

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ВНЗ УКРАЇНСЬКИЙ КАТОЛИЦЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ЛЬВІВСЬКА ДУХОВНА СЕМІНАРІЯ СВЯТОГО ДУХА
ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

Кафедра богослов'я

Магістерська робота

ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ ПОНЯТТЯ ОСОБА

(ἄτομος – πρόσωπον – ὑπόστασις)

У ТВОРАХ ЙОАНА ЗІЗІУЛАСА І ХРИСТОСА ЯННАРАСА

Студент VI-го курсу: Юліан Вендзілович

Науковий керівник: о. Пантелеймон (Трофімов), ЧСВВ

доктор богослов'я

Львів 2018

ЗМІСТ

| | |
|--|-----------|
| ВСТУП..... | 5 |
| РОЗДІЛ I. ПОНЯТТЯ ОСОБИ У ВЧЕННІ ЙОАНА ЗІЗУЛАСА..... | 11 |
| 1.1. Походження та визначення понять «особа», «іпостась», «індивід»..... | 11 |
| 1.1.1. Історичний контекст розвитку розуміння понять особи, іпостасі та індивіду | 11 |
| 1.1.2. Визначальні ознаки поняття «особи», «іпостасі», «індивіду» | 14 |
| 1.2. Поняття особи у вченні про Пресвяту Трійцю | 15 |
| 1.2.1. Єдність у Бозі звершується в Особі Отця | 15 |
| 1.2.2. Причинність у Бозі як запорука рівності Божественних Осіб | 16 |
| 1.2.3. Значення причинності у Трійці для антропології..... | 17 |
| 1.2.4. Отець – джерело онтологічних категорій свободи і інакшості..... | 18 |
| 1.2.5. Тракткування зв'язку поняття любові з Особою Отця та Божественною сутністю | 19 |
| 1.2.6. Розуміння безсмертя Бога та його зв'язку з поняттям спілкування.... | 20 |
| 1.3. Поняття особи у вченні про людину | 21 |
| 1.3.1. Покликання людини бути «образом і подобою» Бога | 21 |
| 1.3.2. Поняття присутності у творчості | 22 |
| 1.3.3. Поняття присутності в історії..... | 24 |
| 1.3.4. Свобода як любов і свобода як заперечення..... | 26 |
| 1.3.5. Питання гріхопадіння та його наслідки | 29 |
| 1.3.6. Відновлення у Христі і Церкві. Поняття еклезіальної іпостасі | 33 |
| 1.3.7. Есхатологія. Іпостатизація еклезіальної іпостасі у Євхаристії, як запоруки життя вічного..... | 38 |
| 1.4. Висновок | 42 |
| РОЗДІЛ II. ПОНЯТТЯ ОСОБИ У ВЧЕННІ ХРИСТОСА ЯННАРАСА..... | 45 |
| 2.1. Поняття особи у вченні Яннараса. Загальні філософсько-богословські положення | 45 |
| 2.1.1. Визначення терміну «особа», «індивід», «іпостась» | 45 |
| 2.1.2. Зв'язок поняття особи, екстазу та енергій..... | 48 |
| 2.1.3. Поняття еросу..... | 49 |
| 2.1.4. Використання гайдеггерівської термінології для прояснення поняття особи та її зв'язку із сущими | 50 |
| 2.1.5. Творчість як один з важливих елементів прояву особи..... | 53 |

| | |
|---|-----------|
| 2.1.6. Поняття особи та самосвідомості..... | 58 |
| 2.2. Поняття особи у вченні Яннараса про Пресвяту Трійцю | 59 |
| 2.2.1. Об'явлення Бога у Святому Писанні | 59 |
| 2.2.2. Синтез грецької філософської термінології з досвідом християнського об'явлення в перших століттях | 60 |
| 2.2.3. Поняття божественних Осіб крізь призму поняття особи людини | 61 |
| 2.2.4. Поняття божественної сутності і його зв'язок з поняттям божественних Осіб..... | 62 |
| 2.2.5. Поняття відносин як конститутивний чинник поняття божественних Осіб..... | 63 |
| 2.2.6. Поняття особи як іпостасі буття..... | 64 |
| 2.2.7. Джерело єдності Пресвятої Трійці – Особа Отця..... | 65 |
| 2.3. Поняття особи людини у вченні Христоса Яннараса..... | 67 |
| 2.3.1. Людина – образ Божий..... | 67 |
| 2.3.2. Виклики сексуальної концепції Яннараса..... | 72 |
| 2.1.3. Зв'язок понять особи та свободи..... | 76 |
| 2.3.3. Гріхопадіння | 77 |
| 2.3.4. Відновлення у Христі і Церкві | 82 |
| 2.3.5. Есхатологія | 85 |
| 2.4. Висновки | 86 |
| РОЗДІЛ ІІІ. ПОРІВНЯЛЬНИЙ ТА КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ ВЧЕННЯ ПРО ОСОБУ ЙОАНА ЗІЗІУЛАСА ТА ХРИСТОСА ЯННАРАСА | 89 |
| 3.1. Порівняння та критика основних філософсько-богословських положень | 89 |
| 3.1.1. Джерела творчості Зізіуласа та Яннараса. Критика філософського впливу..... | 89 |
| 3.1.2. Порівняння загальних філософсько-богословських положень..... | 92 |
| 3.2. Поняття особи у вченні про Пресвяту Трійцю | 100 |
| 3.2.1. Вчення про Особи Трійці, як відповідь на західний субстанціалізм | 100 |
| 3.2.2. Критика пріоритету особи над сутністю у Трійці..... | 102 |
| 3.2.3. Критика переоцінки Особи Отця | 105 |
| 3.2.4. Помилка гіперперсоналістичного підходу..... | 107 |
| 3.3. Поняття особи у вченні про людину..... | 107 |
| 3.3.1. Людина – «образ» Божий..... | 107 |

| | |
|--|------------|
| 3.3.2. Творчість..... | 110 |
| 3.3.3. Свобода | 112 |
| 3.3.4. Сексуальна концепція..... | 113 |
| 3.3.5. Гріхопадіння | 116 |
| 3.3.6. Відновлення у Христі і Церкві | 119 |
| 3.3.7. Есхатологія | 122 |
| 3.4. Висновки | 123 |
| ВИСНОВКИ | 127 |
| СПИСОК ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ | 131 |

ВСТУП

Людина споконвіку хотіла зрозуміти себе, сенс свого існування. Від моменту створення Всевишній не залишає її без відповідей, але зло, яке одного разу людина обрала, затьмарило Божий образ у ній, а разом з тим і розуміння правди. Саме тому всі наступні пошуки синів людських були позначені безліччю невдач. Проте ось уже дві тисячі років, відколи Господь послав свого Єдинородного Сина, через якого повернув людині втрачений рай і об'явив правду про Себе, про внутрішнє Боже життя, щоби дати їй відповідь на найважливіші питання.

Разом з тим весь наступний період історії людина намагається роздумувати над Об'явленням, бо його глибина ніколи не є вичерпною, особливо коли йде мова про нашу можливість пояснити всі аспекти, які стосуються зокрема також питання Божих Осіб чи особи людини. Відповіді на ті питання є настільки важливими, що без них не можемо збагнути внутрішньотроїчного життя, як також уявити Церкви Христової, оскільки вони є конститутивними для Містичного Тіла і для кожного його члена зокрема.

Виклики сьогоденного часу сучасного нам суспільства у великій мірі загострюють актуальність тематики. Вже трохи більше, ніж саме тільки останнє століття, історію знаменують великі зміни. В першу чергу важливо згадати появу тоталітарних режимів в ряді держав, дві світові війни, ряд геноцидів, Голокост та інші злочини, які неодноразово ставили під загрозу існування цілих народів і загалом людську цивілізацію. Всі вони вплинули на світогляд людини і дали поштовх переосмисленню її життя та місії. Біль, з яким зустрілося людство в тих часах, спонукав ставити під сумнів існування Бога, а разом з тим переглядати своє розуміння людини, міцно утверджені протягом віків понятійні схеми. Всі ці жахіття схвилювали багатьох мислителів і мотивували звернути увагу на високу гідність і безмірну вартість особи.

Водночас наука та техніка досягли нечуваних результатів. За той самий період ми дізналися і відкрили для себе більше, ніж за всю попередню історію.

Важливо зазначити, що великий науковий прогрес заторкнув вивчення всіх аспектів природи людини. Останні відкриття мікробіології – ДНК, розшифрування геному людини, визначення природи біохімічних процесів, експерименти на клітинному рівні – дали відчуття того, що людство вже зараз є близьким до вирішення найбільших загадок свого існування і навіть віднайде так званий «еліксир безсмертя». Разом з тим теорія еволюції практично зрівняла людину з твариною, а винайдення штучного інтелекту дуже обмежило визначення поняття розуму.

Все це стало причиною знецінення особи на всіх рівнях суспільного буття; саме тому поняття особи потребувало перегляду і переосмислення новими поколіннями філософів і богословів, зокрема й вибраними для написання роботи Зізіуласом та Яннарасом.

На жаль, вже тепер поширився і міцно утвердився в головах багатьох матеріалістичний, як водночас й індивідуалістичний погляд на людину, її життя і культуру. Зізіулас та Яннарас вбачають помилковість розвитку богословських і філософських поглядів на Заході ще починаючи від VI ст. – від Боеція, який звів поняття особи до природи. Надалі їхні вчення були сприйняті і розвинуті наступними мислителями, з них найпомітніші постаті Рікардо де Сан Віктор, Томи Аквінського, Декарта, Лока, Ляйбніца, згодом Канта, Гегеля, а опісля маємо два рухи, в одному з яких поняття особи стає центральним, а для іншого – ілюзією (напр. Ніцше).

Після пережитих потрясінь минулого століття з'явилася плеяда філософів-персоналістів, серед яких Бердяєв, Шелер, Бубер, Левінас та ін., чиє вчення також мало вплив на багатьох сучасних богословів, в тому числі на Яннараса та Зізіуласа. Важливо відзначити появу в ті часи таких філософів, як Гуссерль, Хайдеггер, Сартр. Їхні твори, без сумніву, читали обрані автори, використовуючи їхні ідеї для обґрунтування богословських поглядів, проте також вказували на невідповідність багатьох з них вченню святих Отців. Також необхідно зазначити, що Яннарас запозичив багато з понятійного апарату Хайдеггера, що у свою чергу піддає критиці Зізіулас.

Обрані автори у вченні про особу беруть за основу грецькі богослов'я і філософію ранньо- та сереньовізантійського періодів (найперше святоотцівську триадологію і христологію) та переосмислюють їх з допомогою сучасної філософії. В цьому випадку вони продовжують лінію, яку у свій час розпочали російські богослови і філософи на еміграції початку ХХ століття, зокрема одні з найбільш помітних в напрямку розвитку поняття особи – вже згадуваний Бердяєв, який зокрема говорить про здатність до творчості як одного з важливих вимірів особи, та Лоський, який наголошував на незвідності особи до поняття природи. Вчення останніх також мали вплив на формування думок Зізіуласа і Яннараса. Проте варто зазначити, що такий підхід вимагає уважного перегляду і вивчення задля порівняння і визначення відповідності поглядів обраних авторів святоотцівському переданню.

Оригінальність дослідження полягає в тому, що в цій праці вперше проведено порівняльний аналіз вчень Йоана Зізіуласа та Христоса Яннараса, двох сучасних грецьких богословів і філософів – представників неопатристичного синтезу. Хочу відзначити, що обоє авторів здійснили спробу, використовуючи мову сучасної філософії та психології, краще прояснити в їхньому світлі питання, пов'язані з поняттям особи, для того, щоби відповісти на виклики часу і зробити свої твори більш доступними для розуміння сучасної людини. У Яннараса можна спостерегти навіть більш виражений філософський підхід. Варто зауважити, що автори у великій мірі критикують західну цивілізацію, а саме багато сформованих понять західного богослов'я, філософії, психології і досягнення технічного прогресу.

Метою є дослідити та провести порівняльний аналіз вчення про особу (*atomos – prosopon – hypostasis*) Йоана Зізіуласа і Христоса Яннараса у відношенні до людських та божественних Осіб: Отця, Сина і Святого Духа.

Завдання:

1. Розкрити розуміння поняття «особа» у всіх її вимірах у творах Зізіуласа та Яннараса.

2. Проаналізувати зв'язок між тринітарним та антропологічним розумінням поняття особи у їхніх творах.
3. Порівняти погляди обох авторів.
4. Дослідити, на яких авторів Зізіулас та Яннарас у своїх працях покликаються.
5. Дослідити відповідність напрацювань обраних авторів святоотцівському переданню.

В дослідженні використовуються наступні методи: порівняльний аналіз та синтез.

Предметом дослідження є поняття особи (*atomos – prosopon – hypostasis*) у вченні Йоана Зізіуласа та Христоса Яннараса.

Об'єктом дослідження є вчення про особу (*atomos – prosopon – hypostasis*) Йоана Зізіуласа та Христоса Яннараса.

Межі: праця обмежиться аналізом творів, які безпосередньо стосуються обраної тематики, Йоана Зізіуласа та Христоса Яннараса. До уваги братимуться також критичні наукові праці та статті, святоотцівська спадщина, філософські і наукові роботи з психології, на які автори покликаються.

Література: Праця побудована на літературних джерелах, серед яких найперше слід відзначити праці та збірники статей Йоана Зізіуласа: «Буття як спілкування»¹, «Общение и инаковость»², «Lectures in Christian Dogmatics»³, «The One and the Many»⁴, «Eucharist, Bishop, Church»⁵, «Eucharistic Communion and the World»⁶, «Preserving God's Creation»⁷, «L'Eglise et ses institutions»⁸; твори

¹ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви/пер. з англ.* – Київ: Дух і Літера, 2005.

² И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви/ Пер. с англ.* (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ 2012.

³ J. ZIZIULAS, *Lectures in Cristian Dogmatics*, Edited by Douglas H. Knigh – T&T Clark, 2008.

⁴ J. ZIZIULAS, *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church, and the World Today/* edited by Fr. Gregory Edwards, Alhambra, CA: Sebastian Press 2010.

⁵ J. ZIZIULAS, *Eucharist, Bishop, Church_ The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries /* transl. by Elithabeth Theokritoff, Brookline: Holy Cross Orthodox Press 2001.

⁶ J. ZIZIULAS, *Eucharistic Communion and the World /* edited by Luke Ben Tallon, London – New York: T&T Clark 2011.

⁷ J. ZIZIULAS, «Preserving God's Creation», *King's Theological Review* 13 (1990) Lecture Three, 4–5.

⁸ J. ZIZIULAS, *L'Eglise et ses institutions*, Paris: Les Éditions du Cerf, 2011.

Христоса Яннараса: «Person and Eros»⁹, «Elements of Faith»¹⁰, «Postmodern Metaphysics»¹¹, «The Schism in Philosophy»¹², «On the Absence and Unknowability of God»¹³, «Against Religion. The Alienation of the Ecclesial Event»¹⁴, «Orthodoxy and the West»¹⁵, «Relational Ontology»¹⁶, «The Freedom of Morality»¹⁷, «Эсхатология: конец времени или освобождение от времени»¹⁸; серед критичної літератури праці таких вчених, як Базіліо Петра «Christos Yannaras»¹⁹, де представлено життєвий шлях та короткий систематичний огляд творчості Яннараса; Жан-Клод Ларше «Personne et nature. La Trinité - Le Christ - L'homme»²⁰, у якій викладено критичний аналіз вчення про особу і природу Зізіуласа та Яннараса; Янг Тінгкуй «A Critical Study on Zizioulas' Ontology of Personhood»²¹, який у своїй докторській дисертації систематизував і проаналізував вчення Зізіуласа про особовість; Джон Вілкс «The Trinitarian Ontology of John Zizioulas»²², де знаходимо критику тринітарного богослов'я Зізіуласа; Нонна Верна Гаррісон «Zizioulas on Communion and Otherness»²³,

⁹ CH. YANNARAS, *Person and Eros* / Trans. by Norman Russell, - Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 2007.

¹⁰ CH. YANNARAS, *Elements of Faith. An Introduction to Orthodox Theology* / transl. by Keith Shram, Ediburgh: T&T Clark 1991.

¹¹ CH. YANNARAS, *Postmodern Metaphysics* / transl. by Norman Russell, Brookline: Holy Cross Orthodox Press 2004.

¹² CH. YANNARAS, *The Schism in Philosophy* / transl. by Norman Russell, Brookline: Holy Cross Orthodox Press 2015.

¹³ CH. YANNARAS, *On the Absence and Unknowability of God, Edited by Andrew Louth* / transl. by Haralambos Ventis, London – New York: T&T Clark 2005.

¹⁴ CH. YANNARAS, *Against Religion. The Alienation of the Ecclesial Event* / transl. by Norman Russell, Brookline: Holy Cross Orthodox Press 2013.

¹⁵ CH. YANNARAS, *Orthodoxy and the West* / transl. by Peter Chamberas and Norman Russell, Brookline: Holy Cross Orthodox Press 2006.

¹⁶ CH. YANNARAS, *Relational Ontology* / transl. by Norman Russell, Brookline: Holy Cross Orthodox Press 2011.

¹⁷ CH. YANNARAS, *The Freedom of Morality* / transl. from the Greek by Elithabeth Briere, New York: St. Vladimir's Seminary Press 1984.

¹⁸ ХР. ЯННАРАС, «Эсхатология: конец времени или освобождение от времени» // *Богословская конференция Русской Православной Церкви “Эсхатологическое учение Церкви”* Москва, г/к “Даниловский” 14-17 ноября (2005).

¹⁹ B. PETRÀ, *Christos Yannaras*, Brescia: Morcelliana 2015.

²⁰ J.-C. LARCHET, *Personne et nature. La Trinité - Le Christ - L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains*, Paris: Les Éditions du Cerf 2011.

²¹ J. TINGCUI, *A Critical Study on Zizioulas' Ontology of Personhood*, Open Access Theses and Dissertations, Докторська дисертація: Hong Kong Baptist University 2014 (HKBU Institutional Repository, Open Access Theses and Dissertations: Paper 108).

²² J. WILKS, «The Trinitarian Ontology of John Zizioulas» // *Vox Evangelica* 25 (1995) 63-88.

²³ N.V. HARRISON, «Zizioulas on Communion and Otherness» // *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 42 (1998) 273-300.

«Yannaras on Person and Nature»²⁴, яка проводить короткий аналіз вчення про особу обидвох авторів та інші.

Структура: Дана праця складається з трьох розділів. В 1 розділі розглянуто поняття особи у вченні Йоана Зізіуласа. Насамперед окреслено історичний контекст виникнення поняття та визначено його зміст. Далі окреслено розуміння терміну в світлі тринітарного богослов'я. Насамкінець синтезовано вчення про особу людини. В 2 розділі розглянуто поняття особи у вченні Христоса Яннараса. Подібно як і в першому розділі, увага зосереджена в першу чергу на визначенні терміну та конститутивних для нього поняттях. В наступних підрозділах представлено поняття особи у тринітарному та антропологічному контексті. В 3 розділі проведено порівняльний та критичний аналіз поглядів двох авторів. На початку розглянуто джерела походження вчення Зізіуласа та Яннараса і проаналізовано зміст поняття особи та основних його елементів. Надалі продемонстровано спільні та відмінні риси, які притаманні божественним і людським особам, та проведено їх критичне осмислення.

²⁴ N.V. HARRISON, «Yannaras on Person and Nature» // St. Vladimir's Theological Quarterly, 33 (1989) 287-298.

РОЗДІЛ I

ПОНЯТТЯ ОСОБИ У ВЧЕННІ ЙОАНА ЗІЗІУЛАСА

Йоан Зізіулас є сучасним грецьким богословом та філософом. Його погляди сформовані насамперед під впливом представників російської еміграції ХХ століття, серед яких Георгій Флоровський, Сергій Булгаков, Миколай Афанасьєв, Павло Євдокімов та інші.

Йоан Зізіулас у вченні про особу спирається на вже сформовані термінологію і вчення східних Отців, найперше Каппадокійців та Максима Сповідника. Митрополит Пергамський взорується насамперед на тринітарне богослов'я, у якому на його думку присутній ключ до розуміння правдивого значення і суті поняття особи. Саме у вченні про Пресвяту Трійцю Зізіулас вбачає відповідь на пошук людиною правди про власне буття. Варто додати, що вчений також використовує поняття і категорії, властиві для філософій персоналізму та екзистенціалізму.

1.1. Походження та визначення понять «особа», «іпостась», «індивід»

1.1.1. Історичний контекст розвитку розуміння понять особи, іпостасі та індивіду

На думку Зізіуласа людство завдячує істинному визначенню поняття «особа» патристичній думці. Проте був потрібен час, щоби переосмислити його, починаючи від Платона і Арістотеля. На думку автора, платонізм відсилає конкретне та індивідуальне до абстрактних ідей, і лише арістотелівська філософія давала підстави формуванню поняття особи, проте вона не забезпечила сталості такого вчення²⁵.

²⁵ Див. Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 28.

Тут виною, на думку вченого, залишався грецький спосіб думання²⁶. У греків світ і Бог підпорядковувалися онтологічній²⁷ необхідності. У їхньому розумінні Бог був тією силою, яка тримала космос у гармонії, або “причиною”, що його пояснювала. Тому вони вважали, що «космос являє (каже про) природу Бога»²⁸.

Слід звернути увагу на те, що термін «особа» (*prosopon*) знаходимо в греків у зв'язку з театром (зокрема трагедією), але також і поза ним (частина голови, обличчя). Та маска відображала реальність людини, позбавленої свободи, онтологічного змісту і спільності з правдивою «іпостасю» (*hypostasis*). На початку поняття «особа» не було пов'язане із поняттям «сутність», а термін іпостась, навпаки, був пов'язаний з ним аж до того, що вони стали тотожними. Термін «особа» (*persona*), що був прийнятий у відношенні до Триєдиного Бога на Заході, був відкинутий отцями Сходу, оскільки був виявом радше савеліанства²⁹. Ризик, на думку вченого, полягав у тому, що термін продовжуватиме ідентифікуватися з «маскою, що б означало, що особи є чимось зовнішнім для сутності Бога, який є позаду них чи під ними»³⁰.

На Сході в той час вживали термін «іпостась», який також не був досконалим, оскільки міг бути поясненим в дусі неоплатонізму і навіть тритеїзму. Внаслідок цього важливо було, як вважає Зізіулас, випрацювати таку термінологію, яка б мала онтологічне значення для Осіб Трійці і не порушувала би біблійного монотеїзму і незалежності Бога від світу³¹.

²⁶ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 29.

²⁷ Онтологія – поняття, яке Зізіулас використовує для пояснення питання, що пов'язане з особовою ідентичністю. В поняття онтології вчені XVII століття Р. Гокленіус (*Lexicon Philosophicum*, 1613) та І. Глауберг (*Metaphysica de Ente*, 1656) вкладають розуміння, згідно якого буття трактується у відповідності до давньогрецького філософського погляду. В Глауберга знаходимо пояснення онтології, що розглядає буття як таке. Згодом також про онтологію в аналогічному розумінні пише Х. Вольф (*Philosophia prima, sive ontologia*, 1729). Кант намагається надати поняттю інакше значення. Сучасні філософи-екзистенціалісти, також Гайдеггер критично оцінювали підхід, який постав в класичній філософії, а Левінас взагалі не бажає надавати поняттю онтології «традиційного метафізичного значення». Див. Й. ЗІЗІУЛАС, *Общенье и инаковость*, 126.

²⁸ J. ZIZIULAS, *Lectures in Cristian Dogmatics*, 41.

²⁹ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 31, 33, 37.

³⁰ J. ZIZIULAS, *Lectures in Cristian Dogmatics*, 50.

³¹ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 38.

Ототожнення понять «особа» та «іпостась», яке Зізіулас називає революцією у філософії, дало можливість розв'язати вищезгадане питання³². Вчений зауважує, що ця революція залишилась непомітною з боку філософії. Термін «іпостась» став синонімом поняття особи, яке в свою чергу, як наслідок, стало розумітися як онтологічна категорія; термін «особа» вже не визначався лише театральною роллю³³. На думку Зізіуласа, значення ототожнення двох термінів – «особа» і «іпостась» – виявляється у подвійній тезі:

а) Особа відтепер вже не є додатком до буття, категорією, яку ми додаємо до конкретного суцього із напередвизначеною онтологічною іпостассю. Вона сама є іпостассю буття. б) Сутності віднині запозичують своє буття [...] від особи, оскільки саме вона конститує буття, тобто дає змогу сущим бути сущими. Іншими словами, з додатку до буття (на кшталт маски) особа перетворюється на саме буття і водночас [...] на утворюючий елемент (“принцип” чи “причину”) істот³⁴.

На думку вченого, грецькі Отці не вважали світ онтологічно необхідним. Створення *ex nihilo* спонукало їх перевести його в онтологію за його межами. Приєднавши створення до Бога, отці зробили буття результатом свободи. Таким чином вони поклали край закритому колу онтології, яку греки мали до тих пір і перевели буття на рівень особистісної свободи³⁵.

Правдою є те, що саме роздуми, дискусії в Церкві над концепцією особи в світлі віри в Триєдиного Бога з поступовим формуванням догм Вселенських соборів дали можливість сформулювати правильне розуміння особи людини³⁶. Синтез біблійної мови і грецької філософії в IV столітті довів, що:

поняття особи закладено лише в Бозі, і що людська особовість ніколи не буде задоволена собою, поки не стане в тому відношенні *imago Dei*. В цьому велич і трагедія особовості людини, і ніщо так ясно не свідчить про це, як роздуми про її здатності і нездатності, особливо з онтологічної точки зору³⁷.

Слід при цьому зазначити, що для Зізіуласа важливо підкреслити, що остаточна реальність, тобто Бог є «передусім особовим, а не абстрактною структурою, що стоїть над особою»³⁸.

³² Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 36.

³³ J. ZIZIOULAS, *Lectures in Cristian Dogmatics*, 51.

³⁴ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 39.

³⁵ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 40.

³⁶ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 36-39.

³⁷ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 278.

³⁸ А. MELISSARIS, «The Challenge of Patristic Ontology in the Theology of Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon» // *The Greek Orthodox Theological Review* 44, 1-4 (1999), 481.

В наступному пункті розглянуто основні конститутивні елементи поняття особи.

1.1.2. Визначальні ознаки поняття «особи», «іпостасі», «індивіду»

Насамперед варто зауважити, що особовість з'являється через відносини «я» і «ти», в яких «я» віднаходить свою ідентичність, існування, інакшість³⁹, іншими словами «це створює для особи необхідність єднання»⁴⁰. В іншому місці Зізіулас зауважує, що згідно з вченням Отців, особу слід розглядати лише в контексті відносин:

Особа ідентифікується лише у відносинах з іншою особою. Немає особи поза відношенням з іншими особами, тому одна особа не є особою взагалі. Жодна особа не може бути заміненою іншою або бути поглиненою іншою. Ми можемо знати речі через їх властивості, але не так ми пізнаємо осіб. Ми не можемо підпорядковувати осіб властивостям та класам⁴¹.

Ще одним визначальним аспектом для особи є поняття *ekstasis* та *hypostasis* (іпостась). Вчений пояснює поняття *ekstasis* в контексті виходу за межі самоті до спілкування і свободи (в онтологічному сенсі). Таким чином особа стає «іпостасною (*hypostatic*), носієм своєї природи в її повноті»⁴². Особі притаманна абсолютно неповторна та виняткова іпостась, і це є її спосіб існування (*tropos hyparxios*). Без цих умов буття стає річчю⁴³. Окрім того вчений говорить про поняття любові у зв'язку з поняттями екстазу та особи⁴⁴.

Основна відмінність особи від індивіда якраз в тому й полягає, що перша віднаходить буття через відносини, а другий є поняттям, яке характеризується відокремленням, ізоляцією⁴⁵.

На думку Зізіуласа модерне богослов'я робить помилку, ототожнюючи особу з індивідом. Головна відмінність між термінами проведена завдяки

³⁹ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 11.

⁴⁰ J. ZIZIOULAS, *Eucharist, Bishop, Church*, 32.

⁴¹ J. ZIZIOULAS, *Lectures in Cristian Dogmatics*, 25.

⁴² И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 275.

⁴³ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 276. Вчений зауважує, що Максим Сповідник ототожнює поняття «спосіб існування» (*tropos hyparxios*), «те, як» існують істоти (*pos einai*) та іпостась/особа (Див. MAXIMI CONFESSORIS, *Ambigua* 67, PG 91, 1400; *Ambigua* 5, PG 91, 1053B; *Mystagogia* 23, PG 91, 701 A; *Ambigua* 1, PG 91, 1036C; та ін). И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 29.

⁴⁴ Див. 5 пункт 2 підрозділу та посилання 108.

⁴⁵ Див. И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 11, 226.

модерній екзистенційній філософії, розвиненій Дж. Марітейном. Поняття «індивід» відноситься не тільки до людини, але й до неживих об'єктів. Особа ж властива людині та виражає образ і подобу Бога. Індивід – поняття кількісне, особа в свою чергу – якісне, що долає математичні закони. Індивід пов'язаний з поняттям комбінації та служить певній меті. Особа не може бути засобом для досягнення цілей⁴⁶. Для індивіда притаманні складання і поєднання, а для особи – нероздільність і цілісність через екстаз⁴⁷.

У підсумку варто зазначити: «“особа” - це поняття, яке об'єднує ці три фундаментальні концепції: буття, спілкування і свободу»⁴⁸; в іншому місці вчений наводить три поняття, які заставляють особу бути собою: спілкування, любов і свобода. Зізіулас зазначає, що в цьому контексті лише Бог є особою в правдивому сенсі:

Він - єдина істота, яка у вищому сенсі є «сама собою», тобто особливою, але особливість, своєрідність якого утверджується в повній онтологічній свободі [...] в силу його *ekstasis* [...], що чинить його винятковим і незамінним. Тому коли ми говорим, що Бог є, ми говоримо не про буття як буття, але про Отця – поняття, що визначає буття в сенсі іпостасі, особи⁴⁹.

В наступному підрозділі розглянуто ряд особливостей, що притаманні Божественним Особам.

1.2. Поняття особи у вченні про Пресвяту Трійцю

1.2.1. Єдність у Бозі звершується в Особі Отця

На думку Йоана Зізіуласа, буття Бога є ототожене з особою. Проте остаточне формулювання – «одна Сутність, три Особи» – може спонукати до думки про те, що Божа сутність являє Його онтологію. Вчений переконаний у помилковості твердження, згідно якого Божественна сутність є основою єдності Бога⁵⁰.

⁴⁶ Детальніше див. J. ZIZIOULAS, *Eucharist, Bishop, Church*, 31.

⁴⁷ Див. И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 276.

⁴⁸ J. ZIZIOULAS, *Lectures in Cristian Dogmatics*, XV. Зізіулас зауважує, що поняття свободи є одним з фундаментальних, яке відрізняє особу від речі. J. ZIZIOULAS, *Lectures in Cristian Dogmatics*, 26.

⁴⁹ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 277-278.

⁵⁰ Див. Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 41. На переконання Зізіуласа, богослов'я Середньовіччя успадкувало від грецької філософської думки власне цю підпорядкованість логіці субстанціалізму і есенціалізму, віддавши перевагу природі і сутності над особовістю. Про це зокрема свідчить той факт, що перший розділ з догматики в тих часах називається «De Deo Uno», а другий «De Deo Trino», що мало означати: Бог спершу один, а лише потім

Насправді останню конститує іпостась, а саме Особа Отця, яка є «причиною особової божественної екзистенції»⁵¹ і вчиняє єдність у свободі і любові:

Отець із любові – тобто вільно – народжує Сина й посилає Духа, і це також є причиною Його існування. Якщо Бог існує, то Він існує тому, що існує Отець, тобто Той, Хто з любові вільно народжує Сина й посилає Духа. Отже, Бог як особа – як іпостась Отця – робить єдину Божественну сутність тим, чим вона є – єдиним Богом⁵².

Сутність не існує сама по собі, але в іпостасі, в своєрідному «способі існування», яких є три у Бозі. Існуванню останніх сутність завдячує Особі Отця⁵³.

В цьому контексті варто розглянути також питання причинності, що може ставити під сумнів рівність Осіб у Бозі. Одразу опісля досліджено, який вплив причинність матиме на антропологію.

1.2.2. Причинність у Бозі як запорука рівності Божественних Осіб

Йоан Зізіулас, говорячи про Особи Трійці, окремо згадує про причинність і порядок у внутрішньотроїчному житті. Вчений наголошує на тому, що важливим є дотримання божественного порядку, і неможливою є будь-яка його зміна, що має за мету поставити Сина чи Духа перед Отцем⁵⁴.

Слова Христа «Отець мій більший за мене» (Йо 14, 28) Зізіулас не вважає ознакою субординації в людському розумінні⁵⁵. Вони на його думку не руйнують рівності божества Осіб Трійці. Причинність, яку Каппадокійці віднесли до особовості, також не ставить під загрозу рівність Їх у божественності, але є радше її запорукою. І навпаки, коли ми змішуємо божественну природу з Особою Отця і передання цієї природи Отцем іншим Особам з особовою причинністю, то ризикуємо порушити рівність Осіб Трійці. Іншим важливим моментом є те, що Отець «отримує» божественність завдяки Синові і Духові, тобто коли всі Троє

Трійця, тобто «множинність». Такий богословський монізм відповідає досократівській філософії аж до неоплатонізму. В «Парменіді» Платон бореться з таким викликом, але так і не віддає переваги «множинності». В схоластичному богослов'ї проблема залишається – єдність в Бозі передує Трійці. J. ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 336.

⁵¹ J. ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 39.

⁵² Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 41.

⁵³ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 42.

⁵⁴ Див. И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 176-177.

⁵⁵ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 179.

«володіють» божественною природою. Таким чином *taksis* береже повноту божества і рівність Осіб Трійці⁵⁶.

1.2.3. Значення причинності у Трійці для антропології

На думку Зізіуласа, особовість – це завжди дар від когось, тобто вона не є самопояснюваною чи самодостатньою. Причинність у вченні про Трійцю являє нам особовість, що постає з любові. Вчений говорить про Отця як причину Трійці⁵⁷ і проводить паралель з походженням людини від Адама, в якому перебуває її *arhe*. Таким чином Зізіулас пояснює, що особа Адама є нашою «причиною». У єдності з Адамом ми віднаходимо інакшість, яка власне кажучи стає можливою завдяки звільненню людини від онтологічної необхідності. Як висновок, ідея причинності у Бозі дає розуміння свободи від природи і важливості залежності від особи також в антропологічному контексті⁵⁸.

Іншим важливим аспектом інакшості, яка впливає з божественної причинності, на думку Зізіуласа, є її асиметричність. Тобто в ній завжди є хтось більший – наш онтологічний попередник, завдяки якому ми отримуємо власну інакшість. Ми ніколи не є самодостатніми в контексті нашої особовості, стверджує Зізіулас. Водночас «причина» особовості породжує рівні і онтологічно свободні ідентичності⁵⁹.

Проте найважливішим, на переконання вченого, є те, що неможливо помислити про особову інакшість без її співвідношення в онтологічному сенсі з Отцем: джерело всякої інакшості і особовості⁶⁰, а разом з тим свободи, про що мова піде в наступному пункті.

⁵⁶ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 180.

⁵⁷ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 182.

⁵⁸ Див. И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 183.

⁵⁹ Див. И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 183.

⁶⁰ Навіть у своєму власному бутті. И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 185.

1.2.4. Отець – джерело онтологічних категорій свободи і інакшості

Митрополит Пергамський також говорить про важливість розрізнення в баченні божественного отцівства поміж його моральним і онтологічним аспектами. Він зауважує, що західні автори радше роблять наголос на моральний аспект, коли говорять про отцівство Бога⁶¹. Проте східні Отці вважають, що моральні якості є спільними для всіх Осіб Трійці, і тому застосовують онтологічні категорії⁶².

На думку вченого, Отець постає перед нами як зачинатель свободи і особового буття (онтологічної інакшості). Про свободу в даному контексті Йоан Зізіулас говорить не просто як про свободу «вибору» (що взагалі не має відношення до Трійці), але як свободу бути собою, неповторним і особливим. Тобто мова йде про онтологічну категорію, а не про моральну⁶³.

Тут, на думку вченого, ми зустрічаємося із загадкою, яку важко зрозуміти людині, бо ми, як правило, звикли до моральної категорії, яка пов'язує свободу з індивідом. Отець, як вважає Зізіулас, не питав у Сина дозволу на існування, бо немає логіки в тому, щоби просити згоди того, кого ще не існує. Онтологічний індивідуалізм виявляє правду про існування ще до стосунків, але протилежним є утвердження, формування буття індивіда через стосунки. Таким є буття Трійці Отця, Сина і Святого Духа, які перебувають в стосунках спілкування, і тому Їх (Осіб) неможливо помислити одне без одного. Важливо також додати, що особові властивості кожної з Осіб не можуть бути передані одна одній, бо всі три Особи є абсолютно унікальними⁶⁴. Водночас іншим важливим аспектом розрізнення і єдності осіб є поняття *perihoresis*⁶⁵. Окремо варто зауважити, що така метафізика отцівства не дозволяє проектувати індивідуалізм чи статеві ознаки на божество⁶⁶.

⁶¹ Серед них зокрема Тертуліан, Кіпріян і найперше Августин який робив акцент на психологічних характеристиках Трійці. И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 148-9.

⁶² И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 147.

⁶³ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 156.

⁶⁴ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 11. Детальніше див. J. ZIZIULAS, *Lectures in Cristian Dogmatics*, 62-63.

⁶⁵ Детальніше див. J. ZIZIULAS, *Lectures in Cristian Dogmatics*, 62-63.

⁶⁶ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 158.

Саме в такому ключі Зізіулас розуміє відмінність поміж моральною і онтологічною свободою, де моральна має за передумову індивідуум, а онтологічна – особовість⁶⁷.

Надалі розглянуто ще одне фундаментальне поняття, яке євангелист Йоан ототожнює з Богом, а саме поняття любові.

1.2.5. Трактатування зв'язку поняття любові з Особою Отця та Божественною сутністю

Митрополит звертає нашу увагу на те, що екстатична властивість Бога робить Його свобідним. Акт спілкування у Господі звільнює Його з онтологічної необхідності, бо є наслідком свободи: «Отець як особа вільно бажає цього спілкування»⁶⁸, тобто не природа, а особа виявляє екстатичний характер⁶⁹.

На думку Зізіуласа, слова «Бог є любов», які знаходимо в посланні апостола Йоана (1 Йо 4, 16) підтверджують думку про те, що саме особа є тим чинником, що конститує Боже буття. В той спосіб любов виявляється «найвищим онтологічним предикатом»⁷⁰. Зізіулас говорить про онтологію любові в світлі особовості. Бог як *eros* і *agape* може одночасно бути «екстатичним» і непорушним. В розумінні вченого Бог таким чином є інакшим в спілкуванні, а рух, який відбувається, є особовим, є рухом божественних Осіб. Бог являє у Христі правдиву любов, яка є екстатичною. Вчений стверджує: «Його “вихід назовні” за посередництвом *eros* і заповнення провалля інакшості любов'ю – все це має особовий характер»⁷¹. Любов іпостатизує Бога, вчиняючи Його єдиним. Вона також стає тотожною онтологічній свободі⁷² і її здійсненням. Знову ж таки вчений наголошує, що саме з Отцем ототожнюється любов і не є чимось на зразок спільної для Осіб Трійці природи. На переконання митрополита

⁶⁷ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 157.

⁶⁸ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 45.

⁶⁹ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 45 про екстаз говорять східні отці-містики, серед них Діонісій Ареопагіт і Максим Сповідник. Окремо від них в сучасній філософії – Гайдеггер та Яннарас, який використовує погляди останнього для пояснення грецьких отців.

⁷⁰ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 46.

⁷¹ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 32, 36.

⁷² Див. також J. ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 22.

Пергамського, вищезгадані слова з Першого послання Йоана свідчать про Особу Отця, що підтверджують докладні дослідження уривку⁷³.

В певному сенсі, на переконання вченого, любов відноситься також до природи чи сутності Бога. Зізіулас зауважує, що між природою і особою немає непорозуміння, як наприклад в екзистенціалізмі чи персоналізмі⁷⁴.

В наступному пункті розглянуто поняття безсмертя – виняткової характеристики Божого буття.

1.2.6. Розуміння безсмертя Бога та його зв'язку з поняттям спілкування

Варто зазначити, що особова ідентичність Бога зберігається завдяки Його існуванню як Трійці. Син і Дух відрізняються у своїй ідентичності від Отця. Остання є неповторною і унікальною. Вона зокрема зумовлює безсмертя Бога-Отця. Безсмертя Сина в свою чергу є можливим, бо Він є «єдинородним» і Отець Його «вподобав». У терміні «єдинородний» Зізіулас вбачає тотожність любові з онтологією в Бозі. Таким чином вчений пов'язує безсмертя з особовими стосунками, а не з природою. Ці стосунки походять саме від Особи Отця. Про Духа Святого митрополит говорить, що Він є життєдайним також завдяки спілкуванню (2 Кор 13,13). Боже життя через те, що звершується у любові і вільному спілкуванні, є вічним життям. В такий спосіб Зізіулас стверджує, що любов і життя є тотожними в особі, а взаємна любов є причиною її безсмертя⁷⁵.

Окремо в контексті вчення про Особи Пресвятої Трійці варто зазначити, що, на думку Зізіуласа, єдина іпостась Христа і Другої Особи Трійці є тотожними⁷⁶. В цьому контексті варто згадати, що одним з атрибутів Бога Отця є любов і дарування творінням іпостасного буття через Свого Сина⁷⁷.

В наступному підрозділі розглянуто розуміння поняття особи людини у вченні Зізіуласа.

⁷³ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 47.

⁷⁴ J. ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 22.

⁷⁵ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 49-50.

⁷⁶ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 56

⁷⁷ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 65 вчений наводить слова з послання до Кол. 1, 16 «Усе через Нього і для Нього створено».

1.3. Поняття особи у вченні про людину

1.3.1. Покликання людини бути «образом і подобою» Бога

В історичному контексті вирішення проблеми правильного розуміння поняття особи відкриває правду про те, що вчення про людину, а саме її особу, корениться в триадології.

Господь створив людину на «Свій образ і подобу» (Бут 1, 26) і покликав її до єдності з Собою через «причастя божественної природи» (2 Пт 1, 4). В той спосіб поміж людиною і Богом був встановлений зв'язок, який мав лише поглиблюватися⁷⁸.

Як зазначає Зізіулас, феномен людини не можна обмежувати до природи чи сутності. І тому вчений пропонує розглядати його в контексті особовості, яку не можна зводити до моральних, психологічних чи природніх якостей, бо вони є притаманні людині як індивіду⁷⁹.

На думку вченого, людина покликана стати особою в той спосіб, в який вона є нею в Бозі, але це було б неможливим, якщо поняття особи в'язати лише з нествореною природою Всевишнього. Митрополит чітко вказує на те, що згадана свобода пов'язана з існуванням Його як особи⁸⁰. Це також називається «способом існування». Через нього виявляється власне існування Бога у Його природі. Таким чином людина має можливість ставати правдивою особою⁸¹.

Водночас, говорячи про людину, вчений зауважує, що неможливо проектувати на Бога наше особове буття⁸². З іншої сторони варто зазначити, що, на думку Зізіуласа, сама аналогія безлічі відмінних людських осіб і одної

⁷⁸ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 181.

⁷⁹ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 274. Зокрема такого роду помилки вчений закидає Боецію з його *naturae rationabilis individual substantia (Contra Eutychn. et Nest. 3)*, Августину з його психологічним підходом, Тертуліан і Антіохійці з їх моральним підходом, схоласти, які вбачали у людині «сутність з певними потенціями». И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 271-272.

⁸⁰ Важливо зазначити, що в Зізіуласа дуже рідко можна знайти розрізнення понять сутності і енергій, що притаманна для Сходу. Щоправда в одній з праць він пояснює зв'язок енергій з особою, що на його думку, відповідає вченню св. Григорія Палами: «несотворені енергії не є дані нам напряду з божественної сутності, але лише через Особи Святої Трійці. Світ не є сотворений, підтримуваний, спасенний через енергії, що випромінюються так би мовити напряду з божественної сутності». J. ZIZIULAS, *The One and the Many*, 32.

⁸¹ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 44-45.

⁸² И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 180.

природи «може бути застосовувана до Бога за умови, що ми не враховуємо час і простір, а отже і розділення, і смертність у аналогії. За цієї умови питання про трьох різних богів зникає»⁸³.

Надалі розглянуто одну з виняткових особливостей, що притаманна особі, а саме здатність до творчості.

1.3.2. Поняття присутності у творчості

На переконання Зізіуласа, однією з найважливіших здатностей людини є творчість: «людина здатна творити, приводити речі до буття»⁸⁴. Одразу слід зазначити, що вчений проводить розрізнення поміж «виготовленням» (термін, який Зізіулас напряду пов'язує з технологічною цивілізацією) і «творчістю», «творчою силою», які пов'язує з особовістю. На переконання вченого, перше поняття виявляє індивідуалізацію людини через її інструменталізацію і колективізацію:

в термінах заволодіння реальністю, управління нею і володарювання над нею, тобто перетворення істот в речі, також і в термінах згуртування окремих людей в колективному зусиллі, тобто перетворення самої людини в річ, інструмент і засіб досягнення цілі. Як наслідок, цілком природньо, що чим більше суспільство характеризується колективізмом, тим більше воно жертвує особовістю, тим кращими є продукти, які воно виготовляє⁸⁵.

Зовсім іншим є здатність творити, що притаманна особі. Зізіулас пов'язує першу з любов'ю і свободою. Творчість і ерос людини, на його думку, «відображають» Бога у Його здатності творити істоти, які «несуть на собі печать Його особовості»⁸⁶. Справжнє мистецтво виявляє прагнення людини до творення *ex nihilo*⁸⁷. Вчений говорить про подвійну можливість, що виникає завдяки творчості людини і виявляє правду про рух до особовості:

з одної сторони, «речі» або світ, що нас оточує, віднаходять «присутність» як складову і вагому частину всієї повноти існування, а з іншої сторони сама людина стає «присутньою» як унікальна, неповторна іпостась буття, а не як безособове число в

⁸³ J. ZIZIULAS, *Lectures in Cristian Dogmatics*, 51.

⁸⁴ И. ЗИЗИУЛАС, *Общенье и инаковость*, 278.

⁸⁵ И. ЗИЗИУЛАС, *Общенье и инаковость*, 279.

⁸⁶ И. ЗИЗИУЛАС, *Общенье и инаковость*, 50.

⁸⁷ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 43.

структурі, створеної шляхом об'єднання елементів. Іншими словами, в такому розумінні творчості ми рухаємося від речевості до особовості, а не навпаки⁸⁸.

На переконання Зізіуласа, у мистецтві матеріальні речі (тканина, фарби) стають частиною особової присутності. Водночас вчений зауважує певний парадокс, що така «присутність» пов'язана з нездатностями, які притаманна згаданим здатностям⁸⁹ особовості: «присутність буття в людській особовості і через її посередництво в кінцевому результаті розкривається як *відсутність*»⁹⁰. На прикладі твору мистецтва, переконаний Зізіулас, ми можемо досвідчити наступний парадокс: існування художника напряду пов'язане з його відсутністю: «він є завдяки тому, що не знаходиться там»⁹¹. Вчений зазначає, що ми маємо справу не просто з якоюсь фантазією чи суб'єктивними почуттями. Зізіулас твердить, що та присутність, про яку йде мова, передує свідомості і знаходиться не на рівні психології, але «набагато ближче до *начала речей*»⁹².

Для пояснення погляду митрополит Пергамський використовує приклад, наведений Сартром про відсутнього в кафе друга. Зізіулас приходить до висновку, що присутність безособових істот є самоочевидним для чуттів і розуму, але лише присутність осіб може бути доведеною завдяки свободі і любові⁹³. В іншому місці Зізіулас пояснює, що в такий спосіб ми пізнаємо, що «особа не є залежною від фізичної присутності», а також що «відношення між особами не визначається природою»⁹⁴.

Для вченого такий погляд стає нагодою для підтвердження думки про те, що онтологія не може приписувати буття (його абсолютність і первинність) природі речей, але свободі і любові, що можливе лише у випадку людської особовості, якій притаманне вже згадане поєднання присутності і відсутності:

людська особа являється нам тим, чие буття або своєрідність здійснюється за посередництвом подолання (*transcendence*) своїх меж в події спілкування, її особовість розкриває себе як присутність. Але оскільки людська особа – це істота, своєрідність якої визначається *також* її межами (тіло), особовість здійснює цю присутність як

⁸⁸ І. ЗІЗІУЛАС, *Общенье и инаковость*, 279.

⁸⁹ Див. 1 пункт 1 підрозділу.

⁹⁰ І. ЗІЗІУЛАС, *Общенье и инаковость*, 280.

⁹¹ І. ЗІЗІУЛАС, *Общенье и инаковость*, 280.

⁹² І. ЗІЗІУЛАС, *Общенье и инаковость*, 280.

⁹³ Детальніше див. І. ЗІЗІУЛАС, *Общенье и инаковость*, 281.

⁹⁴ J. ZIZIULAS, *Lectures in Cristian Dogmatics*, 28.

відсутність. Оскільки осередком одного і другого є один і той самий об'єкт, вони являють парадокс, два компоненти якого повинні стверджуватися одночасно, щоби віддати належне тайні людської особовості⁹⁵.

На думку Зізіуласа, переконання в тому, що світу передує особове буття, підтверджує думку про створення світу *ex nihilo*, що також відповідає біблійному уявленню. Вчений зауважує, що для греків, які уявляли створення з напередіснуючої матерії, такий погляд був неприйнятний. Для них «світ» передує «особі». В тому випадку творчість зводиться до формування матерії, що не має відношення до онтології⁹⁶.

Митрополит Пергамський впевнений, що суттєвою підставою створення *ex nihilo* є переконання в тому, що спосіб існування буття є первинною основою «сутності». Без такої логіки неможливо пояснити також згаданий парадокс присутності-у-відсутності, з яким зустрічаємося у всьому творінні. Поняття відсутності являє обмеженість створеного людства. Творіння має своє начало, тобто йому притаманне просторово-часове коріння, що пов'язане з розділенням та індивідуалізацією. В такий спосіб існує різниця між творчістю людини і Бога:

та обставина, що художник відсутній за посередництвом своєї особової присутності в своєму творі, пояснюється насамперед фактом, що він скористався напередіснуючою матерією, бо це означає, що його особова присутність втілюється в чомусь, що вже є частиною просторово-часової структури, яка робить її вмістимою (*choreton*) і таким чином присутньою, тільки будучи віддаленою від інших речей. Якщо би Бог зробив те саме [...] Він опинився би в такій самій складній ситуації та Його присутність в творінні була би для Нього присутністю у відсутності⁹⁷.

З огляду на таку логіку можна говорити про Бога лише в контексті Його присутності. Проте варто зауважити, що Зізіулас звертає увагу на ще одну категорію, з якою пов'язане питання присутності, тобто про історію.

1.3.3. Поняття присутності в історії

В частині роздумів про зв'язок понять присутності та історії вчений знову ж таки проводить межу поміж особою і природою, зазначаючи, що «здатність

⁹⁵ И. ЗИЗИУЛАС, *Общенье и инаковость*, 282-283.

⁹⁶ И. ЗИЗИУЛАС, *Общенье и инаковость*, 285.

⁹⁷ И. ЗИЗИУЛАС, *Общенье и инаковость*, 285-287.

людини до історичного буття не визначається ніякими сутнісними якостями його природи», але «саме особовість чинить людину істотою історичною»⁹⁸.

Зізіулас вбачає подібність поміж присутністю особи митця у його творі мистецтва та особою людини в історії. Вчений переконаний, що події минулого несуть відбиток свободи особи. На думку митрополита, як мистецтво, так і історія являють буття як спілкування та свободу. Тому історію варто розглядати в контексті буття загалом: «Історія – онтологічне питання»⁹⁹, - зауважує Зізіулас. Він, посилаючись на професора Д. М. Макіюна, пов'язує час з природними подіями, а, посилаючись на авторитет Ігнатія Антіохійського та Іринея, говорить про «eschaton» як нетлінність світу в її повноті¹⁰⁰.

З огляду на наведені думки, вчений стверджує, що парадокс присутності-у-відсутності є притаманний також і історії:

майбутнє, яке пропонує історія, як і присутність, що пропонується мистецтвом, підпорядковане антиномії її заперечення, піддане загрози небуття. Саме цією антиномією пояснюється страх людини перед майбутнім, і вона знаходить своє вирішення лише в надії як відмінній особливості особовості, нерозривно пов'язаній з любов'ю і свободою. Ця антиномія походить від створеності і заставляє людину трагічно відчувати минуле, яке присутнє тільки у формі відсутності і майбутнього, якому загрожує небуття. Свідомість минулості, яким супроводжується історичне існування людини, є частиною цієї картини¹⁰¹.

Як наслідок, Зізіулас зазначає, що становлення людини пов'язане зі страстю (*pathos*), а також піддане в часі зміні і розпаду, що, отже, є буттям, якому загрожує смерть. В цьому контексті *ekstasis* звершується через *pathos*. У випадку Бога ситуація інакша, оскільки *ekstasis* Бога є безпристрасним. Як висновок, на переконання Зізіуласа людський *ekstasis* може бути безпристрасним лише у Бозі. Як наслідок, неможливо проектувати особову присутність з творіння, оскільки вона належить не до світу цього. Саме тому, на думку вченого, особовість є єдиним терміном, який можна віднести до Бога без ризику антропоморфізму¹⁰².

⁹⁸ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 287.

⁹⁹ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 288. Вчений звертає увагу також на той факт, що у християнстві *parousia* (присутність) є тісно пов'язана з подією Христового пришествя. Це в свою чергу, на думку Зізіуласа, свідчить, що термін «присутність» є онтологічним і залежним від любові і свободи.

¹⁰⁰ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 288.

¹⁰¹ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 289.

¹⁰² И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 289-290.

Людина в мистецтві та історії творить присутність. Правдивий художник, на думку вченого, намагається відобразити істоти як «власні воління»¹⁰³, а не просто в їх відповідності природі, і, досягаючи успіху, зустрічається зі згадуваним парадоксом присутності-у-відсутності:

особовість надає перевагу створенню своєї присутності як відсутності, а не буттю вмістимою, осяжною, такою, що характеризується і управляється посередництвом обмеженості і індивідуалізації, що притаманні всьому творінню. Таким чином, особовість виявляється в світі цьому посередництвом людини, але є не від світу цього¹⁰⁴.

Вчений зауважує, що людина має прагнення досягнути присутність у «чистому вигляді», тобто без відсутності¹⁰⁵, але воно залишається нездійсненим через спрямований до спілкування екстаз, що є обмежений простором і часом матеріальності людини. Ситуацію неможливості перетворення творіння у щось, що має відношення до буття «нествореного» митрополит Пергамський пояснює «здатністю-у-нездатності» людської особовості. На думку Зізіуласа, така проблема має бути вирішеною в майбутньому віці, тобто в *eschaton* людина має нагоду досягнути чисту присутність¹⁰⁶.

Надалі розглянуто одне з конститутивних понять для особи, яке звершується через екстаз, а саме поняття свободи.

1.3.4. Свобода як любов і свобода як заперечення

Йоан Зізіулас твердить, що людина не може абсолютним чином досягнути онтологічну свободу. Причиною цього є її створеність, що обмежує «необхідністю» існування. Якщо ж онтологічна свобода в Бозі була пов'язана з Його природою, то нам не залишалося б сподіватись на те, що ми можемо, як і Бог, стати автентичною особою. В другому підрозділі ми вияснили, що

¹⁰³ MAXIMI CONFESSORIS, *Ambigua* 91; PG 91, 1085 A-B. Лат. транслітерація вислову Максима Сповідника: *idia thelemata*.

¹⁰⁴ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 290.

¹⁰⁵ На думку вченого, «відсутність, що несе з собою смерть» загрожує присутності. Цікаво, що Зізіулас розглядає мистецтво і творчість як захист від смерті і водночас як її передсмак. Тіло, як невіддільна складова людської особовості, тобто має відношення до образу *Божого*, також являє парадокс присутності-у-відсутності, де присутність виявляється в екстазі до спілкування, а відсутність буття підкреслюється через смерть. В цьому контексті питання подолання смерті є «глибоким прагненням особовості людини». И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 293-294.

¹⁰⁶ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 290-291.

онтологічна свобода в Господі є пов'язаною з особою. Власне, вчений стверджує, що божественна природа існує через «спосіб існування», тобто для людини завдяки такому розумінню відкривається надія бути особою в автентичному сенсі¹⁰⁷.

Також, як вже було згадано, онтологічна свобода і любов є тотожними, а тому перед людиною постає дилема: свободи як заперечення або ж свободи як любові. Зізіулас стверджує, що в світлі тринітарного богослов'я лише свобода як любов є наповнена онтологічним змістом. Водночас він переконаний, що перша, тобто свобода, як заперечення, є виразом особовості, бо тільки особа здатна прагнути самознищення¹⁰⁸. Вчений зазначає, що доказом факту свободи є можливість відмовитися від існування, а значить від особовості, і стати річчю. Такий вибір напряду пов'язаний з гріхопадінням і має своїм наслідком рабство як підкорення природній необхідності¹⁰⁹.

З іншого боку слід зауважити, що можливість дистанціюватися від природи відрізняє людину від тварини. Розумність і свобода, як дві характеристики *imago Dei*, ототожнюються¹¹⁰. Вчений зауважує, що свобода (*autexusion*) в розумінні Отців не є психологічною категорією, але є пов'язана з відкиненням чи прийняттям Бога, власного буття і загалом всього, що дане. Зізіулас зазначає, що свобода пов'язана з стремлінням до інакшості в онтологічному сенсі у відношенні до тварин, інших людей та Бога¹¹¹.

В своїх роздумах вчений також посилається на творчість Достоевського і його розуміння поняття свободи. Зізіулас називає дві крайності у розумінні письменником останньої. Першою є бажання бути вільним задля знищення, що також митрополит характеризує як здатність вибору небуття. Друга напряду пов'язана з прийняттям страждань і реалізації свободи в парадоксальному вигляді як «здатності в нездатності», що перегукується з досвідом апостола

¹⁰⁷ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 44-45.

¹⁰⁸ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 47.

¹⁰⁹ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 301.

¹¹⁰ Див. IOANNI DAMASCENI, *De Fide Orthodoxa*, 11, 27 (PG 94) 960D-961A.

¹¹¹ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 50.

Павла, який висловив його наступним чином: «коли я немічний, тоді я сильний» (2 Кор 12, 10)¹¹².

На думку Зізіуласа, людина є насправду вільною лише через відкинення будь-яких природних властивостей та здатностей. До такого висновку він приходять, роздумуючи над постаттю Христа, який стоїть перед Великим Інквізитором в «*Братах Карамазових*»; тут Господь дарує людям тільки свободу, не пропонуючи жодного релігійного чи світського захисту¹¹³.

Для Зізіуласа прийняття найважчих страждань, навіть у впалому стані, являє здатність людини утвердити свободу. Як зауважує вчений, тут не йдеться про романтизацію страждань, ідеалізації смерті чи відсутності, але, на його переконання, перемогти ці реалії можливо лише свободою у їх терпеливому знесенні. Такий шлях вчений ідентифікує з Хрестом, після якого настає Воскресіння. Зізіулас переконаний, що Хрест Христовий є «єдиним шляхом до спілкування з Богом», оскільки «лише в повній нездатності може здійснитися здатність людини»¹¹⁴. Цей момент вчений пов'язує також з Таїнством Хрещення: «Церква від початку вимагала священнодійної смерті від кожної людини в Хрещенні, перед тим як посвячувати її в спілкування з Богом у Христі»¹¹⁵. Варто додати, що, на думку Зізіуласа, «любов, охоплюючи страждання, стремить трансцендувати і подолати – і навіть усунути його. Страждання подібно до смерті, залишається ворогом любові; воскресіння виключає “метафізику страждання”»¹¹⁶.

На думку митрополита Пергамського, людина є здатною зберегти свободу і прийняти світ лише «ототожнюючи свою волю з волею Бога»¹¹⁷, що стає можливим не просто через «покору», не через свободу вибору поміж різними

¹¹² И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 302-305.

¹¹³ Див. И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 303.

¹¹⁴ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 313.

¹¹⁵ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 314.

¹¹⁶ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 80.

¹¹⁷ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 306.

можливостями, але свободу, яка є чинна любов'ю. Остання ж може бути здійсненою лише з-поза реальності людського існування¹¹⁸.

Далі розглянемо питання гріхопадіння, внаслідок якого людина постає перед трагічною можливістю вибору небуття.

1.3.5. Питання гріхопадіння та його наслідки

Варто додати, що *ekstasis* особовості після гріхопадіння постає перед нами як *apostasis* (дистанціювання) поміж особою і природою. Людина мала дарувати іпостасну єдність всьому творінню, враховуючи їхню різноманітність (*diafora*) і нерозривну пов'язаність, і бути священиком, повертаючи (*anafora*) все творіння до Творця. Вчений зауважує, що єдність із Богом є необхідною, оскільки «відношення з Богом [...] впроваджує нас у стосунки з усіма його істотами»¹¹⁹.

Внаслідок гріхопадіння людина втрачає здатність до екстатичного руху в напрямку Творця, обмежуючи екстатичний рух межами творіння¹²⁰, що є ідолопоклонством¹²¹. Власне, такий стан речей зумовлює фрагментацію природи і індивідуалізацію істот. Творіння тепер будує свою ідентичність всупереч іншим творінням, а не через відмінність іпостасей, яка постає у спілкуванні. Водночас, можливість спілкування, на думку вченого, збереглася задля більш гострого відчуття відсутності (Бога) у всякій присутності, що має своїм кінцем смерть. В той спосіб присутність-у-відсутності свідчить про особовість людини – образ Божий, що водночас зберігся і був знищений.¹²² Вчений говорить також про спотворення особовості, розділення божественної і людської природ, втрату спілкування поміж ними і, як наслідок, смерть, що є нездатністю природи перебувати у зв'язку з Богом¹²³.

¹¹⁸ Див. И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 303-307.

¹¹⁹ J. ZIZIULAS, *Lectures in Cristian Dogmatics*, XII.

¹²⁰ Як зазначає Зізіулас, внаслідок екзистенційного порушення людиною спілкування з безсмертним Богом і зосередження на собі настає смерть. И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 295.

¹²¹ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 295.

¹²² И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 296-297.

¹²³ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 308. Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 52.

Вчений зазначає, що смерть стає наслідком нездатності людини «забезпечити свою абсолютну ідентичність»¹²⁴. В біологічному плані вона є чимось природним, бо в такий спосіб відбувається продовження життя. На думку Зізіуласа, в природньому світі «особа» триває через народження дітей, але це є лише виживанням виду. В такому випадку смерть, на думку Зізіуласа, стає етапом біологічного розвитку іпостасі. Її продовження тепер має місце у дітях – наступних індивідуальних іпостасях. Смерть лише утверджує індивідуальність іпостасі і постає перед нами як її «самозаперечення». До такого кінця її приводить «природа». Остання виявляє дві недосконалості: перша полягає в послідовному екстатичному самовираженні іпостасі, друга – в тому, що така «помилка» є результатом структурної, а не лише моральної, похибки іпостасі. Структурною похибкою митрополит називає «біологічний акт увічнення виду»¹²⁵.

Зізіулас відзначає сильний зв'язок поміж поняттям особи в Трійці і в людині. Як було згадано в попередньому підрозділі, Боже життя є вічним, бо звершується в любові і спілкуванні, й тому є особовим. Особа втрачає свою унікальність «за межами спілкування в любові». В такий спосіб, на переконання вченого, людина стає подібною до всіх інших істот, бо перестає бути носієм абсолютної «ідентичності», без лиця та «імені». Він додає, що життя і любов нерозривно пов'язані, бо життя особи підтримується і утверджується у любові, а смерть настає відповідно через її відсутність¹²⁶.

В такому випадку перед Зізіуласом постає наступне питання: чи може людина бути особою поза спасінням? В цьому контексті вчений звертається до патристичної думки. Для Отців людина є в першу чергу «образ і подоба Божа», і її буття розглядається крізь призму двох способів існування іпостасі: біологічного та еклезіального¹²⁷.

¹²⁴ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 48.

¹²⁵ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 52.

¹²⁶ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 50.

¹²⁷ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 51.

Біологічну іпостась¹²⁸ вчений не оцінює негативно, проте водночас вона страждає від гріховності. Щоправда, вчений рідко вживає такий термін¹²⁹, але говорить про дві «пристрасті», які стають перешкодою у прагненні людини стати особою. Перша з них – «онтологічна необхідність», пов'язана з природними інстинктами і неможливістю осягнення свободи в абсолютному онтологічному сенсі¹³⁰. Друга постає внаслідок першої. Вчений називає її «пристрастю індивідуалізму». Такою вона є на ранніх етапах, а закінчується найбільшою пристрастю – смертю¹³¹.

Розрізнення як наслідок гріхопадіння стає розділенням, а особа – індивідом: «одиницею, що утверджується посередництвом протиставлення себе іншим істотам, а не посередництвом спілкування з ними»¹³². «Інший» стає, за висловом Сартра, «моїм пеклом», протилежністю самоті в екзистенційному розумінні. Індивідуалізована природа людини породжує індивідів і в екстатичному русі продукує різноманітність у розділенні, а не єдності¹³³.

У своїх міркуваннях щодо біологічного розмноження та його причини Йоан Зізіулас посилається на Григорія Ніського і Максима Сповідника. Останній, ідучи за попередником, доходить до розуміння, що розмноження в біологічний спосіб є наслідком гріхопадіння¹³⁴.

В цьому контексті шлюб і народження дітей для вченого є лише постачальниками «нового матеріалу для смерті»¹³⁵, бо це забезпечує хіба що видове виживання. Так, наприклад, є в тваринному світі. Проте вчений

¹²⁸ Йде мова про появу людини через зачаття та її народження. На думку Зізіуласа, всі люди є носіями іпостасі, яка пов'язана з любов'ю, оскільки зачаття стає можливим через спілкування двох людей. Він говорить про те, що статеве єднання, навіть холодне і беземоційне, є глибоким у своїй суті подоланням індивідуальності через екстаз і творчість. Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 51.

¹²⁹ БОРТНИК С., *Общение и личность. Богословие митрополита Иоанна Зизиуласа в систематическом рассмотрении*, Київ: Видавничий відділ Української Православної Церкви 2017, 254.

¹³⁰ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 51. За словами вченого, перед нею постане дилема нігелізму.

¹³¹ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 52.

¹³² И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 297. Пор. також И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 308.

¹³³ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 297.

¹³⁴ МАХІМІ CONFESSORIS, *Ambigua*, 41, 42; PG 81:1309A, 1340C ff.; пор. *Quaestiones ad Thalassium*, 61; PG 90:6363. Такий погляд Отця Церкви вчений захищає великим авторитетом Максима, як величного і творчого генія, чий концепції є органічними частинами мислення святого в цілому. Максим Сповідник за основу бере стих з Євангелія від Матея (22, 30), в якому правдиве «буття» людини відповідає есхатологічному стану. Варто додати, що такий підхід, на його думку, не має зв'язку з маніхейством, бо, на переконання митрополита Пергамського, поміж есхатологічною і біологічною іпостасями немає взаємовиключення. Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 53.

¹³⁵ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 48.

переконалий, що такий спосіб не є шляхом для виживання особи у її неповторній ідентичності¹³⁶. Біологічна іпостась досягає вічності через «творення тіл», бо є зв'язана необхідністю «природи». Тобто Йоан Зізіулас вбачає в природному способі розмноження людини спосіб утвердження її існування. Він в свою чергу полягає у відокремленні від інших «іпостасей». Тіло, що з'являється на світ – постає як нове еґо, маска. Воно не перетворюється в особу, на переконання вченого, і не утверджується в свободі і любові, але прямує до індивіда. Як наслідок, в подальшому іпостась людини прямує до розриву стосунків на онтологічному рівні з батьками і це є умовою її самоствердження¹³⁷.

На думку Зізіуласа, правдивий ерос має бути не лише екстатичним, але й іпостасним, «мати своєю причиною вільний рух конкретної істоти і своєю кінцевою ціллю іншу конкретну істоту»¹³⁸, що є неможливим як для статевого еросу, так і його «платонічної» форми. Зізіулас переконалий, що еротичний рух у випадку статевого еросу не має іншого як остаточну ціль, але «походить від самості і диктується законами природи»¹³⁹.

Для Зізіуласа тіло через еротичний екстаз прямує до індивідуалізму. Воно є трагічним інструментом, через який людина комунікує з іншими, спілкуючись, цілюючись, займаючись мистецтвом. Вчений також називає тіло фортецею індивідуалізму, «маскою» лицемірства (як наслідок спотворення особовості, що провадить до віддалення помислу від дії¹⁴⁰), носієм розділення і, врешті решт, смерті. Трагедія полягає в тому, що людина прагне стати особою через біологічну конституцію, але в результаті її прагнення залишається нездійсненим. Така нездійсненість і є гріхом¹⁴¹.

¹³⁶ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 48.

¹³⁷ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 52.

¹³⁸ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 90.

¹³⁹ При цьому вчений посилається на дослідження Фрейда (S. FREUD, *Three Essays on the Theory of Sexuality*, *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*/ English trans. by J. Strachey et al, vol. VII, 1953, 148) та Лакана, який виключає зі статевого еросу любов і називає його ілюзією, що має компенсувати поміж чоловіком і жінкою гармонійні відносини (The Seminar. Book II, English trans. by S. Tomaselli, 1988, 263 [рос. пер.: Семинары. Книга 2: «Я» в теорії Фрейда і в техніці психоаналіза (1954/55). Пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис/Логос, 1999]). Цит. за И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 90.

¹⁴⁰ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 298.

¹⁴¹ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 53. Зізіулас називає останню плачевною прерогативою особи.

Таким чином, згідно переконання Зізіуласа, виживання особи неможливе завдяки властивостям природи, сутності. Попри все, мала би бути забезпечена виняткова ідентичність особи. Гуманістична екзистенційна філософія робить спробу відповісти, але вже через надання онтологічного змісту смерті, нерозривно поєднуючи буття з небуттям. На думку Зізіуласа, така філософія може бути згідна сама із собою, але неможливим є її прийняття богословами, бо Бог є «Бог не мертвих, а живих» (Мт 22, 32)¹⁴².

В той спосіб можна констатувати, що людина потребує Спасителя, щоб віднайти єдність з Богом і досягнути покликання бути особою в істинному сенсі.

1.3.6. Відновлення у Христі і Церкві. Поняття еклезіальної іпостасі

Йоан Зізіулас переконаний у тому, що спасіння тоді лише є можливим, коли ерос і тіло не несуть із собою смерті. На його думку, для цього є потрібними дві умови: перша – ерос і тіло мають бути збережені; друга – має змінитися структура іпостасі, але не на моральному рівні, а на рівні немовби нового народження. Вчений впевнений у тому, що ерос і тіло не заперечуються, але має відбутись кардинальна переміна від матеріальної іпостасі людини, щоби залишилось тільки те, що конститує особу життям, свободою і любов'ю. Таку особу Зізіулас називає «іпостассю еклезіального існування»¹⁴³. Ця зміна має відбутись на онтологічному рівні, проте «не в сенсі зміни: один вид буття стає іншим видом буття (плід стає хлібом), але в сенсі, що нова особа включає (вміщає в себе) нове буття-у-відносинах»¹⁴⁴.

Питання «образу» Божого напряму пов'язане з ікономією Пресвятої Трійці, і, як зауважує вчений, є основою еклезіології¹⁴⁵. Для народження нової іпостасі необхідним є хрещення. Ця іпостась має бути вільною від онтологічної необхідності, народженою «згори» (Йо 3,3-7), і це та добра вістка, яку сповіщає

¹⁴² Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 49.

¹⁴³ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 54.

¹⁴⁴ JIANG TINGCUI, *A Critical Study on Zizioulas' Ontology of Personhood, Open Access Theses and Dissertations* - Hong Kong Baptist University 2014, 205.

¹⁴⁵ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 19.

патристична христологія. Бажання стати правдивою особою стає історичною реальністю, а не «міфом», і саме Ісус Христос є тим Спасителем, який творить реальність особи¹⁴⁶.

Оскільки, як ми вияснили в попередньому підрозділі, особа Христа є тотожною Другій Особі у Святій Трійці, то вона є вільною від природної необхідності і трагізму людської особи¹⁴⁷.

Іншим важливим аспектом є те, що людська і божественна природи є об'єднані в іпостасі Сина. Зізіулас говорить про різницю поміж східним і західним богослов'ям у цьому питанні. Щодо Заходу аргументом вченого є «Томос» папи Лева I, де знаходимо поняття «природи», яке є відправним пунктом. Натомість Схід, грецькі Отці, зокрема Кирило Олександрійський, говорять про іпостась, особу, яка є вихідною точкою христології. Як зазначає Зізіулас, Особа Сина «заставляє божественну і людську природи бути конкретною істотою, що зветься Христом».¹⁴⁸ В попередньому підрозділі вдалося з'ясувати, що основою онтології у Бозі є особа. Так є і у випадку людини, яка у Христі стає «досконалою людиною» як іпостась, любов і свобода. Іншими словами, досконалим є той, хто становить такий «спосіб існування», яким Бог існує як буття, що людською мовою розуміється як «іпостасна єдність»¹⁴⁹.

Тепер людина постає перед нами як особа на основі стосунків з Богом, а не через закони природи, які є незмінними. Ті стосунки є тотожними до тих («*schesis*», відношення¹⁵⁰), які є між Сином і Отцем¹⁵¹, завдяки чому людина має змогу віднайти свою правдиву ідентичність:

у Христі кожна людина отримує свою своєрідність, свою іпостась, свою особовість, і саме тому, що, будучи конституційованою як буття в тих самих відносинах і за посередництвом тих самих відносин, що конституують буття Христа, вона настільки ж унікальна, неповторна і достойна вічного збереження, як і Христос, в силу того, що Він конститується як буття посередництвом Його богосинівських відносин з Отцем,

¹⁴⁶ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 55. Вчений зазначає, що «об'явлення і спасіння здійснюються “в особі Ісуса Христа” (2 Кор 4, 6)». J. ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 15.

¹⁴⁷ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 55.

¹⁴⁸ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 310-311.

¹⁴⁹ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 56.

¹⁵⁰ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 310. Таке відношення є конститутивним для буття Христа, Його людськості і божества.

¹⁵¹ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 57.

що робить Його настільки особливим і настільки вічно любимим, щоби Йому бути вічно живою істотою¹⁵².

Важливо додати, що об'явлене в ікономії Трійці Христом поняття особи («як Бог є») являє її з двох позицій: «трагічної якості людської особи, яка піднімає Христовий Хрест в історії, і [...] його есхатологічну трансценденцію в Царстві, коли ми “будемо як Він”»¹⁵³. При цьому мова не йде про втрату особовості людини, а лише про можливість отримати конститутивні для буття відносини з Богом¹⁵⁴.

Йоан Зізіулас зазначає, що участю в особистісному житті Бога людина осягає «обоження» - стану, який являє особу в її неповторності і унікальності, як вільну «іпостась». В цьому полягає її спасіння і вічне життя. Як пояснює вчений, «спасіння ототожнюється з реалізацією особистісності в людині»¹⁵⁵. Зізіулас зазначає, що єднання з Богом в тайні особовості окреслюється поняттям *theosis*, що є одним зі способів описання цієї єдності¹⁵⁶. Водночас варто зауважити, що обоження не може здійснитись через природу чи сутність, оскільки «людина не може перетнути бар'єр поміж створеною і нествореною природами». Вчений пропонує розглядати спасіння в онтологічному вимірі «як трансценденцію тлінності і смерті», а не лише на рівні етики, бо йде мова про пошук людиною способу існування, що притаманний Богу – безсмертя і нетлінність – і це те, що називається *theosis*¹⁵⁷. Також здатність до обоження (*theosis*) звершується, на думку вченого, в безперервній боротьбі з дияволом¹⁵⁸.

В той спосіб людська природа долає індивідуалізацію через відновлення екстатичного руху в напрямку Творця. У Христі природа отримує можливість володіти кафоличністю іпостасі і таким чином здійснювати своє священиче покликання¹⁵⁹, бути посередником поміж Творцем і творінням¹⁶⁰. В цьому сенсі

¹⁵² И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 311-312.

¹⁵³ J. ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 40.

¹⁵⁴ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 311.

¹⁵⁵ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 51.

¹⁵⁶ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 315.

¹⁵⁷ J. ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 31.

¹⁵⁸ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 318.

¹⁵⁹ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 308-309. Про покликання бути священиком див. підпідрозділ «Питання гріхопадіння та його наслідки».

¹⁶⁰ J. ZIZIOULAS, «Preserving God's Creation», 4-5.

Зізіулас так пояснює значення Христа: «особовість тепер об'єктивно відновлена не на рівні індивіда, а на рівні істинної особовості, що здатна нести в собі людську природу в її кафоличності»¹⁶¹. Кожен тепер покликаний «стати Христом»¹⁶² в Дусі і в Церкві¹⁶³.

Єднання з Богом у Христі дає можливість людині віднайти свою природну ідентичність. Важливо наголосити, що Христос представляє людину в цілому, складає її онтологічну основу. Також Зізіулас говорить про деіндивідуалізацію Христа в Дусі як необхідну умову «деіндивідуалізації» кожної людини задля відновлення особовості¹⁶⁴.

Варто додати, що з відновленням у Христі людська природа вчиняє можливим перетворити Божу відсутність у Його присутність у творінні. Завдяки Христові спілкування з Богом стає можливим для всього творіння за посередництвом матеріального існування, а історія тепер стає основою цього спілкування¹⁶⁵.

Ототожнення іпостасі людини з іпостасю Христа, як наслідок, виявляє сутність хрещення¹⁶⁶, яке є основою «нового буття». Завдяки хрещенню відбувається поширення на людство богосинівських відносин Сина і Отця¹⁶⁷. Варто додати, що від початку хрещення було «в Христі» і «в Дусі». Людина у Христі утверджує своє існування лише «в *κοινωνία* Духа»¹⁶⁸. Зізіулас називає таку іпостась еклезіальною, тому що вона реалізується у Церкві, яка за своєю

¹⁶¹ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 309.

¹⁶² И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 318. В іншому місці Зізіулас зазначає: «У вченні Церкви всі особи існують в одній особі – Христі [...] Він здатний бути “особою” людства, оскільки визнання Отця робить його “більш ніж” людством: він є особою, в якій усі створені особи можуть справді бути особами». J. ZIZIOULAS, *Lectures in Cristian Dogmatics*, XV. Іншим цікавим моментом є ототожнення особи Христа і єпископа, особа якого представляє цілу місцеву Церкву (посилається на Ігнатія). Детальніше див. J. ZIZIOULAS, *Eucharist, Bishop, Church*, 115-116, 158, 233, 248.

¹⁶³ Людина стає причасником Христа в Дусі. Відновлення у Христі провадить до церкви як спільноти, яка через посередництво людської особовості провадить до «співвіднесення» безособової природи з Богом. Див. И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 316-318. Спілкування з Богм стає можливим завдяки посередництву Церкви. БОРТНИК С., *Общение и личность*, 255.

¹⁶⁴ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 315-316.

¹⁶⁵ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 313.

¹⁶⁶ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 57.

¹⁶⁷ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 312. Для підтвердження свого погляду вчений звертається до біблійних описів хрещення Христа та ранньохристиянських свідчень Тертуліана (*De Bapt.* 7-8), Теофіла Антіохійського (*Ad Autol.* 1.12) та Кирила Єрусалимського (*Catech.* 21.1) та ін.

¹⁶⁸ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 317.

природою є євхаристійною, а людина через свою участь в Бозі є Богом¹⁶⁹. Як зазначає вчений, першорядним в еклезіології є «особа Христа і єднання людини з Ним. В цей спосіб Церква є зображена як сам Христос, *весь Христос* у влучному вислові Августина»¹⁷⁰. Зізіулас також зазначає, що в особі Христа сконцентрована вся влада в Церкві¹⁷¹.

Варто додати, що згідно вчення Зізіуласа, людина не може поза Церквою «реалізувати свою особовість»¹⁷². Отці часто вживають образ Церкви як матері, в якій і відбувається народження нової іпостасі. На Церкву також християни перенесли образ стосунків у сім'ї, де батьком стає Отець Небесний, а братами – члени Церкви. На Церкву вчений також проектує спосіб існування, який є у Трійці¹⁷³. Для вченого еклезіальна іпостась має перевагу над біологічною, і підтвердженням цього є заклик у Євангелії зрестися своїх рідних. Християнин після хрещення опиняється поза межами світу і стає вільним від родових відносин, які постали з біологічної ідентичності. Тепер він любить невимушено, а свобода – тотожна людському буттю¹⁷⁴.

На думку Йоана Зізіуласа, еклезіальна іпостась долає ексклюзивізм, бо біологічна любов завжди когось виключає: є перевага любові до когось в родині серед всіх інших, також в подружжі між чоловіком і жінкою, що є цілком природним явищем. Проте еклезіальна іпостась дивиться на світ цілісно, тобто як на одне ціле, що «кафолично [...] проявляє себе в кожному конкретному бутті»¹⁷⁵. В іншому місці вчений дає визначення еклезіальній іпостасі як «вірі і надії на безсмертя людини як особи»¹⁷⁶.

Спасіння у Христі, у Церкві напряду пов'язане з есхатологічною перспективою, питання якої розкрито в наступному пункті.

¹⁶⁹ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 318.

¹⁷⁰ J. ZIZIOULAS, *Eucharist, Bishop, Church*, 15.

¹⁷¹ J. ZIZIOULAS, *Eucharist, Bishop, Church*, 59.

¹⁷² J. ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 15.

¹⁷³ J. ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 15.

¹⁷⁴ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 58.

¹⁷⁵ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 59.

¹⁷⁶ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 59.

1.3.7. Есхатологія. Іпостатизація еклезіальної іпостасі у Євхаристії, як запоруки життя вічного

Проте маємо досвід того, що біологічна іпостась продовжує існувати, бо навіть попри існування хрещення людина народжується і помирає. Зізіулас говорить про потребу остаточної парусії Бога. Причиною є образ сатани, що вказує на можливість небуття незалежно від рішення людини. Проте водночас Воскресіння Христа, що є передвісником майбутньої перемоги¹⁷⁷, виявляє правду про те, що і в небуття, і в смерті немає абсолютності і остаточної. Свобода не може вибрати небуття в абсолютному і остаточному розумінні, тому вона в цьому сенсі остаточно не є «рішенням». Вчений зазначає, що друге пришествя Христа є «необхідним для того, щоби вчинити очевидним зникнення можливості вибору небуття»¹⁷⁸.

Варто додати, що з парусією пов'язаний остаточної суд. Ті, хто вибрав зло, зрозуміють, що були обманені сатаною. Вчений визначає їх поняттям «демонічної особовості», яка «досвідчуватиме “вічні муки”, усвідомлюючи онтологічний факт, що вибір знищення, тобто заперечення даного світу, буде нездійсненим»¹⁷⁹.

Йоан Зізіулас вбачає необхідність запровадження нової онтологічної категорії. Необхідною є онтологія, яка «означатиме збереження нашого світу [...] не буде рівнозначна запереченню історії і матерії в гностичному чи неоплатоністичному сенсі [...] не буде визначатися індивідуалізмом, тлінням та смертю»¹⁸⁰. Зіткнення двох іпостасей веде до розуміння того, що еклезіальна ідентичність людини є питанням майбутнього віку, есхатології, що є, за словами вченого, «абсолютністю і остаточною в термінах історії або часу». Есхатологія, на думку Зізіуласа, є предметом онтологічного і всесвітнього значення¹⁸¹, бо

¹⁷⁷ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 66.

¹⁷⁸ Див. И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 318-320.

¹⁷⁹ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 320.

¹⁸⁰ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 319-320.

¹⁸¹ Що є за словами вченого «абсолютністю і остаточною в термінах історії або часу». Есхатологія, на думку Зізіуласа, є «предметом вселенського і онтологічного значення». И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 319-320.

«істина та онтологія особи належать майбутньому і є образами цього майбутнього»¹⁸².

Зізіулас в іншому місці зауважує, що буття явить остаточно особовість в іпостасному і екстатичному сенсі. Іпостасно, бо «стане очевидно, що кожна особовість настільки унікальна, що була визнана достойною вічного збереження», і задля цього відбудеться воскресіння тіл – «модусів існування»; це також буде «екстатичне збереження, тому що тільки в силу того, що нас полюбили, щоби нам вважатися настільки унікальними ми збережемося іпостасно, як особливі, як тіла»¹⁸³. Тоді стане остаточно зрозумілим, що буття полягає в «особовому спілкуванні». Наразі ж ми бачимо як у дзеркалі, яким, на переконання вченого, є церква¹⁸⁴.

Коріння такої іпостасі є в майбутньому, проте її гілля має початок вже тепер у Церкві:

Особа конститує есхатологічну реальність, але у Церкві людина є здатною смакувати її правду навіть тепер [...] природа і зміст Церкви: дати людському буттю свідчення і смак есхатологічної спільноти і, як наслідок, досвід особи [...] повнота так званого “сакраментального” життя Церкви крутиться навколо Євхаристії, має таку мету: помістити людське буття в екзистенційне, онтологічне відношення з Богом, з іншими людьми і з матеріальним світом¹⁸⁵.

Варто зазначити, що Боже життя, яке дається у Євхаристії, є особою Христа в повноті, а не лише сказане чи зроблене Богом¹⁸⁶. Приймаючи Євхаристію, людина «приймає участь в Одному, який взяв на себе “багатьох” [...] щоб зробити одне тіло, Його тіло. Ось чому Євхаристія стосується особової екзистенції людства, оскільки в Євхаристії люди утверджують свою особову екзистенцію в контексті спілкування»¹⁸⁷. Ситуацію очікування і сподівання

¹⁸² Максим Сповідник являє нам правдиву патристичну онтологію, згідно якої правдива природа суцх є ототожнена з майбутнім, тобто з «останніми речами». «Тінь» – речі Старого Завіту, «образ» - Нового, і нарешті «істина» - стан майбутнього. Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 63. (Схолії на Церковну ієрархію 3,3,2; PG 4:137D).

¹⁸³ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 321.

¹⁸⁴ Див. И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 320-321.

¹⁸⁵ J. ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 37-38.

¹⁸⁶ J. ZIZIOULAS, *Eucharistic Communion and the World*, 27.

¹⁸⁷ J. ZIZIOULAS, *Eucharistic Communion and the World*, 35.

майбутньої ідентичності вчений називає сакраментальною або євхаристійною іпостасю¹⁸⁸.

Євхаристія, у розумінні Зізіуласа, є насамперед зібранням (*sinaksis*), спільнотою, у якій людина долає відособленість і замкненість соціального і біологічного характеру¹⁸⁹, середовищем, де «харизми маніфестуються *par excellence* (1 Кор 14), бо знаходять своє значення в особовій екзистенції, тобто у відносинах спілкування (1 Кор 12,12-31)»¹⁹⁰. Через хрещення людина долучається до «еклезіального існування», тоді як Євхаристія через постійне її прийняття стає центральним чинником становлення особи¹⁹¹. Зізіулас називає Євхаристію «центральною віссю найвищого передсмаку Царства»¹⁹². Переживаючи іпостазування особи в Євхаристії ми досвідчуємо, що смерть не має остаточної влади¹⁹³. В такий спосіб в своїй історичній реалізації еклезіальна тотожність має євхаристійний характер¹⁹⁴.

Вчений зазначає, що у Євхаристії також відбувається рух і наближення до майбутньої есхатологічної реалізації людини¹⁹⁵. На думку Зізіуласа, євхаристійна іпостась є онтологічно закорінена у майбутньому¹⁹⁶. Євхаристія переносить до вічного життя «наше іпостасно-особове буття у “вік, що не має кінця і старіння”»¹⁹⁷. Майбутнє, якому належать онтологія і істина, які є його образами, постійно надихає і живить еклезіальну іпостась. Есхатологічний вимір еклезіальної іпостасі містить у собі відому діалектику «вже і ще ні», яка пронизує Євхаристію. Вона завжди пригадує людині про те, що її правдивий дім є поза межами світу цього. Отож, на думку Зізіуласа, еклезіальна іпостась черпає з двох

¹⁸⁸ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 60.

¹⁸⁹ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 60. Приймаючи Євхаристію «люди перестають бути індивідами і стають особами». J. ZIZIOULAS, *Eucharistic Communion and the World*, 35.

¹⁹⁰ J. ZIZIOULAS, *Eucharistic Communion and the World*, 35.

¹⁹¹ БОРТНИК С., *Общение и личность*, 256.

¹⁹² J. ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 40.

¹⁹³ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 66.

¹⁹⁴ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 61.

¹⁹⁵ Вчений посилається на патристичну думку, яка була з часом втрачена. Зокрема у своїй «Містагогії» Максим Сповідник тлумачить Євхаристію як рух і прямування до мети (*to peras*) Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 62.

¹⁹⁶ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 65.

¹⁹⁷ J. ZIZIOULAS, *Eucharistic Communion and the World*, 67.

джерел, а саме від буття Бога та від того, якою вона буде в кінці віків, що в свою чергу надає їй аскетичного характеру¹⁹⁸.

Аскетизм еклезіальної іпостасі, на переконання вченого, має провадити до відкинення біологічної іпостасі, хоч в той самий час мова не йде про заперечення еросу і тіла, тобто відкинення біологічної природи, бо хоч людська тілесність і є благом, проте вона не є істинною в собі самій і не досягає «істини» без спілкування з Богом. В своїх міркуваннях Зізіулас знову ж посилається на Максима Сповідника, який говорив про *logos physeos* і *tropos physeos*. Перший, як зазначає вчений, не потребує трансформації, проте другий потребує¹⁹⁹.

Зізіулас зазначає, що існування «згідно логосу природи» (що також означає існувати «згідно природи») означає існування згідно з божественним наміром – природа при цьому має бути «сприйнята в іпостась Логосу»²⁰⁰ – і що «істинний спосіб існування є той, який узгоджується з іпостазуванням людської природи в іпостасі Христа²⁰¹, що здійсниться, коли природа буде очищена від страждання смерті²⁰², тобто коли в есхатоні спілкування та інакшість співпадуть»²⁰³. Варто також додати, що інакшість і відносини, які існуватимуть в Царстві, творитимуть різноманітність служінь та ієрархії²⁰⁴.

Згідно Зізіуласа, ерос і тіло мають іпостазуватися в небіологічний спосіб, тобто в «спосіб існування», характерний еклезіальній іпостасі. В той спосіб ерос звільняється від онтологічної необхідності і стає виявом вільної, інклюзивної любові, що володіє універсальним характером. Варто зазначити, що така любов навіть якщо і є зосереджена на одній особі, то вбачає в ній іпостась, в якій всі речі і люди є любимими та відносно любові іпостазуються. Тіло тепер є виразом єдності і любові, Тілом Євхаристії, Тілом Церкви, Тілом Христовим, звільняючись від егоцентризму та індивідуалізму. Еклезіальна іпостась, яка

¹⁹⁸ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 64.

¹⁹⁹ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 64.

²⁰⁰ Див. МАХІМІ CONFESSORIS, *Ambigua*, 42 (PG 91) 1340BC, 1341C; *Quaestiones ad Thalassium* 60 (PG 90) 620. Пор. *Mystagogia* 1 (PG 91) 668A-B; *Ambigua* 7 (PG 91) 1081C.

²⁰¹ МАХІМІ CONFESSORI, *Ambigua* 7 (PG 91, 1097B).

²⁰² МАХІМІ CONFESSORI, *Ambigua* 42 (PG 91, 1325B).

²⁰³ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 319.

²⁰⁴ J. ZIZIULAS, *Eucharistic Communion and the World*, 69.

іпостазується в Євхаристії, стає запорукою майбутньої остаточної перемоги над смертю²⁰⁵.

Наприкінці варто додати, що Зізіулас також говорить про привнесення в контекст Царства людей та події минулого і теперішнього з тим, що вони житимуть вічно. Вчений зазначає, що, коли ми молимося за чиюсь вічну пам'ять, то йде мова про життя особи в пам'яті Бога, бо «тільки те, що існує в думці Бога – дійсно існує»²⁰⁶. Молитва за померлих є виявом правди про те, що останнє слово за особою²⁰⁷.

1.4. Висновок

Найперше слід зазначити, що поняття особи у вченні Йоана Зізіуласа охоплює цілий ряд особливостей. В історичному контексті поняттю *prosopon* надали онтологічного виміру внаслідок філософської революції IV століття. В працях вченого знаходимо два основних протиставлення, які характерні для філософій екзистенціалізму та персоналізму: особа/індивід та особа/природа.

Зізіулас включає в поняття особи наступні терміни: відносини, *hypostasis*, *ekstasis*, яке пов'язане зі свободою та любов'ю. Перше в переліку є визначальне і без нього неможливо говорити про особу, лише про індивід.

Істинна особовість існує в Бозі. В Трійці Особа Отця має особливий статус: формує її єдність, є зачинателем особової інакшості, свободи, любові та безсмертя. Характерними ознаками для Осіб Трійці є: причинність, рівність, спілкування, винятковість, неповторність, неможливість помислити їх одне без одної. Богіві не притаманні поняття індивіду та статевої ознаки. Причинністю в Трійці вчений пояснює причинність в антропологічному сенсі, зв'язком кожної людської особи зі своїм *arhe* – особою Адама.

Людина є створеною на «образ і подобу» Божу та покликаною до єдності з Творцем. Уподібнення до Бога та єднання з Ним стає можливим через особове

²⁰⁵ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 65.

²⁰⁶ J. ZIZIULAS, *Eucharistic Communion and the World*, 61.

²⁰⁷ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 66.

буття на той зразок, яким воно у є Трійці. Це стає можливим у Церкві, у Христі і в Дусі.

Існує ряд особливостей особи людини. Богу та людині притаманне поняття творчості у зв'язку з особовістю, проте існує різниця в обох випадках. В першому Божа присутність виявляється без відсутності, що стає можливим завдяки створенню *ex nihilo*. В другому присутність виявляється у відсутності, що пояснюється на прикладі твору мистецтва та відсутнього в кафе друга. Відсутність пов'язана з тілесним аспектом та використанням людиною матеріальних середників. Вчений говорить про втілення особи в творі мистецтва. Протилежним є виготовлення, що пов'язане з індивідуалізацією.

Іншою особливістю, пов'язаною з особою людини, є історія. Вчений проводить аналогію присутності особи в творі мистецтва й історії. Бог і людина виявляють свою присутність в історії через *ekstasis*, проте існує знову ж різниця в обох випадках. В першому *ekstasis* є безпристрасним, в другому - *ekstasis* пов'язаний зі страстю, підданий зміні і розпаду у зв'язку з тим, що минуле присутнє у відсутності, а майбутнє піддане загрозі небуття. Попри це людина прагне досягнути присутність у чистому вигляді, що стане можливим в есхатоні.

Важливим поняттям, що напряду пов'язане з особою, є поняття свободи. Вчений розрізняє дві свободи: свободу як любов та свободу як заперечення. Перша притаманна Божественним Особам і до неї покликана людина, друга – людині і пов'язана з гріхопадінням. Гріхопадіння виявляє спотворення особовості: руйнування стосунків з Богом і творінням, індивідуалізацію істот та фрагментацію природи.

Зізулас в контексті вчення про особу людини розрізняє три іпостасі: біологічну, еклезіальну та євхаристійну. Перша пов'язана з гріхопадінням і їй характерні пристрасті природньої необхідності та індивідуалізму, що завершуються смертю. В цьому світлі стає зрозумілою сексуальна концепція вченого, згідно якої сім'я та народження дітей сприймаються як наслідок гріха і служать увіковіченню виду. Еклезіальна іпостась постає внаслідок структурної переміни біологічної. Це стає можливим у Христі, у таїнстві Хрещення. В такий

спосіб людина віднаходить істинну ідентичність на основі стосунків з Богом, що є тотожними відноси́нам Сина до Отця, у Церкві, що відображає спосіб існування Трійці. Євхаристійна іпостась пов'язана з есхатологією. Вона є рухом і наближенням майбутньої реалізації людської особи, що відбудеться з Другим Пришествям Христа. Центральним елементом становлення такої іпостасі є таїнство Євхаристії.

В підсумку можна засвідчити, що вчення Зізіуласа, по-перше, у великій мірі є пов'язане з філософією екзистенціалізму та персоналізму; по-друге, існує ряд тверджень, що потребують критичного осмислення і перевірки на відповідність правдам християнського віровчення: абсолютизацію визначальних для Зізіуласа характеристик поняття особи, винятковість Особи Отця, ототожнення стосунків людини до Бога з такими Сина до Отця, поняття причинності у зв'язку з особою Адама, втілення особи художника у творі мистецтва та ін.

РОЗДІЛ II

ПОНЯТТЯ ОСОБИ У ВЧЕННІ ХРИСТОСА ЯННАРАСА

Христос Яннарас є сучасним грецьким науковцем, учнем Янніса Спітеріса. Він користав з творчості вчителя, проте на відміну від Спітеріса є радше релігійним філософом.

2.1. Поняття особи у вченні Яннараса. Загальні філософсько-богословські положення

Для Яннараса поняття особи охоплює широкий контекст, і тому найперше варто звернути увагу на визначення самого поняття.

2.1.1. Визначення терміну «особа», «індивід», «іпостась»

У книзі «Особа і ерос» знаходимо граматичне й етимологічне пояснення, з яких, на думку вченого, випливає зв'язок поняття з реальністю відносин. Прийменник *pros*, який означає «в напрямку до», вжитий разом з іменником *ops*, що визначається як «око», «обличчя», «погляд». Разом поєднання *pros-opon* розуміється як «я повернув своє обличчя в напрямку до когось чи чогось; я перед кимось чи чимось». Тобто первинно слово функціонувало як термін, що означав безпосередній зв'язок, відносини²⁰⁸.

Яннарас визначає особу, використовуючи катафатичний підхід та підкреслюючи апофатичний²⁰⁹. Христос Яннарас зокрема зауважує, що поняття особи (як Божої, так і людської) не може бути зрозумілим чи зафіксованим з допомогою «об'єктивних визначень, аналогічних кореляцій чи концептуальних

²⁰⁸ Сн. YANNARAS, *Person and Eros*, 5.

²⁰⁹ В. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 54.

оцінок»²¹⁰. У центрі пояснення вчений ставить поняття відносин, яке є визначальним:

Особа є визначеною як зв'язок і відносини та визначається як зв'язок і відносини [...]. Значення, якого набуває термін «відносини», яке застосовується до особи, поступово стає зрозумілим наступним чином: мова завжди не про абстрактну аналогію або порівняння, але подію «буття-перед-кимось/чимось». Той, хто є «перед-кимось/чимось», тобто особа, звісно ж представляє індивідуальність, але індивідуальність у відносинах, динамічну актуалізацію відносин. Відносини є «специфічною відмінністю» особи, визначення особи²¹¹.

Вчений відрізняє особу від статичного індивіда, який перебуває поза відносинами: «"індивід" (*atomon*), який являє статичну екзистенційну одиницю, цілковито гомогенну у собі»²¹².

Для Яннараса поняття відносин має онтологічний зміст, конститує «спосіб існування чи навіть фундаментальний факт існування»²¹³. Вчений вбачає прямий зв'язок поміж поняттям відносин і можливістю існування будь-якого буття²¹⁴.

Справжнє осмислення поняття особи, на думку Яннараса, як також і Зізіуласа, стало можливим завдяки онтологічній революції, якій ми завдячуємо Отцям Каппадокійцям²¹⁵. Основою стало виявлення двох термінів – *ousia* («есенція», «субстанція») та *hypostasis* («субстанційна екзистенція», «субстанція відображена конкретним індивідом»), які пояснювали Бога водночас трічного і єдиного²¹⁶. На думку Яннараса, поняття іпостасі стало відображати унікальність, своєрідність, інакшість, неповторність властивостей, в той час як сутність – універсалію, вид, термін, що характеризується спільністю ознак²¹⁷, і таке бачення він формулює у визначенні:

²¹⁰ Сн. YANNARAS, *On the Absence and Unknowability of God*, 78.

²¹¹ Сн. YANNARAS, *Person and Eros*, 6. Практично ідентичне визначення знаходимо в: Сн. YANNARAS, *Postmodern Metaphysics*, 136.

²¹² Сн. YANNARAS, *Postmodern Metaphysics*, 136.

²¹³ Сн. YANNARAS, *Relational Ontology*, 1.

²¹⁴ Див. Сн. YANNARAS, *Relational Ontology*, 2.

²¹⁵ На переконання двох вчених, поштовхом до визначення зміни терміну стали ряд ересей (аріанство, савеліанство, євноміанство та ін.), які в свій спосіб намагались пояснити таїнство Трійці. Сн. YANNARAS, *Person and Eros*, 15.

²¹⁶ До Каппадокійців обидва поняття фактично ототожнювали, і лише Василій Великий, Григорій Богослов та Григорій Ниський їх розрізнили на основі першої і другої «сутностей» Арістотеля. Перша відповідно була пов'язана з іпостассю, а друга із сутністю. Сн. YANNARAS, *Person and Eros*, 16.

²¹⁷ Яннарас зокрема посилається на текст: Gregory of Nyssa, *On the difference between ousia and hypostasis* 5, (PG 32, 336 C). Цит. за Сн. YANNARAS, *Person and Eros*, 298.

Під словом *hypostasis* я розумію кожен специфічний екзистенційний реалізаційний спільний природи: будь-яка індивідуальна екзистенція, що поєднує всі характеристики одного виду, завжди, однак, в унікальний спосіб поєднана з іншою іпостасю тієї самої природи. Спільні характеристики природних видів діють в кожній іпостасі у формі, що є винятковою і відмінною²¹⁸.

Варто додати, що, на думку Яннараса, Отці наділяють поняття особи абсолютною інакшістю²¹⁹. Стосовно ж Бога і людини Яннарас зазначає, що їхня «сутність існує тільки в особах, а особа є абсолютною інакшістю по відношенню до спільних характеристик сутності»²²⁰. У вченні Яннараса можна віднайти посилання на Лоського і його розуміння особи як такої, що не може бути «зведеною до природи», а природа – «все, що є спільне з іншими людьми»²²¹. Водночас Яннарас зазначає, що поняття відносин, що конститує особу, хоч і не є прив'язане до природи, а проте активується через неї, і навіть більше, «природа активується (реалізовується екзистенційно) як відношення і також визначається відношенням»²²².

Для вченого абсолютна інакшість має сенс тільки як «унікальні, неподібні і неповторні відносини»²²³. В іншому місці Яннарас, підкреслюючи апофатичний характер поняття, зауважує: «Кожна особа є винятковою, екзистенційною реальністю, неподібною на інші і неповторною, реальністю абсолютної екзистенційної інакшості, що не піддається будь-якій об'єктивації, що може бути визначена висловлюваннями людської мови»²²⁴. Вона не може бути характеризувана як описуваний об'єкт, але особа власне є «спосіб існування, який актуалізується як відношення, не лише маніфестується як відношення»²²⁵, - тобто абсолютна інакшість може бути лише зрозумілою як «подія»²²⁶.

Для того, аби краще прояснити поняття особи, Яннарас використовує гайдеггерівську філософію і знаходить у аналізі питання про сутності і буття

²¹⁸ CH. YANNARAS, *Postmodern Metaphysics*, 171.

²¹⁹ CH. YANNARAS, *Person and Eros*, 16.

²²⁰ CH. YANNARAS, *Person and Eros*, 17.

²²¹ *Gia to problema tou kakou* (Проблема зла), в «Epoches» п.34, лютий 1966, 115-119. В. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 15.

²²² CH. YANNARAS, *Relational Ontology*, 45.

²²³ CH. YANNARAS, *Person and Eros*, 17.

²²⁴ CH. YANNARAS, *On the Absence and Unknowability of God*, 78.

²²⁵ CH. YANNARAS, *Person and Eros*, 18.

²²⁶ В. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 56.

співпадіння з вченням про особу, оскільки «онтологічне питання може бути вкладене лише всередину відносин між особою і сутностями, і навпаки, істина *aletheia* або *lethe* сутностей полягає у тому, щоби датись або ні у зв'язок із особою»²²⁷.

Надалі розглянуто розуміння вченим таких істотних ознак особи як екстаз та енергії.

2.1.2. Зв'язок поняття особи, екстазу та енергій

Враховуючи наведені вище думки, гайдеггерівський екстаз *ek-stasis* в баченні Яннараса має бути потрактованим в особливий спосіб²²⁸, бо він

не обмежується людською можливістю “стати поза” своєю природньою ідентичністю, дивуватися з цього буття, замислюватися – один серед сутностей – маніфестація як тимчасовість. *Ek-stasis* тут ідентифікується з актуалізацією особової інакшості, тобто з тією самою екзистенційною передумовою особи, що є також винятковою можливістю наближення до способу існування сутностей²²⁹.

Для Яннараса *Ek-stase* є важливим поняттям для розуміння інакшості особи і енергій у візантійській і патристичній традиціях²³⁰:

Розуміємо есенцію або природу тільки як вміст особи, і ця виняткова сила розуміння природи означає її екстатичну рекапітуляцію у факті особового зв'язку, природня сила “стояння-поза-собою” і ставання доступним і співучасним не як концепція, але як особова унікальність і неподібність. Природній екстаз, втім, не може бути ідентифікований з природою, оскільки сам досвід відносин у собі є досвідом неідентифікації. Екстаз є способом, яким природа стає доступною і пізнаваною у факті особової інакшості. Це є *енергія* природи, яка не ідентифікується ні з своїм носієм, ні зі своїм результатом: «енергія не є ні тим, що діє, ні тим, що є дія»²³¹.

Для вченого, енергії, які являють особову інакшість, не є природою з одної сторони, але з іншої не є незалежними від неї²³². Розуміння зв'язку природніх енергій з природою та особою Яннарас пояснює наступним чином:

Я зву природними енергіями способи чи функції, які виражають однаково екзистенційний уніформізм природи і екзистенційну винятковість іпостасі. Ми знаємо

²²⁷ В. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 56.

²²⁸ В. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 57.

²²⁹ СН. YANNARAS, *Person and Eros*, 20. Яннарас зауважує, що вченому вдалося на противагу existential західної метафізики виробити поняття *ek-sistieren*, *Ek-sistenz*, чим надав людському існуванню екстатичного характеру. СН. YANNARAS, *Person and Eros*, 298. Див. М. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, - Klostermann, Frankfurt am Main 2000, 15-16. Також М. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, - Klostermann, Frankfurt am Main 1965, 16-17.

²³⁰ В. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 57.

²³¹ СН. YANNARAS, *Person and Eros*, 57. Пор. також СН. YANNARAS, *The Schism in Philosophy*, 84-85.

²³² В Пролозі *To ontologicoperiechomenon tes ontologikes ennoias tou prosopou*, cit., 7. В. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 58.

природу лише як екзистенційні енергії, як суму всіх функцій, які конституують спільну морфологію способу існування. І ми знаємо іпостась лише як енергетично-екзистенційну інакшість, виражену спільними природними функціями²³³.

Вони маніфестують природу в певному сенсі як включену в особовість. Це, на думку Яннараса, є справедливим як по відношенню до божественної, так і людської реальностей²³⁴.

На переконання Яннараса, згадане вище розуміння енергій збереглося на Сході, в паламізмі²³⁵, але водночас на Заході існував відмінний погляд – Бога ідентифікували з сутністю (онтичною реальністю), а не особою²³⁶.

В наступному пункті розкрито розуміння автором поняття еросу, яке напряду пов'язане з поняттям екстазу.

2.1.3. Поняття еросу

Іншим важливим поняттям, яке Яннарас ставить у зв'язок з поняттям особи, є *eros*. Він пов'язує його з екстатичною свободою: «В книзі “Особа і ерос”, слідуючи Писанням ареопагітика, факт екстазу є ідентифікований з екзистенційною можливістю еросу (є напряду *eros ek-statikos*)»²³⁷. Вчений ставить *eros* грецьких Отців у зв'язок з *ek-stase*²³⁸. У Отців *eros* є любовною силою, яка чинить можливим вихід з атомізованого способу існування. Такий вихід спрямований на досконалу актуалізацію відносин: «*eros* є динамікою

²³³ Сн. YANNARAS, *Postmodern Metaphysics*, 171.

²³⁴ В Пролозі *To ontologicoperiechomenon tes ontologikes ennoias tou prosopou*, cit., 7. В. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 58.

²³⁵ Вслід за Лоським Яннарас говорить про розрізнення божественної Природи і Енергій. В. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 58. Вчений переконаний, що таке розрізнення «“специфічна різниця” в аристотелівських термінах поміж ортодоксальним богослов'ям і будь-якою іншою богословською чи філософською онтологією». Сн. YANNARAS, *Person and Eros*, 258.

²³⁶ Яннарас переконаний, що в Сумі Богослов'я Томи бракує посилання на «особового Бога екзистенційного відношення: там Бог є об'єктом раціонального дослідження, абстрактна інтелектуальна достовірність, абсолютно актуальна онтична сутність, безособова і екзистенційно недоступна мотивуюча причина». Сн. YANNARAS, *Person and Eros*, 56. На думку вченого, Всевишнього розуміли як “найвище буття”, щось більше за доступну для чуттів реальність, та водночас «щось, що не можливо виміряти, тепер фундаментально існує в той самий спосіб, що й речі, які можуть бути вимірянні». Сн. YANNARAS, *Postmodern Metaphysics*, 50. На думку Яннараса, на Сході панував протилежний погляд, згідно якого питання енергій окреслювали «в контексті екзистенційного досвіду». Основним у цьому досвіді є «пізнання Бога як факту особового відношення, і проблемою є свідчення цього факту і захист його» (Сн. YANNARAS, *Person and Eros*, 56). Тут Яннарас посилається на Псевдо-Діонісія: «як можемо пізнати Бога, що не є об'єктом розуму, чуттів, або загалом будь-чого серед сутностей». DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus III*, PG 3, 869 С. Цит. за Сн. YANNARAS, *Person and Eros*, 57.

²³⁷ В. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 60.

²³⁸ В. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 60.

екстазу, що знаходить своє завершення як особовий зв'язок з вищою Інакшістю: “божественний ерос є також екстатичним, так що закохані належать не собі, але коханим”»²³⁹.

В наступному пункті відображено в світлі гайдеггерівських філософських поглядів питання зв'язку суцх із особою та покликання через *logos* речей до особового зв'язку з Богом-Логосом.

2.1.4. Використання гайдеггерівської термінології для прояснення поняття особи та її зв'язку із суцхами

Оскільки особа є «єдиною можливістю відношення, тобто передумовою маніфестації сутностей»²⁴⁰, то сутності не мають потреби перебувати у зв'язку з особою в інший спосіб, що стає очевидним з огляду на онтологічну різницю поміж особою і природою. Суцці можуть «бути присутніми», «маніфестуватися» лише у зв'язку з особою²⁴¹. В той же час особа є «передумовою універсального відношення, в контексті якого сутності стають правдивими *a-letheuosi*, тобто являються як те, що вони є»²⁴².

З огляду на вжиту термінологію можна зрозуміти, що Яннарас використовує гайдеггерівську термінологію. Ідея вченого про зв'язок поміж особою, інакшістю і відносинами дає можливість краще пояснити конкретні філософські категорії, зокрема поява на горизонті буття суцх. Яннарас закидає Гайдеггеру те, що він з однієї сторони залишається в позиції точно визначеного погляду «відсутності розуміння або досвіду факту відносин, тобто онтологічного пріоритету особи»²⁴³, а з іншої пропонує свій перегляд думок філософа з огляду на набуту особову свідомість²⁴⁴:

з онтологічними передумовами християнського Сходу ми мусимо розуміти *маніфестацію* як особове відношення і *ніщо* як відсутність відношення, для якої вже нема *часовості*, але *відношення*, яке визначає виняткову можливість розуміти Буття як

²³⁹ CH. YANNARAS, *Person and Eros*, 20. Цитує *De divinis nominibus* 4, XIII: PG 3, 712.

²⁴⁰ CH. YANNARAS, *Person and Eros*, 25.

²⁴¹ B. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 60.

²⁴² CH. YANNARAS, *Person and Eros*, 25.

²⁴³ CH. YANNARAS, *Person and Eros*, 34. Див. M. HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage*, - Frankfurt: Klostermann-Verlag 1956, 33. Також M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, - Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1953, 62, 64.

²⁴⁴ B. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 61.

присутність і відсутність. (Ми побачимо в пізнішій главі як навіть часовість є зв'язком особових відносин, є *мірою* відношення) [...]. Ми побачимо в продовженні, що особа існує лише як присутність, але у випадку референтної присутності особи посилення є актуалізоване (онтологічно – “конститутивно”, а не просто “функціонально”) з уваги до іншої, не лише особової, але й також “сутнісної” інакшості²⁴⁵.

Суцці (сутності) не ідентифікуються з Буттям, але через свою присутність (*par-ousia*) (коли виявляються як присутність) на когнітивному рівні особи, говорять про Нього особі²⁴⁶:

Буття не є ними самими (сутностями), структурованою узгодженістю їхніх властивостей. Сутності *свідчать Буття* коли вони з'являються в просторі особових відносин. Вони відносяться до буття як вміст особи. Як наслідок ми не можемо відділяти існування сутностей від способу, в який вони є тим, чим вони є, тобто від посилення на особу. Особа є у відносинах до сутностей у відповідності до принципу сутності (*ousia*) як присутності (*par-ousia*). Особа і сутності складають онтологічні, об'являючі відносини Буття²⁴⁷.

Такі роздуми показують бажання Яннараса подивитися на філософію Гайдеггера по-новому, приймаючи її задля пошуку трансцендентної божественної реальності²⁴⁸. Яннарас зауважує, що філософія Гайдеггера може бути лише підготовчим етапом на шляху до розуміння онтологічних уявлень грецького Сходу. Спільним є те, що німецький мислитель відкидає «вичерпування істини суцього співпадінням поняття з предметом мислення (*adequatio rei et intellectus*)»²⁴⁹.

Вчений говорить про Бога-Logos, Бога особового, відштовхуючись від свідчення сутностей. Подібно як будівля свідчить про свого будівничого, так речі у всесвіті – про Бога-творця, коли ми говоримо, що вони явлені на рівні особи людини²⁵⁰. Наявність “речей” свідчить про особову дію: «принцип присутності “речей”, принцип особової дії прахіс, який конститує їхню причину (*aitia*), свідчить про Особу Бога, не вичерпуючи визначення божественної Особи»²⁵¹. Logos речей кличе в особовий, неповторний і винятковий спосіб кожен людину до пізнання особового Бога/Logos²⁵².

²⁴⁵ С. YANNARAS, *Person and Eros*, 34-35.

²⁴⁶ В. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 62.

²⁴⁷ С. YANNARAS, *Person and Eros*, 35.

²⁴⁸ В. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 62.

²⁴⁹ С. YANNARAS, *Person and Eros*, 34.

²⁵⁰ В. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 62.

²⁵¹ С. YANNARAS, *Person and Eros*, 40.

²⁵² С. YANNARAS, *Person and Eros*, 40.

В розумінні Яннараса, неможливо правдиво пізнати виключно розумово, тобто силогістичним розумуванням чи індуктивним розважанням над першопричиною речей, того самого Бога-Logos. Пізнання є можливим лише завдяки особовому співпричастю в події «любовно-еротичної самопожертви», яка має бути взаємним, і в цьому власне є сенс покликання (*klesis*)²⁵³. Через особову зустріч з сутностями²⁵⁴ стає зрозумілим, що правда про Бога-Logos досвідчується через любовний екстаз. Першим ініціативу на цьому шляху проявляє Бог, як відповідь «любовно-еротична самопожертва» людини являє, в розумінні Яннараса, її Божий образ²⁵⁵.

Людина в такий спосіб для Яннараса не може зводитись до самого лише буття-тут (гайдеггерівського *Da-sein*)²⁵⁶, тому що «спосіб пізнання реальності людської особи не є у вивченні людського конкретного часового буття-тут (“*Da-sein*”), бо воно може вичерпатися в границях індивідуальної дистанції»²⁵⁷, але особа для Яннараса

є відповіддю на виклик до екстатичних відноси; це є виклик, який визначає її екзистенційну основу. Як висновок, істина особи знаходиться поза даного буття-тут у світі індивідуального існування. Вона знаходиться у факті виклику, що визначає особу як екстатичну можливість²⁵⁸.

Таке покликання вчений називає «фундаментальною можливістю особи [...] за межами дистанції онтичної індивідуальності»²⁵⁹. Така «Особова присутність» йде за межі індивідуального існування (буття-тут). На думку Яннараса, це є моментом наближення для східного християнства об'явленої правди про особового Бога²⁶⁰, в світлі якої відкривається, як зауважує реальність людської особи, її початок і кінець²⁶¹.

Важко в повній мірі збагнути, як логічно в цьому випадку пов'язати покликання до співпричастя з Богом із створеними сутностями, які є результатом

²⁵³ С. YANNARAS, *Person and Eros*, 40.

²⁵⁴ В. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 63.

²⁵⁵ В. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 63. Див. С. YANNARAS, *Person and Eros*, 41.

²⁵⁶ В. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 63.

²⁵⁷ С. YANNARAS, *Person and Eros*, 250.

²⁵⁸ С. YANNARAS, *Person and Eros*, 250.

²⁵⁹ С. YANNARAS, *Person and Eros*, 250.

²⁶⁰ С. YANNARAS, *Person and Eros*, 250-251. Яннарас цитує Лоського. В. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 64.

²⁶¹ В. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 64.

особової дії, тобто перехід від останнього до першого. Така ситуація є наслідком переконання Яннараса в неможливості чіткого розділення філософії і богослов'я в грецькій традиції²⁶².

В наступному підпідрозділі розкрито можливість такого співпричастя через поняття творчості.

2.1.5. Творчість як один з важливих елементів прояву особи

Найперше варто зазначити, що в цьому пункті ми розглянемо питання зв'язку поняття творчості з поняттям особи.

Христос Яннарас говорить про здатність до творчості як одну з двох ознак (інша - самосвідомість), які напряду пов'язані з екзистенційною свободою:

[...] свободою від напередвизначеності чи необхідності природи чи сутності і через те ми також пізнаємо, що їх якості реалізуються і виявляються як факти відношення. Ми судимо ці якості як найвищі в порівнянні з іншими (знаними через досвід) екзистенційними можливостями. і ми приписуємо їх у найвищому ступені – як абсолютну екзистенційну свободу – Богу²⁶³.

На думку вченого, митці у своїх творіннях долають обмеження природи: «Поет через мову, композитор через музику, художник через форми і кольори перебувають у відношенні, для прикладу, зі мною – відношенні, яке не є прив'язане до законів природи (хоча б до законів часу і простору)»²⁶⁴.

Яннарас бере для прикладу картину ван Гога. Вчений пояснює, що картина складається з певних матеріальних складових. Іншими словами, це є суще, яке, вступаючи у відносини з особою митця, постає перед нами як «речі» (*pragmata*) чи «зроблене» (*repragmena*). Самі фарби і полотно, як зауважує Яннарас, не різняться від інших собі подібних, але сутнісно відрізняються від них, бо є плодом особової діяльності. Картина свідчить про особу митця. Якщо ми впізнаємо винятковість способу малювання художника, який намалював цей твір мистецтва, то одразу називаємо її ім'я і в той спосіб ототожнюємо твір із особою автора²⁶⁵.

²⁶² *Schediasma Eisagoges ste Philosophia*, cit., 60. Див. В. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 64.

²⁶³ С. YANNARAS, *Relational Ontology*, 14.

²⁶⁴ С. YANNARAS, *Relational Ontology*, 16.

²⁶⁵ С. YANNARAS, *Person and Eros*, 36.

Суцце виявляє унікальність і неповторність обох сторін відносин, і, що також зазначає Яннарас:

“Речовий” характер суцього утверджує особову інакшість як універсальний спосіб буття сутності всякого суцього: інакшість як неподібний, винятковий і неповторний принцип особової творчої дії і як особове вираження-пізнання цього принципу²⁶⁶.

Проте вчений переконаний, що свідчення «речей» «не вичерпує визначення особи, а хіба окреслює її», а сутність «речей», в свою чергу, являється як «присутність, що співвідноситься з особою»²⁶⁷. Яннарас додає, що вираження свідочтва про особу є можливим лише у відсутності²⁶⁸. Іншими словами, коли митця немає, але перед нами його твір, то ми досвідчуємо його особу, але лише як «виклик чи покликання до відносин, що долає обмеження простору і часу»²⁶⁹. Тобто ми ще не пізнаємо особу як таку, оскільки пізнати її можливо лише в безпосередньому спілкуванні з нею, у взаємному екстатичному зв'язку любові. В такий спосіб потрібно зазначити, що ми пізнаємо буття (його особову інакшість) через обидва аспекти, тобто «покликання до відношення і як актуалізацію відношення»²⁷⁰, що полягає у перевершенні самого себе в любовному екстазі.

Це покликання, а також досвід особової винятковості вчений пов'язує з мірою еротичної самотрансценденції митця: «Чим більшим є еротичний логос митця (тобто чим більше він маніфестує трансценденцію і запрошує до відносин), тим більш повно він формулює його особову інакшість, його

²⁶⁶ С. YANNARAS, *Person and Eros*, 36-37.

²⁶⁷ С. YANNARAS, *Person and Eros*, 37.

²⁶⁸ С. YANNARAS, *Person and Eros*, 37. В наступних параграфах Яннарас пояснює на прикладі, який пропонує Сартр про відсутнього в кафе П'єра, де досвід відсутності останнього призводить до пережиття безпосереднього особового зв'язку з ним. Див. С. YANNARAS, *Person and Eros*, 108-110. Для Яннараса подія особових відносин «передє усвідомленню просторової присутності чи відсутності». С. YANNARAS, *Person and Eros*, 114. Важливо зазначити, що, на думку Яннараса, безпосередня присутність Особи Бога «підтверджується через Його онтичну відсутність» і в тому сенсі зауважує, що оскільки «Бог є повнотою особових відносин», то «відсутність є Бог» в сенсі «чуттєвої достовірності предметної індивідуальності». С. YANNARAS, *Person and Eros*, 123.

²⁶⁹ С. YANNARAS, *Person and Eros*, 37. Яннарас зауважує, що «особова творча енергія зберігає позавимірну безпосередню близькість особі унікальності і неподібності» попри «просторову не-присутність особи». С. YANNARAS, *Person and Eros*, 116. В особовій енергії богослови Візантії бачили місце явлення не лише людської особи, але й божественної. С. YANNARAS, *Person and Eros*, 116. Для Яннараса досвід особових відносин позавимірного простору реалізується в еросі. Зокрема він говорить про Божі Іпостасі, які в еросі є “безвимірні”. С. YANNARAS, *Person and Eros*, 118. В цьому контексті також говорить про відносини людини з Богом: «чим більш безпосередніми стають особові відносини люду з Богом - завжди зростаючі без обмежень – тим більше Бог, який є триіпостасним, і людство, яке є багатоіпостасним, взаємно проникають один в одного локально (але не по природі) в безвимірних межах безкілкісного місця особових відносин». С. YANNARAS, *Person and Eros*, 122.

²⁷⁰ С. YANNARAS, *Person and Eros*, 38.

винятковість і неподібність»²⁷¹. На противагу митцям і мистецтву, які кличуть до відносин з автором і являють його особову інакшість, Яннарас говорить про індивідуалістичну культуру модерну, у якій багато хто «намагається в мистецькому творінні вистрибнути з очевидної слабкості чи заперечення відносин», про безвідносний логос цих митців і їхніх творів:

служить виключно і безпосередньо стає очевидним як его митця [...] віддає пріоритет враженню (ефекту), яке справляє робота, оригінальності техніки, провокування індивідуальних емоцій [...] це служить не діленню досвіду чи запрошенню до відносин, але самому витвору мистецтва, основам повертання захопленої уваги до некомунікабельного его митця»²⁷².

Водночас, повертаючись до питання пізнання буття, слід наголосити, що особа не вичерпує буття, хоч і виражає його:

Кожна особа рекапітулює можливості буття не вичерпуючи буття – ні як припущення принципу універсального проявлення предметів в їхній співвідносній присутності, ні навіть як факт екстатичного самоперевершення природи в межах *відношення* любові [...] природа або сутність є першим іменем даним буттю як “означення” інакшості, тобто як означення *можливостей особового відношення*²⁷³.

В іншому місці Яннарас зауважує, що радше навпаки – особа є тим, що вичерпує і визначає буття і чинить його іпостатичною реальністю²⁷⁴.

Загалом суще у відносинах із особою постає як «зроблене», яке співвідноситься «з “Творінням”, з єдиним принципом (*logos*) Особи, чії речі-діяння є сущими»²⁷⁵. В такий спосіб Яннарас пояснює перехід від творіння до Особи Творця. Сам перехід вчений розуміє як буттєву можливість, що «визначає певну можливість, а не інтелектуальну достовірність»²⁷⁶.

Важливо додати, що «логос присутності “речей”»²⁷⁷ свідчить про Бога, а саме про Його Особу, але не визначає її вповні. Вчений пояснює свій погляд на прикладі будинку, який свідчить про певні смаки, обдарованість, мудрість будівничого, і водночас зазначає, що всі ці речі не можуть явити нам його особи, але лише особисте спілкування дає можливість нам її пізнати. Тому ми можемо

²⁷¹ С. YANNARAS, *Relational Ontology*, 70.

²⁷² С. YANNARAS, *Relational Ontology*, 70.

²⁷³ С. YANNARAS, *Person and Eros*, 39.

²⁷⁴ С. YANNARAS, *The Schism in Philosophy*, 205.

²⁷⁵ С. YANNARAS, *Person and Eros*, 40.

²⁷⁶ С. YANNARAS, *Person and Eros*, 40.

²⁷⁷ С. YANNARAS, *Person and Eros*, 40.

через творіння збагнути існування особового Бога, але для його пізнання для нас необхідною є зустріч із Ним в події екстатичної взаємної самопожертви у любові. В цьому контексті істина про Бога Трійцю «об'являє і пояснює істину людства, морально-динамічне “звершення” цієї істини, якою є особове буття людства, позавимірність особової безпосередності людського буття»²⁷⁸. Як наслідок, Яннарас пояснює смерть як «трансценденцію онтичної індивідуальності» і «можливість правдивого життя»²⁷⁹, про що йтиметься в 3 підрозділі 2 розділу нашої праці.

При цьому, повертаючись до творів мистецтва, варто зазначити, що в їхній красі ми, на думку Яннараса, можемо визначити характер виявлення особи в її неповторності і унікальності. Вираження художника не можна зводити до якоїсь запрограмованості чи розрахованої точності, але воно є екстатичною енергією особи: «це принцип-виявлення особової присутності-відсутності»²⁸⁰. Відповідно, зауважує вчений, краса світу визначається за особовим принципом, виявляючи особу логоса (*logos*)²⁸¹. Яннарас щоправда ставить умову аскетичного подвигу, у якому людина покликана відректися від своїх егоїстичних та індивідуалістичних бажань²⁸², аби побачити правдиву красу творіння²⁸³, що є виявом творчої Присутності Бога²⁸⁴.

Саме тому матерія, на думку Яннараса, постає завдяки Божественному діянню і волі, яка «залишається активною як логос (*logos*), в якому відкривається божественна енергія»²⁸⁵. В іншому місці Яннарас зауважує:

світ [...] не є ні феноменальною рефлексією, ні екзистенційним витокom божественного Буття, але результатом Божого творчого діяння (*energeia*) [...] світова матерія [...] має

²⁷⁸ С. YANNARAS, *Person and Eros*, 123-124.

²⁷⁹ С. YANNARAS, *Person and Eros*, 124.

²⁸⁰ С. YANNARAS, *Person and Eros*, 82.

²⁸¹ С. YANNARAS, *Person and Eros*, 82.

²⁸² С. YANNARAS, *Person and Eros*, 85. Яннарас зазначає, що біологічна особа як природна індивідуальність у чуттєвій насолоді стає ціллю для самої себе. С. YANNARAS, *Person and Eros*, 84.

²⁸³ С. YANNARAS, *Person and Eros*, 84. В свою чергу краса у випадку нездатності до особових відносин породжує страждання і тугу за сповненням. С. YANNARAS, *Person and Eros*, 83.

²⁸⁴ С. YANNARAS, *Person and Eros*, 82. Через аскезу людина, звільнившись від індивідуалістичних бажань, очистивши чуття, отримує можливість увійти в особові відносини з творіннями і в «природньому спогляданні» зустрітись з їхнім логосом, що стає першим емпіричним досвідом присутності Бога, а саме «особового Бога-Слова». С. YANNARAS, *Person and Eros*, 86.

²⁸⁵ С. YANNARAS, *Person and Eros*, 86.

раціональну конституцію і є результатом зв'язку діянь (або “енергій”), актуалізованого раціонального принципу (*logoi*) особової творчої інакшості²⁸⁶.

В свою чергу Божественна Присутність, яка наповнює світ, кличе до особових відносин²⁸⁷. Для Яннараса існує сутнісна і енергетична відмінність поміж Богом і Його творінням: «світ [...] має свою власну онтологічну іпостась, сутнісно відмінну від Бога»²⁸⁸, що також справедливо у випадку митця і його художнього твору²⁸⁹, який водночас не позбавлений особової присутності свого митця:

Картина ван Гога є “по своїй сутності” полотном з фарбами, але це полотно з фарбами свідчить про особу ван Гога; це сутнісне втілення особового логосу ван Гога. Поза поняттями істини особових відносин [...] воно залишається об'єктом, зробленим з нейтральних матеріалів: логос художника залишиться недоступним, істина “речі” незбагненною, а досвід особової присутності, особової унікальності і неподібності митця - неосяжним²⁹⁰.

Яннарас зауважує, що картина видатного художника є плодом особової енергії митця²⁹¹, «що була поміщена з буттям і завжди об'являє екстатичну диференціацію екзистенції ван Гога від спільної людської сутності, спільного способу і принципу участі людей в бутті»²⁹².

Вчений також зауважує, що у красі творіння являється троїчність енергії Бога: «таїнство єдиного і одночасно троїчного модусу божественного життя»²⁹³. В іншому місці Яннарас зауважує: «існування сутностей [...] іпостатизує [...] діяння (*energeia*) Божої особової свободи»²⁹⁴. Космос, який є виявом особового логосу Бога, концентрується в людині як мікрокосмосі. Людина в свою чергу покликана через особову свободу поєднати світ з Богом, покликана до «динамічної рекапітуляції причини і кінця чи *telos* логосу (*logos*) створених речей, “остаточного союзу” створеного і нествореного *logos*, який є завершеною

²⁸⁶ С. YANNARAS, *The Schism in Philosophy*, 208.

²⁸⁷ С. YANNARAS, *Person and Eros*, 88.

²⁸⁸ С. YANNARAS, *The Schism in Philosophy*, 208.

²⁸⁹ Див. також С. YANNARAS, *The Schism in Philosophy*, 208.

²⁹⁰ С. YANNARAS, *Person and Eros*, 89. Пор. також С. YANNARAS, *The Schism in Philosophy*, 85.

²⁹¹ Див. також С. YANNARAS, *On the Absence and Unknowability of God*, 80.

²⁹² С. YANNARAS, *The Schism in Philosophy*, 85. Пор. також С. YANNARAS, *On the Absence and Unknowability of God*, 78.

²⁹³ С. YANNARAS, *Person and Eros*, 90.

²⁹⁴ С. YANNARAS, *The Schism in Philosophy*, 208.

взаємопроникливістю і ідентичністю “по благодаті” сутностей у світі і божественного буття»²⁹⁵.

Яннарас також окремо характеризує ставлення людини, яка живе відповідно до егоїстичних бажань, до створіння. Серед основних критеріїв – «підкорення світу як безособового і нераціонального об'єкту [...] насилля логосу матеріальних речей»²⁹⁶ задля задоволення індивідуальних бажань, тобто насилля нищить і спотворює природу. При цьому людина в уявленні грецьких Отців, на думку Яннараса, покликана до спілкування зі світом, сприйняття, вивчення і вшанування мови речей²⁹⁷.

В свою чергу, говорячи про Захід, вчений переконаний, що тут, завдяки схоластичному богослов'ю і гуманізму виник відмінний погляд на людину. Зокрема філософія останнього, на переконання Яннараса, відкрила можливість механістичного і інтелектуального впливу на світ (макрокосмос). Проблему вчений вбачає в тому, що на Заході істину не сприймали як подію особових відносин, але як об'єкт розуму. Яннарас зауважує, що західні богослови відмовились від розрізнення сутності та енергій Бога, що є виявом, на його думку, інтелектуалізації богослов'я, що в свою чергу стало причиною остаточного відкинення правди про особові відносини. Цікаво, що, на переконання вченого, такий підхід проявляється в готичній архітектурі того часу, а також технологіях, економіці, катастрофічному стані екології нашого часу²⁹⁸.

В наступному пункті наведено ще одну визначальну для Яннараса характеристику особи, якою є поняття самосвідомості.

2.1.6. Поняття особи та самосвідомості

Для вченого поняття самосвідомості (як побачимо далі) є спільним для Божественних і людських осіб, але варто зазначити, що Яннарас виводить його саме з досвіду людської істоти. На думку вченого, самосвідомість та інакшість є

²⁹⁵ Сн. YANNARAS, *Person and Eros*, 54-55.

²⁹⁶ Сн. YANNARAS, *Person and Eros*, 96.

²⁹⁷ Див. Сн. YANNARAS, *Person and Eros*, 96.

²⁹⁸ Див. Сн. YANNARAS, *Person and Eros*, 98, 100, 102.

тими характеристиками, які властиві особовій екзистенції. Самосвідомість підтверджує факт існування та є буттям, яке відрізняє від інших, тобто має свою ідентичність, а отже особа посідає абсолютну інакшість і з нею винятковий та неповторний характер конкретної екзистенції. Вчений звертає увагу на те, що самосвідомість не є наслідком роботи інтелекту, але її походження є значно глибшим:

Вона має «*substrata*», що є досліджена наукою, глибокою психологією, і є тим, що називається підсвідоме, несвідоме, еґо, супереґо. Незліченними способами вона намагається визначити це остаточно невловиме і неозначене щось, що є людина, за межами тілесних функцій, біохімічних реакцій, збудження клітин чи будь-яких інших об'єктивних інтерпретацій²⁹⁹.

На думку Яннараса, відповідно до досліджень психології, формування і дозрівання еґо відбувається через зв'язок, відношення. Воно є силою, що формує людину, що дає можливість бути особою (*prosopon*)³⁰⁰.

В наступному підрозділі розглянуто розуміння поняття особи в контексті вчення про Пресвяту Трійцю.

2.2. Поняття особи у вченні Яннараса про Пресвяту Трійцю

2.2.1. Об'явлення Бога у Святому Писанні

На початок розгляду поняття особи у Трійці маємо намір звернути насамперед на свідчення особовості Бога у Святому Писанні.

Вчений пригадує, що вже в традиції Ізраїлю можна знайти чіткі моделі, які являють віру в Троїчного Бога. Зокрема він згадує момент створення людини (Бут. 1, 26) і зустріч Авраама з Господом у вигляді трьох чоловіків біля дубу Мамре (Бут. 18, 1-3). На думку Яннараса, ці моделі та образи стали згодом прямим історичним об'явленням Бога в Новому Заповіті. Як приклад він наводить переображення на горі Тавор (Мр. 9, 2-8) і хрещення в Йордані (Мр. 1, 9-11). Водночас вчений наголошує на тому, що мова йде лише про образи³⁰¹.

²⁹⁹ СМ. YANNARAS, *Elements of Faith*, 29-30. Про поняття підсвідоме, несвідоме, еґо, супереґо див. SIGMUND FREUD, *A General Introduction To Psychoanalysis*, Wordsworth Edition Limited 2012.

³⁰⁰ СМ. YANNARAS, *Elements of Faith*, 30.

³⁰¹ СМ. YANNARAS, *Elements of Faith*, 21.

Такого ж плану досвід і пам'ять Троїчного Божества збереглися в апостольській спільноті. Христос відрізняв себе, кажучи, що є Сином Отця, який прийшов у Його ім'я (Йо 5, 43) виконати Його волю і заповіді (Йо 4, 24; 5, 30; 15,10), об'явити Його ім'я людям (Йо 17, 5-6), молитися до Нього (Мт. 11, 25; 26, 39; Йо 17, 1-25), на хресті віддає свого духа (Лк. 23,46). Водночас в Євангелії є такі місця, де Христос заявляє, що є з Отцем єдиним цілим (Йо 10, 31), в такий спосіб Він також розрізняє існування Параклета – Святого Духа, який є від Отця і від Нього, що свідчитиме про Ісуса (15, 26), об'явить всю правду (14, 26) та ін. Всі ці цитати підтверджують, на думку Яннараса, існування трьох різних екзистенцій, Осіб Божества, які не є автономними індивідами³⁰².

Особи Трійці не існують для себе, але водночас мають спільні волю, діяння і життя. Христос підтверджує, що Отець є причиною і джерелом Його існування як Сина, але також і Святого Духа, який «сходить від Отця» (Йо 15, 26). Зіслання Святого Духа являє спільну волю і діяння (Йо 14, 16-17), як також і втілення, коли Отець посилає Сина, а Святий Дух отінює Марію³⁰³.

В наступному пункті розглянуто історичний контекст формування поняття особи через синтез грецької філософії з християнським одкровенням.

2.2.2. Синтез грецької філософської термінології з досвідом християнського об'явлення в перших століттях

Біблійний досвід, описаний в попередньому пункті, був каменем спотикання для греків. Для них Бог не міг існувати як три абсолютних буття, оскільки вони протиставляли такі поняття, як абсолютність і множинність. Савелій спробував вирішити питання, ототожнивши абсолютне і необмежене буття – Бога елліністичної філософії – з християнським Богом, ідентифікувавши Три Особи з трьома масками. Його праця була підсумком спекуляцій послідовників

³⁰² Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 22.

³⁰³ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 22.

монархіанізму. Так виглядає, що Яннарас вже в таких подіях вбачає помилковість римського способу думання³⁰⁴.

Говорячи про термін особа (*prosopon*), Яннарас звертається до IV століття, а також і до пізніших періодів історії Церкви, коли остання в особі її Отців намагалась сформулювати правдиве вчення про Трійцю. Такий поступ був спричинений рядом єресей (аріанство, савеліанство, евноміанство та ін.), які спотворювали істинне вчення. Християнські письменники намагались в термінах богослов'я та філософії чітко визначити два основних поняття – *ousia* («есенція», «субстанція») та *hypostasis* («субстанційна екзистенція», «субстанція відображена конкретним індивідом») – для того, аби, як зазначає Яннарас, вірно відобразити правду про Трійцю, «показати, як три іпостасі були розрізнені без ушкодження єдності одного Божества, єдиносущності іпостасей»³⁰⁵.

Отож, як вже було згадано вище, Бог є один, і для визначення тієї єдності Церква застосовує термін есенція (*ousia*), а для пояснення троїчності – іпостасі чи особи. Отож, Бог є триіпостасним і єдиносущним. Яннарас зазначає, що слово *ousia* означає участь у бутті, проте що стосується Бога, то Він є самим буттям і додає, що апофатична формула Отців «буття понад усяке буття» найкраще відображає правду про Господа³⁰⁶.

В наступному пункті розглянуто розуміння вченим божественних Осіб з огляду на особу людини.

2.2.3. Співвідношення поняття божественних Осіб і людських осіб

На думку вченого, розрізнення між есенцією та іпостасями є важливим, оскільки допомагає краще відобразити досвід об'явлення Всевишнього. Щоб збагнути таке розрізнення, на думку Яннараса, потрібно глянути на людину, і, судячи про ті ж речі стосовно людини, він пояснює: «“в образі” Бога є також одна есенція (єдиносущність) і безліч іпостасей або осіб (багато-іпостасність)»³⁰⁷. Для

³⁰⁴ Див. СН. YANNARAS, *Elements of Faith*, 24.

³⁰⁵ СН. YANNARAS, *Person and Eros*, 15.

³⁰⁶ СН. YANNARAS, *Elements of Faith*, 27.

³⁰⁷ СН. YANNARAS, *Elements of Faith*, 27.

вченого есенція має спільні для всіх людей властивості: думка, судження, воля та ін. Але кожна реалізація цих властивостей зокрема є іпостасю цього буття, бо кожен з тими самими властивостями чинить, поводить ся в свій спосіб, «абсолютно інший». Звідси вчений виводить, що кожна людину характеризує поняття абсолютної інакшості. Яннарас стверджує, що як у випадку Бога, так і людини, особи «іпостазують есенцію, вони дають їй іпостась, яка є реальною і специфічною екзистенцією. Есенція існує лише “в особах”; особи є способом існування есенції»³⁰⁸.

Водночас вчений зазначає, що концепцію божественної і людської есенцій не слід розуміти абстрактно, тобто лише як сукупність певних спільних характеристик. Для Яннараса головне наголосити, що есенція є втілена в конкретну особу. Як зазначає вчений, поділ на особу і природу у випадку людини легко побачити у питанні двох воль, і наводить у зв'язку з таким поглядом слова апостола Павла в листі до Римлян (7, 15-23). Корінь «повстання» людської природи проти особи Яннарас вбачає у «помилці (“гріху”) людської екзистенції»³⁰⁹.

В наступному пункті прояснено зв'язок поміж поняттями Божественних Осіб та Сутності.

2.2.4. Поняття божественної сутності і його зв'язок з поняттям божественних Осіб

Щодо божественної есенції, то, на думку вченого, ми нічого не знаємо, але єдине, що можливо стверджувати, так це те, що поміж Особами і природою Трійці немає якого-небудь протиріччя, бо нема гріха і смерті, але «божественна природа перебуває в досконалій гармонії зі свободою божественних Осіб, і тому є спільна божественна воля, діяння і незламна єдність життя [...] Єдність обох природи і свободи, свободи, яка єднає природу до життя любові»³¹⁰.

³⁰⁸ CH. YANNARAS, *Elements of Faith*, 28.

³⁰⁹ CH. YANNARAS, *Elements of Faith*, 28.

³¹⁰ CH. YANNARAS, *Elements of Faith*, 28.

Іншими словами, на думку Яннараса, фундаментом буття (*einai*) Божества є любов, проте водночас чим є есенція, що її іпостазують Особи Трійці, ми не знаємо, бо спроби означення перевершують можливості людини³¹¹.

Яннарас пригадує нам подію з книги Виходу, коли Господь об'явив Мойсею своє ім'я (3, 13-14). Всевишній відповідаючи на питання пророка, сказав «Я є». Вчений зазначає, що божественне ім'я не є «іменником, що міг би класифікувати Бога серед буттів і прикметник, який би наділив характерними ознаками. Це є дієслово, яким Бог визначає себе як існуючий, як єдиний винятковий існуючий»³¹².

В такий спосіб, на думку Яннараса, Бог ідентифікує своє буття з особовою екзистенцією, і тому Його божественна природа «не є онтологічною реальністю, яка передує Божій особовій екзистенції і визначає її»³¹³. В іншому місці Яннарас подібно також зазначає, що «Бог є Богом, бо лише він, без будь-якої попередньої причини, обмеження чи напередвизначеності, але лише як особова інакшість і свобода, конститує своє буття, дає іпостась своїй сутності і своїй дійсності»³¹⁴. Варто зауважити, що в перекладі Сімдесятьох Боже ім'я *ὁ ὢν* (Сущий) вказує на особовість³¹⁵.

В наступному пункті увагу звернено на конститутивне для особи поняття відносин в світлі тріадологічного вчення.

2.2.5. Поняття відносин як конститутивний чинник поняття божественних Осіб

Яннарас пояснює поняття Божественних Осіб у зв'язку з поняттям відносин:

Бог є активним як особа (Трійця Осіб), тобто як іпостась релятивної самосвідомості, об'явленої з абсолютною інакшістю в екстатичних відносинах, тобто в логосі його творчої, провіденційної, любовної енергії, що активна в безпосередньому діалозі³¹⁶.

³¹¹ СМ. YANNARAS, *Elements of Faith*, 29.

³¹² СМ. YANNARAS, *Elements of Faith*, 31.

³¹³ СМ. YANNARAS, *The Freedom of Morality*, 17.

³¹⁴ СМ. YANNARAS, *The Schism in Philosophy*, 206.

³¹⁵ Див. С. ЧУРСАНОВ, *Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века*, Москва: ПСТГУ 2014, 116.

³¹⁶ СМ. YANNARAS, *On the Absence and Unknowability of God*, 78.

В Новому Заповіті, на думку Яннараса, ми бачимо завершення об'явлення. Бог об'являє себе як такий, що перебуває у відносинах не лише з людиною, але й зі своїм буттям:

Все, що стосується Бога, впливає з відносин батьківства, синівства і сходження, з правди Осіб, які ці відносини включають в себе, не від логічних висновків концепції Бога, не від необхідних і зобов'язуючих властивостей есенції Бога³¹⁷.

Вчений зазначає також, що батьківство Бога не обмежується лише стосунками Отця-Сина, тобто не є лише двосторонніми: «ці відносини не є поляризацією життя двох співузгоджуваних сторін», вони є життєдайними, повнотою життя, бо «Отець є тим одним, від якого сходять Святий Дух». Без народження Сина Отець залишався б трансцендентною Монадою, а без сходження Духа – особою, яка «“схована” у строгих приватних відносинах»³¹⁸.

Історія спасіння є історією відносин божественних Осіб, і всі події, які є пов'язані з цими відносинами, є життєдайними для творіння, і всі вони мають остаточним джерелом Особу Отця, явленням і образом якого є Син. Отець є також Батьком «кожного особового буття, яке прийме всиновлення»³¹⁹, що є справою Святого Духа (Рим 8, 15-17)³²⁰.

В наступному пункті розглянуто зв'язок понять особи та іпостасі.

2.2.6. Поняття особи як іпостасі буття

Отці Кападокійці зрозуміли, на думку Яннараса, що філософія їхнього часу має велику прогалину, і ця прогалина – ототожнення іпостасі з особою. В свою чергу для Отців особа є іпостассю буття. Це дуже важливий момент, оскільки він пояснює факт, що буття не є саме собою дане, але «особова екзистенція вчиняє буття реальністю»³²¹. Те, що існує в іпостасі, не є обмежене своєю есенцією, але кожна екзистенція є іпостассю загальної есенції. З цього впливає, що Бог також

³¹⁷ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 31-32.

³¹⁸ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 32.

³¹⁹ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 33.

³²⁰ Див. Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 33.

³²¹ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 33.

є «іпостассю даної есенції, його екзистенція реалізує (іпостазує) даний спосіб і принцип його есенції»³²².

Такий погляд радикально відрізняється від теорії Платона про світ ідей, які зумовлювали існування не лише всього творіння, але й самого Бога. На думку Яннараса, Кападокійці пояснили, що есенція:

передує і визначає екзистенцію, але саме особа конститує початкову можливість екзистенції, початкову можливість буття. Особа передує як самосвідомість з абсолютною інакшістю, тобто абсолютною свободою від будь-якої необхідності, від будь-якої наперед визначеності причини, способу чи есенції³²³.

В іншому місці вчений зазначає:

Якщо особа (*prosopon*) є іпостассю буття, то її існування не є онтологічним даним, але динамікою “реалізації” (*katorthoma*). Отож особа є способом існування, який звершується як свобода, свобода від будь-якої необхідності і будь-яких меж”³²⁴.

В наступному пункті звернено увагу на розуміння Яннарасом поняття єдності Трійці.

2.2.7. Джерело єдності Пресвятої Трійці – Особа Отця

Говорячи про єдність Бога, Яннарас вслід за вченням Зізіуласа³²⁵ стверджує, що основою єдності є Особа Отця, ця особовість також «передує і визначає природу»³²⁶, є основою особової свободи та інакшості у Бозі, особового співпричастя, повнота якого виявляє ідентичність Бога, який є Любов:

Коли Церква говорить про єдність Бога, Бога єдиного і водночас троїчного, то не відносить єдність до онтологічного пріоритету природи (*ousia*), але началом чи причиною тринітарно-особового життя Бога, що є одна Особа, а саме Особа Бога-Отця. Особова екзистенція Бога (Отця) конститує, чинить іпостасі своєї *ousia*, тобто свого буття: вільно і для любові родить Сина і чинить сходження Духа. Онтологічне начало особової інакшості і свободи Бога стосується не есенційної можливості (*ousiastike*) в собі, але факту, що Бог є Отець, який родить і чинить сходження Сина і Духа. Те, яким Бог є, встановлено особовою свободою Отця, та існує (чиниться іпостассю) як подія свободи, тобто співпричастям особових іпостасей. Коли християнське об’явлення визначає, що “Бог є любов” (1 Йо 4, 16), то не відносить те до часткової властивості “поведінки” Бога, але до того, що Бог є як “повнота тринітарного особового співпричастя”³²⁷.

³²² Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 34.

³²³ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 34, 110.

³²⁴ Сн. YANNARAS, *He Neoellenike tautoteta*, 99-100. Цит. за В. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 42.

³²⁵ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 41.

³²⁶ Сн. YANNARAS, *Orthodoxy and the West*, 28.

³²⁷ Сн. YANNARAS, *The Schism in Philosophy*, 207.

З огляду на вищесказане, можна стверджувати, як думає вчений, що будь-які характеристики Бога, які ми йому приписуватимемо, будуть стосуватися його особового існування і з такого способу екзистенції впливатимуть; зокрема те, що Бог є нествореним, і це є тому, що Він є Особа, «Его екзистенційної самосвідомості, вільної від будь-якої напередвизначеності і, як наслідок, від будь-якого походження, створеності чи наслідку»³²⁸. Він – вічний, позачасовий, без початку, як також без кінця, тому що «його особова екзистенція конститує початок і кінець (мету) його буття»³²⁹. Він є необмеженим і нескінченним, бо

особовий спосіб його екзистенції є триваючим співпричастям любові; Він існує як любов, а не як автономна індивідуальність, тому Він не стоїть осторонь, творячи дистанцію [...] Екзистенція Особи Божої є неперервна близькість, без границь, меж чи виміру³³⁰.

В розумінні вченого, любов Отця визначальною для Божого буття: «Бог є Богом, тому що те, чим він є як екзистенційна реальність має свою основу в свободі любові Отця, свободі, яка іпостатизує буття Бога як співпричастя любові Отця, Сина і Духа необмеженою жодною необхідністю»³³¹.

Пригадуючи слова з першого послання Йоана – «Бог є любов» (4, 16) – Яннарас зауважує, що Божі Особи не існують задля себе, але жертвують себе одна одній у співпричасті любові. Життя одної Особи Божої стає життям також іншої, а спільна есенція походить з «актуалізації життя як співпричастя, з життя, яке ідентифікується із самопожертвою, любов'ю»³³². В цьому контексті вчений говорить про свободу і зазначає, що остання походить і є досягненням життя особи у любові³³³.

Варто зазначити, що для Яннараса любов є «першою онтологічною категорією, єдиним способом, у якому буття реалізується іпостатично як свобода та інакшість»³³⁴.

В наступному підрозділі розглянемо розуміння Яннарасом особи людини.

³²⁸ CH. YANNARAS, *Elements of Faith*, 35.

³²⁹ CH. YANNARAS, *Elements of Faith*, 35.

³³⁰ CH. YANNARAS, *Elements of Faith*, 35-36.

³³¹ CH. YANNARAS, *The Schism in Philosophy*, 207-208.

³³² CH. YANNARAS, *Elements of Faith*, 36.

³³³ CH. YANNARAS, *Elements of Faith*, 36.

³³⁴ CH. YANNARAS, *The Schism in Philosophy*, 207.

2.3. Поняття особи людини у вченні Христоса Яннараса

В актуальному підрозділі зупинимося на розгляді поняття особи людини, зокрема вяснимо, який вплив на формування терміну здійснило вчення про божественні Особи.

2.3.1. Людина – образ Божий

Як зазначає Яннарас, Бог являється людині як особова екзистенція. В свою чергу людина згідно Писання представлена як така, що є створена на *образ* Божий. Вона, на думку вченого, є також особовою екзистенцією, щоправда водночас є створеною природою. Описані в перших двох главах події створення людини відображають стосунки поміж Творцем і творінням, які стають основою способу екзистенції людини³³⁵.

Біблійний опис виокремлює в особливий спосіб створення людини. Перед створенням відбувається діалог: «створімо людину на наш образ і подобу [...]» (Бут 1, 26), і, як зазначає Яннарас, традиційно цей діалог християнські екзегети пов'язують з об'явленням Пресвятої Трійці. Господь творить першу людину з пороку земного, через що й зветься Адамом, а проте вдихає в неї живу душу (Бут 2 7), а в семітських народів передання подиху символізує глибину взаємин поміж особами. В нашому випадку відображає глибину відносин поміж Богом і людиною і, на думку Яннараса, свідчить про екзистенцію Всевишнього. В результаті таких взаємин «людина стає душею живою»³³⁶.

Важливо зрозуміти, що біблійне розуміння поняття душі відрізняється від звичного для більшості людей грецького (платонічного). У біблійному розумінні душа *nephesh* відноситься до всього, що зветься душею і має життя. На думку вченого, це поняття відображає:

спосіб, в який життя маніфестується в людині. Воно не відноситься лише до частини людського існування – духовного – але означає цілу людину як конкретну живу

³³⁵ CH. YANNARAS, *Elements of Faith*, 53.

³³⁶ CH. YANNARAS, *Elements of Faith*, 55.

іпостась. Душа не живе в людині, але виражається тілом, яке саме по собі, подібно плоті чи серцю, відповідає нашому его, способу, в який ми реалізуємо життя³³⁷.

Яннарас наголошує на тому, що душа не є джерелом життя, як думали греки, але його знаком чи носієм. В Старому Заповіті душа маніфестувала життя, а в Новому стала носієм життя вічного, що в свою чергу відповідає спасінню душі, життю, що не знає смерті й зіпсуття³³⁸.

Водночас Отці Церкви, як зауважує Яннарас, не намагалися дати точне визначення поняттю і не вдавалися до схематизації «образу» в раціональних рамках, але радше шанували таїнство способу буття Бога і Його творіння – людини. На противагу такому підходу середньовічний Захід, на думку вченого, спробував надати чітке інтелектуальне визначення душі. Потрапивши під вплив давньої грецької думки, богослови Заходу пояснили термін як «духовну природу», що характеризується окремими властивостями і протиставляється тілу: «душа є ідентифікована з духовною “частиною” чи “елементом” індивіда, на противагу матеріальному і чутливому [...]»³³⁹. В цьому процесі значну роль зіграв погляд на людину як *animal rationale*, в якій протиставлялися дух і матерія, душа і тіло³⁴⁰.

Відповідно, «образ» тепер асоціювався лише з душею, оскільки тіло як матеріальна «складова» не могло відображати духовного, нематеріального Бога. Душу при цьому наділяли трьома властивостями, які характерні для Бога – «розумом, свободою і пануванням»³⁴¹. Важливо зазначити, що й грецькі Отці також наділяли цими характеристиками «образ Божий», проте Яннарас акцентує на тому, що вони не робили подібного роду поділу ества людини на «частини», але радше в цих властивостях вбачали:

загальну рекапітуляцію способу, в якому людина існує як особова інакшість, що є зокрема й інакшістю в стосунку до природи: навіть якщо природа людини є створеною, людина була наділена можливістю способу існування, який є іншим, який відрізняється

³³⁷ СМ. YANNARAS, *Elements of Faith*, 55.

³³⁸ СМ. YANNARAS, *Elements of Faith*, 55-56.

³³⁹ СМ. YANNARAS, *Postmodern Metaphysics*, 50.

³⁴⁰ Див. СМ. YANNARAS, *Elements of Faith*, 56.

³⁴¹ СМ. YANNARAS, *Elements of Faith*, 56.

від способу існування створеного. Вона наділена можливістю способу божественної екзистенції, що особливо маніфестується в дарі розуму, свободи і панування³⁴².

Яннарас переконаний, що людина не перестає бути «образом Божим» навіть тоді, коли її розум зазнав значної шкоди внаслідок травм чи захворювань. Три вище названих властивості, на думку вченого, не вичерпують «образу» і, що важливо, їх порушення не позбавляють людину способу існування в якості особи. Якщо ж прийняти «західну модель», то потрібно буде опустити згадану групу людей зі «статусу образу Бога до рівня звичайної тварини»³⁴³.

Вчений вважає, що помилковий підхід християнського Заходу в питаннях, які стосуються правди про людське буття, пов'язаний з нездатністю в недалекому минулому до вияву життя в якості церковної спільноти у події співпричастя, і сталося це через те, що Західна Церква відокремилась від способу екзистенції Пресвятої Трійці. На думку Яннараса, західні християни перетворили такий спосіб буття в «релігію», у якій кожен індивідуально підпорядковується догмам, правилам, і, як наслідок, правда і життя були змінені «з події відносин і співпричастя в антропоцентричний суб'єктивізм. Правда стала знанням, яке підпорядковується концептуальним запитам суб'єкта і життя, подібно суб'єктивній реалізації утилітарних цілей»³⁴⁴.

Такий підхід, на думку вченого, також мав вплив на формування хибного розуміння правди про самого Бога, про що мова йшла в минулому підрозділі. В результаті Бог і людина розумілись як індивіди – «буття в собі поза будь-якими динамічними відносинам і співпричастям», а наслідком наділення Всевишнього характеристиками людського суб'єкта стало створення Його «“на образ і подобу” людини, замість навпаки»³⁴⁵.

В свою чергу Яннарас бачить у православному вченні правдивий погляд на людину як «образ». На його думку Бог наділив людину даром особовості, який полягає в способі існування на зразок самого Всевишнього. Як вдалося

³⁴² Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 57.

³⁴³ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 57. Я б додав ще для прикладу порівняння «до рівня рослини», або, як ще кажуть, «овоч». Саме так неофіційно характеризують лікарі людину, в якій мало місце повне відмирання клітин кори головного мозку.

³⁴⁴ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 58.

³⁴⁵ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 58.

попередньо в'яснити, для Яннараса (як і для Зізіуласа) конститутивною для екзистенції Бога є Його особовість. Буття Бога є цілком незалежним, зокрема й від есенції чи природи. У Трійці есенція чи природа є зануреними в «життя у любові, яке є життям у свободі від будь-якої необхідності»³⁴⁶. Існування Бога пов'язане з Його свободою, яка актуалізується в троїчному співпричасті у любові³⁴⁷.

Подібно, на думку вченого, і з людиною: не природа, а особа є основою її буття:

створена природа існує лише як особова іпостась життя; кожен є особовою екзистенцією, яка може іпостазувати життя як любов, це є як свобода від обмежень створеної природи, так і свобода від будь-якої необхідності – точнісінько як нестворений Бог³⁴⁸.

В більш простий спосіб Яннарас пояснює це у вигляді схеми: «Бог є Природа і три Особи; людина є природа і “безліч” осіб. Бог є єдиносущним в трьох іпостасях, людина є єдиносущною в безлічі іпостасей»³⁴⁹. На думку вченого, різниця, яка існує між створеною природою людини і нествореною природою Бога, може бути подолана на рівні способу особової екзистенції, яка є спільною як для Бога, так і для людини. Також в іншому місці, роздумуючи про образ Бога і свободу від обмежень природи, Яннарас пише про те, що людина є «образом» не через спільність природи з Богом: «це не тому, що вона має спільні з Богом чи аналогічні Йому природні властивості. Людина конститує образ Божий як онтологічну іпостась, вільну від простору, часу і природної необхідності»³⁵⁰.

Основним аргументом Яннараса є Особа втіленого Сина Божого, який вчинив можливим для кожного спосіб буття у любові, свободі, непідпорядкований обмеженням природи. Наслідок такої реалізації – вічне життя і нетлінність, точнісінько так, як у троїчному божественному житті³⁵¹.

³⁴⁶ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 59.

³⁴⁷ Див. Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 59.

³⁴⁸ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 59.

³⁴⁹ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 59.

³⁵⁰ Сн. YANNARAS, *The Freedom of Morality*, 19.

³⁵¹ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 59.

Вчений зауважує, що сьогоднішній світ переважно зводить правду про людину до її фізичного виміру, біохімічних процесів. Науковці-генетики вивчають ДНК, яка, на переконання сучасних раціоналістів, містить всю інформацію щодо розвитку особистості. На думку Яннараса, сучасні науки мають небезпеку вийти за свої строгі межі і, з допомогою метафізичних висновків, які не є доведені, заявити про те, що біохімічна будова і процеси людського організму «не просто впливають на нього і виявляють його, а є основою і формують спосіб іпостатичної інакшості кожної людської особи»³⁵².

Проте, на переконання вченого, такий підхід суперечить сучасній науковій методології і ризикує звести особовість до біології, потрапляючи в рамки її строгих норм і положень. Як аргумент проти згаданого підходу Яннарас використовує приклад з клінічної психології про анорексичну дитину, яка, «провадячи себе до смерті, тим самим доводить, що її “душа” є визначальною в її екзистенції чи іпостасі незрівнянно більше, ніж ритмічний механізм її біологічних функцій»³⁵³.

Саме тому вчений пропонує пояснення (чим є душа і тіло), яке, на його думку, має в основі біблійний і патристичний підхід та відповідає церковній традиції:

Як тіло, так і душа є енергіями людської природи, вони є способами, завдяки яким подія іпостасі (або особовості, его, ідентичності суб'єкта) себе являє. Що є кожна конкретна людина, її правдива екзистенція чи її іпостась, те найглибше я, яке конститує її як екзистенційну подію, не ідентифікується ні з тілом, ні з душею. Душа і тіло лише виявляють і розкривають що є людина; вони формують енергії, маніфестацію, вираження, функції, щоб виявити іпостась людини³⁵⁴.

Важливо додати, що енергії є спільними властивостями, які притаманні людській природі, і насправді є важко провести межу поміж тілом і душею, бо вони є тісно пов'язані між собою. Вони також не є незмінними і чітко вираженими, але виявляються як динамічна подія і є буттям, яке звершується прогресивно на всіх етапах розвитку³⁵⁵.

³⁵² Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 61.

³⁵³ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 62.

³⁵⁴ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 63.

³⁵⁵ Див. Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 63-64.

Як наслідок описаного підходу, Яннарас стверджує, що деформації, травми, вади чи немочі, захворювання, які пов'язані з порушенням функцій нервової системи не можуть заперечити ідентичність людини³⁵⁶. На переконання вченого, нервова система хоч і впливає на відносини, що є конститутивними для особи, і навіть визначає їх можливості, проте також «залишає справжній запас для недетермінованості (свободи) відносин»³⁵⁷.

На всіх етапах розвитку людина залишається тією самою особою, як зазначає вчений, «перед» Богом, і це те, що відповідає їй як образу Бога. Ідентичність людини пов'язана з її відносинами³⁵⁸ з Богом, і саме вони є основою її іпостасі. Любов Бога формує людське «я» і закладає фундамент особової інакшості. Людина, на думку Яннараса, є особою, коли відповідає на Божий еротичний поклик, а психосоматичні функції в свою чергу «адмініструють» цю можливість, яка полягає в прийнятті поклику або відмові його прийняти, що відповідно провадить до життя через стосунки з Всевишнім або до смерті через відділення від Бога³⁵⁹.

Саме тому, на думку Яннараса, ніякі зміни психосоматичних функцій, теорія еволюції і пов'язаний з нею прогрес, розвиток організму людини не змінюють правди про її особову іпостась, яка є заснована Божим покликом. Опис створення людини відображає, на переконання вченого, початок її як істоти з особовою самосвідомістю, самовладанням і свободою³⁶⁰.

В наступному пункті розглянуто зв'язок створення на «образ» Божий із особливостями сексуальної концепції вченого.

2.3.2. Виклики сексуальної концепції Яннараса

Іншим важливим питанням, яке стосується особи людини, є різниця статей. На думку вченого, Господь створив людину чоловіком і жінкою (Бут 1, 27) для того,

³⁵⁶ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 63.

³⁵⁷ Сн. YANNARAS, *Relational Ontology*, 45.

³⁵⁸ Варто лише пригадати визначення, наведене на початку першого підрозділу. Див. Сн. YANNARAS, *Person and Eros*, 5.

³⁵⁹ Див. Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 64.

³⁶⁰ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 65.

щоби вони разом будували спільність життя, яка стає можливою завдяки «силі любові» людини, що з нею церковні екзегети поєднують «образ». Яннарас вбачає в реалізації останньої шлях для розмноження людини, про яке згадує книга Буття в першому розділі (28). Людське життя таким чином конститується, на думку вченого, в «нових особових іпостасях»³⁶¹.

Іншим важливим джерелом є другий розділ першої книги Старого Заповіту. Яннарас вважає, що Адам, якого створив Господь, відображає єдність людської природи, якої, щоправда, недостатньо для того, щоби явити образ божественного співпричастя, яке полягає в спільності трьох вільних та окремих іпостасей. Саме тому вчений вбачає необхідність розрізнення статей задля того, аби виявити образ останнього в межах створеного³⁶².

Цитуючи пророцтво Адама(Бут 2, 24), Яннарас зазначає, що спільність статей пов'язана зі свободою:

співпричастя чоловіка та жінки призначене бути подією свободи і довершеною в природній єдності. Природньо даний зв'язок з батьками є розірвано, так що може бути створений новий зв'язок вільного вибору і присвяти, який має наслідком не лише проживання разом, дружбу, етичні і духовні відносини, але фізичну єдність, яка означає єдність життя, дослівно спів-існування, існування-з. Це шлях, в якому троїчний прототип життя є реалізований в межах створеної природи³⁶³.

Водночас Яннарас переконаний, що природна єдність є наслідком особової любові, а також свободи від необхідності природи. Така єдність відрізняється від тієї, що має місце у тваринному світі, який є підпорядкований необхідності збереження виду. У випадку ж людини має місце, на думку Яннараса, особливе благословення Бога (Бут 1, 28). Лише гріх може зруйнувати встановлений Всевишнім порядок і звести «образ» до «необхідності фізичного увіковічення»³⁶⁴.

Важливо зазначити, що різниця статей, в розумінні вченого, не ідентифікується з природою, як також з іпостассю, але є енергією і шляхом, у якому природа вчиняє кожную людську іпостась як неповторну, унікальну і

³⁶¹ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 67.

³⁶² Див. Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 67.

³⁶³ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 68.

³⁶⁴ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 68.

відмінну. Яннарас, посилаючись на сучасні дослідження в галузі психології, зауважує, що еротичний порив з'являється у людини від народження, і вже можливість перших відносин з матір'ю формує особу дитини і її входження в життя як досвід співпричастя³⁶⁵.

Через різницю статей ерос, на переконання вченого, стає тим фундаментом, завдяки якому «особова іпостась життя» являється і реалізується. Найперше, вона вже на біологічному рівні постає завдяки єднанню чоловіка і жінки і є плодом їх еросу, але цього недостатньо, тому надалі особова іпостась, а саме її формування, виявлення, залежать від можливості відносин, еротичного зв'язку і співпричастя³⁶⁶.

Яннарас звертає увагу на те, що різниця статей дає можливість людині надати своїй особовій екзистенції фізичну іпостась, тобто дозволяє «особовому зв'язку бути здійсненим як подія, яка конститує іпостась і об'єднує природу людини»³⁶⁷.

Остаточною метою еротичної привабливості і єднання чоловіка та жінки є обоження, тобто союз Бога і людини, тільки спершу потрібно відмовитись від себе задля іншого:

Лише коли любов, спрямована до особи іншої статі, веде до любовної трансценденції фізичної індивідуальності (що означає: для людини вийти поза свою індивідуальність, свої особисті бажання, потреби і запити, припинити прагнути виживати як індивід і почати жити задля радості іншого, від любові задля іншого), тільки тоді є звільнений шлях для відповіді людини на еротичний поклик Бога і для любові стати шляхом життя і даром життя³⁶⁸.

Тут Яннарас також додає, кажучи, що прикладом для Церкви подружнього еросу є Христова любов, звершена на хресті (Еф 5, 23-33), яка полягає у «добровільному умертвленні фізичної індивідуальності, якщо життя має реалізуватися як любов і самопожертва»³⁶⁹.

Розуміння любові Бога і людини, на думку вченого, повинне виходити з розуміння любові чоловіка і жінки, бо Святе Писання і Отці Церкви зображають,

³⁶⁵ Див. Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 69.

³⁶⁶ Див. Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 69.

³⁶⁷ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 70.

³⁶⁸ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 72-73.

³⁶⁹ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 73.

порівнюють стосунки з Богом з інтимними, еротичними стосунками чоловіка і жінки. Як приклад Яннарас наводить поняття вічного життя, яке Ісус Христос пояснює словом «пізнати», що мовою арамейської традиції відображає еротичні відносини поміж чоловіком і жінкою. В свою чергу, патристична традиція називає Бога «повнотою еросу», який є екстатичним, а в аскетичній літературі вчений знаходить приклади того, як тілесна любов може бути зразком для прагнення Бога³⁷⁰.

Водночас Яннарас, цитуючи апостола Павла, говорить про те, що в Церкві, яка є моделлю троїчного співпричастя, немає поділу на статі (Гал 3, 28). В такий спосіб, зауважує Яннарас, Павло показує нам перспективу нового способу буття, який постає через «трансценденцію різниці поміж статями у Христі»³⁷¹. В ній ми живемо тим життям, яке наступить після смерті фізичного індивіда. Це, в свою чергу, стається внаслідок переміни способу іпостатизації людської природи, бо природа стає іпостассю завдяки Божій любові, її поклику. Таким чином зникає потреба розрізнення статей³⁷².

Говорячи про воскресіння, Яннарас цитує уривок з Євангелія від Луки (20, 34-36), у якому йдеться про скасування подружніх відносин, як також і смерті, яка передбачає, на думку вченого, «смерть автономного фізичного способу творення нашої іпостасі, добровільну чи недобровільну смерть індивіда», джерелом існування якого є «сили і енергії його природи»³⁷³. На цьому шляху шануються Церквою ті, хто одружуються (потребують «помічника»), та монахи, що йдуть в авангарді:

Вони відмовляються від подружжя, природнього шляху еротичної самотрансценденції індивідуальності і здійснюють стрибок, щоб іпостазувати ерос і тіло в спосіб Царства і жити лише в послузі та духовних вправах, лише в самовідреченні від природи, щоби черпати екзистенцію і життя лише від поклику любові, який Бог адресує людині³⁷⁴.

В наступному пункті розглянуто поняття свободи як любові та свободи як заперечення.

³⁷⁰ Див. С. YANNARAS, *Elements of Faith*, 71.

³⁷¹ С. YANNARAS, *Against Religion*, 121.

³⁷² Див. С. YANNARAS, *Elements of Faith*, 73-74.

³⁷³ С. YANNARAS, *Elements of Faith*, 74.

³⁷⁴ С. YANNARAS, *Elements of Faith*, 74.

2.1.3. Зв'язок понять особи та свободи

Говорячи про свободу, Яннарас звертає увагу на погляди Сартра, оскільки вона постає у його вченні в екстатичній відмінності поміж природою та особою³⁷⁵. Для Яннараса свобода є найперше вільною від обмежень природою особи³⁷⁶, що стає можливим через трансценденцію особою спільних ознак природи:

Екзистенційне відношення між особою і природою припускає її онтологічну різницю. Особа рекапітулює природу як екзистенційну реальність, не вичерпуючи її і в той же час трансцендентує природу як екстатичну інакшість – вона детермінує природу, але сама не є нею детермінована. Онтологічна різниця між особою і природою, одночасна екзистенційна ідентичність і інакшість, конституують виняткове людське буття як конкретний екзистенційний факт свободи: свободи особи з відношенням до природи, свободи детермінації природи особою інакшістю³⁷⁷.

В іншому місці Яннарас говорить про дилему двох свобод – «свободи як любові і свободи як ніщо»³⁷⁸. Перший варіант пов'язаний із реалізацією буття на зразок Трійці, а другий виявляє «можливість індивідуального способу існування – способу, що анулює буття як екзистенційну іпостась»³⁷⁹.

Свобода для вченого не є простою можливістю вибору поміж добром і злом, бо останнє для Яннараса є радше відкиненням свободи чи ще краще сказати – її запереченням:

Як онтологічна різниця поміж особою і природою, свобода є безпосередньою досвідною реальністю, що є настільки специфічна як екзистенційна можливість, що може знищити себе. Те, що ми називаємо свободою, не є просто владою здійснювати раціональні вибори між пропонованими нам можливостями, але є грандіозною можливістю, яку ми маємо для самореалізації особи, можливістю, яка здатна знищити себе. Самознищення свободи, яка є більш трагічним її самоствердженням, означає добровільне підкорення особи безособовості природи. Це те, що ми називаємо “гріхопадінням” людини, спотворенням або інверсією оригінального відношення поміж особою і природою, екзистенційним відчуженням їхньої онтологічної різниці³⁸⁰.

Наступним пунктом розглянуто питання гріхопадіння, яке постає як заперечення істинної свободи.

³⁷⁵ В. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 59.

³⁷⁶ «Я зву людською свободою силу модальної відмінності, екзистенційно-креативної інакшості у стосунку до спільного уніформізму природи». СМ. YANNARAS, *Postmodern Metaphysics*, 172.

³⁷⁷ СМ. YANNARAS, *Person and Eros*, 232-233.

³⁷⁸ СМ. YANNARAS, *The Schism in Philosophy*, 249. В цьому питанні існує паралель з поглядами Зізіуласа. Див. J. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, 46.

³⁷⁹ СМ. YANNARAS, *The Schism in Philosophy*, 249.

³⁸⁰ Див. СМ. YANNARAS, *Person and Eros*, 223.

2.3.3. Гріхопадіння

Іншим важливим питанням, яке висвітлює розуміння людини як особи і на яке звертає увагу Яннарас, є тема гріхопадіння. Вона, на переконання вченого, в церковному вченні є пов'язана в особливий спосіб з поясненням перших розділів книги Буття. Господь, коли створив людину, посадив її в Едемському саду. Як зазначає Яннарас, останній на противагу пустелі символізував в релігіях Близького Сходу досконале щастя і, як додає сам вчений, повноту життя. Водночас Всевишній покликав людину до праці і піклування про сад (Бут 2, 15). Ця праця, як зауважує Яннарас, була творчим продовженням діла Божого і являла людину як образ Господній, а отже як особу³⁸¹.

Бог також подбав про поживу (Бут 1, 29). Вчений переконаний, що її споживання творило зв'язок відносин і співпричастя людини не лише зі світом, але й із Творцем, що в свою чергу означало можливість жити істинним життям, яке не знає тлінності і в якому немає місця смерті. Проте, як додає Яннарас, життя у відносинах і співпричасті в любові неможливе без свободи, що в свою чергу не виключає можливості відкинути зв'язок із Господом і реалізувати свою екзистенцію самостійно, лише в межах створеної природи. Образом такої можливості, на думку вченого, є дерево «пізнання добра і зла» (Бут 2, 9;17). Споживання з цього дерева означало для людини:

годувати себе лише задля самозбереження, для виживання своєї фізичної індивідуальності [...] існувати не як особа, яка черпає іпостась життя із співпричастя любові, але існувати як фізичний *індивід*, як екзистенційна одиниця, яка черпає виживання зі своєї іпостасі, зі своїх власних сил, створених енергій і функцій³⁸².

Знову ж таки, споживання плоду зі згаданого дерева не є звичайною помилкою морального характеру, як зауважує Яннарас, але йдеться про те, що перші люди таким чином відмовлялися від самих передумов життя, реалізації його в троїчний спосіб співпричастя і любові. Вони обирали протилежний напрям: «черпати життя зі створених і тому ефемерних можливостей своєї

³⁸¹ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 75.

³⁸² Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 77.

природної індивідуальності, існувати так, неначе фізичний індивід має свою причину і свій кінець у собі самому»³⁸³.

У 3-му розділі книги Буття змії звертається саме до жінки. На думку вченого, це не випадково, бо, згідно із архетипними образами Святого Писання, жінка, на відміну від чоловіка, відображає природу, тоді як чоловік – есенційний принцип (*логос*)³⁸⁴. Згода жінки спожити плід забороненого дерева виявляє те, що вона спокусилася на рівність із самим Богом, а отже згоду природи черпати життя зі самої себе, самообожуватися. В такий спосіб перші люди досвідчили «плід автономії і екзистенційної самодостатності»³⁸⁵.

Наслідком вчинку стає в першу чергу відчуття наготи і сорому (Бут 3, 7). Яннарас пояснює його як втрату любові і довіри до іншого. Тепер погляд близької людини змінюється на погляд чужого і перетворює іншого на нейтрального індивіда, об'єкт задоволення своїх бажань. Як результат, одягання листя зі смокви символізує бажання захистити свою суб'єктність. Після падіння самопожертва і остання довіра залишаються лише за людським еросом³⁸⁶.

Загалом вчений описує зміну природи після гріхопадіння як спотворення Божого образу:

Образ Божий, який є особовим способом життя, способом Трійці, любові осіб, любові, яка єдина може об'єднувати життя, волю і діяння природи. Особова свобода є підпорядкована (проте ніколи повністю) індивідуальній потребі фізичної самоекзистенції, постає як інстинкт, імпульс, нестримна пристрасть. Таким чином, природа є фрагментована, роздроблена на індивідів, які живуть кожен сам для себе, індивідів віроломних по відношенню один до одного і таких, які противляться вимогам життя³⁸⁷.

Перші люди після куштування плоду досвідчують також почуття вини. Вони обоє ховаються від Бога. Яннарас зауважує, що погляд Господа сприймається Адамом як посягання на його індивід. Стосунки із Всевишнім перестають бути зв'язком любові, а отже й життєдайними. Надалі перекидання вини, відповідальності на іншого продовжує демонструвати втрату особового

³⁸³ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 78.

³⁸⁴ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 79.

³⁸⁵ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 80.

³⁸⁶ Див. Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 81.

³⁸⁷ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 81.

способу екзистенції. Неспокій, страх, спроба кожного в індивідуальний спосіб виправдатися являють втрату правдивого життя³⁸⁸.

На думку Яннараса, через гріхопадіння страждає все створіння, бо у людській свободі воно знаходило мету свого існування, реалізувало свою екзистенцію. Вчений зокрема зазначає:

перший Адам відкинув реалізацію життя, як співпричастя з Богом, потягнувши ціле людство вниз до екзистенційного падіння і смерті. Перший Адам визначив спосіб існування людської природи, через що його нащадки є екзистенційно (не юридично чи морально) зумовлені вибором праотця; вони народжуються та існують в способі природної автономії, що не може бути звичайно подоланою особовою свободою волі³⁸⁹.

Вчинок однієї людини впливає на ціле людство, а також творіння: «одне людське буття може змінити весь спосіб існування людства і навіть спосіб існування створеного порядку цілої природи»³⁹⁰. Господь, в свою чергу, на переконання вченого, не карає людину, бо тоді Всевишній тим самим заперечив би правду про людську особу, якби втрутився в її вільний вибір. Людина сама себе карає, а Бог лише намагається втрутитися задля її спасіння, тобто відновлення стосунків і співпричастя, що стало можливим у Христі³⁹¹.

Важливо додати, що до перших відчуттів, які характеризують існування індивіда, вчений додає ще відчуття смертності і глибокої самотності³⁹². Страждають також стосунки жінки з чоловіком, їхній ерос є понищений (Бут 3, 16). Стосунки із матеріальним світом перестають бути особовими. Світ противиться людським намаганням підкорити його задля задоволення потреб індивідуального виживання аж до повернення в порох (Бут 3, 19) – безособову нейтральність³⁹³.

Ще іншим цікавим пунктом, яким Яннарас розкриває тему гріхопадіння, є питання шкіряних одеж. Вчений пояснює вчинок Бога як прояв Його піклування і любові задля обмеження зла. Посилаючись на церковних екзегетів, Яннарас стверджує, що шкіряні одежі є символом «біологічної іпостасі, яка опечатує

³⁸⁸ Див. С. YANNARAS, *Elements of Faith*, 82.

³⁸⁹ С. YANNARAS, *On the Absence and Unknowability of God*, 91-92.

³⁹⁰ С. YANNARAS, *Relational Ontology*, 96.

³⁹¹ Див. С. YANNARAS, *Elements of Faith*, 84-85.

³⁹² С. YANNARAS, *Elements of Faith*, 86.

³⁹³ Див. С. YANNARAS, *Elements of Faith*, 87.

особову інакшість людини»³⁹⁴. Іншими словами, людина не втрачає образу Божого, як і не перестає бути особою, проте «образ є одягнений тепер в “одежу зі шкіри” абсурду, тлінності і смертності»³⁹⁵.

На думку вченого, Господь в такий спосіб проявив людинолюбство, бо людина продовжує існувати, і енергії її природи іпостазують смертну індивідуальність. Яннарас йде далі і дає зрозуміти, що смерть постає перед нами як благодіяння:

Дозволивши навіть смерть як наслідок цього одягання, Бог обмежив людину до її біологічної індивідуальності, встановлюючи границю і кінець гріхові, помилці життя і тлінності, “щоб зло не стало безсмертним” [...] Смерть, як результат гріха, є обернена проти феноменологічного тріумфу гріха – автономної біологічної індивідуальності – і кладе їй кінець³⁹⁶. Смерть анулює покров тлінності, звільняючи екзистенційні можливості людської особи³⁹⁷.

Водночас варто підкреслити значний успіх вченого у використанні філософії для пояснення питання гріхопадіння як стану далекого від правди про особу людини. Яннарас намагається поєднати розуміння гріхопадіння у Гайдеггера і Сартра з вірою в первородний гріх, використовуючи при цьому патристичні думки (Діонісія Ареопагіта, Максима Сповідника, Ісаака Сиріна). Вчений в такий спосіб віднаходить «ригористичне онтологічно-персоналістичне розуміння всієї ікономії спасіння»³⁹⁸.

На переконання Яннараса, Гайдеггер і Сартр розглядають гріхопадіння не лише з моральної сторони, але й пояснюють його онтологічний вимір³⁹⁹. Яннарас пояснює погляд Гайдеггера в наступний спосіб:

гріхопадіння є безперервним відпадінням людської екзистенції від своєї автентичної і самомотивуючої екзистенційної можливості у нейтралізований “світ” “повсякденності” – відпадіння від буття (*Sein*) у буття-з-іншим (“*Miteinandersein*”), у простір співіснування. Це співіснування постійно нейтралізує людське буття, створюючи “посередність” нашої присутності-у-світі [...]. В контексті “повсякденності” спосіб маніфестується, через що індивідуальна екзистенція також переважно є у посередності, і цей спосіб є нейтралізованою одиницею співіснування, нейтральна

³⁹⁴ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 87-88.

³⁹⁵ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 88.

³⁹⁶ як зазначає Яннарас: «у смерті фізичної індивідуальності, психосоматична реальність індивідуального людського буття зникає». Сн. YANNARAS, *Postmodern Metaphysics*, 173.

³⁹⁷ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 88.

³⁹⁸ В. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 65.

³⁹⁹ В. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 65.

“Людина” чи “хтось”. “Хтось” не є зокрема ніким, і тим не менше воно є всі ми, воно є всі ми не як усе, але як маніфестація способу яким хтось-є в повсякденності⁴⁰⁰.

Для Сартра так само воно пов’язане з відчуттям сорому. Яннарас зокрема цитує такі рядки з *Буття і Небуття*:

Сором є відчуттям первородного гріха, не тому, що я вчинив той чи інший проступок, але просто тому, що я впав у світ, поміж речі, і маю необхідність посередництва іншого, щоби бути тим, ким я є [...]. Зодягнутися означає покрити твоє буття об’єктом, вимагати права бачити без того, щоб бути побаченим, тобто бути лише суб’єктом, через що також біблійна символіка гріхопадіння після вчинення первородного гріха є фактом, що Адам і Єва знали, що вони були нагі⁴⁰¹.

Опираючись на ці два уривки, Яннарас наводить визначення гріхопадіння: перехід від особи з любовного співпричастя в екстатичному способі існування до індивіда – фрагментованого і атомізованого способу існування⁴⁰². Особа стає фактично заручником природи:

Особа підпорядковується природі і визначається природою. Вона стає атомізованим індивідом – безособовою одиницею природи. Визначення особи природою означає спотворення екстатичного зв’язку екзистенції, що перестає трансцендентувати природу і вичерпується в границях природньої ідентичності. Це означає екзистенційне відчуження особової інакшості, домінування спільних властивостей природи над унікальністю і неподібністю особи. Екстатична трансценденція природи в істині особової інакшості вироджується у екстаз індивіда в межах природи – і прямо протилежні екстази індивідуальних сутностей в межах спільної природи ділять природу, фрагментуючи її на маленькі частини⁴⁰³.

В іншому місці Яннарас, роздумуючи над поглядами Сартра, пояснює стан людини після гріхопадіння, пов’язуючи його з досвідом відсутності Бога і нестерпністю співіснування з людьми:

екзистенційно автономний, людський індивід є представлений на сартрових сторінках як самосвідомість у незмінному протиставленні з ніщо: такий індивід досвідчує прогалину відсутності Бога, “первородний гріх” співіснування у світі – це “пекло”, яким є “інші люди” як прямий виверт суб’єктивності індивіда, початкова “нагота” неминучого зречення тіла – такий собі індивідуальний досвід існування як “даремного страждання”⁴⁰⁴.

На думку Яннараса, сартрівський сором постає як «захист індивідуальності від зречення, як претензія свободи залишити суб’єктність в межах

⁴⁰⁰ CH. YANNARAS, *Person and Eros*, 227-228. Див. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, - Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1967, 126-127, 166, 175, 346, 383. Також M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, - Klostermann, Frankfurt am Main 2000, 21.

⁴⁰¹ J. - P. SARTRE, *L'être et le néant*, - Paris: Librairie Gallimard 1943, 349.

⁴⁰² B. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 66.

⁴⁰³ CH. YANNARAS, *Person and Eros*, 234.

⁴⁰⁴ CH. YANNARAS, *The Schism in Philosophy*, 250.

зреченої природи»⁴⁰⁵. В таких обставинах неможливо говорити про захист від зречення⁴⁰⁶, бо тіло втрачає той «особовий спосіб існування», який мав місце до гріхопадіння, коли воно було «цілковитим вираженням і маніфестацією особової інакшості, можливості любовних відносин і самопожертви, динамічного покликання реалізувати взаємну екстатичну самотрансценденцію і співпричастя»⁴⁰⁷.

В свою чергу Яннарас пояснює, що лише особа здатна відновити цілісність людини, бо є

онтологічною реальністю, яка запобігає відпаданню атомізованих індивідуальностей і кидає міст на розрив між частинами і цілим, між інакшістю і універсальністю, між конкретною неподібністю, винятковістю і неповторною екзистенцією і природою людини в цілому⁴⁰⁸.

В наступному пункті розглянуто можливість відновлення спотвореного через гріхопадіння «образу» у Христі та Його Церкви.

2.3.4. Відновлення у Христі і Церкві

Яннарас зауважує, що особа Христа зазнала впливу наслідків гріхопадіння:

історична особистість Ісуса Христа є конкретною людиною, подібно як всі конкретні люди після гріхопадіння – конкретно відділені, лімітовані, підвладні у всьому мірі створеності людської природи і обмеженням природи⁴⁰⁹.

Кенозис, який звершує Господь, є для вченого проявом особової свободи у Бозі, свободи втіленого Сина Божого, який ні не применшує, ні не спотворює єднання людської і божественної природ, які зберігають свої властивості у Ісусі Христі. Водночас особова свобода Христа робить Його вільним від природної необхідності, а тому Він є вільним – актуалізувати чи ні – властивості поєднаних природ. Яннарас також зазначає, що в Особі Ісуса «іпостатизується спільний особовий спосіб буття обох природ в одній екзистенції, в одній природі»⁴¹⁰, і в той спосіб Вона також іпостатизує природу через єднання природних енергій у

⁴⁰⁵ Сн. YANNARAS, *Person and Eros*, 245.

⁴⁰⁶ Див. В. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 67.

⁴⁰⁷ Сн. YANNARAS, *Person and Eros*, 244.

⁴⁰⁸ Сн. YANNARAS, *Person and Eros*, 230.

⁴⁰⁹ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 93.

⁴¹⁰ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 94.

своїй винятковій екзистенції, а останні в свою чергу екзистенційно являються в Його особі. Особа Христа є вільною від енергій природ і підкоряє їх собі⁴¹¹.

Яннарас також протиставляє особову волю Адама та Ісуса Христа, бо перший відмовився реалізувати своє життя на образ Трійці, в свою чергу другий «підкоряє волю людської природи волі божественної природи, волі істинного життя, що є здійснене в спосіб співпричасного послуху Отцеві, віддаючись добровільно Його любові»⁴¹², і таким чином природа людини стає учасником життя Пресвятої Трійці⁴¹³. Через особу Ісуса Христа стає можливим співпричастя людини з Богом:

Екстатичне відношення людської природи щодо свого екзистенційного *telos* було відновлено, так що те, що було відновлено [...] було людське безпосереднє універсальне відношення до Бога і співпричастя з ним. Це співпричастя є *logos* екзистенції, її сенсом, її причиною і водночас метою і повнотою її істини⁴¹⁴.

Як зауважує Яннарас, в особі Христа в протилежності до першого Адама відновлюється зв'язок з Богом і людьми: «людське життя приймає іпостась не як екзистенційну автономію, але як екзистенційну єдність із Богом та людством»⁴¹⁵. Через Христа та його Особу відновлення зв'язку з Богом зазнає весь створений світ, через співпричастя з Богом постає загальна гармонія:

Кожна онтологічна і екзистенційна перспектива звершується у Христі, тому що він є Логос кожної існуючої і екзистенційної реальності. Він є Логос-іпостатичним об'явленням Бога, але також і логосом створіння, маніфестація особової творчої енергії Бога. Він є також *logos* людської екзистенції, її екзистенційним *telos* і її сенсом – рекапітуляцією «логічної» гармонії світу і *logos* історії у відносинах Бога з людиною⁴¹⁶.

Боголюдська природа Ісуса Христа стає тепер джерелом відновлення⁴¹⁷ здатності покидати статичний стан нашої природи, виходячи за її межі, а не лише замикатися на рівні творіння:

Можливість екстатичного способу існування, особова можливість екстатичної інакшості по відношенню до природи, яка була засуджена після гріхопадіння вичерпуватись в межах тієї ж природи як індивідуальна дистанція – цей особовий

⁴¹¹ Поп. С. YANNARAS, *Elements of Faith*, 93-96.

⁴¹² С. YANNARAS, *Elements of Faith*, 95-96.

⁴¹³ С. YANNARAS, *Elements of Faith*, 96.

⁴¹⁴ С. YANNARAS, *Person and Eros*, 268.

⁴¹⁵ С. YANNARAS, *On the Absence and Unknowability of God*, 92.

⁴¹⁶ С. YANNARAS, *Person and Eros*, 268.

⁴¹⁷ Див. В. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 68.

екстаз природи поза природою стає тепер природною можливістю в межах теандричної природи Христа⁴¹⁸.

Як наслідок, людина в розумінні Яннараса може у Христі досягнути спосіб особового існування, позбувшись способу індивідуального існування, що стає можливим у продовженні ікономії спасіння. У Христі кожен може досягнути нову «персоніфіковану природу»:

Цей екзистенційний факт природної єдності божественності і людськості є новою природою, тобто новим способом існування, оскільки ми знаємо природу лише як екзистенційний факт. Це є “нова” боголюдська природа, яка має своєю “головою” чи своєю фундаментальною особовою рекапітуляцією самого Христа і своїми “членами” всіх, хто бере участь в способі існування, який він ознаменував, всіх, хто бере *особисто* участь в цілковитій *природній* єдності божественності і людськості. “Голова” і “члени” складають *тіло*, тіло Церкви, конкретну реалізацію “нової” природи втіленого Слова, онтологічну реальність нового способу існування – нового в порівнянні зі способом існування фрагментованої природи в атомізованих індивідах. Церква є “зібранням разом попередньо розсіяних” атомізованих індивідів фрагментованої природи в єдність особового любовного перихорезису і екзистенційного співпричастя з Богом⁴¹⁹.

Іпостатизація в Особі Ісуса, на думку Яннараса, стає джерелом свободи від природної необхідності: «вільний від будь якої предетермінації сутності чи природи, Бог може іпостазувати в своїй Особі не тільки власне буття (власну сутність або природу), але і буття людське»⁴²⁰. Важливо також зазначити, що у розумінні вченого людина отримує можливість ідентичного відношення до Отця, як його має Син Божий: «В особі Христа, людській природі даровані ті ж життєві відносини з Богом, які Син має з Отцем»⁴²¹, і при цьому покликається на послання Павла (Еф 1,5; Гал 4,5).

Для Яннараса, відновлення у Христі і Церкві постає перед нами як дар Божий, благодать, яка є «відповіддю на свободу людини, яка [...] прямує до співпричастя з Богом»⁴²². З цього випливає, що Церква у своїй суті є екзистенційною подією і онтологічною реальністю. У Церкві людина персоніфікується, «зодягається» у Христа, єднається з Богом. Це є динамічний процес прогресивного навернення, зодягання у нову людськість у Христі і

⁴¹⁸ CH. YANNARAS, *Person and Eros*, 268.

⁴¹⁹ CH. YANNARAS, *Person and Eros*, 269-270.

⁴²⁰ CH. YANNARAS, *Elements of Faith*, 93.

⁴²¹ CH. YANNARAS, *Elements of Faith*, 110.

⁴²² B. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 69.

Церкві. В світлі такого процесу Яннарас тлумачить сенс аскези і розкриває розуміння таїнств Церкви:

Називаємо сакраментальним життям участь людини у таїнствах Церкви. І називаємо таїнство мовою богослов'я Церкви містичним простором, тобто життєвим, досвідним, подією зустрічі людської свободи з благодаттю Бога, з божественною любов'ю, яка діє динамічно. Відповідь на любов Бога не є звичайним сентиментальним чи моральним фактом, але є способом особового існування, таїнством співпричастя людини з Богом. Таким чином, першим і початковим таїнством є те ж саме тіло Церкви: людина приносить до Церкви свою свободу, тобто своє повсякденне – хоч би й впале – зусилля повернутися в спосіб існування *kata physin*, в єдність з іншими людьми і в співпричастя з Богом. Вона знаходить у Церкві звершення помилування своїх власних неефективних зусиль, цілковите сповнення своєї мети. У сфері таїнства людські зусилля зустрічаються з божественною любов'ю, особиста аскеза або падіння і особистий гріх заповнюються до краю могутністю Бога. Через цю ефективну діалектику прогресивно маніфестується в особі вірного образ нової людини, громадянина Царства, об'являється *ethos* екзистенційної автентичності. Людина приносить до Церкви кожний період свого природного життя, гріхопадіння і свій занепад. І кожен з цих внесків знаходить у Церкві взаємне прийняття, відповідне таїнство зустрічі людської свободи з божественною благодаттю. Кожне таїнство Церкви є можливістю внеску і динамічного, і повторюваного втілення людини в її тіло, яке є носієм життя, в її теандричну природу, в її автентичний етос; є подією переображення життя *para physin* у життя *kata physin*, з тлінного часу індивідуальної екзистенції і в нетлінний час особового відношення⁴²³.

В особливий спосіб вчений відзначає роль Пресвятої Євхаристії, кажучи, що вона є «правдою і звершенням Церкви, трансформацією способу людського існування»⁴²⁴.

В наступному пункті звернено увагу на фінальний етап історії – звершення покликання людини в майбутньому віці.

2.3.5. Есхатологія

Тут варто згадати, якими є есхатологічні погляди Яннараса. На думку вченого, життя після смерті не є пов'язаним із виживанням якоїсь частини людини – чи то її «духу», чи її «душі», але з відносинами з Богом, в основі яких є еротична любов Всевишнього до людини, яка формує і оберігає іпостась життя. В іншому місці вчений зазначає, що:

особа є способом існування, який звершується як свобода, свобода від будь-якої необхідності і будь-яких меж, свобода від обмеження смертю. Виживання особової інакшості по смерті не гарантується як яка-небудь власність есенції чи природи, як

⁴²³ *To prosopo kai ho Eros. Theologico dokimio ontologies*, cit., 87, 341 примітка 298. Цит. за В. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 70-71. Ця примітка, очевидно, присутня лише в оригінальному тексті.

⁴²⁴ СМ. YANNARAS, *Orthodoxy and the West*, 31.

“безсмертя душі”, тому що в такому випадку є вимушеним безсмертям, яке затемнює особу. Особа трансцендентує смерть, тому що конститує свою ж іпостась існування як життя, “життя вічне”. І життя є співпричастям осіб, є любов’ю, тією онтологічною подією, яка конститує також єдине визначення Бога (1 Йо 4, 8)⁴²⁵.

Віра у вічне життя, як зазначає Яннарас, є довірою, яка відкрита на любов, що ніколи не минає, але є основою життя незалежно від стану психосоматики⁴²⁶. Вчений зауважує, що на Заході в модерну добу виробилось хибне розуміння поняття вічності як «ментального продовження емпіричного знання часу, розширення меж, які визначають неописанне: часу, який безкінечно продовжується, але з визначеними поділами на історичні періоди»⁴²⁷.

Вчений переконаний, що про останні дні Церква не знає нічого, а лише віддається Божій любові і на неї уповає. Яннарас зазначає, що участь у житті Церкви вже є досвідом пізнання майбутнього віку і передсмаком повноти єднання. На його думку, еротичне очікування є мірилом розуміння останніх днів. Вчений вважає, що вкінці спасеться навіть найменший прояв любові⁴²⁸.

Яннарас не знає, як виглядатимуть відносини з Богом після завершення людиною своєї земної мандрівки, але водночас переконаний у тому, що вони будуть особовими: «я буду я, так як Бог знає мене і любить мене, я буду з моїм ім’ям і з можливістю спілкуватися з Ним, як Мойсей чи Ілля на горі Тавор»⁴²⁹.

У Церкві людина через емпіричне пізнання досвідчує передсмак любовного зв’язку з Нареченим Христом, який у повноті матиме місце в майбутньому віці⁴³⁰.

2.4. Висновки

У підсумку проведеної систематизації вчення Яннараса про особу слід найперше відзначити його намагання представити у світлі філософій екзистенціалізму та персоналізму святоотцівську спадщину та загалом християнське одкровення.

⁴²⁵ Сн. YANNARAS, *He Neoellenike tautoteta*, 99-100. Цит. за В. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 42. Про це вже була згадка в попередньому підрозділі, наскільки стосувалося Божественних Осіб.

⁴²⁶ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 66.

⁴²⁷ Сн. YANNARAS, *Postmodern Metaphysics*, 50.

⁴²⁸ Хр. ЯННАРАС, «Есхатология: конец времени или освобождение от времени», 1.

⁴²⁹ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 66.

⁴³⁰ Див. Хр. ЯННАРАС, «Есхатология: конец времени или освобождение от времени», 3.

Основним ключовим поняттям, яке досліджує вчений, є поняття особи. Червоною ниткою воно проходить крізь увесь його творчий доробок у вигляді двох основних протиставлень. Першим є протиставлення *prosopon* та *hypostasis* з поняттям *atomos*. Другим – особа/екзистенція та природа/есенція, що має на меті наголосити неможливість зведення особи до спільних ознак природи.

Поняття *prosopon* та *hypostasis*, на відміну від *atomos*, мають позитивну коннотацію. Історично вони були ототожені в IV столітті завдяки праці Каппадокійців, що, на переконання Яннараса, стало революційною подією, завдяки якій ми отримали поняття особи в його істинному сенсі.

Основними термінами, що характеризують поняття особи, яке він виводить, дивлячись на людину, окрім відносин є: «екстаз», «ерос», «енергії», «свобода», «творчість», «самосвідомість». Відносини стають можливими через екстаз, який звершується як еротична самотрансценденція природної необхідності та уможлиблюється через енергії, які вчиняють природу доступною і включеною в особовість. Як наслідок особа віднаходить свободу від природної необхідності та отримує здатність до творчості. У цих поглядах відчувається сильний вплив філософії, як також у пункті про покликання логосом речей до особового пізнання кожною людиною Бога-Логоса. Водночас Яннарас додає до переліку істотних ознак особи також самосвідомість – поняття, виникнення якого пов'язане з дослідженнями психології, і яке відображає недосяжні для розуміння позитивних наук глибини людського ества.

Водночас поняття *atomos* має радше негативну коннотацію. Безвідносний індивід постає як поняття, що є притаманне виключно людині, і то в її впалому стані. Така людина характеризується замкненістю на собі на рівні творіння. Її стан позначений руйнуванням відносин з Богом, ближніми і оточуючим світом через бажання задоволення своїх егоїстичних потреб, інтелектуальне та механістичне насилля над природою на противагу творчості.

Prosopon та *hypostasis* характеризують особу такою, якою вона є в Божому плані. Людина, в свою чергу, покликана зреалізувати своє буття в спосіб існування, притаманний для Осіб Пресвятої Трійці, тобто як співпричастя в

любові. Те покликання відображалось в створенні на «образ» Божий, який внаслідок гріхопадіння зазнав спотворення. Людина обрала атомізований спосіб існування. Вона перетворилася на біологічну іпостась, яка підкоряється природній необхідності, характеризується нездатністю до свободи в її правдивому сенсі, небезпекою вибору небуття і неминуче прямує до смерті.

Повернення до способу існування на зразок Трійці стає можливим у Христі, у Церкві, у монашестві та в подружжі. При цьому окремої уваги заслуговують міркування щодо останнього пункту. Яннарас пояснює необхідність розрізнення статей задля досягнення зазначеної вище мети. Вчений зауважує, що у Церкві втрачається потреба їх розрізнення. Він також проводить паралель поміж фізичним єднанням чоловіка і жінки та любов'ю людини до Бога.

Врешті-решт, автор підкреслює також особовий характер майбутньої есхатологічної перспективи.

Хоч порівняльна характеристика вчення обох наших авторів є предметом дослідження наступного розділу, проте загалом можемо засвідчити, що погляди Яннараса в багатьох випадках співпадають з такими Зізіуласа, щоправда в частині пунктів варто відзначити оригінальність думок автора, у яких він у свій спосіб переосмислює досягнення філософій персоналізму, екзистенціалізму та психології. Очевидно, що таке старання продиктоване бажанням зробити ближчим і доступнішим для розуміння сучасної людини християнського одкровення. Проте такого роду підхід ставить цілий ряд запитань про можливість використання філософії в зазначених цілях, адже існує небезпека спотворення правдивої суті святоотцівської спадщини і в цілості християнського віровчення, що стане предметом дослідження в наступному розділі.

РОЗДІЛ ІІІ

ПОРІВНЯЛЬНИЙ ТА КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ ВЧЕННЯ ПРО ОСОБУ ЙОАНА ЗІЗІУЛАСА ТА ХРИСТОСА ЯННАРАСА

Насамперед слід зазначити, що обидва богослови говорять про поняття особи у тріадологічному та антропологічному контексті. При цьому, вони намагаються актуалізувати і переглянути у світлі філософій персоналізму і екзистенціалізму патристичну спадщину. Водночас, варто підкреслити, велике число науковців жорстко критикують Зізіуласа та Яннараса щодо можливості такого підходу.

3.1. Порівняння та критика основних філософсько-богословських положень

3.1.1. Джерела творчості Зізіуласа та Яннараса. Критика філософського впливу

В обидвох авторів відчувається сильний вплив Бердяєва та інших персоналістів ХХ століття, які протиставляли поняття особи і природи, що також притаманне тринітарному богослов'ю та антропології. До того ж, ці автори також додають аналогічне протиставлення екзистенції та есенції характерне для філософії екзистенціалізму і представлене вченими, серед яких знову ж таки є Бердяєв, Сартр, Гайдеггер, Ясперс, Габріель і Марсель⁴³¹.

Окремо варто відзначити вплив Гайдеггера на обох авторів (поняття *Sein-zum-Tode* та екстатичного характеру існування, теорія екзистенції як буття у відносинах, критика західної онто-теології⁴³²), а особливо на Яннараса. Це стало причиною критики останнього за далекість його філософських міркувань, які присутні в книгах «Особа і ерос», «Свобода моралі» та «Абетка віри» від

⁴³¹ J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 233.

⁴³² J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 208-209.

Свангелія і вчення Отців⁴³³. Зізіулас та Яннарас також взаємно впливали один на одного. Ватро додати, що погляди Зізіуласа узгоджуються з міркуваннями ряду таких богословів, як Де Любак, Бофф, Тілліх, Панненберг, Бонгеффер, Гантон, Мольтман та інші. Серед паралельних тем – соціальна доктрина Трійці⁴³⁴.

Для підтвердження своїх персоналістичних теорій наші автори звертаються до патристичної думки, зокрема Отців-каппадокійців. На адресу Зізіуласа лунає критика за приписування Отцям концепцій, які є властиві для філософій екзистенціалізму та персоналізму⁴³⁵. Переконавання Зізіуласа в тому, що «особа як поняття і як життєва реальність є винятково породженням патристичної думки»⁴³⁶, може бути вірним для божественної реальності, але не людської. Хоч вчення Каппадокійців має велике значення для тріадології, проте не можна зводити всю святоотцівську традицію лише до них. Слід зауважити, що ряд вчених підтверджують, що погляди Зізіуласа і Яннараса не інтерпретують вповні вчення Отців-каппадокійців, зокрема серед них найбільш помітні постаті Ж.-К. Ларше⁴³⁷, Дж. Вілкса⁴³⁸, В. Гаррісона⁴³⁹, І. Панагопулоса⁴⁴⁰, А. де Галло⁴⁴¹, Л. Туреску⁴⁴², Н. Людовікоса⁴⁴³ та ін.

Папаніколау, який досліджував творчість Зізіуласа, зазначає: «Критика онтології відношення Тринітарної особовості Йоана Зізіуласа загалом дорікає

⁴³³ N.V. HARRISON, «Yannaras on Person and Nature», 79-81.

⁴³⁴ J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 231.

⁴³⁵ Див. N. RUSSELL, «Modern Greek theologians and Greek Fathers», *Philosophy and Theology*, 18 (1): 77-92 (2006). Див. J. PANAGOPOULOS, «Ontology of Theology of Person» (in Greek), *Synaxis*, Vol. 13-14 (1985), 63-79; 35-47; i S. AGOURIDES, «Can the Persons of the Trinity form the Basis for Personalistic Understandings of the Human Being?» (in Greek), *Synaxis*, Vol. 33 (1990), 67-78. Цит. за J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 232.

⁴³⁶ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 27.

⁴³⁷ J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 207-396.

⁴³⁸ J. WILKS, «The Trinitarian Ontology of John Zizioulas», 63-88.

⁴³⁹ N.V. HARRISON, «Yannaras on Person and Nature», 287-288; N.V. HARRISON, «Zizioulas on Communion and Otherness», *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 42, 1998, 273-300.

⁴⁴⁰ Див. J. PANAGOPOULOS, «Οντολογία ή θεολογία του προσώπου. Η συμβολής της Πατερικής Τριάδογίας στην κατανόηση του ανθρώπινου Προσώπου», *Synaxè*, 13, 63-79; 14, 1985, 37-47.

⁴⁴¹ A. DE HALLEAUX, «*Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Cappadociens? Une mauvaise controverse*», *Revue théologique de Louvain*, 17, 1986, 132-155, розглянуто в *Patrologie et recuménisme*, Leuven, 1990, 218-241.

⁴⁴² L. TURCESCU, «*Prosopon and Hypostasis in Basil of Caesarea's Against Eunomius and the Epistles*», *Vigiliae Christianae*, 51, 1997, 375-395; «*Person versus Individual, and other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa*», *Modern Theology*, 18, 2002, 527-539; «*Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*», Oxford et New York, 2005.

⁴⁴³ N. LOUDOVIKOS, «*Person Instead of Grace and Dictated Otherness: John Zizioulas' Final Theological Position*», *Heythrop Journal*, 48, 2009, 3-4.

йому за спробу зодягнути свій філософський персоналізм і екзистенціалізм Каппадокійською мовою і представити її як патристичну»⁴⁴⁴. Серед критиків Зізіуласа також Дж. Бер та А. Лус, які закидають вченому невідповідність його поглядів вченню Отців Церкви, зокрема Каппадокійців⁴⁴⁵ та, як свідчить сам Зізіулас, професор Агурідіс, який критикує його та Яннараса. Водночас митрополит Пергамський відповідає наступним чином:

Це є поспішно і історично несправедливо робити висновок, що концепція особи, яку я спробував презентувати, є проекцією філософії на богослов'я або що в цьому випадку є будь-який дійсний вплив персоналізму чи екзистенціалізму. Правда є радше в тому, що філософія використовується в цьому випадку для розрізнення *нової* концепції особи, що з'являється перед нами, коли «як» Божого буття є об'явлене нам у Христі⁴⁴⁶.

Водночас, докторант Гонконгського університету Тінгкуй підтверджує погляд, що онтологія особовості Зізіуласа відрізняється від персоналізму⁴⁴⁷.

Слід зазначити, що існує ще більша різниця поміж вченням Максима Сповідника і поглядами Зізіуласа та Яннараса. Максим Сповідник розробив найбільш позитивну концепцію природи серед Отців і турбувався про збереження балансу в тріадології, христології та антропології поміж поняттями іпостасі/особи та сутності/природи⁴⁴⁸. Існує також різниця деяких розроблених св. Максимом визначень і тих, які знаходимо в обидвох авторів. Це також можна спостерігати у відношенні до вчення Йоана Дамаскина⁴⁴⁹.

В наступному пункті проведено порівняння основних конститутивних елементів поняття особи.

⁴⁴⁴ A. PAPANIKOLAOU, «*Is John Zizioulas an Existentialist in Disguise? Response to Lucian Turcescu*», *Modern Theology* 20:4/2004, ISSN 0266-7177 (Print); ISSN 1468-0025 (Online), 601.

⁴⁴⁵ J. TINGCUI, *A Critical Study on Zizioulas' Ontology of Personhood*, 56.

⁴⁴⁶ J. ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 20, 24.

⁴⁴⁷ J. TINGCUI, *A Critical Study on Zizioulas' Ontology of Personhood*, 210-216.

⁴⁴⁸ Див. J.-C. LARCHET, *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris: Les Éditions du Cerf 1996, 246.

⁴⁴⁹ Такий погляд знаходимо в M. TÖRÖNEN, *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor*, Oxford, 2007, 52-59.

3.1.2. Порівняння загальних філософсько-богословських положень

Найперше варто зазначити, що Зізіулас та Яннарарас користуються аналогічною термінологією в означенні поняття особи: *atomos – prosopon – hypostasis*⁴⁵⁰. Центральне місце займає поняття *prosopon*. Обидва автори звертаються до історії походження терміну. В грецькій філософії його асоціювали з театром, зокрема з роллю, яку виконували актори театру, одягаючи маску. Саме тому поняття асоціювалося з чимось зовнішнім, і не заторкало глибини людського буття. В IV столітті на переконання авторів відбулася революція у філософії⁴⁵¹, бо термін *prosopon* ототожнили з поняттям *hypostasis*, яке в свою чергу відрізняли від сутності, ототожнивши з аристотелівською першою «сутністю». Для Зізіуласа та Яннарараса це означає, що поняття *prosopon* було виведено на онтологічний рівень, стало основою буття істоти.

Автори намагаються дати визначення цьому термінові. Для початку вони говорять про поняття відносин, яке є конститутивним для *prosopon*⁴⁵². Яннарарас зокрема звертає увагу на граматично-етимологічний аспект, який на його думку підтверджує такий погляд. Відносини є до тієї міри важливими для терміну, що без них особа не є особою впринципі.

Зізіулас і Яннарарас часто вживають у зв'язку з поняттям особи поняття *logos* природи⁴⁵³ та спосіб існування⁴⁵⁴. Зізіулас також говорить про *tropos physeos*, який потребує переміни⁴⁵⁵. Проте слід зазначити, що поняття *logos* не має конотації особовості у вченні Максима Сповідника. Окрім того, Зізіулас ототожнює поняття спосіб існування, «як» істоти існують та іпостась/особа⁴⁵⁶.

⁴⁵⁰ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 275; Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 39; СН. YANNARAS, *Person and Eros*, 6. Практично ідентичне визначення знаходимо в СН. YANNARAS, *Postmodern Metaphysics*, 136; СН. YANNARAS, *Postmodern Metaphysics*, 171.

⁴⁵¹ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 36; И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 278; СН. YANNARAS, *Person and Eros*, 15.

⁴⁵² И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 11; СН. YANNARAS, *Person and Eros*, 6; СН. YANNARAS, *Postmodern Metaphysics*, 136.

⁴⁵³ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 64; СН. YANNARAS, *Person and Eros*, 29.

⁴⁵⁴ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 29; СН. YANNARAS, *Relational Ontology* / transl. by Norman Russell, Brookline: Holy Cross Orthodox Press 2011, 1.

⁴⁵⁵ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 64.

⁴⁵⁶ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 29. MAXIMII CONFESSORI, *Ambigua* 67, PG 91, 1400f.; *Ambigua* 5, PG 91, 1053B; *Mystagogia* 23, PG 91, 701A; *Ambigua* 1, PG 91, 1036C; etc.

Такий підхід відповідає дійсності лише щодо окремих уривків та тринітарного контексту, проте в інших випадках знаходимо інакше розуміння. Думка Зізіуласа в цьому контексті є обмежена⁴⁵⁷. Водночас сам Зізіулас не погоджується з такими закидами і зазначає, що якщо «обнова природ» по їх тропосу відноситься у воплощенні не до іпостасного способу існування, а до природ як таких або їх енергій [...] то задум Максима щодо використання в христології розрізнення логосу і тропосу виявляється зрозумілим цілком неправильно»⁴⁵⁸.

Варто зауважити, що підхід Зізіуласа і Яннараса, який позначений пріоритетом відносин, які конституують особу (бо на їх думку особа визначається як «реляційне буття»), і водночас критика ними пріоритету сутності, призводить до парадоксального результату: «абсолютизації відносин і релятивізації особи»⁴⁵⁹. Такий підхід в Зізіуласа замінює божественну благодать⁴⁶⁰, бо відносини стають конститутивними для становлення і розвитку духовної і онтологічної ідентичності особи⁴⁶¹.

Зізіулас відкидає особистий досвід, зокрема коли говорить: «головне не те, що в мені, а що відбувається між мною та іншим»⁴⁶². Також має місце відчуження особи до самих відносин, заперечення відмінного для неї характеру, а також автономію, яка є головною характеристикою для Отців. У вченні Зізіуласа мають місце «нав'язані відносини», подібно як і «нав'язана інакшість»⁴⁶³. Особа для вченого постає лише у відносинах і тому сама по-собі вона, на переконання Зізіуласа, не є особою⁴⁶⁴. Як наслідок можна говорити про «об'єктивну залежність між особами»⁴⁶⁵, яку можна спостерігати в працях вченого. Прикладом служить вислів про осіб Трійці: «їх відносини є взаємно

⁴⁵⁷ J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 246-248.

⁴⁵⁸ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 29.

⁴⁵⁹ J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 352.

⁴⁶⁰ Див. наприклад J. ZIZIULAS, *L'Eglise et ses institutions*, 347.

⁴⁶¹ J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 353. Яннарас пояснює поняття відносин Бога з людиною поняттям благодаті, яку визначає як: «факт, що Бог дає себе в своїй еротичній екстатичній самопожертві». Див. СН. YANNARAS, *Person and Eros*, 67.

⁴⁶² Див. J. ZIZIULAS, *L'Eglise et ses institutions*, 347.

⁴⁶³ J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 353.

⁴⁶⁴ J. ZIZIULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 25. Він додає: «Оскільки особа набуває своєї ідентичності через свої відносини з іншою особою, зникнення або смерть цієї особи впливає на неї онтологічно» (26).

⁴⁶⁵ J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 353.

конститутивними, кожна сторона цих відносин залежить від іншого»⁴⁶⁶, а також щодо людських осіб: «зв'язок любові не в сентиментальному чи моральному сенсі, а в сенсі відносин», каже Зізіулас: «Ці відносини ставлять особисте існування в залежність від іншого»⁴⁶⁷.

В такий спосіб, виходячи з розглянутого вище, можна констатувати, що сама любов стає заручницею необхідності: «Любов, яка є найбільш вільним актом, таким чином, парадоксально стає "ланкою", що підтверджує об'єктивну взаємозалежність осіб, і сама свобода, в типово стоїчній перспективі, здається, здійснюється лише як згода у цій необхідності»⁴⁶⁸.

Критикуючи концепцію поняття відносин і їх зв'язок з поняттям особи у вченні Зізіуласа, можна зробити висновок, що погляди висловлені у стосунку до поняття «сутності» чи «природи» можуть бути використані проти неї. Цікаво, що такий підхід стає основою форми «колективізму» в концепції Церкви Зізіуласа, що суперечить патристичній Традиції і є притаманним радше для первісних суспільств, що значить: «людина більше не має цінність сам по собі, але тільки стосовно його відносин з іншими і з усіма»⁴⁶⁹.

До всього вищезазначеного вартує додати, що неможливо порівнювати відносини людських і божественних Осіб в силу їх асиметрії. Подібні теорії (як у Зізіуласа) вже можна спостерігати в російських авторів: Флоренський, Бердяєв, Федоров (приклад формула: «Трійця наша соціальна програма») і також поширилися на католицьких авторів (Л. Бофт). Ряд авторів критикує такі ідеї «соціального тринітаризму»⁴⁷⁰.

Іншим важливим поняттям, яке має стосунок до особи є *ekstasis*⁴⁷¹. Обидва автори твердять, що релятивний характер особи здійснюється через екстаз, що є

⁴⁶⁶ J. ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 26.

⁴⁶⁷ J. ZIZIOULAS, *L'Église et ses institutions*, 290.

⁴⁶⁸ J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 354.

⁴⁶⁹ J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 354.

⁴⁷⁰ J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 315. Див. J. BEHR, *The Nicene Faith*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2004, 425. Див. K. KILBY, «Perichoresis and Projection : Problems with Social Doctrine of Trinity», *New Blackfriars*, 81 (2000) 432-444.

⁴⁷¹ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 275-276. СМ. YANNARAS, *Person and Eros*, 20.

виходом поза межі своєї самості (Зізіулас) та трансценденцією природи (Яннарас).

Проте, варто підкреслити помилкове розуміння Зізіуласом понять особи/природи в світлі вчення цілого ряду філософів, зокрема ототожнення особи з екстатичним способом існування, що є характерним для поглядів Гайдеггера:

Несвідомо слідуючи кантівській традиції, принесеній в Православне богослов'я Бердяєвим, разом з гегелівським ствердженням відносин, як конститутивного елементу буття і гайдеггерівської ідентифікації буття з його екстатичним способом існування, Зізіулас ідентифікує природу з сліпою необхідністю і особу зі свободою як екстатичним виходом з природи – і помилково відносить свою позицію до самої квінтесенції грецької патристичної традиції. Через що для Зізіуласа природа практично – хоча і не явно – ідентифікується з гріхопадінням як ми бачили в Орігена⁴⁷².

Цікавим є використання гайдеггерівської філософської термінології для визначення поняття особи та екстазу обидвома авторами. Проте, таке поєднання ставить радше більше питань ніж відповідей, та це не означає, що не можна знаходити паралелі поміж одним і другим. Все ж, існує різниця у розумінні екстазу в християнстві та вченням, яке пропонує Гайдеггер, адже погляди вченого є складними для розуміння. Він ставить питання екстазу в контекст поняття Буття і часу:

Гайдеггер протиставляє екстатичну часовість у “Бутті та Часі” з нескінченним недостовірним способом часовості. На відміну від екстазу у християнській думці, гайдеггерівським розумінням є стояти поза волею, проєкціями та інтерпретаціями (наприклад, часу як речі). Хоча вповні не порівнюваний з кантівськими трансцендентціями часу і простору, які уможливають досвід, гайдеггерівський феноменологічний час частково відповідає їм - екзистенційна перспектива часу-простору (виникає з живого досвіду) первинною⁴⁷³.

Водночас, у християнстві поняття екстазу та часовості мають свої особливості:

У християнській теології кінцеві та нескінченні часи можуть бути (неправильно) інтерпретовані в зворотному сенсі - нескінченне як автентичне, кінцеве [finite] як недостовірне. Однак у нас є два типи "нескінченних" - екстатичний часовий простір Отців Церква вводить третю часовість - вічну і божественну. Сама по-собі, гайдеггерівська часовість не суперечить богословській часовості, оскільки вічне - це не індиферентна пряма лінія, яка поширена в нескінченність, але Син як основа і втручання в історію -

⁴⁷² N. LOUDOVIKOS, *A Eucharistic Ontology. Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity*, Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2010, 9.

⁴⁷³ M. LAWRENCE, «Theo-Ontology: Notes on the Implications of Zizioulas' Engagement with Heidegger», *Theandros. An Online Journal of Orthodox Christian Philosophy and Theology*, III, 2, Hiver 2005-2006.

історію, що розривається з кайротичними моментами творіння, спуску, підйому та спасіння. Вічний час поза нашою скінченністю не є неможливим у гайдеггерівській феноменології, але недоступний для філософа, оскільки філософія визначає себе бездонною прірвою між філософією та вірою⁴⁷⁴

Зізіулас та Яннарас говорять про інакшість як одну з найбільш вагомих характеристик особи, що значить цілковиту відмінність, неподібність, винятковість, які характеризують кожную особу у порівнянні зі спільними характеристиками сутності/природи⁴⁷⁵.

Водночас, варто відзначити перенаголошення інакшості в Зізіуласа та Яннараса. Безсумнівним є те, що кожна особа є винятковою і незамінною. Проте, інакшість також є властивою індивідові. Такий погляд є загальноприйнятим, і Отці теж розуміли це поняття в той же спосіб. Це стосується не лише людини, а й тварин, що відображено на генетичному рівні. Цікаво, що через екологічні та соціальні чинники навіть близнюки і клони, які мають ідентичний геном, все одно будуть відрізнятися⁴⁷⁶.

В духовному значенні інакшість набуває значення на основі реляційних факторів, найперше любові і співпричастя (що є слухним), і також факторів, які мають відношення до природи чи сутності. Стосовно останнього слід зауважити, що є різниця значення інакшості індивіда взятого з виду тварин, людської особи і божественної особи. Різниця поміж інакшістю людської особи і індивіда тварини полягає в іпостазованій природі «на образ Бога» саме першої. Інший важливий аспект – це амбівалентність свободи у відношенні інакшості до неї. Як було вже згадано, інакшість вчиняє особу незамінною і винятковою, а також залучає до свободних відносин. Проте, з іншого боку, є ризик протиставлення поміж інакшістю і свободою, що у свою чергу ризикує виникненням залежності: «Буття - це не що інше, як у відношенні до - або відносно до - одного або декількох інших; саме цим самим фактом воно є відносним, у своїй інакшості, до

⁴⁷⁴ M. LAWRENCE, «Theo-Ontology: Notes on the Implications of Zizioulas' Engagement with Heidegger».

⁴⁷⁵ И. ЗИЗИУЛАС, *Общенье и инаковость*, 11, 183; CH. YANNARAS, *Person and Eros*, 17.

⁴⁷⁶ Див. J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 351.

цього іншого або до цих інших і, таким чином, втрачає свій абсолютний характер»⁴⁷⁷.

Той факт, що Зізіулас поставив інакшість як конститутивний елемент у становленні божественної особи, ризикує встановити її, як необхідність у відношенні до особи, подібно до тої, що вчений встановив у стосунку до природи чи сутності. При цьому, варто вберегтись від аналогічної небезпеки піддати нав'язаній чи продиктованій інакшості особу людини⁴⁷⁸.

Такий погляд відноситься до концепції «міжсуб'єктності, де Інший панує над Я і домінує над ним, і де неминуче редукується діалогічний елемент і взаємність, що є властиві міжсуб'єктності та співпричастю між людьми»⁴⁷⁹. Варто зазначити, що у Н. Людовікоса можна знайти пояснення походження таких поглядів Зізіуласа. Зокрема він зазначає:

у своїй тринітарній теології, як і в його еклезіології та його теорії міжсуб'єктивності, Зізіулас, здається, копіює гетерономію Левінаса (тобто, левінаське поняття асиметричного відношення, де Інший переважає над я і панує) з суттєвою зміною: Зізіулас змінює етичний пріоритет Левінаса на абсолютно онтологічний пріоритет⁴⁸⁰.

Інший момент – це ризик: «зробити інакшість найвищою метою духовного життя, гаслом “Стати особистістю”, яка узагальнює персоналістичну “програму” християнського життя у формі “Становлення іншим”»⁴⁸¹. Крім того, варто звернути увагу на абсолютизацію інакшості в одному з останніх творів Зізіуласа⁴⁸².

З поняттям екстазу Зізіулас та Яннарас пов'язують також питання свободи, яке реалізується у екстазі. Йде мова про свободу від обмежень чи необхідності природи чи сутності⁴⁸³. Зізіулас пов'язує становлення особи через екстаз зі пристрастю і водночас зауважує, що у випадку Бога екстаз є безпристрасним. Такий погляд у вченого постає як аргумент на користь неможливості

⁴⁷⁷ J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 351.

⁴⁷⁸ Див. N. LOUDOVIKOS, «Person Instead of Grace and Dictated Otherness : John Zizioulas' Final Theological Position», *Heythrop Journal*, 48, 2009, 1-16.

⁴⁷⁹ J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 351.

⁴⁸⁰ N. LOUDOVIKOS, *A Eucharistic Ontology*, 10.

⁴⁸¹ J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 352. Див. И. ЗИЗИУЛАС, *Общенье и инаковость*, 101-102.

⁴⁸² J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 352. Див. И. ЗИЗИУЛАС, *Общенье и инаковость*, 15-125.

⁴⁸³ И. ЗИЗИУЛАС, *Общенье и инаковость*, 183. Сн. YANNARAS, *Postmodern Metaphysics*, 172.

проекування особової присутності з творіння на Бога і можливості використання поняття особовості у відношенні до Бога без загрози антропоморфізму⁴⁸⁴.

Обидва авторів також використовують поняття енергій, яке для Яннараса є одним з ключових. Останній, зокрема, пов'язує енергії з особою (хоч і не виключає залежність від природи) і екстазом та навіть ідентифікує з останнім⁴⁸⁵. Вчений називає іпостась екзистенційно-енергетичною інакшістю. Зізіулас же рідко звертається до цього терміну, лише наголошуючи на зв'язку енергій з природою⁴⁸⁶.

Проте слід зауважити, що спроба пов'язати особу з енергіями є небезпечною і призводить до плутанини. Насправді Отці Церкви, зокрема Максим Сповідник, поєднують енергії з природою⁴⁸⁷. Каппадокійці, пишучи проти Евномія, в такий спосіб обстоюють божественність Сина і Духа⁴⁸⁸. Також основний аргумент проти монотелітів (ці якраз поєднували енергії з іпостассю) полягав в тому, що Христос має дві енергії, бо має дві природи⁴⁸⁹. Д. Пейн зауважує, що Шостий Вселенський Собор потвердив, що кожна природа у Христі має мати волю чи енергію⁴⁹⁰. Варто додати, що поєднування енергій з іпостассю веде до політеїзму⁴⁹¹.

Зізіулас спершу ігнорує питання божественних енергій, а в одній з останніх праць протистоїть «концепції енергії» і має застереження до вчення Палами⁴⁹².

⁴⁸⁴ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 289-290.

⁴⁸⁵ CH. YANNARAS, *Postmodern Metaphysics*, 171. В Пролозі *To ontologocoperiechomenon tes ontologikes ennoias tou prosopou*, cit., 7. В. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 58.

⁴⁸⁶ J. ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 32. И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 148-149.

⁴⁸⁷ MAXIMI CONFESSORIS, *Disputatio Bizyae*, XIV, CCSG 39, 107, 356-357.

⁴⁸⁸ Див. BASILII MAGNI, *Contra Eunomium*, I, 8, SC 299, 196; 23, SC 299, 254; 25, 260-262; 32, SC 305, 134 ; II, 34, SC 305, 140; *De Spiritu sancto*, VIII, 19, SC 17bis, 316 ; 21, SC 17bis, 319 ; *Epistolae*, 189, 6, ed. Courtonne, t. II, 139; 8, ed. Courtonne, t. II, 141. GREGORII NYSSENI, *De Oratione Dominica*, III, ed. Oehler, 260, 264 ; *Refutatio confessionis Eunomii*, GNO II, 212-214; *Ad Eustathium de Sancta Trinitate*, GNO III-1, 1011 ; *Ad Ablabium quod non sint tres dei*, GNO III-1, 55.

⁴⁸⁹ Див. MAXIMI CONFESSORIS, *Opuscula theologica et polemica*, 7, PG 91, 730-768, 840-858; 8, PG 91, 97C-1008, 105BC; 9, PG 91, 117CO і в різних місцях; 15, PG 91, 157C-1808 ; 16, PG 91, 197C-208C; *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 3338-3528.

⁴⁹⁰ D. P. Payne, *The revival of political hesychasm in Greek Orthodox thought a study of the hesychast basis of the thought of John S. Romanides and Christos Yannaras*, Докторська дисертація: Baylor University, J.M. Dawson Institute of Church-State Studies 2006, 253.

⁴⁹¹ Див. J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 307-308.

⁴⁹² Див. И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 33-37.

Корінь проблеми у «маргіналізації божественної сутності, яка є джерелом енергії»⁴⁹³. Деякі вчені переконані в тому, що вчення Зізіуласа у питанні божественних енергій не відповідає патристичній концепції і не узгоджується з вченням Василя Великого, Григорія Богослова⁴⁹⁴ та Григорія Палами⁴⁹⁵, а також впевнені у невідповідності з вченням Максима Сповідника для якого питання розуміння божественних енергій є дуже важливим⁴⁹⁶. Згідно святоотцівської традиції сутність і енергії не лише реально існують, але відповідають онтологічному ступеню Божественних Осіб (буття Бога є і сутність і іпостасі разом, а не поодиноці). Водночас слід зазначити, що енергії не є безособовими і належать божественним Особам і Ними виявляються⁴⁹⁷.

Варто зауважити, що Зізіулас і Яннарас применшують роль благодаті в духовному житті людини. Слід додати, що Отець, Син і Святий Дух діють (божественні енергії є божественною діяльністю) завжди разом не лише на іпостатичному рівні, але «згідно з унітарним характером їх енергії та сутності, з якої ця енергія походить»⁴⁹⁸. Згідно з вченням Отців, Особи Трійці комунікують з нами через божественні енергії (благодать), а не сутність⁴⁹⁹. Божественні Особи характеризуються непередаваними властивостями і посідають радикальну інакшість, що є перешкодою для комунікації і співпричастя⁵⁰⁰.

Ще одним важливим поняттям, яке пов'язане з особою є поняття еросу. Зокрема Яннарас присвячує йому особливу увагу. Для вченого саме просопон на відміну від індивіда маніфестує ерос⁵⁰¹. Грецький докторант Грігорупулу зазначає, що «ерос є фундаментальною онтологічною категорією для Яннараса,

⁴⁹³ N.V. HARRISON, « Zizioulas on Communion and Otherness », 278.

⁴⁹⁴ N.V. HARRISON, « Zizioulas on Communion and Otherness », 280-281.

⁴⁹⁵ Див. СН. STAMOULIS, «Περί φωτός: Προσωπικές ή φυσικές ενέργειες. Συμβολή στη σύγχρονη περί Αγίας Τριάδος προβληματική στον Ορθόδοξο χώρο», Thessalonique, 1999. Цит за J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 309.

⁴⁹⁶ Див. два дослідження J.-C. LARCHET, *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, 503-512, 527-640 ; *La Théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène*, Paris: Les Éditions du Cerf 2008, 335-432.

⁴⁹⁷ J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 308-310.

⁴⁹⁸ J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 310-312. Див. працю *La Théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène*, 2008.

⁴⁹⁹ Див. И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 179.

⁵⁰⁰ J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 312.

⁵⁰¹ S. MITRALEXIS, «Person, Eros, Critical Ontology: An Attempt To Recapitulate Christos Yannaras' Philosophy» // *Sobornost incorporating Eastern Churches Review* 34, 1 (2012) 33-40.

оскільки він формує сам спосіб існування, в межах якого по-справжньому долає впалу природу і досягає способу об'явленого Бога, який є способом особового існування»⁵⁰². Для вченого воно стає ключовим в аргументації його сексуальної концепції, яка у великій мірі є відмінною від такої у Зізіуласа, про що мова піде у 3 підрозділі.

Іншою важливою ознакою поняття особи є здатність до творчості, яка виявляє особову присутність, що у випадку людини реалізується через парадокс присутності–у-відсутності⁵⁰³, а в Бога лише як Присутність⁵⁰⁴, про що детальніше також буде написано у 3 підрозділі. В свою чергу поняття індивіду (*atomon*) характеризується відсутністю відносин⁵⁰⁵ і притаманне лише людині.

В наступному підрозділі проведено порівняльний аналіз поняття особи у вченні про Трійцю.

3.2. Поняття особи у вченні про Пресвяту Трійцю

3.2.1. Вчення про Особи Трійці, як відповідь на західний субстанціалізм

У вченні про Пресвяту Трійцю знаходимо паралелі в обидвох авторів⁵⁰⁶. Слід одразу зауважити, що Зізіулас переоцінює вчення про Трійцю поряд з іншими богословами, намагаючись зробити його актуальним для сучасного суспільства, культури, обставин, через повернення до ікономії спасіння, яку вони приймають за основу, і при цьому не обмежуються попередніми формулюваннями. Водночас праця Зізіуласа, попри застереження, є вартою уваги західних богословів⁵⁰⁷.

Насамперед варто зазначити, що теорії Зізіуласа і Яннараса сформовані проти давньогрецької філософії і також проти латинського есенціалізму

⁵⁰² E. GRIGOROPOULOU, *The early development of the thought of Christos Yannaras*, Durham theses, Durham University 2008, 37.

⁵⁰³ И. ЗИЗИУЛАС, *Общенье и инаковость*, 280. СМ. YANNARAS, *Person and Eros*, 37.

⁵⁰⁴ СМ. YANNARAS, *Person and Eros*, 88.

⁵⁰⁵ И. ЗИЗИУЛАС, *Общенье и инаковость*, 11. J. ZIZIOULAS, *Eucharist, Bishop, Church*, 31. Про поняття індивід див. також И. ЗИЗИУЛАС, *Общенье и инаковость*, 276. СМ. YANNARAS, *Person and Eros*, 6. СМ. YANNARAS, *Postmodern Metaphysics*, 136.

⁵⁰⁶ СМ. YANNARAS, *The Schism in Philosophy*, 46.

⁵⁰⁷ J. WILKS, «The Trinitarian Ontology of John Zizioulas», 84.

(субстанціалізму), який приписують Августину і Томі та наступникам. Така концепція знаходить свій фундамент в тріадології Августина у питанні походження Святого Духа від Отця і Сина разом (і тому спільними ознаками, що є божественна сутність). Святий Дух розуміється як «зв'язок любові» поміж Отцем і Сином і це також причина чому Він займає другорядне місце в західних духовності, богослов'ї та екклезіології. Такий погляд перейшов в більш абстрактну богословську думку в схоластиці і навіть сьогодні присутній в богослов'ї католиків і протестантів. Яннарас поєднує цю критику з критикою Гайдеггера західної онто-теології, яка відповідальна на його думку за дехристиянізацію Заходу. Проте ця критика є надмірною, оскільки не можна вважати всю латинську теологію есенціалістською. І насправді, важко знайти католика чи протестанта, які б поклонялися безособовій сутності чи абстрактному божеству⁵⁰⁸.

В свою чергу Теодор де Реньйон протиставив августиніанське і томістичне богослов'я вченню Каппадокійців і святого Йоана Дамаскіна, але вважав, що грецький погляд (який розглядає іпостась перед природою), залишався в більшості латинських отців (Річард Сан Віктор, Бонавентура), тоді як були греки, які розглядали природу перед іпостасями, тобто були близькі до латинського богослов'я (Олександрійська школа, Епіфаній Саламін)⁵⁰⁹.

Видатний патролог А. де Гало негативно ставиться до таких протиріч. Варто зауважити, що Отці-каппадокійці не є ні персоналістами, ні есенціалістами, але реагуючи на виклики ересей свого часу акцентують на іпостасях чи сутності, проте зберігають баланс у вченні про Трійцю. А. де Гало пише з цього приводу:

Не зважаючи на поганий компроміс, баланс між онтологічними принципами сутності та іпостасі, до яких приходять Отці каппадокійці, полягав у тому, щоб зберігати з такою

⁵⁰⁸ Див. J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 276-277.

⁵⁰⁹ TH. DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la Saint e Trinité*, t. I, 263 ; t. II, 128 s. ; t. III, 145 ; t. IV, 60. Детальніше про дебати щодо того, що вчення каппадокійців є есенціалістським/персоналістичним. Див. J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 277-280.

ж стійкістю два терміни раціонально нездоланного парадоксу, в якому виражалася їхня віра в божественну унітроїчність⁵¹⁰.

В наступному пункті розглянуто критику пріоритету особи над сутністю у вченні про Пресвяту Трійцю.

3.2.2. Критика пріоритету особи над сутністю у Трійці

Обидва автори ототожнюють буття Бога з особою⁵¹¹. Найперше варто зазначити, що вони говорять про Особу Отця як виняткову. Особа Отця вчиняє Бога єдиним (а не Сутність), вона є началом та причиною у Трійці. Водночас варто зауважити, що поняття причинності не має персоналістичної коннотації⁵¹². Отець свobodно і з любові родить Сина і посилає Духа⁵¹³. Особа Отця є джерелом особової свободи та інакшості⁵¹⁴. Зізіулас і Яннарас говорять про любов пов'язуючи її з Особою Отця⁵¹⁵. Проте слід зазначити, що любов притаманна божественній природі, хоча водночас вона не є безособовою⁵¹⁶. Любов в розумінні вчених є основою співпричастя, спілкування Осіб у Трійці. Любов у Бозі має онтологічний вимір, конститує Його буття⁵¹⁷, а не є лише моральною категорією, «поведінкою» Бога.

Водночас варто зазначити, що існує ряд дослідників, які критикують тріадологічне вчення Зізіуласа та Яннараса.

Думка про те, що в Отці існує пріоритет особи по відношенню до сутності, не відповідає дійсності, оскільки: «Отець є безпричинний у всій його істоті (його особі та його природі), і жодна з них не передуює іншій і не є причиною іншої, хронологічно, логічно або онтологічно»⁵¹⁸.

⁵¹⁰ A. DE HALLEAUX, «*Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Cappadociens? Une mauvaise controverse*», *Revue théologique de Louvain*, 17 (1986) 292, розглядається в *Patrologie et recuménisme*, Leuven, 1990, 268.

⁵¹¹ CH. YANNARAS, *The Freedom of Morality*, 17.

⁵¹² A. DE HALLEAUX, «*Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Cappadociens ? Une mauvaise controverse*» // 17 (1986) 149, взято із *Patrologie et recuménisme* Leuven, 1990, 235.

⁵¹³ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 41. CH. YANNARAS, *The Schism in Philosophy*, 207. Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 41.

⁵¹⁴ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 156. CH. YANNARAS, *The Schism in Philosophy*, 207.

⁵¹⁵ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 47. CH. YANNARAS, *The Schism in Philosophy*, 207.

⁵¹⁶ Див. детальніше J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 305-306.

⁵¹⁷ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 46. CH. YANNARAS, *The Schism in Philosophy*, 207-208.

⁵¹⁸ J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 289-299.

Слід зазначити, що вчені вносять дисбаланс поміж поняттями іпостасі і сутності⁵¹⁹. В Зізіуласа і Яннараса має місце перенесення теорій екзистенціалізму і персоналізму на триадологію. Вони намагаються представити вчення Отців революційним у відношенні до давньогрецької філософії, що призводить до протиставлення понять сутності і особи. Основа, яку заклали богослови, є радше філософською і в меншій мірі богословською. Окремо слід зауважити, що тут має місце штучне протиставлення вчення Отців каппадокійців античній філософії⁵²⁰. Вони стверджують, що слово *prosopon* з його попереднім розумінням було не відповідне для богослов'я Трійці, проте Джон Вілкс зауважує, що Східні Отці завжди мали сильне розуміння відносин поміж Трьома Особами. В триадології Зізіуласа і Яннараса є дисбаланс поміж іпостасями (особами) і сутністю (природою). Вчені віддають явну перевагу першому і недооцінюють останню, мінімізуючи її місце і роль⁵²¹. Умовою і проявом свободи є те, що особа у вчених передуює сутності. В іншому випадку сутність на думку Яннараса і Зізіуласа обмежує і визначає особу.

Такий погляд є сформований під впливом персоналізму і екзистенціалізму, які накладають негативні значення на поняття природи чи сутності⁵²². Тут доречно навести принцип сформульований Сартром: «існування передуює екзистенції»⁵²³.

Ієромонах Іларіон з приводу ризиків, які пов'язані з подібними поглядами, говорить наступне:

Захоплююча глибинна ідея "божественної іпостасі, незвідимої основи особового існування" може спокусити людський розум надати іпостасі не первісне місце в нескінченній сутності трьох нескінченних, а абсолютну автономію, яка призводить до повного підкорення природи іпостасі і, нарешті, ідентифікації слова божественної іпостасі з іменем "Бог"⁵²⁴.

⁵¹⁹ Див. зокрема СН. YANNARAS, *Elements of Faith*, 31-32.

⁵²⁰ Див. J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 275.

⁵²¹ Див. J. WILKS «The Trinitarian Ontology of John Zizioulas», 79-81.

⁵²² Див. J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 283.

⁵²³ J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris: Nagel, 1970, 17-22. Яннарас прямо згадує в книзі СН. YANNARAS, *Elements of Faith*, 54.

⁵²⁴ Н. ALFEYEV, «Voi e royale de l'Église orthodoxe : la confession de la Sainte Trinité», -*Messenger de l'Exarchat du patriarche russe en Europe occidentale*, 109-112 (1982) 88-89.

На його думку, погляди Зізіуласа і Яннараса суперечать вченню Отців. Він застерігає перед порушенням ортодоксальної рівноваги у якій згідно Отців «немає природи без іпостасі і також неможливо уявити іпостась без природи» і додає, що теорія передування екзистенції по відношенню до сутності не є сумісною «ні з живим Богом, ні з Пресвятою Трійцею [...]»⁵²⁵.

А. де Гало також зазначає, що Отці Каппадокійці, зокрема Василій Великий «не обезцінює мову сутності»⁵²⁶. Гарісон, досліджуючи Зізіуласа, теж зауважує відповідність саме збалансованому онтологічному статусові іпостасі і природи у святоотцівському богослов'ї⁵²⁷. На думку А. де Гало Отці Каппадокійці скоріш віддавали однакове значення іпостасі і природі й тому їх можна водночас вважати повністю персоналістами і есенціалістами: «присуджена їм революція антропології "полягала в тому, щоб відрізнити іпостась від суті, і це не на шкоду їй»⁵²⁸. На його переконання, Отці в будь-якому випадку відкинули б інтерпретацію Зізіуласа і Яннараса⁵²⁹.

Існує також ряд дослідників, які переконані в невідповідності проектування екзистенційних цінностей на патристичну концепцію. Зокрема слід зауважити анахронізм в посиланні Зізіуласа і Яннараса на Каппадокійців. Каппадокійці розуміли під койнонією загальну природу, а не міжособові відносини. Насправді «революція онтології», яку Зізіулас і Яннарас приписують Каппадокійцям не відповідає сучасному розумінню персоналізму⁵³⁰.

Вже сама ідея того, що Отці Каппадокійці досягли революції в плані онтології є сумнівною. Зокрема вчений І. Панагопулос вважає, що вирішення проблеми особи в онтологічних термінах вже є помилковим, починаючи від автентичних намірів святоотцівського тринітарного богослов'я і безпосередньо

⁵²⁵ H. ALFEYEV, «Voi e royale de l'Église orthodoxe : la confession de la Sainte Trinité », 88-89.

⁵²⁶ A. DE HALLEAUX, «Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Cappadociens? Une mauvaise controverse», 144-148, розглянуті в *Patrologie et recuménisme*, Leuven, 1990, 230-234.

⁵²⁷ N.V. HARRISON, «Zizioulas on Communion and Otherness», *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 42, 1998, 280.

⁵²⁸ A. DE HALLEAUX, «Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Cappadociens? Une mauvaise controverse », 265, 289-290, розглянуто в *Patrologie et recuménisme*, Leuven, 1990, 241, 265-266.

⁵²⁹ A. DE HALLEAUX, « Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Cappadociens? Une mauvaise controverse », 292, розглянуто в *Patrologie et recuménisme*, Leuven, 1990, 268.

⁵³⁰ A. DE HALLEAUX, «Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Cappadociens ? Une mauvaise controverse», 290, розглянуто в *Patrologie et recuménisme*, Leuven, 1990, 265-266.

веде до питання про те чи особа, чи природа є тим чинником, що формує онтологічний принцип *par excellence*, що мало місце в західних богослов'ї і філософії есенціалізму та екзистенціалізму і персоналізму. Проте Отці не намагалися здійснити революцію у тому, щоб створити єдиний принцип Трійці, але стверджували однаково одність і троїчність у Бозі, що є водночас протидія юдейському монотеїзму, яке представлене савеліанством і грецького політеїзму представленого аріанством. Дослідник зазначає, що суть революції здійсненої Отцями полягає у тому, що «прийнявши апофатичну відмінність між божественною сутністю і особами Трійці та акцентом на спільних енергіях, вони позбавили поняття сутності сенсу онтологічної необхідності, а також поняття особи сенсу абсолютної інакшості, що веде до протилежних висновків (на відміну від того що пропонують) Яннарас та Зізіулас»⁵³¹.

В наступному пункті звернено увагу на критику переоцінки Особи Отця у вченнях Зізіуласа та Яннараса.

3.2.3. Критика переоцінки Особи Отця

Критикуючи погляд, що Особа Отця є джерелом особової екзистенції Сина і Святого Духа, варто зазначити, що Отці вважали Особу Отця не лише «причиною» Сина і Духа, але й джерелом божественності, які в Трійці є принципом єдності. Обидва богослови переоцінюють Особу Отця, при цьому знецінюючи природу чи сутність. В такий спосіб вони порушують рівновагу і рівність Божих Осіб, що в свою чергу може призвести до певного субординаціонізму на онтологічному рівні у Трійці. Деякі Отці підкреслювали роль Отця, Його єдиноначальність, але не порушуючи при цьому Їх рівновагу⁵³².

Сина і Святого Духа з Отцем єднає не лише те, що вони отримали божественну природу від Нього, але й тому що їх сутність є ідентична сутності

⁵³¹ Див. J. PANAGOPOULOS, «Οντολογία ή θεολογία τοῦ προσώπου. Η συμβολή της Πατερικής Τριαδολογίας στην κατανόηση του ανθρώπινου Προσώπου», *Synaxè*, 13 (1985) 70-76. Цит. за J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 281-282.

⁵³² J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 292. Див. для прикладу GREGORII NAZIANZENI, *Orationes*, XL, 41, SC 358, 292; 43, 298.

Отця. Такий погляд є згідним із вченням Григорія Назіанзіна⁵³³. Григорій Богослов розуміє «монархію» як єдину божественність. Таке розуміння розділяє й Григорій Ніський⁵³⁴ та Василій Великий⁵³⁵, як також і те, що Син і Дух отримали сутність Отця⁵³⁶.

Максим Сповідник формує збалансовану концепцію, в якій одним і другим принципом єдності виступають монархія Отця та божественна сутність без протиріччя. При цьому варто навести критику о. М. Тороненом вчення Зізіуласа:

Максим сповідує монархію Отця без алергії на мову сутності. Вчення про монархію Отця нічим не протривить одній сутності, і навпаки. У Бозі існує єдність "бо є одне божество", єдине джерело якого - тобто єдине начало (ἀρχή) - є Отець. Сутність Отця - це начало (ἀρχή) Сина і Духа. Сутність і особа відрізняються один від одного, але не протилежні один одному⁵³⁷.

Йоан Дамаскин приписує єдність не Особі Отця, але сутності⁵³⁸. Патролог В. Харісон підтверджує такий погляд⁵³⁹.

Слід зауважити, що погляди обох вчених наближаються до єресі монархіанства через зведення трьох осіб до одної: «Отець є Трійця»⁵⁴⁰. Такі погляди суперечать вченню Отців⁵⁴¹. Неможливо є виправдовувати вченими свої погляди через те, що в Біблії Бог є Отцем. В Старому Завіті Особи Сина і Духа ще не об'явлені, в Новому Завіті хоч Отця називають Богом, а Христа Господом, але водночас потрібно зауважити, що й Христа також називають Богом (Ін 20: 28; Римлян 9, 4; Тит 2, 13; 1 Йо 5, 20), а Отця Господом⁵⁴².

В наступному пункті розглянуто критику гіперперсоналістичного підходу у вченні про Трійцю.

⁵³³ GREGORII NAZIANZENI, *Orationes*, XXXIX, 11 (SC 358) 170-172.

⁵³⁴ Див. GREGORII NYSSENI, *Oratio Catechetica*, III (SC 453) 156.

⁵³⁵ Див. BASILII MAGNI, *Homilies*, XXIV, 3 (PG 31) 605A.

⁵³⁶ Див. R. P. C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy*, Edinburgh: T. and T. Clark 1988, 699.

⁵³⁷ M. TÖRÖNEN, *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor*, Oxford: Oxford University Press 2007, 67. Див. також P. WIDDICOMBE, *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*, Oxford: Oxford University Press 2000, 174.

⁵³⁸ IOANNII DAMASCENI, *De Fide Orthodoxa*, I, 8 (PTS 12) 29-30; *De Fide Orthodoxa*, I, 2 (PTS 12) 9; та ін.

⁵³⁹ N.V. HARRISON, «Yannaras on Person and Nature», 288.

⁵⁴⁰ Див. Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 37, 42, а також И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 207.

⁵⁴¹ Див. GREGORII NYSSENI, *Ad Graecos ex communibus notionibus*, 5, GNO III, 22.

⁵⁴² Див. J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 298-302.

3.2.4. Помилка гіперперсоналістичного підходу

Зізіулас переконаний, що західна ідея згідно з якою божественна сутність передує Особам є помилковою. Він, говорячи про першість особи по відношенню до субстанції, зазначає, що Бог існує спершу у відносинах. Проте дослідник Вілкс зауважує, що так само можна стверджувати, що Бог завжди існував у єдності. Тому він стверджує, що одність і відношення «завжди були життєвим фактором Божої екзистенції»⁵⁴³. К. Ранер вважає, що відоме розділення вчення про Бога на два трактати було помилковим і призвело до того, що Осіб додавали до *usia*⁵⁴⁴. На думку Вілкса, це все одно не дає підстави відкидати сутність⁵⁴⁵.

Водночас, слушно приписати Зізіуласу помилку в гіперперсоналістичному підході і зауважити, що Отець родить Сина і ізводить Духа не без участі сутності. Такий погляд є згідний з вченням Отців⁵⁴⁶.

В наступному підрозділі проведено аналіз вчень про особу людини.

3.3. Поняття особи у вченні про людину

3.3.1. Людина – «образ» Божий

Зізіулас та Яннарас говорять про людину як про образ Божий. Вони звертають увагу на перші розділи книги Буття у яких описаний спосіб існування до якого була покликана людина. «Образ» є нічим іншим як дар особовості, яким Бог наділяє людину, що є основою її буття. Варто зауважити, що в православному богослов'ї розуміння людської особовості впливає із вчення про Пресвяту Трійцю⁵⁴⁷. Йде мова про буття на зразок Господа, в якому Особи іпостазують природу і є вільними від природньої необхідності.

⁵⁴³ J. WILKS, *The Trinitarian Ontology of John Zizioulas*, *Vox evangelica*, 25, 1995, 81.

⁵⁴⁴ K. RAHNER, *Trinity*, The Tower Building, York Road, London: 2001, 15-21.

⁵⁴⁵ J. WILKS, *The Trinitarian Ontology of John Zizioulas*, *Vox evangelica*, 25, 1995, 81.

⁵⁴⁶ J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 293. BASILII MAGNI, *Epistolae*, LII, 2, éd. Courtonne, t. I, 135-136 ; CXXV, 1, éd. Courtonne, t. II, 32; CXL, 2, éd. Courtonne, t. II, 61-62. IOANNII DAMASCENI, *De Fide Orthodoxa*; 1, 8 (PTS 12) 24.

⁵⁴⁷ Див. «Личность» // *Богословская антропология. Русско-православный / римско-католический словарь*, Москва: Паломник; Никея 2013, 63.

Обидва автори допускають аналогію Бога як Трьох осіб і одної природи та людини з одною сутністю/природою та безліччю осіб. Водночас «образ» полягає не в спільності природи, бо в Бога природа є несотвореною, а в людини сотворена.

Яннарас пояснює вигляді схеми: «Бог є Природа і три Особи; людина є природа і “безліч” осіб. Бог є єдиносущним в трьох іпостасях, людина є єдиносущною в безлічі іпостасей»⁵⁴⁸. Таку схему підтримує і Зізіулас⁵⁴⁹.

Проте такий підхід зазнає критики. Професор І. Панагопулос переконаний, що онтологічна відстань і відмінність поміж людиною і Богом не дає можливості реалізувати подібну концепцію, тобто перенесення поняття особи з тринітарного на людський план і загрожує раціоналізацією божественної таємниці особи, що є неприйнятним. Вчений, посилаючись на Лоського, наголошує на апофатичний характер божественних і людських осіб⁵⁵⁰.

Відношення аналогії поміж божественним і людським рівнем може бути хіба відносним. Пригадуючи приклад західних Отців про психологічні аналогії, слід зазначити, що у такому підході існує ризик антропоморфізму. Згадана аналогія Яннараса є помилковою через неоднаковість божественних і людських осіб, а також через неоднакову єдиносущність. Варто зауважити, що Отці радше підкреслювали різницю як в першому випадку⁵⁵¹, так і в останньому⁵⁵². Атанасій Олександрійський зазначає, що неможливо є говорити про три окремі іпостасі у Пресвятій Трійці в той спосіб як це є в людей⁵⁵³. Такий погляд підтримує Григорій Богослов⁵⁵⁴. Йоан Дамаскин пояснює його також поняттям перихорезису⁵⁵⁵.

⁵⁴⁸ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 59.

⁵⁴⁹ J. ZIZIULAS, *Lectures in Cristian Dogmatics*, 51. Щоправда він називає певні умови її прийняття, про що мова йшла в 1 розділі (20).

⁵⁵⁰ Див. J. PANAGOPOULOS, «Οντολογία ή θεολογία του προσώπου. Η συμβολής της Πατερικής Τριαδολογίας στην κατανόηση του ανθρώπινου Προσώπου», *Συναχή*, 14 (1985) 37, 46. Цит. за J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 338.

⁵⁵¹ Зокрема Е. Рассел винуватить Зізіуласа за недооцінку такого розрізнення: див. Е. RUSSELL, «Reconsidering relational Anthropology: A Criticai Assessment of John Zizioulas's Theological Anthropology», *International Journal of Systematic Theology*, V, 2, 2003, 185.

⁵⁵² J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 339.

⁵⁵³ ATHANASII ALEXANDRINI, *Tomus ad Antiochenos*, 5, PG 26, 793-812.

⁵⁵⁴ GREGORII NAZIANZENI, *Orationes*, XXXI, 15-16, SC 250, 304-308.

⁵⁵⁵ J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 339-340. Див. IOANNII DAMASCENI, *De Fide Orthodoxa*, I, 8 (PTS 12) 28-29.

Яннарас говорить також про тіло і душу як про енергії природи, що є способом маніфестації іпостасі. Для людської особи конститутивними є відносини з Богом⁵⁵⁶.

Окремо варто зауважити, що у вчені Яннараса психосоматичні функції уможливають відповідь на Божий еротичний поклик. Людина в розумінні вченого є істотою з особовою самосвідомістю, самовладанням і свободою. Це поняття самосвідомості характерне саме для вчення Яннараса. Зізіулас наголошує, що людина не може зводитися до будь-яких моральних, психологічних чи природних якостей. Щоправда Яннарас не вважає поняття самосвідомості психологічним, але відносить його до набагато глибших реалій особи⁵⁵⁷.

У вченні Зізіуласа можна спостерегти екзистенціалістський підхід у відношенні до людини, а не лише до Божественного плану. Вчений знаходить *arhe* людини в особі Адама, який є нашим «отцем» і «причиною»⁵⁵⁸. Існує ряд труднощів в такому ствердженні. Найперше вони виникають на тринітарному рівні, що ми вже розглянули вище. Проте існують також інші виклики: Чи може Адам бути єдиною «причиною» без Єви? Оскільки їх діти є плодом пари, то чи можливо говорити про одну іпостасну причину? Питання виникає також щодо посередників (наших батьків). До того ж, виходить, що кожен успадковує особистий гріх Адама при народженні. Така концепція виключається православною Традицією і відповідає августинівському вченню. Згідно з православною Традицією страждає природа людини: тлінність, минуцність, смертність. Як може відбуватися без участі природи родження від особи до особи? І як це відбувається поміж Адамом і тими, хто живуть багато років пізніше⁵⁵⁹?

⁵⁵⁶ CH. YANNARAS, *Person and Eros*, 122. CH. YANNARAS, *Person and Eros*, 88.

⁵⁵⁷ CH. YANNARAS, *Elements of Faith*, 29-30.

⁵⁵⁸ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 183. Див. 2 підрозділ 1 розділу

⁵⁵⁹ Див. J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 343-344.

В наступному пункті проведено аналіз поняття творчості у вченнях Зізіуласса та Яннарасса.

3.3.2. Творчість

Обидва автори говорять про поняття творчості, як одну з важливих ознак, що характеризує особу. У Яннарасса творчість пов'язана з екзистенційною свободою. Правдивому мистецтву обоє авторів протиставляють технологічну культуру чи культуру модерну, які виявляють людину в її індивідуалізованому стані⁵⁶⁰.

На прикладі творів мистецтва Зізіулас і Яннарасс намагаються довести факт особової присутності митця. При цьому варто зауважити, що матеріальні середники стають частиною особової присутності. Проте факт такої присутності виявляється у відсутності, тобто, дивлячись, для прикладу, на картину, ми переживаємо таку присутність завдяки фізичній відсутності автора⁵⁶¹.

Іншим прикладом є відомий приклад Сартра про відсутнього в кафе друга. При цьому, факт присутності доводиться завдяки свободі і любові. Наведені приклади підтверджують на думку авторів переконання про те, що особова присутність переує свідомості і є вільною від обмежень природи чи просторово-часових обмежень⁵⁶².

Зізіулас говорить про категорію присутності в онтологічному сенсі, як він сам каже: «набагато ближче до начала речей»⁵⁶³

Яннарасс у свій спосіб і детальніше опрацьовує цю тематику. У вченого сотворіння не є лише матерією, що існує сама по-собі, але це є “речі”, які постають перед нами як “зроблені”, несучи на собі відбиток свого автора⁵⁶⁴. Яннарасс на прикладі творів мистецтва зазначає, що вони є носіями особової енергії митця, яка є виявленням його особової присутності-відсутності⁵⁶⁵. Твір

⁵⁶⁰ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 279. СМ. YANNARAS, *Relational Ontology*, 70.

⁵⁶¹ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 280. СМ. YANNARAS, *Person and Eros*, 37.

⁵⁶² Див. СМ. YANNARAS, *Person and Eros*, 108-110, 114. И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 280.

⁵⁶³ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 280.

⁵⁶⁴ СМ. YANNARAS, *Person and Eros*, 36.

⁵⁶⁵ СМ. YANNARAS, *Person and Eros*, 82.

мистецтва кличе до особових стосунків і являє нам особову винятковість свого автора, але лише у зв'язку з поняттям особових відносин, тобто виходу за межі егоїстичних бажань, способу життя статичного індивіда, що є умовою доступу до особового логосу митця⁵⁶⁶.

В подібний спосіб творіння являє особового Бога-Логоса. Вчений в цьому питанні наводить аналогію будівлі, що свідчить про свого будівничого. У творінні являється Божественна енергія троїчного способу існування. В свою чергу в людині, як мікрокосмосі концентрується особовий Логос Всевишнього і в той спосіб виявляється її покликання до поєднання світу з Богом⁵⁶⁷.

При цьому, варто зауважити, що творіння не вичерпує, але лише окреслює особу автора. Споглядаючи твір мистецтва ми досвідчуємо покликання до особових відносин, але не саму особу митця, аналогічно споглядаючи сотворений світ можемо досвідчити Божественну Присутність, що кличе до особових відносин з Творцем⁵⁶⁸.

Обидва автори говорять про Божественну Присутність, яка на відміну від людської присутності не пов'язана з фактом відсутності. Зізіулас пояснює це тим, що Бог не користувався напередіснуючою матерією для сотворення світу, але творив *ex nihilo*⁵⁶⁹. Він також окремо говорить про особову присутність в історії і проводить паралель з мистецтвом, бо в обох випадках зустрічаємося з явленням буття як свободи і спілкування⁵⁷⁰.

На кінець варто додати, що концепція присутності-у-відсутності, попри те, що є філософською, має великий потенціал. Зокрема, дослідник Шрьодер зазначає, що у випадку богослов'я особовості Зізіуласа вона відкриває перспективу розвитку богослов'я віри і надії: «“Присутність у відсутності”

⁵⁶⁶ Сн. YANNARAS, *Person and Eros*, 85.

⁵⁶⁷ Сн. YANNARAS, *Person and Eros*, 54-55.

⁵⁶⁸ Сн. YANNARAS, *Person and Eros*, 37, 88.

⁵⁶⁹ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 285-287.

⁵⁷⁰ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 289.

відкриває можливість віри, що страждає крізь темну ніч відсутності в надію присутності, що немає кінця, Парусії»⁵⁷¹.

Надалі проаналізовано поняття свободи в контексті вчення про особу людини.

3.3.3. Свобода

Зізіулас і Яннарас розрізняють дві свободи: свободу онтологічну та свободу як заперечення. Яннарас говорить про першу як свободу любові, що є реалізацією буття на зразок Пресвятої Трійці, та свободи як ніщо, яка пов'язана з існуванням людини як особового індивіда⁵⁷². Першу вчений також називає екзистенційною свободою⁵⁷³. Онтологічна свобода є свободою, що притаманна божественному буттю. Вона є пов'язаною з особою і є свободою від необхідності природи⁵⁷⁴.

Свобода як заперечення є пов'язана з гріхопадінням і полягає в можливості вибору небуття чи самознищення. Пов'язана з егоцентризмом та руйнуванням стосунків з іншими, людина перетворюється на об'єкт⁵⁷⁵. Цей вибір провадить людину до підкорення природній необхідності⁵⁷⁶ чи іншими словами підкорення безособовості природи⁵⁷⁷.

Для Зізіуласа свобода як любов напряду пов'язана з здатністю прийняти страждання. Людина, навіть у впалому стані, приймаючи добровільно страждання, утверджує свободу. Терпеливе знесення страждань вчений пов'язує з Хрестом Господнім після якого настає Воскресіння. Хрест є для нього єдиним шляхом, що провадить до стосунків спілкування з Богом⁵⁷⁸. На цьому шляху необхідним є ототожнення своєї волі з волею Божою, що є можливим завдяки

⁵⁷¹ P. C. SHROEDER, *Suffering Towards Personhood: Zizioulas and Fyodor Dostoevsky in conversation on freedom and the Human Person*, - St. Vladimir's Theological Quarterly 45:3 (2001), 263.

⁵⁷² Сн. YANNARAS, *The Schism in Philosophy*, 249.

⁵⁷³ Сн. YANNARAS, *Relational Ontology*, 14.

⁵⁷⁴ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 301. Сн. YANNARAS, *Person and Eros*, 232-233.

⁵⁷⁵ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 47-48.

⁵⁷⁶ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 44-45.

⁵⁷⁷ Сн. YANNARAS, *Person and Eros*, 223.

⁵⁷⁸ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 313.

свободі яка чинна любов'ю, яка в свою чергу може здійснитися лише з-поза людського існування⁵⁷⁹.

Особливістю вчення Яннараса є пов'язання екстатичної свободи з поняттям *eros*, який є любовною силою, що чинить можливим вихід з атомізованого стану⁵⁸⁰.

В наступному пункті проведено аналіз сексуальної концепції двох авторів.

3.3.4. Сексуальна концепція

Сексуальна концепція обох авторів значно відрізняється. Найперше зауважимо, що для Йоана Зізіуласа розмноження в біологічний спосіб пов'язане з гріхопадінням. При цьому вчений посилається на авторитет Максима Сповідника. Шлюб і народження дітей є постачальниками «матеріалу для смерті»⁵⁸¹, увічненням виду. Тіло через еротичний екстаз прямує до індивідуалізму та смерті⁵⁸². Для Зізіуласа мова йде про структурну похибку іпостасі⁵⁸³.

Христос Яннарас при цьому використовує зовсім інший підхід. Він пов'язує «силу любові» з «образом», а отже й шлях розмноження про який йде мова в книзі Буття (1,28), він називає особливим благословенням Бога. «Нові особові іпостасі» в той спосіб стають конститутивними для людського життя. Співпричастя чоловіка і жінки в 2 розділі книги Буття автор пояснює як реалізацію троїчного прототипу життя в межах створеної природи⁵⁸⁴. Вчений говорить не лише про дружні, чи етичні відносини, але й фізичну єдність, що виявляє єдність життя. Ця єдність, на думку богослова, не підпорядкована природній необхідності збереження виду, бо постає внаслідок особової любові.

⁵⁷⁹ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 306-307.

⁵⁸⁰ Сн. YANNARAS, *Person and Eros*, 20.

⁵⁸¹ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 48.

⁵⁸² Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 53.

⁵⁸³ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 52.

⁵⁸⁴ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 68.

Лише гріх постає причиною спотворення порядку і підпорядкування природній необхідності⁵⁸⁵.

Різницю статей Яннарас ідентифікує з енергією, що є конститутивною для людської іпостасі/особи і має вплив на її формування протягом життя. Остаточною метою єднання чоловіка і жінки є обоження. Яннарас при цьому наголошує на важливості «любовної трансценденції фізичної індивідуальності»⁵⁸⁶. Більш того, вчений виводить розуміння любові Бога і людини з розуміння любові поміж чоловіком і жінкою, що на його думку підтверджують Святе Письмо та Отці Церкви. Тілесна любов для Яннараса є зразком для прагнення Бога⁵⁸⁷.

Водночас, Яннарас говорить про те, що в Церкві (моделі Троїчного співпричастя) немає поділу на статі, оскільки звершується переміна способу іпостатизації природи, завдяки «поклику Божої любові»⁵⁸⁸. Вчений опирається також на відомий уривок про воскресіння з Євангелія від Луки (20, 34-36), у якому вбачає факт скасування подружніх відносин і смерті. На шляху досягнення такої перспективи монахи в авангарді, але водночас одружені також у свій спосіб ним прямують з поміччю подруга⁵⁸⁹.

Такі погляди є сильно критиковані, оскільки не відповідають патристичній традиції. Ось що він каже з цього приводу дослідник Ларше:

Ні один Отець ніколи не знаходив образу Бога в еротичній схильності людини до об'єднання з іншою статтю, а тим більше відтворенні себе. Аналогія, встановлена між тринітарним планом, в якому Отець дарує існування іншим особовим іпостасям (Син, якого він породжує, і Святого Духа, якого він посилає), і людським планом, де чоловік і жінка сексуально зароджують нові іпостасі (їхніх дітей), відображає серйозну плутанину і ризикує породити інші⁵⁹⁰.

Для Отців народження дітей внаслідок сексуального єднання є результатом гріхопадіння⁵⁹¹. Воно не відноситься до образу Божого і не є формуючим для

⁵⁸⁵ CH. YANNARAS, *Elements of Faith*, 68.

⁵⁸⁶ CH. YANNARAS, *Elements of Faith*, 72-73.

⁵⁸⁷ Див. CH. YANNARAS, *Elements of Faith*, 71.

⁵⁸⁸ CH. YANNARAS, *Elements of Faith*, 73.

⁵⁸⁹ Див. CH. YANNARAS, *Elements of Faith*, 74.

⁵⁹⁰ J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 341.

⁵⁹¹ J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 341. Див. GREGORII NYSSENI, *La Création de l'homme*, 17, PG 44, 1890 ; MAXIMI CONFESSORIS, *Quaestiones et dubia*, I, 3, CCSG 10, 138; *Ambigua ad Iohannem*, 41, PG 91, 1309A.

природи людини до вчинення первородного гріха. Людина ж була покликана розмножуватись, проте не в сексуальний спосіб⁵⁹².

Переконавання, що розмежування статей стало необхідним задля відображення тринітарної моделі стосунків, також загрожує непорозуміннями, оскільки: «існує в людському плані велика різниця між сексуальною любов'ю (задуманою на її найвищому рівні) і духовною любов'ю, і існує ще більша різниця між любов'ю людських осіб між собою і любов'ю божественних Осіб між ними»⁵⁹³.

Спроба провести аналогію поміж тілесною любов'ю людини і любов'ю людини до Бога є ідеєю повною плутанини і невизначеності. Варто також додати, що погляд про те, що духовна любов постає внаслідок сублимації любові тілесної, на думку В. Гаррісона, не є патристичною ідеєю, але скоріш фрейдівською⁵⁹⁴, а сексуальне бажання в Отців радше пояснюється як «“десублимація” бажання Бога»⁵⁹⁵. Важливо додати, що погляди Яннараса на зв'язок поміж сексуальною любов'ю і людською та божественною духовними можна знайти в російських вчених Соловйова⁵⁹⁶, Булгакова (сексуалізація Іпостасей Бога)⁵⁹⁷ та Євдокімова, а також грецького Димитріоса Кутрубіса (пов'язує виникнення поглядів з його особистими життєвими викликами⁵⁹⁸, зокрема перебування вченого в середовищі братства Дзое⁵⁹⁹).

В наступному пункті проаналізовано розуміння гріхопадіння у вченні Зізіуласа та Яннараса.

⁵⁹² Див. J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 341. Концепція, яку розвинули Григорій Ниський і Максим Сповідник: GREGORII NYSSENI, *La Création de l'homme*, 17, PG 44, 188A-192A і святий MAXIMI CONFESSORIS, *Quaestiones et dubia*, I, 3, CCSG 10, 138; *Ambigua ad Iohannem*, 41, PG 91, 1309A.

⁵⁹³ J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 341-342.

⁵⁹⁴ N. V. HARRISON, «Yannaras on Person and Nature», *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 33, 1989, 295.

⁵⁹⁵ Див. J.-C. LARCHET, *L'inconscient spirituel*, Paris: Les Éditions du Cerf 2005, 38-40.

⁵⁹⁶ Див. зокрема аналіз о. P. RANSON, *La Doctrine des Néooorthodoxes sur l'amour*, Paris: Fraternité orthodoxe Saint Grégoire Palamas 1990, 35-41.

⁵⁹⁷ Див. критику Лоським його системи V. N. LOSSKY, *Spor o Sofii*, Paris: Confrérie Saint-Photius 1936.

⁵⁹⁸ Див. M. T. DIONYSIATIS, «*Η αιρεσις των νεορθοδοξων. 'Ο Νεονικολαιτισμος του κ. Χρ. Γιανναρα*» [*L'hérésie des néo-orthodoxes. Le néonicolaitisme de M. Ch. Yannaras*], Athènes, 1988 ; «*'Ο νικολαιτικός ερωτισμος των νεορθοδοξων, με θεωρητικο του κ. Γιανναρα*» [*L'érotisme nicolalte des néo-orthodoxes et la théorie de M. Yannaras*], Athènes, 1989. Цит за J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 342

⁵⁹⁹ J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 342. Див. критику еротичної теорії вченого: P. RANSON, *La Doctrine des Néooorthodoxes sur l'amour*, 35-71.

3.3.5. Гріхопадіння

Для обидвох богословів поняття гріхопадіння безпосередньо пов'язане з індивідуалізацією людської особи⁶⁰⁰, втратою стосунків з Господом та спотворенням стосунків з ближніми. Відбувається фрагментація чи розділення природи і в кінці смерть⁶⁰¹. Такий стан людина не здатна самотійно подолати⁶⁰². Він характеризується спотворенням «образу» Божого, але людина його не втрачає. У Зізіуласа знаходимо парадоксальне поєднання: він зберігся і був знищений⁶⁰³. Наші автори також пов'язують з гріхопадінням поняття біологічної іпостасі⁶⁰⁴, яка власне потрапляє під вплив онтологічної необхідності, страждає від індивідуалізму, що завершується в кінці смертю⁶⁰⁵.

Тінгкуй критикує деякі розуміння Зізіуласом гріха як етичної категорії, а не онтологічної. Для Зізіуласа необхідність спасіння пов'язана зі смертю, а не з гріхом. На думку дослідника, важливо є розглядати питання гріха в онтологічному та релятивному ключі.⁶⁰⁶ Проте водночас слід зазначити, що вчення Зізіуласа відображає загальні погляди Православної Церкви: «Радість воскресіння – є ключовим в світогляді Східних Церков»⁶⁰⁷. Варто зазначити, що Лоський пов'язує зло з особовістю⁶⁰⁸, Керкегард⁶⁰⁹ та Яннарас⁶¹⁰ розуміють його в екзистенційному сенсі⁶¹¹.

Зізіулас винаходить термін біологічної іпостасі по-аналогії до «старого чоловіка» Павла, чи впалого чоловіка Отців. Вчений, показуючи в негативному світлі біологічну створену іпостась і протиставляючи несотвореній

⁶⁰⁰ Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 77. И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 296-297.

⁶⁰¹ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 295-297. Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 81. Сн. YANNARAS, *Person and Eros*, 234.

⁶⁰² Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 53. Сн. YANNARAS, *On the Absence and Unknowability of God*, 91-92.

⁶⁰³ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 296-297. Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 88.

⁶⁰⁴ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 51. Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 88.

⁶⁰⁵ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 51-52.

⁶⁰⁶ Тінгкуй опирається на богослов'я Августина.

⁶⁰⁷ N. ARSENIIEV, *Mysticism and the Eastern Church*, Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1979, 17.

⁶⁰⁸ V. LOSSKY, *Orthodox Theology: An Introduction*, trans. Ian and Ihita Kesarcodi-Watson - New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1989, 80.

⁶⁰⁹ S. KIERKEGAARD, *The Sickness unto Death*, ed. S. Kierkegaard, New York: Penguin Books, 1989, 122.

⁶¹⁰ Сн. YANNARAS, *The Freedom of Morality* - New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1984, 35-37.

⁶¹¹ J. TINGCUI, *A Critical Study on Zizioulas' Ontology of Personhood*, 213-215.

екклезіальній, являє створену людину, яка має біологічний вимір, злого чим наближається у своєму вченні до платонізму, неоплатонізму, гностицизму та оригенізму. Такій іпостасі притаманні дві пристрасті: перша – онтологічної необхідності, друга – індивідуалізму⁶¹².

В. Гаррісон, представляє вчення Отців відмінним від поглядів Зізіуласа: «для грецьких Отців наш впалий стан не є природою як такою, а спотворенням нашої істинної природи, яка зцілюється в Христі»⁶¹³.

Варто звернути увагу на те, що важливо є розрізняти різні види зла, зокрема «зло як недолік, дефект досконалості, але не гріх (не зло духовне), що є радше можливістю (пристрастей “природних і безвинних”), яка спричинена первородним гріхом і тлінністю і духовне зло, що полягає у злих пристрастях, які особа розвиває і підтримує в ньому злим використанням своїх природних здібностей»⁶¹⁴. В цьому контексті слушною постає думка висловлена В. Гаррісоном щодо вчення Зізіуласа: «духовна боротьба є спрямована проти пристрастей, які є спотвореннями та відхиленнями людських здібностей, а не проти природи»⁶¹⁵.

Водночас Бортник зазначає, що у пізнішому збірнику статей «Спілкування і інакшість» ми не знаходимо поділу на біологічну і екклезіальну іпостасі. Він вважає, що є можливими дві причини такої зміни. Перша – це те, що така термінологія не є притаманною для передання Сходу, а друга – бажання розробити таку термінологію, в якій пара понять біологічна і екклезіальна іпостась відповідала б парі «індивідуум і особа», що у свою чергу відповідало б в богослов'ї Зізіуласа такій надважливій тезі як – подолання індивідуалізму⁶¹⁶.

Для Зізіуласа смерть не пов'язана з гріхом прародичів, але радше людина від початку створення є її носієм, тобто смерть для людини є частиною її біологічної реальності. Корінь такого погляду пов'язаний з впливом на Зізіуласа

⁶¹² J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 347. Див. Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 51-52.

⁶¹³ N.V. HARRISON, «Zizioulas on Communion and Otherness», *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 42, 1998, 285.

⁶¹⁴ J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 347.

⁶¹⁵ N.V. HARRISON, «Zizioulas on Communion and Otherness», 285.

⁶¹⁶ С. БОРТНИК, *Общение и личность*, 258.

деяких сучасних філософів. Один з таких представників – Гайдеггер, який розглядає людину як «*Sein zum Tode*», буття (спрямоване) до смерті). На вченого також мали вплив як протестантські так і католицькі богословів, які вбачали у питанні первородного гріха міфологічний підтекст і були радше прихильниками тлумачення, яке було б більш згідним з досягненнями науки⁶¹⁷.

Обидвоє Зізіуляс і Яннарас зауважують, що у гріхопадінні має місце також порушення єдності не лише поміж людиною і Богом, але й загалом поміж Богом і створінням. Зокрема Яннарас говорить про вплив вчинку людини на спосіб існування сотвореного порядку природи⁶¹⁸, а Зізіулас – про заперечення священничого покликання, яке полягало у даруванні іпостасної єдності створінню⁶¹⁹.

Варто зауважити, що Яннарас, говорячи про гріхопадіння, застосовує психологічні категорії, говорячи зокрема про відчуття, які переживає людина у такому стані: неспокій, страх смерті, сором, глибоку самотність⁶²⁰.

Яннарас по-філософськи інтерпретує символічні аспекти пов'язані з вчиненням про гріх у перших главах книги Буття. Плід з дерева стає символом екзистенційної самодостатності і автономії⁶²¹. Шкіряні одяжі - одяжею абсурдності, тлінності і смертності, а також вже згадуваної «біологічної іпостасі, яка опечатує особову інакшість людини»⁶²².

Оскільки для Яннараса є важливим питання енергій, то він використовує його також для визначення розуміння гріхопадіння. Вчений зокрема говорить про те, що людина в такому стані черпає силу і енергії з власного буття, без участі Бога⁶²³.

⁶¹⁷ J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 355. Див. G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale. La faule origine/le, la souffrance et la mort*, Paris, 1986. Зосередженість на темі смерті і питанні її подолання є суттю керигми християн і водночас у філософії екзистенціалізму - однією з найважливіших тем. С. БОРТНИК, *Общенье и личность*, 257. В питанні керигми дослідник звертає увагу на перше послання до Коринтян (15, 14).

⁶¹⁸ СН. YANNARAS, *Relational Ontology*, 96.

⁶¹⁹ И. ЗИЗИУЛАС, *Общенье и инаковость*, 295.

⁶²⁰ СН. YANNARAS, *Elements of Faith*, 84-85. СН. YANNARAS, *Elements of Faith*, 82.

⁶²¹ СН. YANNARAS, *Elements of Faith*, 80.

⁶²² СН. YANNARAS, *Elements of Faith*, 88.

⁶²³ СН. YANNARAS, *Elements of Faith*, 77.

Водночас варто зауважити, що Яннарас для пояснення гріхопадіння використовує філософські напрацювання Гайдеггера і Сартра, які на його думку розуміли онтологічний вимір гріха. Для Гайдеггера гріх є відпадінням «від буття (Sein) у буття-з-іншим (“Miteinandersein”), у простір співіснування»⁶²⁴. У Сартра в свою чергу гріхопадіння пов’язується з відчуттям сорому. Останнє для філософа, на думку Яннараса, відображає не просто вчинок, але факт падіння у світ речей і потреби посередництва іншого аби бути собою⁶²⁵. Для Сартра гріхопадіння є також досвідом відсутності Бога і спотворенням стосунків з людьми⁶²⁶. Сором постає як захист від зречення природи, проте Яннарас зауважує, що про нього не може йти мова, оскільки має місце втрата особового способу існування⁶²⁷.

Яннарас також в цікавий спосіб інтерпретує подію смерті. Він зокрема зазначає, що смерть обернена проти самого ж гріха, бо кладе кінець автономній біологічній індивідуальності⁶²⁸.

Надалі проведено аналіз розуміння віднайдення людиною правдивої особовості у Христі та церковній спільноті у вченні двох авторів.

3.3.6. Відновлення у Христі і Церкві

Після гріхопадіння людина потребує відновлення, але не може його досягти власними зусиллями. Обоє авторів згодні, що в особі Ісуса Христа людина віднаходить можливість стати особою у правдивому сенсі, віднайти втрачену єдність з Богом⁶²⁹. Іпостась Христа об’єднала дві природи – божественну і людську в одній Особі Сина Божого. В той спосіб людина віднаходить свою особовість у стосунках з Богом, які є тотожні до стосунків поміж Сином і Отцем⁶³⁰ і звільнюється від необхідності природи⁶³¹.

⁶²⁴ Сн. YANNARAS, *Person and Eros*, 227-228.

⁶²⁵ Сн. YANNARAS, *Person and Eros*, 243-244.

⁶²⁶ Сн. YANNARAS, *The Schism in Philosophy*, 250.

⁶²⁷ Сн. YANNARAS, *Person and Eros*, 244.

⁶²⁸ Сн. YANNARAS, *Postmodern Metaphysics*, 173. Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 88.

⁶²⁹ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 55. Й. ЗІЗІУЛАС, *Общенье и инаковость*, 308-309. Сн. YANNARAS, *Person and Eros*, 268.

⁶³⁰ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 57. Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 110.

⁶³¹ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 55. Сн. YANNARAS, *Elements of Faith*, 93.

Водночас тотожність звершення людиною способу існування Бога на зразок відносин Сина до Отця можна поставити під сумнів. Такий погляд присутній в обох богословів і він постає як центральний елемент концепції духовного життя, спасіння та обоження. Іпостасі Сина і Отця є божественними і абсолютно єдиними, а тому їх відносини є важко відтворити людині через послух чи любов, що не є іпостасними елементами, і у формі стосунків всиновлення Батьком дитини. Останнє є лише релятивною аналогією у відношенні до стосунку Сина до Отця⁶³².

Іншим важливим моментом є віднова у Христі всього творіння⁶³³. На думку Зізіуласа, воно пов'язане з кафолічністю іпостасі, якою володіє природа людини у Христі. В той спосіб людина уприсутнює Бога у творінні, а історія постає як основа спілкування поміж Богом і творінням. У Христі людина віднаходить втрачене покликання бути священиком створіння⁶³⁴.

Яннарас говорить про відновлення космічної гармонії у Христі, який є «Логос-іпостатичним об'явленням Бога, логосом творінь, маніфестацією особової творчої енергії Бога»⁶³⁵. Він зазначає, що нова теандрична природа стає джерелом відновлення нашої природи, виходу з її статичного стану, особового екстазу природи поза її межі. Людина у Христі має можливість досягнути нову «персоніфіковану природу». Яннарас називає тіло Церкви конкретною реалізацією «нової» природи⁶³⁶.

Порівнювальні автори зазначають, що відновлення істинної особовості у Христі відбувається у Церкві через таїнства і аскезу⁶³⁷. На Церкву обоє авторів у своїх творах проектує спосіб існування Пресвятої Трійці⁶³⁸. Зізіулас також

⁶³² J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 344-345.

⁶³³ CH. YANNARAS, *Person and Eros*, 268.

⁶³⁴ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 308-309, 313.

⁶³⁵ CH. YANNARAS, *Person and Eros*, 268.

⁶³⁶ CH. YANNARAS, *Person and Eros*, 268-270.

⁶³⁷ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 55, 64. В. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 70-71.

⁶³⁸ J. ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 15. CH. YANNARAS, *Person and Eros*, 269-270.

говорить про ставання Христом у Дусі. Христологія у Зізіуласа сповнена пневматологією⁶³⁹.

Варто зауважити, що вчені в своєму розумінні Церкви більше акцентують на горизонтальному вимірі співпричастя⁶⁴⁰, ніж вертикальному, тобто стосунків спільноти та кожного вірного з Богом. Зокрема Зізіулас применшує значення особистого стосунку кожного вірного з Богом, якого той розцінює негативно, вбачаючи в ньому індивідуалістичне ставлення⁶⁴¹.

Зізіулас зокрема зазначає, що ототожнення іпостасей відбувається у Церкві завдяки переміні структури іпостасі з біологічної на еклезіальну. Ця переміна іпостасей відбувається у таїнстві Хрещення. В той спосіб людина віднаходить істинну свободу і любов⁶⁴². Щоправда автори ігнорують поняття очищення і просвічення, що їх Отці пов'язують з хрещенням⁶⁴³. Також Зізіулас вживає поняття «обоження», яке виявляє участь в особистісному житті Бога. Проте варто зауважити, що у його вченні це поняття не стосується природи⁶⁴⁴.

Варто зазначити, що Зізіулас і Яннарас рідко звертаються до поняття благодаті. Вона відіграє незначну роль в ділі спасіння і духовному житті. Поняття особи є практично ототожнене з благодаттю (найперше у Зізіуласа⁶⁴⁵). Людина звершує вихід за межі природи на рівні особи і тому не потребує благодаті. Фактично спасіння і обоження звершується завдяки особовості, яка є носієм дійсності майбутнього віку⁶⁴⁶.

На наступному пункті праналізовано есхатологічні погляди Зізіуласа та Яннараса.

⁶³⁹ D. H. KNIGHT, ed. *The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church*, Ashgate Publishing Limited, England 2007, 10.

⁶⁴⁰ Див. критику Зізіуласа J. ВЕНР, «The Trinitarian Being of the Church», *St Vladimir's Theological Quarterly*, 48 (2003) 67-68.

⁶⁴¹ J. ZIZIOULAS, *L'Église et ses institutions*, 38.

⁶⁴² Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 57-58.

⁶⁴³ J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 367.

⁶⁴⁴ J. ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 31.

⁶⁴⁵ И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и инаковость*, 12.

⁶⁴⁶ J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 383.

3.3.7. Есхатологія

Для обидвох богословів життя вічне починається вже при земному житті, житті у Церкві⁶⁴⁷. При цьому, його основою стають відносини з Богом. Ці відносини, як вдалося виявити, стають основою особової екзистенції людини. Вчені розглядають спасіння як онтологічну категорію, оскільки йде мова про трансценденцію смерті⁶⁴⁸.

Для Яннараса вічне життя не має зв'язку з виживанням якоїсь частини людини, її психосоматики чи ментальним досвідом нескінченного продовження часу, але є фактом чи подією особових відносин, в основі яких є Божа еротична любов до людини, що формує і зберігає іпостась життя і зі сторони людини довіра відкрита на цю любов, якій немає кінця⁶⁴⁹. Яннарас вважає, що ми нічого не знаємо про останні дні; їх мірилом є лише еротичне очікування⁶⁵⁰.

Зізіулас, же говорить про необхідність парусії, Другого Пришестя Христового задля остаточної перемоги над смертю. Для означення сподівання майбутньої ідентичності Зізіулас вводить поняття сакраментальної чи євхаристійної іпостасі. Вчений відводить таїнству Євхаристії особливе місце. Він вбачає у ній центральний чинник становлення особи⁶⁵¹, рух і наближення до есхатологічної реалізації. Іпостатизація у цьому таїнстві виявляє правду про те, що смерть немає остаточної влади⁶⁵².

Можна зауважити у вченні обидвох авторів редукацію сакраментального життя в Церкві і природи таїнств до категорій персоналізму і екзистенціалізму. Слід зазначити, що Зізіулас вбачає основу еклезіології в «єпископоцентризмі» та «євхаристоцентризмі», а також зводить все літургійне життя Церкви до Євхаристійної Літургії⁶⁵³.

⁶⁴⁷ J. ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 37-38. ХРИСТОС ЯННАРАС, «Эсхатология: конец времени или освобождение от времени», 3.

⁶⁴⁸ J. ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 31. И. ЗИЗИУЛАС, *Общение и уникаемость*, 311-312. СН. YANNARAS, *He Neoellenike tautoteta*, 99-100. Цит. за В. PETRÀ, *Christos Yannaras*, 42.

⁶⁴⁹ СН. YANNARAS, *Postmodern Metaphysics*, 50. СН. YANNARAS, *Elements of Faith*, 66.

⁶⁵⁰ ХР. ЯННАРАС, «Эсхатология: конец времени или освобождение от времени», 2.

⁶⁵¹ С. БОРТНИК, *Общение и личность*, 256. J. ZIZIOULAS, *The One and the Many*, 40.

⁶⁵² Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 66. J. ZIZIOULAS, *Eucharistic Communion and the World*, 67.

⁶⁵³ J.-C. LARCHET, *Personne et nature*, 366.

Варто додати, що Зізіулас говорить про два джерела, які живлять екллезіальну іпостась: буття Бога і майбутньої своєї реалізації в кінці віків. Останнє надає їй аскетичного характеру, що передбачає відкинення біологічної іпостасі, проте не заперечення тілесності. Зізіулас говорить про необхідність трансформації *tropos physeos*. В екллезіальній іпостатизації ерос і тіло звільняються від егоцентризму, індивідуалізму, онтологічної необхідності і стають виявом правдивої любові⁶⁵⁴.

Вчений згадує також про приношення людей і подій теперішнього, минулого в контекст Царства, з тим що вони житимуть вічно. Зізіулас окремо також згадує про молитву за померлих, зазначаючи, що молитва «вічна пам'ять» має на увазі життя особи у пам'яті Бога, що означає правдиве існування⁶⁵⁵.

На думку Зізіуласа у Царстві матимуть місце різноманітність ієрархії і служінь, що буде зумовлено існуванням інакшості й відносин⁶⁵⁶.

3.4. Висновки

Найперше варто зазначити, що Зізіулас і Яннарас намагаються представити концепцію особи крізь призму тринітарного богослов'я, антропології та філософій персоналізму та екзистенціалізму. В значній мірі, обидва автори користуються схожою понятійною базою, а також мають спільний погляд на історію походження термінів *hypostasis – prosopon – atomos*.

Вони ставлять у центрі свого дослідження поняття особи, яке не може зводитися до будь-яких етичних, моральних, психологічних категорій. У вченні Зізіуласа і Яннараса воно представлене на рівні Бога – Пресвятої Трійці та людини. У підсумку вважаю за необхідне представити спільні та відмінні характеристики, що притаманні для Божественних та людських осіб.

Характерними спільними поняттями для Божественних і людських осіб є:

1. Поняття особи *prosopon*.

⁶⁵⁴ Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 64-65. Див. МАХІМІ CONFESSORI, *Ambigua*, 42; PG 91:1340BC, 1341C

⁶⁵⁵ J. ZIZIOULAS, *Eucharistic Communion and the World*, 61. Й. ЗІЗІУЛАС, *Буття як спілкування*, 66.

⁶⁵⁶ J. ZIZIOULAS, *Eucharistic Communion and the World*, 69.

2. поняття відносини, що є конститутивною основою особи.
3. іпостась *hypostasis*, яка характеризується інакшістю, своєрідністю і неповторністю;
4. екстаз (*ekstasis*), який уможлиблює відносини;
5. спосіб (*tropos*) існування;
6. *logos*; існує зв'язок поміж *logos* творіння та особою Logos (Яннарас);
7. *eros*: екстатичний та іпостасний (щоправда в цьому пункті є певні розбіжності у розумінні (див. нижче));
8. присутність (*parusia*);
9. творчість;
10. самосвідомість (Яннарас);
11. поняття свободи;
12. поняття енергій (в Зізіуласа рідко зустрічається).

Всі ці характеристики притаманні насамперед Божественним Особам. В той же час, людина, яка є сотворена на «образ» Божий є покликана стати особою на зразок Осіб Трійці. На думку Зізіуласа та Яннараса вона реалізовує його у Церкві, яка є образом Трійці, через іпостатизацію у Христі, що стає можливим завдяки тотожності іпостасі Христа і Сина, як другої Особи Божої та богосинівських відносин (*shesis*), які стають можливими також і для людини.

Характерними рисами, які є притаманні виключно особі людини є:

1. поняття *atomos*, який характеризується кількісними категоріями і якому не притаманні відносини;
2. поняття присутності-у-відсутності, що виявляється у творчості (Зізіулас та Яннарас) та історії (Зізіулас); важливо зазначити, що приставка у-відсутності притаманна саме людині у зв'язку з наявністю тіла, як матеріальної складової, що піддана просторово-часовим обмеженням, а також у зв'язку з використанням напередіснуючої матерії для творчого вираження (що виключено у випадку Бога через *creatio ex nihilo*), водночас

- поняття присутності у чистому вигляді, яке притаманне виключно для Божественних Осіб, буде можливим для людини лише в есхатоні;
3. на противагу творчості Яннарас говорить про індивідуалістичне мистецтво (піддає критиці культуру модерну), механістичний та інтелектуальний вплив на світ, а Зізіулас – про «виготовлення» через інструменталізацію та колективізацію;
 4. поняття біологічної іпостасі, що пов'язана з гріхопадінням, поняття еклезіальної та євхаристійної іпостасі (Зізіулас);
 5. поняття статевого еросу знаходимо у Зізіуласа, проте варто наголосити, що він не є іпостасним, водночас у Яннараса фізичне єднання чоловіка і жінки є іпостасним та навіть порівнюється з любов'ю Бога до людини;
 6. поняття свободи як заперечення, вибору небуття;
 7. *Tropos physeos* (Зізіулас), який потребує трансформації;
 8. *Ekstasis* – пристрасний; у Бога – безпристрасний (Яннарас).

Водночас, суть критики полягає в негативній оцінці цілого ряду аспектів у вченні порівнюваних авторів:

1. Не використання, але навпаки підлаштування під критерії філософій персоналізму та екзистенціалізму вчення Отців.
2. Перебільшена оцінка ствердження революційного характеру історичної події ототожнення понять *prosopon* та *hypostasis*.
3. Перебільшення значення понять відносин та інакшості, їх абсолютизації.
4. Приписуванні поняття енергій до особи, але не до природи.
5. Порухення балансу поміж поняттям особи і природи.
6. Переоцінка Особи Отця і обезцінення Сутності; при цьому порушення рівності Осіб Трійці.
7. Завищення категорії причинності і її зв'язку з особовістю.
8. Плутанина у приписуванні природніх властивостей Особі Отця.
9. Ототожнення поняття благодаті з поняттям відносин та особи. Применшення ролі благодаті в духовному житті.

10. Проведення аналогії поміж Божественними та людськими особами через наявність значної різниці поміж ними.
11. Сексуальної концепції Яннараса, зокрема віднайдення в еротичній схильності Божого образу, ствердження необхідності розрізнення статей для відображення останнього та порівнювання фізичного єднання поміж чоловіком і жінкою з любов'ю людини до Бога.
12. Понять біологічної та еклезіальної іпостасей.
13. Ототожнення відносин Сина до Отця і відносин людини до Бога у Христі.
14. Редукцію сакраментального життя Церкви та природи таїнств.

Опрацьовуючи творчу спадщину обидвох авторів, можна засвідчити їх намагання представити живий досвід віри, їх особистий та спільнотний. Як вдалося дослідити, Зізіулас та Яннарас здійснили дуже цікаву спробу переосмислення східного богослов'я і патристичної спадщини у світлі філософії персоналізму та екзистенціалізму. Попри критику на адресу двох авторів, використання філософії задля прояснення тих чи інших аспектів богослов'я є можливим, оскільки такий підхід мав місце від ранніх часів у християнстві. Діалог із сучасним світом є необхідний для Церкви. Її проповідь має бути зрозумілою і цікавою для людини будь-якої епохи. Філософія персоналізму та екзистенціалізму виявляють прагнення пошуку людиною відповіді на найвагоміші питання, серед яких найперше є пошук відповіді на питання про сенс життя людини. Автори роблять наголоси, які мають на меті допомогти відповісти на них. Серед фундаментальних можемо відзначити: першочерговість відносин з Богом та поміж людьми, основою яких є любов.

Водночас слід зауважити, що таке використання не повинно служити на шкоду християнству, перекручувати догми віри, а також неналежно висвітлювати патристичну спадщину. Тому варто підтримати застереження, які висловлені щодо цілого ряду питань догматичного богослов'я. На завершення слід зазначити в певній мірі слухність критики західного богослов'я, культури, суспільства, хоча з іншого боку можна засвідчити, що часами вона є надмірною.

ВИСНОВКИ

Вчення про особу Йоана Зізіуласа та Христоса Яннараса є у значній мірі подібними. Обидва автори здійснили цікаву спробу поєднання богослов'я Отців із сучасними філософіями персоналізму та екзистенціалізму. Зізіулас та Яннарас часто використовують спільну термінологію, наводять ідентичні або ж схожі визначення понять, а також пояснення тверджень, серед яких центральне місце займають *hypostasis – prosopon – atomos*.

В праці розглянуто різні аспекти, пов'язані з цими термінами в світлі тріадології та антропології. Аналізуючи творчість Зізіуласа та Яннараса, вдалося віднайти спільні та відмінні характеристики Божественних та людських осіб. Найперше слід відзначити, що поняття особи *prosopon* конституюється рядом ознак: поняттям відносин, що є конститутивною основою особи; іпостасі (*hypostasis*), яка характеризується інакшістю, своєрідністю і неповторністю; екстазом (*ekstasis*), який уможливорює відносини; способом (*tropos*) існування; поняттям *logos*; поняттям *eros*: екстатичним та іпостасним (щоправда, в цьому пункті є певні розбіжності у його розумінні авторами (див. нижче)); присутністю (*parusia*); творчістю; самосвідомістю (Яннарас); поняттям свободи; поняттям енергій (в Зізіуласа рідко зустрічається).

Така подібність була можливою для людини у її первісному стані до гріхопадіння. Після гріхопадіння відбулося спотворення, руйнування стосунків людини з Богом та ближніми, через що мали місце індивідуалізація та фрагментація природи і в кінцевому рахунку смерть. У Христі їй дарований шанс віднайти свою істинну ідентичність, а значить можливість повернути втрачену особовість. Через хрещення у Церкві, яка є образом Трійці, людина стає особою на зразок Божественних Осіб, що є динамічним процесом і в повноті звершиться у майбутньому віці, тобто в *eschaton*.

Поки людина залишається в цьому віці, існує ряд характеристик, які притаманні виключно її особі, серед яких слід назвати наступні: поняття «індивід», що не може бути приписаним до Осіб Трійці; поняття присутності-у-

відсутності, що пов'язане з тілесністю та використанням матеріальних середників у творчості; поняттям «виготовлення» чи індивідуалістичного мистецтва, які на противагу творчості пов'язані з рухом від особи до індивіда; поняттям біологічної, еклезіальної та євхаристійної іпостасі; поняттям статевого еросу; поняттям свободи як вибору небуття; поняттям *tropos physeos*; поняттям *ekstasis*.

Водночас багато вчених не погоджуються з цілим рядом тверджень Зізіуласа та Яннараса, перелік яких наведений вище. Серед останніх варто відзначити в контексті теми нашої праці критику понять індивіду, біологічної та еклезіальної іпостасей. Слід наголосити, що поняття індивіду є притаманне тваринам та людині. Водночас поняття індивіду не може бути віднесене до божественних Осіб. Натомість просопон та іпостась можуть відноситись як до людини, так і до Бога, але не до тварини. Варто також відзначити важливість особистого досвіду спілкування кожного вірного з Богом без применшення його ролі. В питанні протиставлення біологічної та еклезіальної іпостасей існує ризик представити біологічний вимір людини в негативному світлі, що загрожує поверненням до древнього філософського уявлення про її тілесність. З іншої сторони, слід відзначити старання вчених показати глибину проблематики, пов'язаної з гріхопадінням, демонструючи в такий спосіб трагічність його наслідків для істоти людини, і водночас відобразити характер переміни біологічної іпостасі на еклезіальну, які є в значній мірі відмінними між собою.

Окремо варто згадати поняття творчості і досвіду присутності-у-відсутності. Погляди обох авторів є без сумніву цікавими та оригінальними в цьому питанні. Водночас можливість втілення особи митця чи його логосу в творі мистецтва є аспектом у великій мірі філософським і психологічним. Виникає питання, наскільки можливим є порівнювати присутність Бога у творінні та художника у картині, хоча з іншого боку похвали гідне намагання через такі феномени переконати людину в підставовості віри, присутності Бога у видимому світі і можливості апостеріорного наближення до зустрічі з Ним, що апостол Павло пояснив наступним чином: «невидиме ж його, після створення

світу, роздумуванням над творами, стає видиме: його вічна сила і божество» (Рим 1, 20).

Загалом слід відзначити значний внесок Йоана Зізіуласа та Христоса Яннараса в ділянці богослов'я та філософії. Без сумніву, їм вдалося провести у своїх працях акценти, які дають змогу відповісти на найбільш актуальні питання сучасного суспільства. Такими питаннями в першу чергу є ідентичність і місія кожної людини зокрема, а також суспільства загалом. Окремо варто відзначити намагання показати, якою має бути ідентичність Церкви та її місія.

Сучасне суспільство, зокрема західне, піддане спокусі індивідуалізації, що має на меті перетворити людину на самолюбиву та егоїстичну істоту, яка дбає про свої інтереси, а піклування про іншого вважає доцільним, зазвичай, з метою задоволення меркантильних цілей. Воно намагається усунути із суспільної сфери Бога і перевести питання віри у виключно приватний простір особистого вибору кожного, що в свою чергу спричинило поширення атеїзму, агностицизму та безлічі нових релігійних рухів. Окрім того, ставиться наголос на досягненні високих результатів в різних сферах особистого та суспільного життя: в економіці, політиці, технологіях, медицині тощо, але водночас жертвується при цьому самою людиною, її гідністю і високою місією. Церква, на превеликий жаль, перебуваючи в епіцентрі таких подій, ризикує перетворитися на інституцію, що займається інтелектуальним та моральним вихованням, виконує так звані «треби», що радше нагадує надання послуг, подібно як це роблять світські інституції.

Обидва автори у своєму вченні застерігають перед такими викривленими поглядами і спрямовують нашу увагу на те, що людина насамперед покликана до відносин з Богом, іншими людьми та всім творінням, фундаментом яких має бути любов та свобода в їхньому правдивому сенсі. Вона покликана вийти за межі свого особистого комфорту, догоджання собі і в любовному пориві у самопожертві відкритися на стосунок з Іншим. Церква в свою чергу є боголюдською інституцією, що покликана нести одкровення особового Бога, живого досвіду віри, актуального для цілого життя і всіх його сфер, а не лише

теоретичне роздумування над правдами віри, заклик до виконання різноманітних норм і законів.

З іншого боку, слід відзначити особливий наголос на понятті іпостасі. За останні сто років людство пережило неабиякі потрясіння, пов'язані з двома світовими війнами і пануванням тоталітарних ідеологій. Останні у великій мірі знецінили людську гідність. Вони перетворювали людину на об'єкт для досягнення злочинних цілей. Така тенденція не могла залишитися без відгуку світового співтовариства, зокрема вчених філософів та богословів, які в різний спосіб намагалися донести думку про винятковість і неповторність кожної людини незалежно від національності, віросповідання, світогляду тощо і тим самим піднести її гідність задля її належного поцінування. Зізіулас та Яннарас також приймають естафету і підкреслюють у своїх вченнях такі погляди, надаючи їм філософсько-богословського підґрунтя, що має на меті наголосити на факті, що така відмінність, неповторність і винятковість реалізуються у стосунку з Богом і ближніми у Церкві.

Однією з найбільш помітних характеристик людини нашого часу є піклування про тілесність. Тенденцією сучасного суспільства є нав'язливе намагання переконати людину в необхідності задоволення тілесних примх, бажань та інстинктів. Часто сама істота людини зводиться до рівня біохімічних процесів, і при цьому занедбується її духовний вимір. Обидва автори наголошують на протилежному і намагаються представити тілесність слугою особовості, що можна було б охарактеризувати наступним чином: «тілесність для людини, а не людина для тілесності». В цьому відношенні таїнства Церкви та аскеза вказують вірний шлях для побудови належної ієрархії цінностей та розвитку правдивої ідентичності.

Насамкінець слід відзначити плідне старання Зізіуласа та Яннараса донести світло Євангелія в доступний і зрозумілий спосіб до свідомості сучасної людини задля її спасіння і примноження слави Божої.

СПИСОК ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

ОСНОВНИЙ СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. YANNARAS CHRISTOS, *Against Religion. The Alienation of the Ecclesial Event* / transl. by Norman Russell, Brookline: Holy Cross Orthodox Press 2013.
2. YANNARAS CHRISTOS, *Elements of Faith. An Introduction to Orthodox Theology* / transl. by Keith Shram, Edinburgh: T&T Clark 1991.
3. YANNARAS CHRISTOS, *On the Absence and Unknowability of God, Edited by Andrew Louth* / transl. by Haralambos Ventis, London – New York: T&T Clark 2005.
4. YANNARAS CHRISTOS, *Orthodoxy and the West* / transl. by Peter Chamberas and Norman Russell, Brookline: Holy Cross Orthodox Press 2006.
5. YANNARAS CHRISTOS, *Person and Eros* / transl. by Norman Russell, Brookline: Holy Cross Orthodox Press 2007.
6. YANNARAS Christos, *Postmodern Metaphysics* / transl. by Norman Russell, Brookline: Holy Cross Orthodox Press 2004.
7. YANNARAS CHRISTOS, *Relational Ontology* / transl. by Norman Russell, Brookline: Holy Cross Orthodox Press 2011.
8. YANNARAS CHRISTOS, *The Freedom of Morality* / transl. from the Greek by Elithabeth Briere, New York: St. Vladimir`s Seminary Press 1984.
9. YANNARAS CHRISTOS, *The Schism in Philosophy* / transl. by Norman Russell,
10. ZIZIOULAS JOHN, «Preserving God`s Creation» // King`s Theological Review 13 (1990) Lecture Three, 4–5.
11. ZIZIOULAS JOHN, *Eucharist, Bishop, Church_ The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries* / transl. by Elithabeth Theokritoff, Brookline: Holy Cross Orthodox Press 2001.
12. ZIZIOULAS JOHN, *Eucharistic Communion and the World* / edited by Luke Ben Tallon, London – New York: T&T Clark 2011.
13. ZIZIOULAS JOHN, *L 'Eglise et ses institutions*, Paris: Les Éditions du Cerf, 2011.

14. ZIZIOULAS JOHN, *Lectures in Cristian Dogmatics* / edited by Douglas H. Knigh, London – New York: T&T Clark 2008.
15. ZIZIOULAS JOHN, *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church, and the World Today* / edited by Fr. Gregory Edwards, Alhambra, CA: Sebastian Press 2010, 20, 24.
16. ЗИЗИУЛАС ІОАН, *Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви* / пер. с англ. М. Толстолуженко, Л. Колкер, Москва: ББИ 2012.
17. ЗІЗІУЛАС ЙОАН, *Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви* / пер. з англ. В. Верлока, М. Козуб – Київ: Дух і Літера, 2005.
18. ЯННАРАС ХРИСТОС, «Эсхатология: конец времени или освобождение от времени» // *Богословская конференция Русской Православной Церкви “Эсхатологическое учение Церкви”* Москва, г/к “Даниловский” 14-17 ноября (2005).

СПИСОК ТВОРІВ ОТЦІВ ЦЕРКВИ

1. ATHANASII ALEXANDRINI, *Tomus ad Antiochenos*, PG 26, 615-620.
2. BASILII MAGNI, *Contra Eunomium*, SC 299. 305, Paris: Les Éditions du Cerf 1985-1986.
3. BASILII MAGNI, *De Spiritu sancto*, SC 17, Paris: Les Éditions du Cerf 1947;
4. BASILII MAGNI, *Epistolae*, t. I. II, Paris: ed. Y. Courtonne, Paris: Les Belles Lettres, 1957;
5. BASILII MAGNI, *Homilies*, PG 31, 583-623;
6. GREGORII NAZIANZENI, *Orationes*, SC 250. 358, Paris: Les Éditions du Cerf 1978;
7. GREGORII NYSSENI, *Ad Ablabium quod non sint tres dei*, GNO III-1, Leiden: Brill 1958.
8. GREGORII NYSSENI, *Ad Eustathium de Sancta Trinitate*, GNO III-1, Leiden: Brill 1958 ;

9. GREGORII NYSSENI, *Ad Graecos ex communibus notionibus*, GNO III Leiden: Brill 1958.
10. GREGORII NYSSENI, *De Oratione Dominica*, III, ed. F. Oehler, Leipzig: Engelmann 1859;
11. GREGORII NYSSENI, *De hominis opificio*, PG 44, 123-257;
12. GREGORII NYSSENI, *Oratio Catechetica*, SC 453, Paris: Les Éditions du Cerf 2000;
13. GREGORII NYSSENI, *Refutatio confessionis Eunomii*, GNO II, Leiden: Brill 1958;
14. IOANNII DAMASCENI, *Expositio Fidei orthodoxae*, PTS 12, ed. B. Kotter, Berlin-New York: De Gruyter 1973;
15. MAXIMI CONFESSORIS, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 1-158;
16. MAXIMI CONFESSORIS, *Quaestiones et dubia*, CCSG 10, ed. J. H. Declerck, Turnhout–Leuven: Brepols 1982;
17. MAXIMI CONFESSORIS, *Ambiguorum liber*, PG 91, 104-263;
18. MAXIMI CONFESSORIS, *Disputatio Bizyae cum Theodosio*, CCSG 39, ed. P. Allen-B. Neil, Turnhout–Leuven: Brepols 1999;
19. MAXIMI CONFESSORIS, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 159-195;
20. MAXIMI CONFESSORIS, *Mystagogia*, PG 91, 489-527;
21. MAXIMI CONFESSORIS, *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 1-300;

ДОДАТКОВИЙ СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. AGOURIDES SAVAS, «Can the Persons of the Trinity form the Basis for Personalistic Understandings of the Human Being?» (in Greek) // *Synaxis* Vol. 33 (1990), 67-78.
2. ALFEYEV HILARION «*Voi e royale de l'Église orthodoxe : la confession de la Sainte Trinité*» // *Messenger de l'Exarchat du patriarche russe en Europe occidentale* 109-112 (1982) 88-89.

3. ARSENEV NICOLAS, *Mysticism and the Eastern Church*, Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press 1979.
4. BEHR JOHN, «The Trinitarian Being of the Church» // *St Vladimir 's Theological Quarterly* 48 (2003) 67-68.
5. BEHR JOHN, *The Nicene Faith*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2004.
6. FREUD SIGMUND , *Three Essays on the Theory of Sexuality'*, *The Complete Psychobgical Works of Sigmund Freud* / English trans, by J. Strachey et al, vol. VII, 1953.
7. FREUD SIGMUND, *A General Introduction To Psychoanalysis* / trans. on Eng. by G. Stanley Hall, London: Wordsworth Edition Limited 2012.
8. GRIGOROPOULOU EVAGGELIA, *The early development of the thought of Christos Yannaras*, Докторська дисертація: Durham University 2008 (Durham E-Theses).
9. HALLEAUX DE ANDRÉ, «Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Cappadociens? Une mauvaise controverse», *Revue théologique de Louvain* 17 (1986) 132-155 // *Patrologie et recuménisme*, Leuven 1990.
10. HANSON RUSSELL, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy*, Edinburgh: T & T Clark 1988.
11. HARRISON NONNA VERNA, «Yannaras on Person and Nature» // *St. Vladimir's Theological Quarterly* 33 (1989) 287-298.
12. HARRISON NONNA VERNA, «Zizioulas on Communion and Otherness» // *St. Vladimir`s Theological Quarterly* 42 (1998) 273 – 300.
13. HEIDEGGER MARTIN, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1953.
14. HEIDEGGER MARTIN, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1967.
15. HEIDEGGER MARTIN, *Über den Humanismus*, Frankfurt am Main: Klostermann 2000.
16. HEIDEGGER MARTIN, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt am Main: Klostermann 1965.

17. HEIDEGGER MARTIN, *Zur Seinsfrage*, - Frankfurt: Klostermann-Verlag 1956.
18. KIERKEGAARD SOREN, *The Sickness unto Death*, ed. S. Kierkegaard New York: Penguin Books 1989.
19. KNIGHT DOUGLAS (ed.), *The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church*, Aldershot: Ashgate 2007.
20. LARCHET JEAN-CLAUDE, *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris: Les Éditions du Cerf 1996.
21. LARCHET JEAN-CLAUDE, *La Théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène*, Paris: Les Éditions du Cerf 2008, 335-432.
22. LARCHET JEAN-CLAUDE, *L'inconscient spirituel*, Paris: Les Éditions du Cerf 2005.
23. LARCHET JEAN-CLAUDE, *Personne et nature. La Trinité - Le Christ - L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains*, Paris: Les Éditions du Cerf 2011.
24. LAWRENCE MARILYNN, «*Theo-Ontology: Notes on the Implications of Zizioulas' Engagement with Heidegger*», Theandros. An Online Journal of Orthodox Christian Philosophy and Theology, III, 2, Hiver 2005-2006.
25. LOSSKY VLADIMIR, *Orthodox Theology: An Introduction*, trans. Ian and Ihita Kesarcodi-Watson, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1989.
26. LOSSKY VLADIMIR, *Spor o Sofii*, Paris: Confrérie Saint-Photius 1936.
27. LOUDOVIKOS NICHOLAS, «Person Instead of Grace and Dictated Otherness : John Zizioulas' Final Theological Position» // Heythrop Journal 48 (2009) 1-16.
28. LOUDOVIKOS NIKOLAOS, *A Eucharistic Ontology. Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity*, Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2010.
29. MELISSARIS ATHANASIOS, «The Challenge of Patristic Ontology in the Theology of Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon» // The Greek Orthodox Theological Review 44, 1-4 (1999) 467-90.

30. MITRALEXIS SOTIRIS, «Person, Eros, Critical Ontology: An Attempt To Recapitulate Christos Yannaras' Philosophy» // *Sobornost incorporating Eastern Churches Review* 34, 1 (2012) 33-40.
31. PAPANIKOLAOU ARISTOTLE, «Is John Zizioulas an Existentialist in Disguise? Response to Lucian Turcescu» // *Modern Theology* 20 (2004) 601-607.
32. PAYNE DENIEL PAUL, *The revival of political hesychasm in Greek Orthodox thought a study of the hesychast basis of the thought of John S. Romanides and Christos Yannaras*, Докторська дисертація: Baylor University, J.M. Dawson Institute of Church-State Studies 2006.
33. PETRÀ BASILIO, *Christos Yannaras*, Brescia: Morcelliana 2015.
34. RAHNER KARL, *Trinity – The Tower Building, York Road*, London: Burns & Oates 2001.
35. RANSON PATRIC, *La Doctrine des Néooorthodoxes sur l'amour*, Paris: Fraternité orthodoxe Saint Grégoire Palamas 1990.
36. RUSSELL EDWARD, «Reconsidering relational Anthropology: A Critical Assessment of John Zizioulas's Theological Anthropology», *International Journal of Systematic Theology*, V, 2, 2003, 168-86.
37. RUSSELL NORMAN, «Modern Greek theologians and Greek Fathers» // *Philosophy and Theology* 18 (1) (2006) 77-92.
38. SARTRE JEAN-PAUL, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris: Nagel, 1970,
39. SARTRE JEAN-PAUL, *L'être et le néant*, Paris: Librairie Gallimard 1943
40. SCHROEDER PAUL, «Suffering Towards Personhood: Zizioulas and Fyodor Dostoevsky in conversation on freedom and the Human Person» // *St. Vladimir's Theological Quarterly* 45, 3 (2001) 243-64.
41. TINGCUI JIANG, *A Critical Study on Zizioulas' Ontology of Personhood*, Open Access Theses and Dissertations, Докторська дисертація: Hong Kong Baptist University 2014 (HKBU Institutional Repository, Open Access Theses and Dissertations: Paper 108).
42. TÖRÖNEN MELCHISEDEC, *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor*, Oxford: Oxford university press 2007.

-
43. TURCESCU LUCIAN, «"Person" versus "Individual", and other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa» // *Modern Theology* 18 (2002) 527-539.
 44. TURCESCU LUCIAN, «Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons» // Oxford et New York, (2005).
 45. TURCESCU LUCIAN, «Prosopon and Hypostasis in Basil of Caesarea's Against Eunomius and the Epistles» // *Vigiliae Christianae* 51 (1997) 375-395.
 46. WIDDICOMBE PETER, *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*, Oxford: Oxford University Press 2000.
 47. WILKS JOHN, «The Trinitarian Ontology of John Zizioulas» // *Vox Evangelica* 25 (1995) 63-88.
 48. БОРТНИК СЕРГЕЙ, *Общение и личность. Богословие митрополита Иоанна Зизиуласа в систематическом рассмотрении*, Киев: Издательский отдел Украинской Православной Церкви 2017.
 49. «Личность» // *Богословская антропология. Русско-православный / римско-католический словарь*, Москва: Паломник; Никея 2013, 63-79.
 50. ЧУРСАНОВ СЕРГЕЙ, *Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века*, Москва: ПСТГУ 2014.