, коли богослов'я відмовляється від систематичного мислення як інструменту побудови систем, стаючи відкритим до стихійного креативу, подібного до поезії або музичної імпровізації.

У цьому дискурсі американський богослов переосмислює феноменологічне поняття дару як можливої неможливості, відкидаючи метафізичні онтологічні конструкції. Він мислить всесвіт і людину, зокрема у контексті Божого дару, який викликає до дії можливість існування інакшого

⁶³⁸ Харт, Красота бесконечного: эстетика христианской истины, 293–95.

⁶³⁹ Hart, The experience of God, 42–43.

– людського «я», яке може, але не повинно бути в онтологічному чи діалектичному протистоянні з Богом. Мова теоестетики Гарта, так само як вчення Григорія Ниського, не виражається та не намагається систематизувати чи обмежити концептуальними рамками Бога. Гарт говорить про образність та чуттєву красу як можливість саморозкриття Бога. При цьому рух людини до Бога настільки ж безкінечний як і безкінечний Бог, тому відстань є не відчуженістю творіння від Творця, але першопочатковим задумом Бога, оскільки її можна пройти та не можливо подолати. Д. Гарт, звертаючись до феноменологічного апарату Ж.-Л. Марйона, формує цілком постмодерний персоналізм на ґрунті богослов'я Григорія Ниського.

ВИСНОВКИ

В результаті комплексного аналізу текстів традиції та сучасності виявлено особливості рецепції у сучасному католицькому і православному філософському та богословському дискурсах персоналістичних ідей Григорія Ниського.

Філософія персоналізму виникає на зламі XIX і XX ст. та стає провідною школою й основним опонентом тоталітарних ідеологій XX ст. Згідно персоналізму, людська особистість є вільною, духовною та творчою істотою, що не страждає як від колективізму, що применшував би її до ролі гвинтика в системі, так і від індивідуалізму, який замикав би особистість у самій собі, прирікаючи її на відчуження. Для персоналістів кожен знаходить себе в іншому і вивільняється в альтруїстичній взаємодії із зовнішнім світом.

Історично сформувалися три школи сучасного філософського персоналізму, хоча вони мають національні конотації, однак, ймовірніше за все, прив'язка до французького, американського чи російського персоналізму є переважно даниною поваги до батьківщини, на якій спочатку творили такі визначні персоналісти як Б. Боун, М. Муньє та М. Бердяєв. Російський персоналізм був глибоко релігійним, французький – соціально-спрямованим, а американський починався як відгалуження теїзму, але швидко розділився на теоцентричний та антропоцентричний табори. Попри певні відмінності між ними, повага до гідності, свободи та цінності особистості є спільною для всіх персоналістичних шкіл.

Григорій Ниський писав свої твори майже за півтори тисячоліття до перших філософів-персоналістів, але його тринітарне та містичне богослов'я мають яскраво виражені персоналістичні конотації, оскільки він розмежував сутність та іпостасі Бога. Він говорив про глибоко персоналістичні взаємини в Трійці через перихорезис та між людиною і Богом через містичне споглядання та сходження – *epektasis*.

Видатний католицький теолог сьогодення Ж.-Л. Марйон будує своє богослов'я на працях Діонісія Ареопагіта, але основні засади його теогносії зазнали визначального впливу ідей Григорія Ниського про стадії містичного

пізнання Бога. Один із найвизначніших православних богословів сучасності митрополит Йоан Зізіулас критикує індивідуалізм як згубну ідеологію та пропонує нову теологію особистості, засновану на творчості каппадокійців. Працюючи у межах школи неопатристичного синтезу, Й. Зізіулас актуалізує каппадокійську, зокрема Григорія Ниського, персоналістську теологію для сучасності. Д. Гарт – ще один визначний православний богослов, прихильник радикальної ортодоксії, систематично будує постметафізичну теологію краси, спираючись на Григорієве вчення про нескінченне бажання Бога людиною. В Гартовій теоестетиці ідеї Григорія Ниського служать основним джерелом для легітимізації як релігійного переживання відчуття захоплення красою світу, формуючи теїстичний персоналізм як теорію про виявлення особистості в області екстатичної творчості та чуттєвості.

Григорій був християнізатором еллінізму, який говорив мовою сучасної йому філософії, але наповнював філософські категорії богословським змістом. Він черпав своє натхнення у творах Платона, Аристотеля, Філона Олександрійського та Оригена. Григорій вважав, що філософія неефективна у справі духовного народження особистості, але вірив у те, що може їй допомогти, направивши до Того, Хто її врятує – до Бога і Його одкровення. Єпископ Ниський пояснював духовний шлях людини образами із Писання та звертався до алегоричного способу екзегези, який він перейняв від Оригена, але сам метод теж ним реінтерпретований у дусі христоцентризму. Алегорія Ниського переводить увагу екзегета із паралельного тексту до контексту та великої цілі всього – есхатологічного єднання у Христі.

Сюжет про Преображення, який міститься у Новому Завіті, оминули своєю увагою ранні християнські богослови. Вперше в Іринія Ліонського з'являється святоотцівський коментар на преображенський наратив. Після нього тлумачення Преображення переходить до олександрійців Климента та Оригена, які вносять свій унікальний вклад у розвиток цієї доктрини. Згодом через Оригена богослов'я преображення стає складовою частиною творчого спадку каппадокійців. Важливо також, що більшість мислителів патристики розглядали Преображення, не наслідуючи наративи Синоптичних Євангелій, а ап. Івана та Павла. Якщо для авторів синоптичних Євангелій Преображення

було подією, яку вони трактували крізь призму синайської теофанії з сильним христологічним нахилом, то для ап. Івана, Павла та мислителів грецької патристики саме богослов'я Преображення є призмою для тлумачення біблійних подій та текстів. В інтерпретації Григорія Ниського Преображення відбувається на Синаї, і преображається не Христос, а людина, яка з Ним зустрічається. Відповідно, Преображення стає герменевтичним ключем для розуміння смислу обох Завітів.

Як один із відомих християнізаторів еллінізму, Григорій Ниський сформулював таке богослов'я, яке було інтуїтивно зрозуміле для учасників пізньоантичного філософського дискурсу і, водночас, не виходило за рамки християнської ортодоксії. Бог у Григорія особистісний, а творіння та телеологія людського буття мисляться виключно у межах взаємовідносин Бога та людини.

Сучасне персоналістське богослов'я суттєво зумовлене впливом екзистенційної філософії ХХ ст., і немає підстав, вслід за деякими теологами, наївно вважати, що Григорій Ниський міг би бути персоналістським богословом на кшталт М. Бубера, Е. Левінаса, Й. Зізіулуса чи Ж.-Л. Марйона. Однак нотки та відголоски персоналізму характерні для юдео-християнського монотеїзму від першого розділу книги Буття з його наративом про едемський сад, через теологію викупної жертви та примирення з Богом через Ісуса Христа і завершуючи есхатологічними чаяннями рядових християн, що прагнуть Нового неба і землі. Ідеї Григорія щодо нескінченного руху душі, подолання дистанції та входження до слави Божої у морок як елементу реалізації людської істоти особистістю є найважливішими для розвитку постметафізичного, феноменологічного персоналістського богослов'я. Вчення єпископа Ніси про *«epektasis»*, нескінченний шлях до нескінченного Бога, ґрунтується на тлумаченні Григорієм Ниським старозавітного наративу про зустріч Мойсея на горі Синай, через призму новозавітного наративу про *«Преображення Христове»*, протлумачене у дискурсі святотцівської традиції попередніх віків.

Григорій переосмислює платонівський поділ реальності на дві складові. В його реальності світ не визначається дуалізмом матеріального та ідеального. Матеріальне та ідеальне мисляться у протиставленні божественному, тобто прірва

є між Богом та творінням. Ця прірва, з одного боку, розділяє Творця та творіння, а, з іншого, саме вона спричинює потенційну можливість існування чогось, окрім Бога взагалі. У категоріях цієї відстані Григорій формує і своє містико-персоналістичне богослов'я, яке, з одного боку, реінтерпретує Мойсеєву зустріч із Богом на горі Синай у контексті ранньохристиянського нарративу про Христове Преображення, а, з іншого, пояснює як може існувати взаємодія між людиною, що має форму та існує в часі з вічним та безкінечним Богом, що не має форми чи обмежень.

Митрополит Пергамський Й. Зізіулас створив оригінальний варіант персоналізму, звертаючись до ідей М. Бубера, з одного боку, в концепті «*іншого*» та до тріадології каппадокійців у розмежуванні сутності та іпостасі, з іншого боку. Частина науковців, зокрема Л. Турческу, звинуватили Й. Зізіуласа у неправильному розумінні богослов'я особистості Григорія Ниського. А. Папаніколау та інші богослови і дослідники намагаються довести, що Л. Турческу неправильно зрозумів Й. Зізіуласа у його прочитанні Григорія Ниського. В цілому, їх герменевтика базується на пріоритеті духу тексту над буквою тексту, а тому є проявом богословського модернізму і постмодернізму, оскільки традиція та вільний інтерпретатор, що виступає від імені традиції, ставляться вище за буквальний і очевидний смисл. Отже, Й. Зізіулас вибудовує персоналізм постметафізичний, доречний для діалогу із постмодерними спільнотами. Однак його прочитання каппадокійців є дуже екзистенційним та більше нагадує теологію Августина Блаженного, ніж власне східних отців церкви. В персоналізмі Й. Зізіуласа, через онтологізацію іпостасі, втілюється положення екзистенціалізму про те, що екзистенція передує сутності та є визначальною для неї. Проте для Григорія Ниського та каппадокійців взагалі поняття іпостасі та особи є тотожними. Тому якщо говорити про персоналізм Зізіуласа в контексті християнської традиції, то як доречно зауважує Л. Турческу, Григорій Ниський прочитаний неухважно і розмито. Через це можна стверджувати, що персоналізм Й. Зізіуласа є оригінальним богословським проектом, але ні у чому, окрім термінології, не залежить від теологією каппадокійців, а є, скоріше, частиною екзистенційного та августинівського дискурсу.

Богословський поворот у французькій феноменології, до якого Ж.-Л. Марйон безпосередньо причетний, став одним із найцікавіших явищ у сучасному філософському дискурсі. Цей поворот викликав значні дискусії, які не припиняються вже друге десятиліття. Він, з одного боку, – богословський, оскільки навіртає феноменологічний дискурс у богословську площину, а з іншого, – глибоко філософський та персоналістичний. Оскільки пізнання Бога реалізується через безпосередній досвід міжособистісної взаємодії двох суб'єктів, то для Марйона Бог не може бути далеким дійстичним Творцем, а має постійно взаємодіяти з людством. Бог пізнаваний саме у переживаннях і навіть відчуттях. Пізнання Бога – це не раціональне освоєння інформації, яке веде до ідолятрії, а екзистенційний досвід інтенційного споглядання через дистанцію єдиного Іншого, завдяки чому відбувається конституювання людської особистості.

Розвиваючи свій філософсько-богословський проект, Ж.-Л. Марйон намагається зруйнувати концептуальних ідолів та мислити про Бога без буття. Ж.-Л. Марйон звертається до богословського взагалі та містичного зокрема спадку Діонісія Ареопагіта. Однак, в окремих питаннях він згадує про Григорія Ниського, і, складається враження, що це ті питання, щодо яких складно знайти відповіді у Ареопагітиках. Особливо теології Григорія та Марйона суголосні у тому, що стосується небезпеки концептуальних ідолів, необхідності побудови третього між катафатикою та апофатикою шляху богопізнання через хвалу у відносинах любові. Також опосередковано можна побачити подібність між феноменологічним концептом дистанції та Григорієвим розумінням діастеми, між Маріоновою даністю насиченого феномену та богослов'ям кенозису Григорія Ниського.

У своєму богослов'ї краси Д. Гарт, використовуючи мову постметафізики, надає нове тлумачення ідей Григорія Ниського. У цьому дискурсі американський богослов переосмислює феноменологічне поняття дару як можливу неможливість, відкидаючи метафізичні онтотеологічні конструкти. Він мислить всесвіт і людину, зокрема, у контексті Божого дару, який зумовлює можливість існування інакшого – людського «я», яке може, але не повинно бути у онтологічному чи діалектичному протистоянні з Богом.

Мова теоестетики Гарта, так само як вчення Григорія, не виражається та не намагається систематизувати чи обмежити концептуальними рамками. Вона говорить про образність та чуттєву красу як можливість саморозкриття Бога, в якому Він, повноцінно перебуваючи, ні не розчиняється Сам, ані не розчиняє Своє творіння у Собі. Людина у цьому всесвіті може, будучи рухомою любов'ю та прагненням краси, долати дистанцію, наповнюватися до країв та, одночасно, ніколи не переповнюватися Божою красою, сьйвом слави Бога. Рух людини до Бога настільки ж безкінечний як і безкінечний Бог, тому відстань є не відчуженістю творіння від Творця, але першопочатковим задумом Бога, оскільки її можна пройти та не можливо подолати. Для Гарта персоналізм стає основою для комплексного аналізу чуттєвої жаги, яка є мостом через онтологічну прірву до Божої Інакшості через споглядання прекрасного, в інтенційній взаємодії з яким конститується справжня людина, що створена як *imago Dei*.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Агапов О. Д. Онтологические и антропологические идеи Святых Отцов в контексте современного гуманитарного дискурса (Неоптристические идеи о. И. Зизуласа, Х. Яннараса, Я. Хоружего) / О. Д. Агапов // Православный собеседник: Альманах Казанской Духовной Семинарии. – 2013. – № 1 (23). – С. 33–42.
2. Алиева О. В. Пайдейя как «малые мистерии»: Василий Кесарийский о греческой литературе / О. Алиева // Вестник древней истории. – 2017. – № 2 (77). – С. 341–355.
3. Баумейстер А. О. Біля джерел мислення і буття. Вибрані філософські етюди / А. О. Баумейстер. – К.: Дух і літера, 2012. – 480 с.
4. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. опыт персоналистической философии / Н. А. Бердяев. – М. – Харьков: ООО Издательство «АСТ» – Фолио, 2003. – 701 с.
5. Бессонова Ю.Б. Иное и Другой как сущностное выражение социально-философского содержания постмодернизма (на материалах французских мыслителей)/ Ю. Б. Бессонова. —М.: Московский государственный университет комерции, 2002. – 169 с.
6. Бортник С. Общение и личность. Богословие митрополита Иоанна Зизиуласа в систематическом рассмотрении / С. Бортник. – К.: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2017. – 394 с.
7. Бублик К. Концепт особистості у книзі Девіда Харта “Краса нескінченного” / К. Бублик // Схід. – 2016. – № 1 (141). – С. 58–62.
8. Бухарова А. А. Мышление трансцендентного в теологии и феноменологии Ж.-Л. Мариона / А. А. Бухарова // Философские науки. – № 9. – С. 103–117.
9. Вальверде К. Философская антропология / К. Вальверде. – М.: Христианская Россия, 2000. – 411 с.

- 10.Вдовина И. С. Жан Лакруа об истоках персонализма (по страницам книги: Ж. Лакруа. «Персонализм: истоки. основания. актуальность». париж, 1981) / И. С. Вдовина // История философии. – 2003. – № 10. – С. 220–232.
- 11.Вольф М. По подобию нашему – Церковь как образ Троицы / М. Вольф. – Черкассы: Коллоквиум, 2012. – 424 с.
- 12.Гаврилюк Т. В. Проблема особистості в сучасному православному богослів'ї / Т. В. Гаврилюк // Філософія науки: традиції та інновації. – 2013. – № 1 (7). – С. 118–126.
- 13.Гагинский А. М. Онтотеологическая проблематика в греческой патристике III – IV вв. / А. М. Гагинский. – М.: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук, 2012. – 207 с.
- 14.Гагинский А. М. Онто-теология и преодоление метафизики: М. Хайдеггер, Ж.-Л. Марион и христианская традиция / Гагинский А. М. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. – 2015. – № 4 (60). – С. 55–71.
- 15.Гагинский А. М. Постметафизическая теология в контексте истории онтологии / А. М. Гагинский // История философии. – 2017. – № 1 (22). – С. 53–67.
- 16.Голубицкая А. В. Антропология «неопатристического синтеза» «первой волны» в контексте современного «антропологического поворота» / Голубицкая А. В. // Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. – 2014. – № 8. – С. 79–86.
- 17.Григорий Нисский. Большое огласительное слово / Св. Григорий Нисский // Творения Святаго Григория Нисскаго. – М.: Типография В. Готье, 1861. – Т. 4. – С. 1–110.
- 18.Григорий Нисский. Догматические сочинения / Св. Григорий Нисский. – Краснодар: Б-ка Свято-Ильинского храма, 2006. – 362 с.

19. Григорий Нисский. Изъяснение Песни Песней Соломона / Св. Григорий Нисский // Творения Святаго Григория Нисскаго. – М.: Типография В. Готье, 1862. – Т. 3 – С. 1–408.
20. Григорий Нисский. К Авлавию, о том что не «три бога» / Св. Григорий Нисский // Творения Святаго Григория Нисскаго. – М.: Типография В. Готье, 1861. – Т. 4. – с. 111–132.
21. Григорий Нисский. О блаженствах / Св. Григорий Нисский // Творения Святаго Григория Нисскаго. – М.: Типография В. Готье, 1861. – Т. 2. – С. 359–478.
22. Григорий Нисский. О девстве / Св. Григорий Нисский // Творения Святаго Григория Нисскаго. – М.: Типография В. Готье, 1865. - Т. 7 – С. 284–394.
23. Григорий Нисский. О душе и воскресении. Диалог с сестрой Макриной / Св. Григорий Нисский. М.: Типография В. Готье, 1861. – Т. 4. – С. 201–326.
24. Григорий Нисский. О жизни Моисея Законодателя / Григорий Нисский // Творения Святаго Григория Нисскаго. – М.: Типография В. Готье, 1861. – Т.1 – С. 223–379.
25. Григорий Нисский. О жизни Моисея Законодателя или о совершенстве в добродетели / Св. Григорий Нисский; пер. А. С. Десницкий. – М.: Храм св. Космы и Дамиана на Маросейке, 2009. – 112 с.
26. Григорий Нисский. О надписании псалмов / Св. Григорий Нисский // Творения Святаго Григория Нисскаго. – М.: Типография В. Готье, 1861. - Т. 2. – С. 1–194.
27. Григорий Нисский. О шестодневе / Св. Григорий Нисский // Творения Святаго Григория Нисскаго. – М.: Типография В. Готье, 1861. – Т. 1. - С. 1–75.
28. Григорий Нисский. Об устройении человека / Св. Григорий Нисский // Творения Святаго Григория Нисскаго. – М.: Типография В. Готье, 1861. – Т. 1. – С. 76–222.

29. Григорий Нисский. Опровержение Евномия / Св. Григорий Нисский // Творения Святого Григория Нисскаго. – М.: Типография В. Готье, 1864. – Т. 6. – С. 8–500.
30. Григорий Нисский. Опровержение мнений Аполлинария / Св. Григорий Нисский // Творения Святого Григория Нисскаго. – М.: Типография В. Готье, 1865. – Т. 7. – С. 59–201.
31. Григорий Нисский. Слово о Святом Духе против Македонян Духоборцев / Св. Григорий Нисский // Творения Святого Григория Нисскаго. – М.: Типография В. Готье, 1865. – Т. 7. – С. 23–58.
32. Григорий Нисский. Точное истолкование Екклезиаста соломонова / Св. Григорий Нисский // Творения Святого Григория Нисскаго. – М.: Типография В. Готье, 1861. – Т. 2. – С. 203–358.
33. Грицишин В. П. Антропологія православної теології доби постмодерну / В. П. Грицишин // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2016. – Вип. 12. – С. 35–39.
34. Грицишин В. П. Гносеологія православної теології доби постмодерну / В. П. Грицишин // Схід. – 2016. – № 3. – С. 75–79.
35. Десницкий А. С. Экзегеза св. Григория Нисского («О жизни Моисея»): заметки на полях / А. С. Десницкий // Альфа и Омега. – 2003. – № 36. – С. 1–7.
36. Дидье Ж. Персонализм / Философский словарь / Ж. Дидье. – М.: Междунар. отношения, 2000. – 544 с.
37. Дионисий (Шленов) Игум. Серия творения Св. Отцов в русском переводе: история и современность / игумен Дионисий (Шленов). – 2006. [Электронный ресурс] – Режим доступа : https://www.mpda.ru/site_pub/82330.html.
38. Дробышев В. Н. Апофазис и дистанция / В. Н. Дробышев // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2016. – № 2 (17). – С. 390–403.

39. Зизиулас И. Личность и бытие / И. Зизиулас // Начало. – 1998. – № 6. – С. 246–289.
40. Іщук Н. В. Обриси християнського розуміння феномена спілкування / Н. В. Іщук // Схід. – 2015. – № 6 (138). – С. 16–20.
41. Іщук Н. В. Проблема формування людської особистості в сучасній науковій і релігійній антропології / Н. В. Іщук // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2017. – № 15. – С. 56–59.
42. Карфи́кова Л. Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к нему человека / Л. Карфи́кова. – К.: Дух і літера, 2012. – 336 с.
43. Кирил (Керн) архим. Антропология св. Григория Паламы / архим. Кирил (Керн) – Париж: Православный Богословский институт в Париже, 1950. – 449 с.
44. Коначева С. А. Феномен эстетизации в современном религиозно-философском мышлении: эстетическое восприятие как базовая модель для описания опыта божественного / С. А. Коначева. – Владимир: Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых, 2016. – 243 с.
45. Курдыбайло Д. С. К реконструкции учения о языке Григория Нисского в контексте евномиянской полемики / Д. Курдыбайло // Философский журнал. – 2017. – № 2 (10). – С. 21–37.
46. Лаба В. Патрологія. Життя, писма і вчення отців церкви / В. Лаба. – Львів: Свічадо, 1998. – 552 с.
47. Лакруа Ж. Персонализм как антиидеология / Ж. Лакруа // Лакруа Ж. Избранное: Персонализм. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. – С. 166–289.
48. Лосский В. Н. Боговидение / В. Н. Лосский; пер. Рещикова В. А. – М.: АСТ, 2006. – 759 с.
49. Лосский В. Н. Избранное / В. Н. Лосский. – М.: Правда, 1991. – 624 с.

50. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви / В. Н. Лосский; пер. Решикова В. А. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2012. – 586 с.
51. Малахов Д. В. Бытие, человек и метафизика господства в герменевтико-феноменологической традиции / Д. В. Малахов // Вестник Полоцкого государственного университета. – Полоцк. – 2014. – № 7. – С. 73–80.
52. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция / Ж.-Л. Марион. – М.: Издание Института философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – 292 с.
53. Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология – на смену теологии / Ж.-Л. Марион // Логос. – 2001. – № 3 (82). – С. 124–143.
54. Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен / Ж.-Л. Марион // (Пост)феноменология: Новая феноменология во Франции и за ее пределами. – 2014. – С. 63–99.
55. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие / И. Мейендорф. – Луци Софии, 2001. – 384 с.
56. Мелих Ю. Б. Персонализм Л. П. Карсавина и европейская философия / Ю. Б. Мелих. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 272 с.
57. Михайлов П. Б. Категория времени в христианской метафизике: Григорий Нисский и Максим Исповедник / П. Б. Михайлов // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. – 2015. – №1 (9) – С. 119–136.
58. Морескини К. История патристической философии / К. Морескини; пер. Л. П. Горбунова. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001. – 864 с.
59. Морозова Д. Мысль о Боге между нотами и словами / Дарья Морозова // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. № 950. Серія: теорія культури і філософія науки. – 2011. – Спецвипуск 2: Койнонія. Філософія Іншого та богослов'я спілкування. – С. 279–311.
60. Мунье Э. Персоналистская и общностная революция / манифест персонализма / Э. Мунье // Республика. – 1999. – С. 13–266.

61. Ношин Я. І. Взаємозв'язок філософського та теологічного дискурсів у творчості Еманюеля Левінаса / Я. І. Ношин. – Житомир: Житомирський державний університет імені Івана Франка, 2016. – 217 с.
62. О даре: дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом / ред. А. В. Ямпольская // Логос. – 2001. – № 3(82). – С. 144–171.
63. Остащук І. Б. Поняття «насиченого феномену» Жана-Люка Маріона / І. Б. Остащук // Другі академічні читання пам'яті Г. І. Волинки: філософія, наука і освіта» (25-26 квітня 2017 року): Збірка доповідей. – К.: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2017. – С. 239-241
64. Памфил Е. К. Церковная история / Е. К. Памфил. – 2007. – 491 с.
65. Пашков К. В. Дар и благодарение в контексте христианской и постмодернистской антропологии / К. В. Пашков. – Харьков: Харьковский национальный университет им. В. Н. Каразина, 2006. – 216 с.
66. Персонализм / ред. А. А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004. – 1072 С.
67. Персонализм / ред. В. Г. Кузнецова. – М.: ИНФРА-М, 2004. – 504 С.
68. Петлевич Н. Характерні особливості персоналізму / Н. Петлевич // Наукові записки НаУКМА. – 2010. – №6. – С. 58 – 77.
69. Плотин. Эннеады / Плотин. – Уцимм – Пресс, 1996. – 764 с.
70. Рупова Р. М. Неопатристический синтез: поле актуального диалога / Р. М. Рупова, А. А. Солонченко // Миссия Конфессий. – 2016. – №16. – С. 58–68.
71. Скола А. Богословская антропология / А. Скола. – М.: «Христианская Россия», 2005. – 474 с.
72. Солонченко А. А. Митрополит Иоанн (Зизиулас) как богослов эпохи постмодерна / А. А. Солонченко. // Социальная политика и социология. — 2018. — № 17. — С. 194–201.
73. Солонченко А. А. Понятийная система тринитарного персонализма митр. Иоанна (Зизиуласса) / А. А. Солонченко. – СПб: Изд-во «СПбПДА», 2016. – С. 156-161.

- 74.Спятницкая А. С. Онтология личности Н. А. Бердяева и И. Зизиуласа: диалог философа и богослова / А. С. Спятницкая // Вестник Курганского государственного университета. – 2015. – № 11. – С. 80–83.
- 75.Филоненко А. С. “Производство присутствия” и новая культурная чувствительность: “нескромное предложение” гумбрехта и его академические расширения / А. Филоненко // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – 2010. – Спецвипуск № 1 (904). – С. 49–74.
- 76.Филоненко А. С. Богословие общения и евхаристическая антропология / А. Филоненко // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – 2010. – Спецвипуск №1 (904). – С. 175–189.
- 77.Филоненко А. С. Контуры евхаристической антропологии / А. С. Филоненко // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2017. – № 20. – С. 144–147.
- 78.Филоненко А. С. Собирающий зов другого: сотериология и философия благодарения / А. С. Филоненко // Человеческая целостность и встреча культур / К. Б. Сигов. – К.: Дух і літера, 2007. – С. 180–196.
- 79.Флоровский Г. Восточные отцы IV века / Г. Флоровский. – Париж, 1931. – 145 с.
- 80.Харт Д. Красота бесконечного: эстетика христианской истины / Д. Харт; пер А. Лукьянов – М.: Библиейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2010. – 704 с.
- 81.Христокін Г. Персоналізм у православній теології / Г. Христокін // Схід. – 2016. – № 4 (144). – С. 101–105.
- 82.Хром’як М. В. Богословський метод Григорія Ніського у контексті його богословської антропології / М. В. Хром’як // Гілея. – 2017. – № 125. – С. 235–239.
- 83.Хром’як М. В. Богословський символізм Христового Преображення у синоптичних євангеліях / М. В. Хром’як // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2017. – № 19. – С. 124–127.

84. Хром'як М. В. Рецепція богослов'я Григорія Ніського у теостетиці Д. Б. Харта / М. В. Хром'як // Практична філософія. – 2017. – № 4 (66). – С. 159–165.
85. Хром'як М. В. Рецепція теології Григорія Ніського у феноменології релігії Жана-Люка Марйона / М. В. Хром'як // Практична філософія. – 2018. – № 4. – С. 150–156.
86. Хром'як М. В. Святоотцівська традиція тлумачення новозавітного нарративу про преображення Христа внесок Григорія Ніського / М. В. Хром'як // Практична філософія. – № 3 (65). – С. 103–109.
87. Хром'як Н. Л. Вчення про природне богослов'я Карла Барта і його рецепція у сучасній богословській думці / Н. Л. Хром'як/дис. на здобуття звання канд.філос.н. – К.: Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова, 2018. – 219 с.
88. Хромцова М. Ю. Концепт «дара» и его тринитарное обоснование в теологии Ж.-Л. Мариона и Дж. Милбанка / М. Ю. Хромцова // Acta eruditorum. – 2016. – № 20. – С. 22–28.
89. Хромцова М. Ю. Мышление о даре в современной в теологии и проблема религиозного “другого” / М. Ю. Хромцова // Вестник русской христианской гуманитарной академии. – 2016. – № 4 (17). – С. 198–210.
90. Черноморец Е. Антиметафизический поворот в современной православной теологии и религиозной философии / Е. Черноморец // Modern Science – Moderní věda. – 2014. – № 4. – С. 106–111.
91. Черноморец Ю. П. Православная теология Девида Бэнтли Харта – новое начало в эпоху постмодерна / Ю. П. Черноморец [[Электронный ресурс] – Режим доступа : https://risu.org.ua/article_print.php?id=44359&name=contemporary&_lang=ua.
92. Чорноморець Є. Теологічна естетика Ареопагітик / Є. Чорноморець // Філософська думка-Sententiae. – 2011. – Спецвипуск №2. – С. 110–118.

93. Чорноморець Ю. П. Антропологія східної патристики / Ю. П. Чорноморець / дис. на здобуття звання канд. філос. н. – К.: Національний аграрний університет, 2012. – 192 с.
94. Чорноморець Ю. П. Загальна характеристика сучасної православної теології / Ю. П. Чорноморець // Киевская Русь — православный интернет-ресурс для тех, кто хочет верить разумно. Ю. П. Чорноморець. [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/2366/>.
95. Чорноморець Ю. П. Православна теологія на шляху до нової парадигми / Ю. П. Чорноморець // Філософська думка-Sententiae. – 2012. – Спецвипуск № 3. – С. 74–88.
96. Чурсанов С. А. Богословское понимание человека как образа божия и антропологические модели христианской психологии / С. А. Чурсанов // Консультативная психология и психотерапия. – 2012. – № 3. – С. 62–80.
97. Чурсанов С. А. Учение о личности у православных богословов XX века как методологическая основа православной антропологии и гуманитарных исследований / С. А. Чурсанов // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. – 2006. – № 15. – С. 168–186.
98. Швец В. В. Святоотеческое наследие святителя Григория Нисского и влияние его трудов на сущность духовности / В. В. Швец // «Византийская мозаика»: Сборник публичных лекций Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме. – 2015. – № 3. – С. 9–66.
99. Ямпольская А. В. Неохайдеггеринский синтез? Размышления над книгой Ж.-Л. Мариона “идол и дистанция” / А. В. Ямпольская // Вопросы философии. – 2011. – № 1. – С. 173–180.
100. Ямпольская А. В. Феноменологический метод и его границы: от немецкой к французской феноменологии / А. В. Ямпольская. – М.: Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение

- высшего профессионального образования «Российский государственный гуманитарный университет» (РГГУ), 2013. – 351 с.
101. Anatolios K. Retrieving Nicaea: The development and meaning of Trinitarian Doctrine / K. Anatolios. – Grand Rapids: Baker Academic, 2011. – 322 p.
102. Aquilina M. The Fathers of the Church: An Introduction to the First Christian Teachers / M. Aquilina. – Huntington: Our Sunday Visitor, 2006. – 287 p.
103. Ayres L. Deification and the dynamics of pro-nicene theology: The Contribution of Gregory of Nyssa / L. Ayres // St. Vladimir's Theological Quarterly. – 2005. – Vol. 49, No. 4. – P. 375–394.
104. Ayres L. Not three people: The fundamental themes of Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology as seen in To Ablabius: On Not Three Gods / L. Ayres // Modern Theology. – 2002. – Vol. 18, No. 4. – P. 445–474.
105. Balthasar H. U. Cosmic liturgy: The Universe according to Maximus the Confessor / H. U. Balthasar. – San Francisco [Calif.]: Ignatius Press, 2003. – 424 p.
106. Balthasar H. U. Presence and thought: Essay on the religious philosophy of Gregory of Nyssa / H. U. von Balthasar. – San Francisco [Calif.]: Ignatius Press, 1995. – 194 p.
107. Balthasar H. U. Theology: The New Covenant (A theological aesthetics) [v.7] / H. U. von Balthasar. – Edinburgh: T & T Clark, 1989. – 473 p.
108. Barnes M. R. Power of God: Dynamis in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology. / M. R. Barnes. – Place of publication not identified: Catholic Univ Of Amer Pr, 2016. – 325 p.
109. Basil. Commentary on the prophet Isaiah / Basil. – Mandelbachtal; Cambridge: Edition cicero, 2001. – 431 p.
110. Basil. Exegetic homilies: On the Hexameron – On the Psalms / Basil; transl. A. C. Way. – 2016. – 420 p.

111. Benedict. *The Fathers of the Church: From Clement of Rome to Augustine of Hippo* / Benedict, J. T. Lienhard. – Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub. Co, 2009. – 179 p.
112. Blowers P. M. *Mystics and mountains: Comparing Origen's exegesis of the Transfiguration and Gregory of Nyssa's exposition of the Sinai Theophany* / P. M. Blowers // *Phronema*. – 2015. – Vol. 30, No. 2. – P. 1–18.
113. Brightman E. S. *The use of the word personalism* / E. S. Brightman // *Pacific Philosophical Quarterly*. – 1922. – Vol. 3, No. 4. – P. 254–267.
114. Buford T. O. *Personalism* / T. O. Buford // *Internet Encyclopedia of Philosophy* / J. Fieser, B. Dowden. – e-version, 2011. – Available from: <https://www.iep.utm.edu/personal/>.
115. Burns P. J. *The economy of salvation: Two patristic traditions* / P. J. Burns // *Jesuit School of Theology in Chicago*. – Vol. 37, No. 4. – P. 598–619.
116. Callahan V. W. *Saint Gregory of Nyssa Ascetical Works* / V. W. Callahan. – Baltimore: Catholic University of America Press, 1999. – 314 p.
117. Canty A. M. *Light & Glory: the Transfiguration of Christ in Early Franciscan and Dominican Theology* / A. M. Canty. – Washington: Catholic University of America Press, 2011. – 266 p.
118. Cassin M. *Text and context: The Importance of scholarly reading. Gregory of Nyssa, "Contra Eunomium"* / M. Cassin // *Reading the Church Fathers*. – 2011. – P. 109–131.
119. Cavarnos J. P. *Gregory of Nyssa on the nature of the soul* / J. P. Cavarnos // *Greek Orthodox Theological Review*. – 1955. – Vol.1. – P. 133–141.
120. Clement of Alexandria. *The Excerpta ex Theodoto* / Clement of Alexandria; transl. Casey R. P. – London: Christophers, 1934. – 164 p.
121. Clemente of Alexandria. *Stromata or Miscellanies* / Clemente of Alexandria. – London: GreatSpace Independent Publishing Platform, 2015. – 594 p.

122. Coakley S. Does Kenosis rest on a mistake? Three kenotic models in patristic exegesis / S. Coakley // *Exploring kenotic Christology: the self-emptying of God* / C. S. Evans. – Vancouver: Regent College Pub., 2010. – P. 246–264.
123. Daley D. F. *Saved by hope: Essays in honor of Richard C. Oudersluys.* – 1978. – 407 p.
124. Daley S. . *Divine transcendence and human transformation: Gregory of Nyssa's anti-apollinarian Christology* / S. . Daley // *Modern Theology.* – 2002. – Vol. 18, No. 4. – P. 497–506.
125. Daniélou J. *From glory to glory: Texts from Gregory of Nyssa's mystical writings* / J. Daniélou. – Crestwood, N.Y: St. Vladimir's Seminary Press, 1979. – 298 p.
126. Davidson I. J. *A public faith: from Constantine to the Medieval World, a.d. 312-600* / I. J. Davidson, J. D. Woodbridge, D. F. Wright. – Oxford; Grand Rapids, Mich: Monarch Books, 2005. – 463 p.
127. Di Berardino A. *Encyclopedia of Ancient Christianity* / A. Di Berardino. – 2014. – 3057 p.
128. Dodd C. H. *The interpretation of the Fourth Gospel* / C. H. Dodd. – Cambridge: Cambridge University Press, 1953. – 490 p.
129. Drobner H. R. *Lehrbuch der patrologie* / H. R. Drobner. – Freiburg im Breisgau: Herder, 1994. – 452 p.
130. Drobner H. R. *The Fathers of the Church: A Comprehensive introduction* / H. R. Drobner, S. S. Schatzmann, W. Harmless. – Peabody, Ma.: Baker Academic, 2016. – 688 p.
131. Edwards M. *Porphyr and Cappadocian logic* / M. Edwards // *Greek Orthodox Theological Review.* – 2015. – Vol. 6, No. 3/4. – P. 61 – 74.
132. Farmer T. J. *Revealing the invisible: Gregory of Nyssa on the Gift of Revelation* / T. J. Farmer // *Modern Theology.* – 2005. – Vol. 21, No. 1. – P. 67–85.

133. Ferguson E. Church history / E. Ferguson, J. D. Woodbridge, F. A. James. – Grand Rapids, Mich: Zondervan, 2005. – 544 p.
134. Fox P. God as communion: John Zizioulas, Elizabeth Johnson, and the retrieval of the symbol of the Triune God / P. Fox. – Collegeville, Minn: Liturgical Press, 2001. – 265 p.
135. Galatians, Ephesians, Philippians / ed. M. J. Edwards. – Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 1999. – 322 p.
136. Giulea D.-A. The Cappadocian Paschal Christology: Gregory Nazianzen and Gregory of Nyssa on the Divine Paschal image of Christ / D.-A. Giulea // Zeitschrift für Antikes Christentum. – 2008. – Vol. 12, No. 3. – P. 477–503.
137. González J. L. Story of Christianity: the Early Church to the present day / J. L. González. – Peabody: Prince Press, 2010. – 528 p.
138. Graef H. C. St. Gregory of Nyssa: the Lord's Prayer, The Beatitudes / H. C. Graef. – New York, N.Y.: Paulist Press, 1990. – 224 p.
139. Gregory of Nyssa On the making of man / Gregory of Nyssa. – 2013. – 166 p.
140. Gregory of Nyssa. Catechetical oration / Gregory of Nyssa. – Place of publication not identified: Cambridge Univ Press, 2014.
141. Hall C. A. Reading Scripture with the Church Fathers / C. A. Hall. – Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 1998. – 223 p.
142. Hall S. G. Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes: An English version with supporting studies: Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa (st. andrews, 5-10 september 1990) / S. G. Hall. – Berlin; New York: W. de Gruyter, 1993. – 440 p.
143. Hamell P. J. Introduction to Patrology / P. J. Hamell. – Cork: The Mercier Press Ltd, 1968. – 176 p.
144. Handbook of Phenomenological Aesthetics / ed. H. R. Sepp, ed. L. Embree. – Dordrecht; New York: Springer, 2010. – 383 p.

145. Hart D. B. *Atheist delusions: The Christian revolution and its fashionable enemies* / D. B. Hart. – New Haven: Yale University Press, 2009. – 253 p.
146. Hart D. B. *The experience of God: Being, Consciousness, Bliss* / D. B. Hart. – New Haven; London: Yale University Press, 2013. – 365 p.
147. Hart D. B. *The mirror of the Infinite: Gregory of Nyssa on The Vestigia Trinitatis* / D. B. Hart // *Modern Theology*. – 2002. – Vol. 18, No. 4. – P. 541–561.
148. Heil J. P. *The Transfiguration of Jesus: Narrative meaning and function of Mark 9: 2-8, Matt 17: 1-8 and Luke 9: 28-36* / J. P. Heil. – Roma: Editrice Pontificio istituto biblico, 2000. – 367 p.
149. Horner R. *Rethinking God as gift: Marion, Derrida, and the limits of Phenomenology* / R. Horner. – New York: Fordham University Press, 2001. – 272 p.
150. Horner R. *The weight of love* / R. Horner // *Counter-experiences: reading Jean-Luc Marion* / K. Hart. – Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 2007. – P. 235–251.
151. Hurst L. D. *The glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology in memory of George Bradford Caird* / L. D. Hurst, N. T. Wright, G. B. Caird. – Oxford [Oxfordshire]: New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1987. – 311 p.
152. Irenaeus. *Against heresies* / Irenaeus. – Beloved Publishing LLC, 2015. – 516 p.
153. Jedin H. *The Early Church: An Abridgment of history of the Church, volumes 1 to 3* / H. Jedin, J. P. Dolan, D. L. Holland. – New York: Crossroad, 1993. – 765 p.
154. Jones T. *A Genealogy of Marion's philosophy of religion: Apparent darkness* / T. Jones. – Bloomington: Indiana University Press, 2011. – 235 p.
155. Kang S. S. *Transformed by the Transfiguration: Reflections on a Biblical understanding of Transformation and its implications for Christian*

- education / S. S. Kang, M. Feldman // *Christian Education Journal*. – 2013. – Vol. 10, No. 2. – P. 365–377.
156. Kannengiesser C. *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity* / C. Kannengiesser. – Leiden; Boston: Brill, 2004. – 1496 p.
157. Karfíková L. *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II: An English version with supporting studies: proceedings of the 10th international colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15-18, 2004)* / L. Karfíková. – Leiden; Boston: Brill, 2007. – 553 p.
158. Kearney R. *The God who may Be: A Hermeneutics of religion* / R. Kearney. – Bloomington: Indiana University Press, 2001. – 172 p.
159. Keller C. *Face of the deep: A Theology of becoming* / C. Keller. – London; New York: Routledge, 2003. – 307 p.
160. Khrom`yak M. V. *The theological symbolism of Christ's transfiguration in the New Testament: according to ap. John and ap. Paul* / M. V. Khrom`yak // *Modern science*. – Vol. 5. – P. 144–150.
161. Knudson A. *The philosophy of Personalism: A Study in the Metaphysics of religion* / A. Knudson. – New York: Abingdon, 1927. – 438 p.
162. Latourette K. S. *A history of Christianity* / K. S. Latourette. – New York: Harper & Row, 1975. – 768 p.
163. Lavelly J. H. *What is personalism?* / J. H. Lavelly // *The Personalist Forum*. – 1991. – Vol. 7, No. 2. – P. 1–33.
164. Lee D. A. *The symbolic narratives of the Fourth Gospel: The Interplay of Form and Meaning*. 1994. 1994. / D. A. Lee. – Sheffield: JSOT Press, 1994. – 250 p.
165. Lee D. *On the Holy Mountain: the Transfiguration in Scripture and theology* / D. Lee // *Colloquium*. – 2004. – Vol. 36. – P. 143–159.
166. Lee D. *Transfiguration* / D. Lee. – London: Continuum, 2004. – 170 p.

167. Leemans J. Style and meaning in Gregory of Nyssa's panegyrics on martyrs / J. Leemans // *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. – 2005. – Vol. 81, No. 1. – P. 109–129.
168. Lies L. Origeniana quarta: die referate des 4. internationalen origenskongresses (innsbruck, 2.-6. september 1985) / L. Lies. – Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 1987. – 505 p.
169. Louth A. The origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys / A. Louth. – Oxford; New York: Oxford University Press, 2007. – 228 p.
170. Ludlow M. Gregory of Nyssa: Ancient and (post)Modern / M. Ludlow. – Oxford; New York: Oxford University Press, 2007. – 314 p.
171. Ludlow M. Theology and allegory: Origen and Gregory of Nyssa on the unity and diversity of Scripture / M. Ludlow // *International Journal of Systematic Theology*. – Vol. 4, No. 1. – P. 45–66.
172. Manikowski M. The unknown God and his Theophanies / M. Manikowski // *Forum Philosophicum*. – 2010. – Vol. 15, No. 1. – P. 161 – 174.
173. Marion J.-L. A saturated phenomenon / J.-L. Marion // *Filozofia*. – 2007. – Vol. 62, No. 5. – P. 378 – 402.
174. Marion J.-L. Being given: Toward a Phenomenology of Givenness / J.-L. Marion. – Stanford, Calif: Stanford University Press, 2002. – 385 p.
175. Marion J.-L. God without being: Hors-texte / J.-L. Marion. – Chicago: University of Chicago Press, 1991. – 258 p.
176. Marion J.-L. In excess: Studies of Saturated Phenomena / J.-L. Marion, R. Horner. – New York, NY: Fordham Univ. Press, 2002. – 169 p.
177. Marion J.-L. In the name: How to avoid speaking of “Negative Theology” / J.-L. Marion // *God, the gift, and postmodernism* / J. D. Caputo, M. J. Scanlon. – Bloomington, IN: Indiana University Press, 1999. – P. 20-42.

178. Marion J.-L. Introduction: What do we mean by “Mystic”? / J.-L. Marion // *Mystics: presence and aporia* / M. Kessler, C. Sheppard. – Chicago: University of Chicago Press, 2003. – P. 1-7.
179. Marion J.-L. On knowing God through loving Him / J.-L. Marion // *Christianity and secular reason: Classical themes & Modern developments* / J. Bloechl. – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2012. – P. 127–151.
180. Marion J.-L. Prolegomena to charity / J.-L. Marion. – New York: Fordham University Press, 2002. – 178 p.
181. Marion J.-L. Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology / J.-L. Marion. – Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1998. – 261 p.
182. Marion J.-L. The “End of Metaphysics” as a possibility / J.-L. Marion // *Religion after metaphysics* / M. A. Wrathall. – Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 2003. – P. 166–189.
183. Marion J.-L. The Erotic Phenomenon / J.-L. Marion. – Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 2008. – 240 p.
184. Marion J.-L. The Saturated Phenomenon / J.-L. Marion // *Phenomenology and the “Theological Turn”: The French debate* / D. Janicaud. – New York: Fordham University Press, 2000. – P. 176–216.
185. Marion J.-L. The Visible and the Revealed / J.-L. Marion. – New York: Fordham University Press, 2008. – 181 p.
186. Maspero G. Trinity and man: Gregory of Nyssa’s ad Ablabium / G. Maspero. – Leiden; Boston: Brill, 2007. – 216 p.
187. McGuckin J. A. The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition / J. A. McGuckin. – Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1986. – 333 p.
188. McGuckin J. A. The Westminster handbook to Patristic Theology / J. A. McGuckin. – Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 2004. – 367 p.

189. Meredith A. Gregory of Nyssa / A. Meredith. – London: Routledge, 1999. – 166 p.
190. Meredith A. S. Hearing the call of God: Toward a theological phenomenology of vocation / A. S. Meredith. – Fitzroy Victoria: Australian Catholic University, 2010. – 258 p.
191. Min A. K. Naming the unnameable God: Levinas, Derrida, and Marion / A. K. Min // Self and other: essays in continental philosophy of religion / E. T. Long. – Dordrecht, Netherlands: Springer, 2007. – P. 99–116.
192. Moloney F. J. Signs and shadows: reading John 5-12 / F. J. Moloney. – Minneapolis, MN: Fortress Press, 1996. – 231 p.
193. Moloney F. J. The Gospel of John / F. J. Moloney, D. J. Harrington. – Collegeville, Minn: Liturgical Press, 1998. – 594 p.
194. Moreschini C. Early Christian Greek and Latin Literature: A Literary History / C. Moreschini, E. Norelli. – Peabody, Mass: Hendrickson, 2005. – 1248 p.
195. Moses A. D. A. Matthew's Transfiguration story and Jewish-Christian controversy / A. D. A. Moses. – Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1996. – 294 p.
196. Muelder W. G. Moral law in christian social ethics / W. G. Muelder. – New York; Toronto: Edwin Mellen Press, 1966. – 189 p.
197. Norris R. A. Homilies on The Song of Songs Gregory of Nyssa / R. A. Norris. – Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012. – 517 p.
198. Origen Commentary on Matthew / Origen, T. P. Scheck. – The Catholic University of America Press, 2014. – 348 p.
199. Origen Contra Celsum / Origen; transl. Chadwick H. – Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1980. – 530 p.
200. Papanikolaou A. Being with God: Trinity, Apophaticism, and divine-human communion / A. Papanikolaou. – Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 2006. – 238 p.

201. Papanikolaou A. Is John Zizioulas an existentialist in disguise? response to Lucian Turcescu / A. Papanikolaou // *Modern Theology*. – 2004. – Vol. 20, No. 4. – P. 601–607.
202. Parry K. *The Wiley Blackwell Companion to Patristics* / K. Parry. – Hoboken: Wiley, 2015. – 530 p.
203. Patterson L. G. *God in Early Christian thought: Essays in memory of Lloyd G. Patterson* / L. G. Patterson, A. B. McGowan, B. E. Daley, T. J. Gaden. – Leiden; Boston: Brill, 2009. – 407 p.
204. *Phenomenology and the “Theological turn”: The French debate* / ed. D. Janicaud. – New York: Fordham University Press, 2000. – 245 p.
205. Plass P. Transcendent time and eternity in Gregory of Nyssa / P. Plass // *Vigiliae Christianae*. – 1980. – Vol. 34, No. 2. – P. 180 – 192.
206. Puig i Tàrrach A. *The Glory on the Mountain: The Episode of the transfiguration of Jesus* / A. Puig i Tàrrach // *New Testament Studies*. – 2012. – Vol. 58, No. 2. – P. 151–172.
207. Quasten J. *The Golden age of Greek Patristic Literature* / J. Quasten. – Westminster, Maryland: The Newman Press, 1959. – 605 p.
208. Ramsey A. M. *The glory of God and the Transfiguration of Christ* / A. M. Ramsey. – London: Longman, 1948. – 160 p.
209. Rorem P. Negative theologies and The Cross / P. Rorem // *The Harvard Theological Review*. – 2008. – Vol. 101, No. 3/4. – P. 451–464.
210. Roth C. P. *On The Soul and The Resurrection: st. Gregory of Nyssa* / C. P. Roth. – New York: St Vladimirs Seminary, 2002. – 126 p.
211. Rourke T. *A theory of personalism* / T. Rourke, R. A. Rourke. – Lanham, Maryland: Lexington Books, 2005. – 232 p.
212. Russell N. *The doctrine of deification in the Greek Patristic tradition* / N. Russell. – Oxford; New York: Oxford University Press, 2004. – 418 p.
213. Sahakian W. *Outline history of philosophy* / W. Sahakian. – New York: Barnes and Noble, 1968. – 366 p.

214. Schmiesing K. A history of personalism / K. Schmiesing. – Acton Institute for the Study of Religion and Liberty, 2000. – 31 p.
215. Schneiders S. M. Written that you may believe: Encountering Jesus in the Fourth Gospel / S. M. Schneiders. – New York: Crossroad Pub, 2003. – 311 p.
216. Schnelle U. Antidocetic Christology in the Gospel of John: An Investigation of the place of the Fourth Gospel in the Johannine school / U. Schnelle. – Minneapolis: Fortress Press, 1992. – 275 p.
217. Sgarbi M. Translatio studiorum: Ancient, Medieval and Modern bearers of Intellectual History / M. Sgarbi. – Leiden; Boston: Brill, 2012. – 262 p.
218. Silvas A. M. The letters of Gregory of Nyssa / A. M. Silvas. – Leiden: Brill, 2007. – 283 p.
219. Smith D. M. Johannine Christianity: Essays on its setting, sources, and theology / D. M. Smith. – Columbia: University of South Carolina Press, 1984. – 233 p.
220. Staats R. Die datierung von “in suam ordinationem” des Gregor von Nyssa / R. Staats // *Vigiliae Christianae*. – 1969. – Vol. 23, No. 1. – P. 58–59.
221. Templeton D. A. The New Testament as true fiction: Literature, literary criticism, aesthetics / D. A. Templeton. – Sheffield: Sheffield Academic, 1999. – 391 p.
222. Tiempo A. Y. The phenomenological challenge of Jean-Luc Marion’s Gift Theology / A. Y. Tiempo // *Asia Pacific Journal of Multidisciplinary Research*. – 2016. – Vol. 4, No. 2. – P. 154–158.
223. Toward a theology of eros: Transfiguring passion at the limits of discipline / ed. V. Burrus, ed. C. Keller. – New York: Fordham University Press, 2006. – 469 p.
224. Turcescu L. “Person” versus “Individual”, and other modern misreadings of Gregory of Nyssa / L. Turcescu // *Modern Theology*. – 2002. – Vol. 18, No. 4. – P. 527–539.

225. Vogel J. Growing into the darkness of God: The Inseparability between Apophatic Theology and Ascetic Practice / J. Vogel // *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*. – 2015. – Vol. 15, No. 2. – P. 214–230.
226. Westphal M. Overcoming onto-theology: Toward a postmodern christian faith / M. Westphal. – New York: Fordham University Press, 2001. – 306 p.
227. Wilken R. L. The spirit of Early Christian thought: Seeking the face of God / R. L. Wilken. – New Haven: Yale Univ. Press, 2003. – 368 p.
228. Young F. M. God's presence: A Contemporary recapitulation of Early Christianity / F. M. Young. – Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2013. – 474 p.
229. Young F. M. The Cambridge History of Early Christian literature / F. M. Young. – Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006. – 538 p.
230. Zaviyskyy R. East and West: The Development of the Trinitarian vocabulary / R. Zaviyskyy // *Філософська думка-Sententiae*. – 2011. – Спецвипуск No 2. – P. 50–71.
231. Zizioulas J. D. Being as communion: Studies in personhood and the church / J. D. Zizioulas. – Crestwood, N.Y: St. Vladimir's Seminary Press, 1985. – 269 p.
232. Zizioulas J. D. Communion and otherness: Further studies in personhood and the church / J. D. Zizioulas, P. McPartlan. – London; New York: T & T Clark, 2006. – 315 p.
233. Zizioulas J. D. Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the first three centuries / J. D. Zizioulas. – Brookline, Mass: Holy Cross Orthodox Press, 2001. – 279 p.
234. Zizioulas J. D. Eucharistic Communion and the world. / J. D. Zizioulas, L. B. Tallon. – London: Continuum International Pub. Group, 2011. – 208 p.
235. Zizioulas J. D. Human capacity and human incapacity: A Theological exploration of personhood / J. D. Zizioulas // *Scottish Journal of Theology*. – 1975. – Vol. 28, No. 05. – P. 401-447.

236. Zizioulas J. D. Lectures in christian dogmatics / J. D. Zizioulas, D. H. Knight. – London; New York: T & T Clark, 2008. – 166 p.
237. Zizioulas J. D. The doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian contribution / J. D. Zizioulas // Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act / C. Schwöbel. – Edinburgh: T. & T. Clark, 1995. – P. 44-60