

Шиманович Андрій Олександрович,
*кандидат філософських наук,
докторант кафедри богослов'я та релігієзнавства
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
orcid.org/0000-0002-3046-4645
schimanovich@ukr.net*

ГАНС УРС ФОН БАЛЬТАЗАР І ЙОГО ВНЕСОК У ПАТРИСТИЧНИЙ РЕНЕСАНС. ЧАСТИНА 1: ІРЕНЕЙ ТА ОРІГЕН

Богословський доробок швейцарського католицького теолога Ганса Урса фон Бальтазара здебільшого вивчається з поставленням у центр уваги його найбільш значущої інтелектуальної візії – революційної теорії про пріоритет богословської естетики (теоестетики) та краси як першорядної трансценденталії порівняно з благом та істиною. Натомість патристичні студії Бальтазара здебільшого залишаються малодослідженими попри їхню вирішальну роль на перших етапах його наукової роботи. Ба більше, у контексті української академічної сфери заледве є підстави говорити про серйозний аналіз бодай якоїсь зі складових частин масштабної Бальтазарової спадщини. Тож мета цієї статті полягає у частковому заповненні цієї прогалини, а саме в розкритті основних ідей із ранніх патристичних праць Бальтазара, що були присвячені св. Іренею Ліонському та Орігену як носіям унікальної для древньої Церкви богословської ментальності та виняткової креативності.

Розвідка містить детальне авторське обмірковування Іренеєвої антигностичної апології людської історії та обстоювання ним цінності поцейбічної реальності, а також аналіз сформульованої Іренеєм концепції церковної традиції, що була протиставлена гностичній традиції таємного езотеричного знання. У фрагменті статті, де йдеться про Бальтазарове прочитання Орігена, автор розгортає значеннєве наповнення базових концептів александрійського вчителя – «таємниця», яка є кінцевою повнотою раціонально несхоплюваної реальності, та «Слово» («Логос»), що є символічно-сакраментальним самоодкровенням цієї таємниці в матеріальному світі. Також автор не оминає увагою Бальтазарову трактовку Орігенового вчення про об'єктивну доступність Логосу в світі, що зумовлена суб'єктивною готовністю людини до його сприйняття. Висновки статті містять роздуми автора про прихильність Бальтазара до грецької патристики як історичного прикладу розмаїття у єдності, богословської плюральності в межах однієї традиції без будь-якого збіднення багатства святоотцівських напрацювань через їх репресивну уніфікацію.

Ключові слова: богослов'я, отці Церкви, Логос, таємниця, традиція, католицизм.

Shymanovych Andrii,
*Candidate of Philosophical Sciences,
Postdoctoral Researcher at the Department
of Theology and Religious Studies
Dragomanov Ukrainian State University
orcid.org/0000-0002-3046-4645
schimanovich@ukr.net*

HANS URS VON BALTHASAR AND HIS CONTRIBUTION TO THE PATRISTIC RENAISSANCE. PART I: IRENAEUS AND ORIGEN

The theological work of the Swiss Catholic theologian Hans Urs von Balthasar is mainly studied with a focus on his most significant intellectual vision – a revolutionary theory concerning the priority of theological aesthetics (theoaesthetics), as well as his understanding beauty as a principal transcendental in comparison with goodness and truth. Instead, Balthasar's patristic books remain largely understudied, despite their crucial role in the early stages of his scholarly research. Moreover, in the context of the Ukrainian academic sphere, there is hardly any reason to talk about a serious analysis of at least one of the components of Balthasar's legacy. Therefore, this article aims to partially fill this gap, namely, to reveal the main ideas from Balthasar's early patristic works, which were

dedicated to the St. Irenaeus of Lyons and Origen as bearers of unequalled theological mentality and exceptional creativity unique to the early Church.

The research contains a detailed author's consideration of Irenaeus's anti-Gnostic apology for human history and his defense of the value of empirical reality. The concept of Church tradition Irenaeus formulated, which was opposed to the Gnostic tradition of secret esoteric knowledge, is also considered. In the part of the article that deals with Balthasar's interpretation of Origen, the author unfolds the meaning of the basic concepts of the Alexandrian master thinker, i.e. *mystery* which means the ultimate fullness of rationally incomprehensible reality, and *Word (Logos)* which is the symbolic sacramental self-revelation of this mystery in the material world. Also, the article does not overlook Balthasar's explanation of Origen's teaching about the objective availability of Logos in this world, the perception of which is conditioned by the subjective readiness of a person. The article's conclusions contain the author's reflections on Balthasar's attachment to Greek patristics as a historical example of diversity in unity, and theological pluralism within one tradition without any impoverishment of the wealth of patristic intuitions that could have been caused by their repressive unification.

Key words: theology, Church Fathers, Logos, mystery, tradition, Catholicism.

Постановка проблеми. Питання щодо нагальної необхідності переосмислити історичні приклади масштабного, цілісного, систематичного богословствування нині постає перед Церквою в усьому своєму загрозливому драматизмі й напруженні. Сумновідома постмодерністська деконструкція великого християнського нарративу знаходить відгомін навіть у збідненні й фрагментації самих богословських пошуків початку ХХІ ст. (згадати хоча би богослов'я кіно, широко дебатовану нещодавно тему стосовно онлайн-причастя і т. ін.). Натомість уважному аналітику чимдалі частіше доводиться спостерігати спорадичні прояви туги сучасної людини не лише за трансцендентним виміром буття, а й за цілісною богословською інтерпретацією Божої реальності. У цьому сенсі не дивно, що за його геніальний богословський проєкт швейцарського мислителя Ганса Урса фон Бальтазара (1905–1988) нерідко вважають тим, хто має всі шанси «стати в богослов'ї Церкви тією постаттю, з якої почнеться третє тисячоліття» (Гуер'єро, 2009, с. 293).

Ступінь наукового розроблення. Є підстави стверджувати, що у світі західної богословської науки цікавість до Бальтазарової думки невпинно посилюється. Доказом цього є численні глибокі й кваліфіковані розвідки таких фахівців, як Е. Оукс, Дж. О'Хенлон, Е. Ніколс, К. Монгрейн, Дж. Мартін, Б. Дейлі та багато інших, напрацювання котрих були використані під час написання цієї статті та будуть ураховані під час створення її другої частини. Натомість в Україні маємо дещо іншу ситуацію. Окрім ґрунтовної статті Ю.П. Чорноморця у «Філософській думці» від 2012 р. («Евристичний потенціал теологічного проєкту

Г. У. фон Бальтазара»), а також публічних лекцій О.С. Філоненка, наразі немає бодай якихось свідчень про серйозну наукову зацікавленість із боку українських теологів та релігієзнавців доробком Бальтазара. Тоді як інші християнські мислителі ХХ ст. зі значно вужчими науковими інтересами та скромнішими здобутками, ніж Бальтазарові (дипломатично уникнемо персоналізації цієї тези), подеколи викликають некритичне захоплення і привертають неспівмірно більшу увагу вітчизняних дослідників, які працюють у винограднику Божої науки.

Відповідно, **метою дослідження** є унаочнення невичерпної глибини та позачасової релевантності ранніх патристичних студій Бальтазара, які є однією із центральних несучих конструкцій у симетрично збалансованій архітектоніці холистичного богословського проєкту швейцарського мислителя. Маємо хитку, але немеркнучу надію, що детальне розкриття у цих двох статтях непересічної ролі Бальтазара в патристичному ренесансі ХХ ст., зокрема аналіз його праць про св. Іренея Ліонського та Орігена (частина 1), а також свт. Григорія Ниського та прп. Максима Сповідника (частина 2), у результаті накидає щось на кшталт першого обережного ескізу для майбутнього бальтазарознавчого ренесансу в українській теології.

Дискусія та результати. Досліджувати теологію Г.У. фон Бальтазара як одного з представників численної когорти суто академічних теологів означало би редукувати його геній, силоміць звузити фокус його самобутньої богословської візії, не віддати належне вишуканості методологічних підходів Бальтазара та обійти увагою продемонстровану ним майстерність у досягненні унікальної для ХХ ст. еkleктичної богословської

синтези. Вочевидь, найвагомішим здобутком, який позиціонував Бальтазара як одного з найвпливовіших мислителів в історії католицької думки, став монументальний богословський триптих, який загалом містить 15 томів: теоестетика (дослідження краси слави Господньої – 7 томів), теодрама, або теодраматика (розгортання спасительної дії Божої на театральній сцені людської історії – 5 томів) і теологіка (розкриття істини Божої у світлі попередніх двох розвідок – 3 томи). Як зауважує Е. Ніколс, «у цій трилогії Бальтазар розгортає свою аргументацію за допомогою поліфонічного спілкування з розмаїттям голосів у традиції» (Nichols, 1998, с. 189–190) – від св. Іренея Ліонського до поета Шарля Пегі (1873–1914). Додамо, що відома Бальтазарова концепція першорядності саме теоестетики не є виключно теоретичним винахідництвом та суто технічним поставленням на перше місце традиційно останньої із класичних середньовічних трансценденталій. Для Бальтазара доксологічні розмисли над фундаментальною формою одкровення (нім. *Gestalt*) – Боголюдиною Ісусом Христом у його смерті й воскресінні – це стрижнева характеристика автентичного богословствування, що повинна пронизувати будь-які види теологічної рефлексії (Nichols, 1998, с. 190).

Анрі де Любак (1896–1991) був знаковою і найвпливовішою фігурою для молодого дослідника святоотцівської спадщини. І хоча з формального погляду не по роках талановитий швейцарець ніколи не був безпосереднім студентом майстра з Ліона, ідейний вплив де Любака на процес становлення майбутнього автора концепції теоестетики є грандіозним. Сам Бальтазар пізніше згадував, як де Любак щедро ділився своїми нотатками та примітками після прочитання святоотцівських трактатів, тим самим запалюючи у молодого Бальтазара (разом із Жаном Даніелу) бажання ретельно досліджувати древньоцерковних авторів, тоді як інші вихованці у цей час грали у футбол (Balthasar, 1989, с. 11–12). Насамперед, авторитет де Любака позначився на тому, що вже з перших років свого занурення в богословську роботу Бальтазар виявив нестандартну для католицького дослідника цікавість до таких постатей грецької патристики, як сщмч. Іренея Ліонський, Оріген, свт. Григорій Ниський,

прп. Максим Сповідник, Євагрій Понтійський та Діонісій Ареопагіт (Псевдо-Діонісій).

Іренея Ліонський

У 1943 р. Бальтазар публікує збірку висловлювань св. Іренея (Balthasar, 1943), які мали виразно полемічний характер і були спрямовані на спростування дуалістичних гностичних уявлень (передовсім учення Валентина) про історію та матеріальний світ. Цінність цього автора кінця II ст. для Бальтазара полягала у сконструйованій ним системі захисту поцейбічної реальності та історії буття людини в сотвореному Богом світі. Саме тому Бальтазар титулює цього найзначнішого з перших церковних мислителів не тільки отцем і вчителем Церкви, а й «отцем «реалізму» в християнській теології» (Balthasar, 1943, с. 14). Для Іренея «звичайний світ – світ конкретних явищ, релігійних інституцій, щоденних моральних обов'язків, уразливого людського тіла – є місцем, де Бог-Творець відкрив себе як Бог спасіння» (Daley, 2004, с. 198). Творення Богом світу не завершилося самоусуненням Творця, натомість його провіденційна педагогічна турбота про людину в світі була явлена в низці теофанічних старозавітних подій, будучи спрямованою на стадійне підведення людства до кульмінації Божої турботи про сукупність творіння – до Боговтілення в Ісусі Христі.

Св. Іренею теолог присвятив чималий розділ і в першій частині другого тому «Богословської естетики» (Бальтазар, 2020, с. 25–95). Спочатку Бальтазар підсвічує велич Іренея через ефектне компліментарне порівняння: «Іренея ніколи не досяг би таких висот без Юстина, до матеріалу котрого він повсякчас звертається; проте він так ставиться до Юстина, як геній ставиться до таланту, Моцарт до Християна Баха і своїх чисельних сучасників» (Бальтазар, 2020, с. 27). У зіставленні з тьмяною та невиразною думкою Юстина «Іренея випромінює світло всіма своїми порами, його висловлювання виходять не з вченого й благочестивого знання, а з творчого погляду на розпечений добіла сокровений центр» (там само, с. 27–28). Далі швейцарський богослов наново акцентує, що базова причина величі Іренея полягає у його потужній опозиції гнозису, котрий був «атакою проти самого буття і його розчиненням у фантастичному повітряному замку» (там само, с. 42). Бальтазар оспівує Іренеєвий хист до холистичної

богословської візії, «його здатність бачити і, перш за все, бачити інтегрально, в єдності, концентраті, цілісному вигляді» (там само, с. 47). Своєю чергою, саме ця жага до споглядання єдності й повноти зумовлює захопленість Іренея «формулами врівноваження» (між першим і другим Адамом, між Євою та Марією, непокірністю та послухом), котрі передбачають «не суто естетичну гармонію й симетрію, а унікальне богословське співвідношення між обітницею та сповненням» (там само, с. 48). Не менш важливим є той аспект, що Іреней розташовує в осерді богословської істини принцип традиції (*ordo traditionis*), «котрий є не менш достовірним, аніж слово Писання», через походження і підтримку від єдиного джерела – Духу Святого. Додатковою ж запорукою істинності принципу традиції є «інституційна тяглість та єдність церкви» (там само, с. 54). На противагу гностичній традиції таємного езотеричного вчення для обраних «кафолічна традиція вирізняється відкритістю й простотою, загальною оглядовою доступністю» (там само, с. 46). Невіддільність християнської істини від часу та історії Бальтазар вважає «духовним вузлом у світогляді Іренея» (там само, с. 69), який теж як ефективне знаряддя спричиняється до подолання Ліонським єпископом гностичної міфології.

Далі Бальтазар (цілком передбачувано на тлі його концепції теоестетики) особливо наголошує, що Іреней – один із фундаторів надалі унормованої святоотцівської традиції сприйняття Бога як великого Митця, Художника, із котрого «походить як субстанція, так і прообраз, а також форма оздоблення цьогосвітніх речей, і з порядку своїх творів пізнається їх творець» (там само, с. 71). Для цієї тяглої, концептуально впорядкованої і довершеної творчої діяльності Живописець всесвіту не потребував ані будь-яких еманцій зі свого ества (гностицизм), ані світу досконалих ідей (платонізм). Уся історія майстерного створення «симфонії буття й історії» та її подальшого спасіння записана в самій людині, позаяк «вона є сосудом (*receptaculum*), що приймає в себе діяння Бога, всю його мудрість і силу» (там само, с. 73–74). Утім, «ця слава людини, яка може те, чого хоче Бог, завжди залишається лише доказом сили Божої в ній, адже вона – лишень посудина, і її зростання – не що інше, як вдячне перебування

в любові до цього здійснюючого Бога» (там само, с. 76). На думку Бальтазара, мотивація Іренея у використанні образу Бога-Художника має виразний полемічно-апологетичний характер: «Мистецтво Бога, що звершується в часі, головним чином змістовно зосереджене навколо теології обох завітів, яка в богослов'ї Іренея посідає чільне місце і в апології проти гностичного дуалізму набуває максимальної сили» (там само, с. 81). До того ж «недостатньо стверджувати, що між Старим і Новим завітами немає протиріч (вони виникають лише через людей та їх нерозуміння закону), недостатньо навіть просто говорити про «зростання» або констатувати пошану Нового Завіту до Старого, – радше погляд має бути спрямований на творчий рух виконання (*adimplere*)», котрий у своїй основі є «християнсько-часовим аналогом гностичної плероми» (там само, с. 86). Тоді як розсікати цілісність завітів та у гностичний спосіб віддавати кожен із них одному з двох божеств «означає тим самим знехтувати всією Божою творчістю та самому відпасти від спасительного скеровування» (там само, с. 82). Наостанок Бальтазар висновує, що «усвідомлення сліпучої правоти обраного ним напрямку» надало Іренею можливість із позиції благословенної церковної «середини» адекватно оцінювати будь-яку богословську однобічність та кожний невідрефлексований у контексті традиції ухил від повноти апостольської віри (там само, с. 90–91).

Серед дослідників спадщини Бальтазара можна зустріти тлумачення, згідно з яким його богословська програма може бути ідентифікована як концептуальний «неоіренейський» проєкт, що мав на меті підважити позиції будь-яких гіпотетичних представників сучасного гностицизму, котрі постулюють відсутність точок дотику між духом і матерією, вічністю й часом, Богом та творінням. Так, на думку Кевіна Монгрейна, саме Іреней перетворився для Бальтазара на архетип теолога і «квінтесенцію діяча святоотцівської епохи, чие богослов'я є стандартом, за яким слід оцінювати всі інші патристичні теології» (Mongrain, 2002, с. 9). За Монгрейном, система Ліонського єпископа – засадниче джерело для богословської архітектоніки швейцарського мислителя: «Іреней, сприйнятий через об'єктив де Любака, унаслідок цього став Бальтазаровим

першорядним критичним ресурсом із патристичного архіву для реформування сучасної католицької теології, а також для оспорювання різноманітних сучасних інтелектуальних рухів у теології, культурі та політиці» (Mongrain, 2002, с. 16). Монгрейн додає, що його гіпотеза про пріоритетність богослов'я Іренея не має на меті підважити вагомість інших історичних постатей. Щоправда, дослідник не вважає за перебільшення називати решту отців Церкви лише «місяцями» на тлі Іренея як ні з чим не співмірного «сонця», адже той запропонував унікальне у своїй передувачій парадоксальності доксологічне богослов'я взаємного гармонійного співпрославлення Бога і творіння (Mongrain, 2002, с. 27–28). Насамкінець Монгрейн пропонує доволі вдале визначення – «взаємне славослов'я» (Mongrain, 2002, с. 100) – для позначення цієї кінцевої мети усєї драми Божого спасіння.

Загалом помітно, що позиція Монгрейна є достатньо уразливою через брак чітких аргументаційних ліній та тлі захопливої, піднесеної, хвалебної риторики. Окрім того, не варто списувати з рахунку той факт, що сам Бальтазар уважав не Іренея, а Орігена своїм «фаворитом» серед усіх найвидатніших отців і вчителів Церкви, про що буде зазначено далі. Але Монгрейн, безперечно, правий у тому, що концептуальний синтез Іренея і проект творчої богословської реконструкції Бальтазара мають між собою передусім *стилістичну* спорідненість. Тож важко не погодитися із загальним судженням Е. Ніколса: «Прагнучи звільнити християнство не лише від хибного тлумачення в чужій міфологічній системі, гностицизмі, але й від подеколи невідповідного платонічного обрамлення, Іронеєм, згідно з Бальтазаром, здійснив служіння Церкві, яке робить його вчителем незмінної значущості» (Nichols, 2007, с. 29). Додамо, що до беззаперечних заслуг св. Іренея належить віртуозне збереження ним в органічній єдності тих напрямів богословської думки, які згодом будуть штучно роз'єднані, – догматики та апологетики. Через багато століть їх розсічення перетворить догматику здебільшого на справу лише *внутрішньоцерковну*, а апологетику – на систему захисних інтелектуальних споруд, метою яких є оборона від нібито ворожого *зовнішнього* світу, а не позитивне розкриття

у цьому світі внутрішньої сили і краси богословської істини християнства.

Оріген

Вернер Льозер, Ейден Ніколс, Дженніфер Мартін та інші дослідники ставлять під сумнів легітимність такого кардинального звуження Бальтазарових пріоритетів у царині патристики, до якого вдається К. Монгрейн. Натомість вони цілком обґрунтовано пропонують уважати одним із найпотужніших Бальтазарових натхненників Орігена, котрий на відміну від Іренея та інших отців є мислителем неймовірно дерзновенної інтелектуальної сили і «прокладає шлях по картографії кордонів спекулятивної теології» (Martin, 2015, с. 21). В. Льозер чітко наголошує, що «для Бальтазара Оріген є ключовою постаттю з усього грецького святоотцівського богослов'я» (Löser, 1976, с. 83). Як аргументаційну ілюстрацію до цієї поширеної тези Дж. Мартін наводить фрагмент інтерв'ю Бальтазара 1976 р., де той зізнається: «Оріген залишається для мене найбільш натхненним, найбільш широкомасштабним інтерпретатором і любителем Слова Божого. Я ні з ким не почувуюся так комфортно, як із ним» (Albus, 1976, с. 81). Одна з книг, що побачила світ уже після смерті великого швейцарця, «Моя праця: ретроспективно», містить у собі компліментарні рефлексії мислителя, у яких він зізнається, що для нього Оріген є найбільш незалежним духом перших століть, а свою антологію Орігенових текстів «Дух і вогонь» (Balthasar, 1938) Бальтазар визначає як «найвагомішу книгу з усього, опублікованого мною» (Balthasar, 1993, с. 11).

Оріген, запропонувавши у своїх трактатах універсальний «ключ до всієї грецької патристики, раннього Середньовіччя, ба більше, навіть до Гегеля й Карла Барта» (Balthasar, 1993, с. 89), порівняно з іншими авторами-сучасниками сконструював «найбільш логічно послідовну теологію патристичної доби ... яка очищена від гностичних домішок і яка є майже невичерпним джерелом духовної і богословської спонуки для усього пізнішого християнського мислення» (Balthasar, 1993, с. 26). Утім, у своїх більш ранніх текстах, коли йдеться про Орігена, Бальтазар спокійно визнає, що саме завдяки александрійському вчителю таки відбулася певна інфільтрація античних мислительних традицій та гностичних елементів у ледве оформлене на той час поле християнської

думки. Але Бальтазар говорить про цей історичний факт, не вдаючись до використання таких стереотипних категорій, як «корозія», «викривлення» чи то «спотворення» автентичного християнства: «У випадку з ним, незважаючи на його незламне бажання бути і залишатися справжнім християнином, не лише зовнішні поняття, а й основні форми еллінізму проклали собі шлях у внутрішній простір християнства, відтоді укорінившись у ньому великою мірою завдяки унікальному, ще недостатньо дослідженому й оціненому впливу цього духовного гіганта» (Balthasar, 1939, с. 85).

У вступі до антології Орігенових творів Бальтазар виявляє одностайність із багатьма колегами-фахівцями в галузі патрології стосовно того, що все ж Оріген був передовсім людиною Церкви, тоді як попередні покоління патрологів усіляко обстоювали гіпотезу, згідно з якою система Орігена більшою мірою вкорінена у візіях Плотіна, ніж у Слові Божому. Як контраргумент Бальтазар наводить таке висловлювання самого Орігена: «Я хочу бути людиною Церкви. Я не хочу, щоб мене називали іменем якогось єресіарха, але іменем Христа, і я хочу носити це ім'я, яке благословенне на землі. Це моє бажання: як у ділі, так і в Дусі бути й називатися християнином» (Balthasar, 1984, с. 155). Заразом слід навести жорстку оцінку намаганням затаврувати Орігена у VI ст., що її Бальтазар наводить у своїй монографії про прп. Максима Сповідника, систему котрого визначає як «халкедонський орігенізм» (Balthasar, 2003, с. 317). Після неодноразових спроб маргіналізувати александрійського мислителя ще з часів Євґрія Понтійського (345–399) «на початку VI ст. в монастирях Палестини знову розгорнулася фанатична, езотерична пропаганда на користь цієї спіритуалістичної карикатури на Орігена» (Balthasar, 2003, с. 33). Як відомо, ця карикатуризація була вкрай ефективною. Але наведений пасаж Бальтазара не варто сприймати як бажання щосили реабілітувати та відбілити репутацію Орігена попри історичну правду, адже теолог одразу ж додає, що для цієї пропаганди «сам Оріген, безсумнівно, дав певні підстави» (Balthasar, 2003, с. 33).

Е. Гуеррьєро вважає, що Бальтазар, «реконструюючи образ александрійця, не прагне його «християнізувати», очистити його праці від імовірних ересей. Єресь, якщо вона взагалі

є в Орігена, – це завжди не останнє, не остаточне. Зрештою, за всіма помилками виявляє себе цілком християнський зміст» (Гуеррьєро, 2009, с. 47). Водночас Дж. Мартін із цього приводу дипломатично й збалансовано висновує: «У своїх оцінках джерел та засобів властивих або непритаманних традиції Бальтазар вважає за краще утримуватися від суджень якомога довше, уникаючи покvapних таврувань. Насамперед він прагне зобразити велич Орігена як християнського мислителя, і лише після цього ідентифікувати ті елементи, які можуть бути проблематичними з богословської точки зору» (Martin, 2015, с. 23). Таке взорування на Орігена – із безперечним визнанням сумнівності його донікейського субординаціонізму на тлі пізнішої нормативної тріадології – може частково пояснити феномен неймовірної письменницької плідності й самого Бальтазара (85 книг та понад 500 наукових статей), притаманну йому богословську креативність, відкритість до використання нестандартних методологічних підходів, схильність віднаходити інспірацію для власних розвідок у нетрадиційних для католицької думки джерелах, а також потяг Бальтазара до висвітлення Божої істини з нетривіальної перспективи – через призму класичної античності, європейської літературної традиції, західної філософії, історії релігій, музики, театральної драми тощо (O'Hanlon, 1990, с. 4).

Для дидактичних цілей та спрощення рецепції Орігенової спадщини Бальтазар виокремлює три тематичні пласти у його концептуальній системі:

1. *Міфічний шар*, у якому йдеться про найбільш контроверсійні, неортодоксальні положення Орігенового вчення про передіснування душ, духовний стан людського тіла після воскресіння мертвих, а також про ієрархічне взаємопідпорядкування Осіб у Трійці (Син – Отцю, Дух – Сину). Стосовно останнього аспекту Бальтазар робить цікаву ремарку і стверджує, що «ніхто не заперечував Орігену в цьому питанні, оскільки він набагато чіткіше, ніж Юстин чи Тертуліан, наполягав на співвічності Сина з Отцем» (Balthasar, 1984, с. 6). Витоки тринітарного субординаціонізму в працях ранніх отців Бальтазар убачає в антигностичних теоріях, а пояснює психологічною потребою людини сконструювати міст через прірву між Богом і людством за допомогою

різноманітних ступенів сходження, рівнів духовного вдосконалення людини або ж, у зворотному напрямі, різних ступенів еманцій Єдиного (Balthasar, 1984, с. 7).

2. *Платонічний шар*, що містить учення про стадійне піднесення ума та духу людини до Бога для благодатного преображення та єднання з Господом. Утім, сам Бальтазар змушений визнати штучність найменування «платонічний», позаяк воно не вповні відтворює історичні реалії: «У III і IV століттях великі школи вже були безповоротно змішані. Навіть у Філона є стільки ж від учення Стої, скільки від платонізму. Якщо трохи уважніше придивитися до Григорія Ниського, якого заклеювали як платоніка, можна виявити набагато більше аристотелівських і стоїчних елементів, аніж платонічних. Приблизно те саме стосується і св. Василя» (Balthasar, 1984, с. 7–8). Тому Е. Гуер'єро робить правильне узагальнення, що цей «другий шар, за Бальтазаром, представляє не так група доктрин, як певна позиція, яку можна приписати радше не платонізму Орігена, а тогочасній культурній та філософській атмосфері у цілому» (Гуер'єро, 2009, с. 46).

3. *Інтенсивно афективний, або містичний, пласт* – за визначенням Браяна Дейлі (Daley, 2004, с. 193) – сповіщає про пасіонарну любов християнина до Слова. У цьому контексті Слово – «це передовсім Писання, таїнство присутності в світі Бога, на служіння Котрому Оріген поставив усього себе і як богослова, який намагався у своїй Гекзаплі наблизитися до буквального змісту тексту Євангелій, і як коментатора, який прагнув алегоричним тлумаченням осягнути живе Боже слово, що його містить написаний текст» (Гуер'єро, 2009, с. 46–47). Цей аспект Орігенової системи мав таку ж непросту історію взаємин із церковною традицією, як і перший, але не з причини своєї формальної невідповідності церковній ортодоксії, а через власну раціональну несхоплюваність, вислизання з-під будь-яких спроб структурного оформлення й систематизації. Бальтазар так передає свою думку: «Як унікальний, особистий, таємничий і неповторний аспект цього великого духу це було не те, що могло би бути успадковане. «Модель», формальні звички мислення завжди можна зберегти у формі школи. Але пристрасть, дихання генія обов'язково уникають цієї форми» (Balthasar, 1984, с. 10).

Іншими словами, будучи глибоко особистісним, цей аспект учення Орігена є в принципі непередаваним через нерозривність із самою постаттю мислителя. Цей містичний досвід не може сягати в усій первозданній повноті, якщо його знекорініти, позбавити первинного органічного середовища і пересадити на чужий для нього історичний ґрунт.

Немає сумнівів у тому, що в збірнику текстів Орігена «Дух і вогонь» Бальтазара вдалося майстерно втілити той задум, про який він згадує ще на початку книги – наново зібрати з уламків мозаїки і представити сучасному світові цілісний образ александрійського мислителя (Balthasar, 1938, с. 16).

У 1957 р. була опублікована праця Бальтазара *Parole et mystère chez Origène* (з фр. – «Слово і таємниця в Орігена») (Balthasar, 1957). У цій книзі автор піднімає на поверхню і детально витлумачує декілька тем, вивчення яких є важливим для розуміння ментального світу Орігена. Сама назва дослідження свідчить про першорядність двох понять – *таємниця*, яка є «найвищою повнотою реальності» (Balthasar, 1957, с. 79) та *Слово (Логос)*, котре є самопроявленням, маніфестацією цієї таємниці у світі. Присутність божественного Слова не обмежена ні просторовими, ні темпоральними кордонами, і за своєю суттю вона є символічною, сакраментальною, співвідносячись із Першообразом, як буква співвідноситься з духом. Двома формами цієї символічної присутності Логосу є Святе Письмо і Христова Церква. Бальтазар нагадує, що в Орігена «Писання є довершеним тілом Слова» (Balthasar, 1957, с. 48). З іншого боку, після унеможливлення безпосереднього спілкування зі Словом у плоті, це спілкування відбувається через входження і перебування у повноті сакраментального життя Церкви як Тіла Христового: «Якщо «містичне тіло» – це не просто метафора ... то можна буде торкатися цього тіла подібно до того, як можна було доторкатися до тіла Христа» (Balthasar, 1957, с. 60).

Із опертям на Орігенове трактування Євангелія від Іоанна та його полемічний трактат «Проти Цельса» Бальтазар підкреслює, що містичний емпіризм александрійця нерозривно пов'язаний із метафізикою світла та причетності до Божої слави (Balthasar, 1957, с. 15–16), що, безперечно, зближує візію Орігена

з богословською естетикою самого Бальтазара. Перші спроби християнина пізнати загальне Боже одкровення – природу – передбачають попереднє внутрішнє очищення, сутність якого Оріген викладає у виразно платонічних категоріях. Певна річ, епістемологічна значущість цього очищення стає ще вагомішою, коли йдеться про друге, особливе одкровення Боже, свідченням якого є сакральні юдео-християнські тексти та традиція Церкви. Зумовлена цим очищенням готовність (нім. *Bereitschaft*) християнина до слухання Логосу та виходу за межі себе (самотрансценденції), до якої з обережністю ставилися античні мислителі, перебуваючи в чітко окресленому порядку буття, уможливує відцентровий рух людини назустріч єднанню з Богом. Водночас саме цей «рух трансцендентності, котрий конститує нашу особистість» (Balthasar, 1957, с. 21) парадоксальним чином допомагає нам не загубити себе, а прийти до цілісного усвідомлення власної самототожності. До того ж ця інтенційна спрямованість на єднання з Богом не вичерпує себе навіть після переходу людини у вічність (це бачення перетворює містичне вчення Орігена на з'єднувальну ланку між Іренеєм та Григорієм Ниським). Бальтазарове тлумачення Орігенового розуміння цієї благодатної кінцевої реальності навіть містить доволі сміливу і zarazem контroversійну тезу про «онтологічне взаємопроникнення творіння та Бога» (Balthasar, 1957, с. 25). Хоча слід визнати, що використані Орігеном образи для позначення Бого-людських відносин (народження, шлюб) певною мірою легітимізують такий слововжиток Бальтазара.

У цій праці швейцарський теолог також детально розглядає Орігенове богослов'я Боговтілення та Пасхальної таємниці, які невіддільно поєднані із загальною богословською антропологією мислителя. Передіснюючим душам, які скомпрометували себе недостатньо палкою любов'ю до свого Творця, передбачене втілення у земному житті, котре, своєю чергою, є одночасно і покаранням, і цілющим шляхом повернення до буття у вічності. Бальтазар так підсумовує роль Логосу в справі спасіння: «Ось чому Образ, божественне Слово, змилосердившись над такими, як він, прийняв цю занепалу плоть, – щоб очистити її у своїй чистоті, щоб перетворити плотське тіло на своє нетлінне

духовне тіло, охопивши матеріальний світ духовним вогнем своєї повної самопожертви» (Balthasar, 1957, с. 44). Після свого Воскресіння, яке увінчало жертвне самоспалення Логосу, він піднісся до небес – туди, куди природно прямує будь-який палаючий вогонь. На додачу Бальтазар увиразнює Орігенове вчення про *об'єктивну* присутність і доступність Логосу в світі для будь-якої людини, але ця доступність актуалізується за допомогою того чи того ступеня *суб'єктивної* готовності християнина до його рецепції: «Логос дієво присутній лише в серцях, готових почути його. Таким є місце в ученні про Таємницю вирішальної ролі «суб'єктивності», так широко розробленої у його чудовому вченні про внутрішні почуття та розрізнення духів. Без цього доповнення «об'єктивне» богослов'я Таємниці було б недосконалим» (Balthasar, 1957, с. 63). Таке наголошення на адаптивній присутності Логосу залежно від рівня готовності людини Бальтазар робить свідомо – для завчасного зняття можливих закидів щодо надмірно «езотеричної» і недостатньо «екзистенціальної» природи Орігенового богослов'я (Balthasar, 1957, с. 25, 36).

Наостанок наведемо цінний роздум Бальтазара про переламну роль александрійського вчителя в історії християнської думки: «Тільки якщо мати на увазі весь феномен Орігена – завзятої «людини Церкви», яка загинула мученицькою смертю, великого любителя як букви, так і духу Святого Письма, дерзновенного теолога, котрий намагався взяти все добре і позитивне, що збагнули Греція та гнозис, і поставити це на службу Христовій правді – лише тоді можна зрозуміти, як Оріген може й повинен завжди бути джерелом нового та плідного натхнення для церковної рефлексії» (Balthasar, 2003, с. 33).

Висновки та перспективи подальших досліджень. Поворот Бальтазара вбік базових христоцентричних основ віри отців мав на меті «не позбавити Церкву її «багатства», але оприятити її непохитну основу. Для одкровення, переданого у вигляді Традиції, «спростити» може означати лише «інтегрувати». Обидва значення містяться у засадничому понятті Бальтазарового вокабуляру – *Einfaltung*» (Nichols, 1998, с. 189). Слід пояснити, що значеннєве наповнення цього поняття не повинно бути хибно витлумачене: маючи очевидний зв'язок

із терміном *Einfalt* (з нім. – «простота», «наївність», «простодушність», «обмеженість»), *Einfaltung* Бальтазара має за свою ключову мету взаємне узгодження наявного багатства та усунення фальшивої контрадикторності між відмінними сегментами через віднайдення спільного історичного витоку.

Зіставляючи креативні богословські підходи Бальтазара з Орігеновим несприйняттям будь-яких саморепресивних патернів богословсько-філософського мислення, Дж. Мартін оцінює богословську методологію швейцарського мислителя як «провокативну» (Martin, 2015, с. 4) – через лояльність до використання некатолицьких джерел – і дає їй наступну узагальнену характеристику: «Теологічний метод Бальтазара ... є глибоко дерзновенним та експериментальним, структурно відкритим до виразно небогословських категорій, неканонічних джерел та способів спекулятивного мислення, які – під скрупульозним наглядом Бальтазара з його відчуттям поміркованості – прощупують, але не порушують еластичні кордони традиції» (Martin, 2015, с. 3). У контексті його патрологічних студій Бальтазар не був мрійливим ідеалізатором минувшини, котрий ностальгує за сфантазованою «золотою добою» в історії Церкви. Подеколи йому була властива гостра аналітична критика і в тих випадках, коли він не був суголосним із тим чи тим отцем Церкви, ми не бачимо жодних вагань із його боку в чіткому й недвозначному висловленні цієї незгоди. Цю рису Бальтазара вдало описує Е. Оукс: «Те, що Бальтазар найбільше запозичив у отців, так це їхню сміливість, але, як їхній справжній син, він не ухиляється від застосування цієї ж сміливості у своїй критиці їх самих. Це надає його інтерпретації патристики сміливості, що може збентежити інших практиків у цій галузі» (Oaks, 1994, с. 126). На додачу Оукс ділиться своїм точним спостереженням щодо неабиякої подібності Бальтазара і Орігена: «Він є справжнім орігеном у своїй сміливості, силі зосередженості, комплексному розумінні

справжньої суті проблеми, здатності залучати різноманітні джерела (з якими, як і Оріген, він має найбезпосередніше знайомство) і – можна бути впевненим – він також схожий на Орігена у своїй приреченості на формування наступних поколінь» (Oaks, 1994, с. 128–129). Дійсно, важко не дійти висновку, що нестримне дерзновення, холістична манера богословствування та масштабність охопленої тематики насправду є тими характеристиками, які дають змогу говорити про значну схожість між двома християнськими мислителями III та XX ст.

За Бальтазаром, перенавернення в патристичні богословські глибини передбачає сміливу креативність, але не реставрацію минулого для подальшої музейної муміфікації та некритичного прославлення древніх богословських пластів: «Це повернення буде корисним, але лише за однієї умови: якщо [теолог] добре розумітиме, що історія не звільняє нас від творчих зусиль, а й нав'язує їх нам... Грецький храм, романська церква, готичний собор достойні нашого захоплення ... але відтворювати їх сьогодні, в наш час, було б анахронізмом» (Balthasar, 1995, с. 10). Отже, повернення Бальтазара до первинного витоку та універсальних джерел християнства доби патристики передбачає не редукацію, примітивізацію чи збіднення поліфонії християнської віри, думки та праксису, а віднайдення засадничого витоку християнства та експлікацію його універсальної значущості через демонстрацію органічної спорідненості з різноманіттям форм сучасного життя Церкви. Йдеться про опшляхетнення плюральності, а не її подолання, про пошук початкових причин суголосності між багатством традицій, але не про штучну уніфікацію фактичного розмаїття. Легалізація богословської множинності була вкорінена і в ретроспективному богословському аналізі Бальтазара, і в його баченні майбутньої теології як оркестру із великою кількістю виконавців, кожен з яких відтворює власну партію, але в контексті цілісної та монументальної богословської симфонії єдиної Церкви.

Список використаних джерел:

1. Бальтазар, Г. У. фон. (2020). Слава Господа. Богословская эстетика. Том II: Сферы стилей. Часть 1: Клерикальные стили. М.: ББИ. viii + 380 с.
2. Гуеррьеро, Э. (2009). Ханс Урс фон Бальтазар. М.: Культурный центр «Духовная библиотека». 327 с.
3. Albus, M. (1976). Geist und Feuer: Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar. *Herder Korrespondenz*, 30, 72–82.

4. Balthasar, H. U. von. (2003). *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*. San Francisco, CA: Ignatius Press. 424 p.
5. Balthasar, H. U. von. (1943). *Irenäus, Geduld des Reifens. Die christliche Antwort auf den Gnostischen Mythos des zweiten Jahrhunderts. Übersetzung und Einführung*. Basle: Schwabe. 144 s.
6. Balthasar, H. U. von. (1993). *My Work: In Retrospect*. San Francisco, CA: Ignatius Press. 120 p.
7. Balthasar, H. U. von. (1938). *Origenes, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften*. Salzburg, Leipzig: Otto Müller. 570 s.
8. Balthasar, H. U. von. (1984). *Origen: Spirit and Fire: A Thematic Anthology of His Writings*. Washington, DC: The Catholic University of America Press. xviii + 216 p.
9. Balthasar, H. U. von. (1957). *Parole et mystère chez Origène*. Paris: Cerf. 146 p.
10. Balthasar, H. U. von. (1939). *Patristik, Scholastik, und wir. Theologie der Zeit*, 3, 65–109.
11. Balthasar, H. U. von. (1995). *Presence and Thought: Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*. San Francisco, CA: Ignatius Press. 194 p.
12. Balthasar, H. U. von. (1989). *Test Everything; Hold Fast to What is Good: An Interview with Hans Urs von Balthasar*. San Francisco, CA: Ignatius Press. 93 p.
13. Daley, B. E. (2004). *Balthasar's reading of the Church Fathers*. In E. T. Oaks and D. Moss (Eds.), *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar* (pp. 187–206). Cambridge: Cambridge UP.
14. Löser, W. (1976). *Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter*. Frankfurt am Main: Knecht. xiii + 270 s.
15. Martin, J. N. (2015). *Hans Urs von Balthasar and the Critical Appropriation of Russian Religious Thought*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press. xii + 310 p.
16. Mongrain, K. (2002). *The Systematic Thought of Hans Urs von Balthasar: An Irenaean Retrieval*. New York: Crossroad. ix + 246 p.
17. Nichols, A. (1998). *Catholic Thought Since the Enlightenment: A Survey*. Leominster: Gracewing; Pretoria: University of South Africa. ix + 224 p.
18. Nichols, A. (2007). *Divine Fruitfulness: A Guide through Balthasar's Theology beyond the Trilogy*. London: T&T Clark. viii + 364 p.
19. Oaks, E. T. (1994). *Pattern of Redemption: The Theology of Hans Urs von Balthasar*. New York: Continuum. xii + 334 p.
20. O'Hanlon, G. F. (1990). *The Immutability of God in the Theology of Hans Urs von Balthasar*. New York: Cambridge University Press. xiii + 229 p.

References:

1. Baltazar, G. U. fon. (2020). *Slava Gospoda. Bogoslovskaya estetika. Tom II: Sferyi stiley. Chast 1: Klerikalnyie stili [Studies in Theological Style: Clerical Styles: The Glory of the Lord, A Theological Aesthetics, Volume 2]*. M.: Izdatelstvo BBI. viii + 380 p.
2. Guerero, E. (2009). *Hans Urs fon Baltazar [Hans Urs von Balthasar]*. M.: Kulturnyy tsentr «Duhovnaya biblioteka». 327 p.
3. Albus, M. (1976). *Geist und Feuer: Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar [Spirit and Fire: A Conversation with Hans Urs von Balthasar]*. *Herder Korrespondenz*, 30, 72–82 [In German].
4. Balthasar, H. U. von. (2003). *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*. San Francisco, CA: Ignatius Press. 424 p. [In English].
5. Balthasar, H. U. von. (1943). *Irenäus, Geduld des Reifens. Die christliche Antwort auf den Gnostischen Mythos des zweiten Jahrhunderts. Übersetzung und Einführung [Irenaeus: The Patience of the Maturing. The Christian Response to the Gnostic Myth of the Second Century. Translation and Introduction]*. Basle: Schwabe. 144 s. [In German].
6. Balthasar, H. U. von. (1993). *My Work: In Retrospect*. San Francisco, CA: Ignatius Press. 120 p. [In English].
7. Balthasar, H. U. von. (1938). *Origenes, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften [Origen: Spirit and Fire. A Structure of His Writings]*. Salzburg, Leipzig: Otto Müller. 570 s. [In German].
8. Balthasar, H. U. von. (1984). *Origen: Spirit and Fire: A Thematic Anthology of His Writings*. Washington, DC: The Catholic University of America Press. xviii + 216 p. [In English].
9. Balthasar, H. U. von. (1957). *Parole et mystère chez Origène [Word and Mystery in Origen]*. Paris: Cerf. 146 p. [In French].
10. Balthasar, H. U. von. (1939). *Patristik, Scholastik, und wir [Patristics, Scholasticism, and Us]*. *Theologie der Zeit*, 3, 65–109 [In German].

-
11. Balthasar, H. U. von. (1995). *Presence and Thought: Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*. San Francisco, CA: Ignatius Press. 194 p. [In English].
 12. Balthasar, H. U. von. (1989). *Test Everything; Hold Fast to What is Good: An Interview with Hans Urs von Balthasar*. San Francisco, CA: Ignatius Press. 93 p. [In English].
 13. Daley, B. E. (2004). Balthasar's reading of the Church Fathers. In E. T. Oaks and D. Moss (Eds.), *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar* (pp. 187–206). Cambridge: Cambridge UP. [In English].
 14. Löser, W. (1976). *Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter* [In the Spirit of Origen. Hans Urs von Balthasar as an Interpreter of the Church Fathers' Theology]. Frankfurt am Main: Knecht. xiii + 270 s. [In German].
 15. Martin, J. N. (2015). *Hans Urs von Balthasar and the Critical Appropriation of Russian Religious Thought*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press. xii + 310 p. [In English].
 16. Mongrain, K. (2002). *The Systematic Thought of Hans Urs von Balthasar: An Irenaean Retrieval*. New York: Crossroad. ix + 246 p. [In English].
 17. Nichols, A. (1998). *Catholic Thought Since the Enlightenment: A Survey*. Leominster: Gracewing; Pretoria: University of South Africa. ix + 224 p. [In English].
 18. Nichols, A. (2007). *Divine Fruitfulness: A Guide through Balthasar's Theology beyond the Trilogy*. London: T & T Clark. viii + 364 p. [In English].
 19. Oaks, E. T. (1994). *Pattern of Redemption: The Theology of Hans Urs von Balthasar*. New York: Continuum. xii + 334 p. [In English].
 20. O'Hanlon, G. F. (1990). *The Immutability of God in the Theology of Hans Urs von Balthasar*. New York: Cambridge University Press. xiii + 229 p. [In English].