

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 2: ГРИГОРІЙ НИСЬКИЙ ТА МАКСИМ СПОВІДНИК

Для доповнення аналізу Бальтазарового прочитання св. Іренея та Орігена, викладеного в першій частині розвідки, у статті розглянуто інтерпретацію трактатів свт. Григорія Ниського та прп. Максима Сповідника. Тлумачення Григорієвого містичного богослов'я здійснено з урахуванням ідеї про енергійну та дієву природу Бога, яку кападокієць виклав у праці «Проти Євномія». З'ясовано, що Бальтазар виділив цей аспект з апологетичною метою – підкреслити екзистенціальний характер богослов'я Григорія, унаочнивши його неминущу актуальність на тлі повсюдного захоплення філософією М. Гайдегера та Ж.-П. Сартра. Окреслено й неабияке значення аскетичного складника в богословській епістемології Ниського єпископа.

Богослов'я Максима Сповідника Бальтазар пропонує тлумачити не як просту компіляцію з попередніх святоотцівських набутоків, а радше як майстерний синтез християнської містики, чернечої аскетичності, елементів аристотеліанства (метафізики Стагірита), а також неоплатонічної апофатики і космології Псевдо-Діонісія. Увиразнено акцент Бальтазара на спорідненості та, імовірно, прямиї ідейній тяглоті між Максимом та Аквінатором у питанні щодо позитивної конститутивної ролі множинності в межах єдиного Божого творіння. Також приділено чимало уваги критичним голосам на адресу застосовуваної Бальтазаром методології в його патрологічних розвідках.

У висновках розгорнуто ідею про те, що Бальтазар, з одного боку, не обмежував себе винятково історично-контекстуальним вивченням отців, з іншого ж боку, його креативний підхід не передбачав зухвалого штучного прилаштування святоотцівської думки до мислительних патернів модерної доби для конструювання власне Бальтазарового проекту. Також важливо, що під час створення своєї богословської програми Бальтазарові вдалося майстерно уникнути ще двох крайнощів – (1) хворобливо-скрупольозного аналітичного розтинання святоотцівських трактатів та (2) їх необґрунтованої, штучної гармонізації, яка б анулювала характерні самобутні риси кожного з них.

Ключові слова: отці Церкви, філософсько-богословський синтез, містицизм, аскетизм, візантійське богослов'я.

Shymanovych Andrii,

PhD in Theology,

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 II: GREGORY OF NYSSA AND MAXIMUS THE CONFESSOR

To supplement the analysis of Balthasar's reading of St. Irenaeus and Origen presented in the first part of the survey, this article examines his interpretation of the treatises written by St. Gregory of Nyssa and St. Maximus the Confessor. The interpretation of Gregory's mystical theology considered the idea of God's active nature, expounded by the great

Cappadocian in *Contra Eunomium*. It was established that Balthasar highlighted this aspect with an apologetic purpose, to emphasize the existential character of Gregory's theology by showing its everlasting relevance against the background of the widespread fascination with the philosophy of M. Heidegger and J.-P. Sartre. The significant importance of the ascetic component in the theological epistemology of the Bishop of Nyssa is also outlined.

Balthasar proposes to interpret the theology of St. Maximus the Confessor not as a simple compilation of previous patristic achievements, but rather as a masterful synthesis of Christian mysticism, monastic asceticism, elements of Aristotelianism (metaphysics of the Stagirite), as well as Neoplatonic apophatic theology and the cosmology of Pseudo-Dionysius the Areopagite. Balthasar's emphasis on kinship and, probably, a direct connection between Maximus and Aquinas in the matter of the positive constitutive role of multiplicity within God's one creation is emphasized. Attention is also paid to critical voices regarding the methodology used by Balthasar in his Patristic studies.

The conclusions unfold the idea that, on the one hand, Balthasar did not limit himself exclusively to the historical-contextual study of the Fathers, on the other hand, his creative approach did not involve the provocative and artificial adaptation of their thought to modern philosophical-theological patterns to construct Balthasar's synthesis. It is also important that while creating his theological program Balthasar masterfully managed to avoid two more extremes – (1) a meticulous analytical dissection and fragmentation of the patristic treatises and (2) their unjustified harmonization that would nullify the characteristic authentic features of each of them.

Key words: Church Fathers, philosophical and theological synthesis, mysticism, asceticism, Byzantine theology.

Вступ. Постановка проблеми. У першій частині дослідження проаналізовано, якими підходами керувався швейцарський теолог Ганс Урс фон Бальтазар у своєму змальовуванні дерзновенного поступу в осмисленні Божого об'явлення, що його здійснили в II і III століттях схмч. ІрENEЙ Ліонський та Оріген. Утім, цей виклад був би не повним без ретельного осмислення двох інших християнських авторів пізнішого періоду, писання яких слугували багаторічною інспірацією для богословської роботи Бальтазара.

Тому **мета дослідження** – проаналізувати Бальтазарове розуміння внеску в богослов'я Церкви перших століть найбільш самобутніх та наскрізно філософічних церковних мислителів патристичної доби – свт. Григорія Ниського та прп. Максима Сповідника. Ще одна мета другої частини єдиної розвідки про патристичні студії Бальтазара – усебічно розглянути низку критичних зауважень щодо використовуваної ним методології, які були озвучені фахівцями в галузі патристики.

Дискусія та результати. Період свого богословського становлення Бальтазар характеризує не стільки як процес поступового інтелектуального збагачення й зростання, а радше як реакційне протистояння панівному неосхоластичному дискурсу в царині католицької освіти. Анрі де Любак (1896–1991) спромігся прищепити молодому богословському талантові смак до динамічного христоцентричного богослов'я в дусі раннях отців Церкви, яке було «більше пов'язане з літургією, аніж із навчальною аудиторією» (Daley, 2004, с. 189). Тому дослідники

акцентують, що базовим наміром молодого Бальтазара та його однодумців було «зруйнувати бастіони страху, якими Церква хотіла відмежувати себе від світу, щоб вивільнити й відкрити Церкву до спасительної місії Бога в Христі для світу» (Wigley, 2010, с. 14). Уже наприкінці життєвого шляху Бальтазар згадував себе в юні роки як «молоду людину, що нудиться в пустелі неосхоластики» (Balthasar, 1993, с. 89), тож уже перші роки богословського становлення майбутнього генія стали початком «нещадної боротьби з безрадiсністю теології, із тим, на що люди перетворили славу об'явлення» (Schindler, 1991, с. 13). Як показав перебіг церковного життя під час роботи та після завершення II Ватиканського собору (1962–1965), ці натхнені поривання молодого покоління теологів, вихованих у 1930–1940-х роках, багато в чому виявилися результативними.

Заохочувальні роздуми Бальтазара зі вступу до книги про Григорія Ниського можуть слугувати програмною тезою, що розкриває його мотиви до вивчення патристичних витоків християнського богослов'я: «Давайте читати історію, нашу історію, як живий звіт про те, ким ми були, з обоюдогострим усвідомленням того, що все це назавжди минуло, і все ж, незважаючи ні на що, період нашої молодості й кожна мить нашого життя залишаються таємничим чином присутніми в джерелах нашої душі у своєрідній чарівливій вічності» (Balthasar, 1995, с. 13). Ця зацікавленість Бальтазара мала своїм результатом написання трьох базових богословських розвідок, які вийшли друком у 1938–1941 рр. і були присвячені таким представникам грецької

патристики, як Ориген (Balthasar, 1938), Григорій Ниський (Balthasar, 1939) та Максим Сповідник (Balthasar, 1941). С. Віглі пропонує інтерпретувати появу цих книг як перше намагання Бальтазара спробувати себе як автора концептуальної трилогії, задовго до написання ним свого п'ятнадцяти томного *opus magnum* (Wigley, 2010, с. 14).

Григорій Ниський

Святитель Григорій Ниський – велика богословська пристрасть швейцарського мислителя на ранніх етапах патристичних досліджень. У 1942 р. в Парижі побачила світ монографія Бальтазара *Présence et pensée: essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (з фр. – «Присутність і думка: есей про релігійну філософію Григорія Ниського») (Balthasar, 1942). У вступі до книги автор зізнається, що для нього Ниський єпископ – «найглибший філософ християнської епохи», а також «незрівнянний містик і поет» (Balthasar, 1942, с. xiii). Використовуючи томістичний понятійний апарат, Е. Ніколс пояснює це захоплення Бальтазара тим, що Ниський-єпископ «поєднує в собі “суттєве” – філософське дослідження концептів, які охоплюють природу речей, та “екзистенціальне” – драму прожитого буття» (Nichols, 2007, с. 37). Першорядна інтенція Бальтазара полягала в тому, щоб якомога виразніше окреслити саме другий, екзистенціальний вимір Григорієвих трактатів із філософсько-апологетичною метою – спонукати представників французької інтелектуальної еліти відволіктися від захоплення М. Гайдегером і Ж.-П. Сартром, звернувши увагу на екзистенціальні аспекти у вченні про Бога історичного християнства. Цей намір змусив Бальтазара робити особливий акцент на тезі свт. Григорія з праці «Проти Євномія» стосовно того, що Бог – «суцільно енергійний і діючий» (*holon energês kai praxis*) (Nichols, 2007, с. 37), що значною мірою обмежує когнітивні можливості людини, яка силкується здійснити повне раціональне схоплення Божої природи.

Бальтазар доповнює екзистенціальний аспект учення про Божу природу свт. Григорія не менш динамічним ученням Ниського-єпископа про людське богопізнання. У першій книзі «Проти Євномія» Григорій постулює таку тезу: «Позаяк Перше Благо є нескінченним за своєю природою, участь того, хто насолоджується ним, також повинна бути безмежною,

осягаючи щодалі більше і завжди відкриваючи те, що перевищує осягнуте» (Gregory of Nyssa, 2018, с. 125). Спонукана благодаттю, невтамована спрага пізнати Творця щодалі більш посилюється залежно від того, як душа поступово виходить за межі себе (грец. *ἐπέκτασις*) й духовно насичується досвідним Богоспілкуванням. Надважливе місце християнської аскези та слідування за Христом у богословській епістемології Григорія Ниського зумовлене тим, що пізнання людиною Бога відбувається винятково через співприродність, себто подібне пізнається лише подібним, через максимальне зближення та набуття онтологічної спорідненості.

Для позначення взаємного зближення між Богом і світом Бальтазар вдається до влучного слововжитку: у випадку з піднесенням духовно очищеної людини назустріч Творцеві теолог пише про *theologia ascendens* (з лат. – висхідна теологія), коли ж він говорить про подолання Богом нездоланної прірви між ним і людством згори, ідеться про *theologia descendens* (з лат. – низхідна теологія). Кульмінацією низхідного Божого руху до свого творіння є темпорально протяжне Боговтілення в Ісусі Христі – від Благовіщення до Вознесіння. Надалі ж Церква є історичним продовженням Втілення і тією граничною реальністю, де відбувається Бого-людська зустріч: «Будучи межею між смертю і життям, славою і ганьбою, Богом та світом, Церква тим самим є точкою дотику протилежностей, а отже, справжньою посередницею. Вона є правдою образу – вікном, через яке потоки божественного життя проникають у творіння» (Balthasar, 1942, с. 122). Ближче до завершення своєї розвідки Бальтазар підводить читача до вчення свт. Григорія про благодатний дотик містика до вічності та досвідне проживання ним своєї присутності перед лицем тринітарної реальності. Згідно з висновками Бальтазара, «містицизм Григорія логічно й обов'язково увінчується тринітарною теологією» (Balthasar, 1942, с. 133), адже Отець є вічним життям для всіх, хто намагається його пізнати (Ін. 17:3), Син містить у собі вічне життя для всіх, хто вірує в нього (Ін. 3:36), Дух Святий, названий у Біблії духом життя (Іов. 33:4, Рим. 8:2), є запорукою вічного онтологічного єднання в любові між творінням і триєдиним Творцем.

Чимало фахівців розкритикували Бальтазарове дослідження про Григорія Ниського за

надмірну систематичність та структуровану злагоженість, штучно нав'язану творчій спадщині мислителя IV ст. (Löser, 1976, с. 102f11). Е. Ніколсу належить думка, що «Бальтазар зробив із Григорія систематичного мислителя на тевтонський манер» (Nichols, 2007, с. 38), а за висновками Б. Дейлі, «монографія Бальтазара має тенденцію відходити від своєї теми та страждає від концептуальної структури, непростой суміші Гегеля та неотомізму, у якій він досліджує праці Григорія» (Daley, 2004, с. 197). Але бодай щонайменшою заслугою Бальтазара в цьому разі варто визнати здійснену ним реабілітацію тривалий час знехтуваного отця Церкви та привернення уваги до нього як до самобутнього мислителя, а не лише як до нібито вторинного оригеніста з похідним і запозиченим богослов'ям.

Максим Сповідник

Преподобний Максим Сповідник для Бальтазара – «не лише найбільш сміливий систематизатор свого часу, а й незаперечний стовп Церкви» (Balthasar, 2003, с. 29). У патрологічних розвідках швейцарського теолога Максим є тією постаттю, у якій «духовність і геніальність, свобода і сміливість ніколи не відокремлені одне від одного» (Balthasar, 2003, с. 30). Бальтазар підкреслює, що візантійський мислитель, будучи смиренним ченцем, який тривалий час перебував у горнилі випробувань через заздрощі та спроби дифамації через наклепи, зростив у собі справжню «євангельську любов, яка зріклася будь-якої власної сили» і водночас стала «найвищою синтезувальною силою його думки і його життя» (Balthasar, 2003, с. 30). На засадничій імпліцитній основі біблійних текстів Максим блискуче поєднав християнську містику, елементи античної метафізики (Арістотелеве вчення про першоматерію і його ж розрізнення між потенційністю та актуальністю), а також учення Псевдо-Діонісія про «непорушну автономію кінцевого світу – як цілого, так й окремих його членів – щодо нескінченної реальності Бога» (Balthasar, 2003, с. 49).

Метафізика прп. Максима, його есхатологічні надії, розуміння благодаті та духовного поступу християнина, згідно з трактуванням Бальтазара, міцно вкорінені в «збалансованих парадоксах Халкедону» (Daley, 2004, с. 201). Водночас суцільно поглинутий аскетичним чернечим праксисом, Максим змальовував

стосунки між Богом і творінням не тільки за допомогою халкедонської формули, а й у категоріях всеохопної Божої любові та належної відповіді з боку створіння: «Любов, яка є найвищим рівнем союзу, вкорінюється лише в дедалі вищій незалежності люблячих; союз між Богом і світом виявляє в самій створюваній ним близькості між цими двома полюсами буття дедалі більшу неподібність між створеним буттям та істотно незрівняним Богом» (Balthasar, 2003, с. 64). Бачимо, що в цьому тексті Бальтазара тьмяно відлунується концепція *analogia entis* (з лат. – «аналогія буття»), якій – у контексті Бальтазарового мислення – властиво радше увиразнювати різницю між Богом і світом, аніж надмірно зближувати ці якісно відмінні реальності.

Видана в 1941 р., Бальтазарова розвідка про богослов'я Максима (Balthasar, 1941) продемонструвала, що його доробок є концептуальною системою і майстерно сконструйованим *синтезом*. Тим самим книга підважила стале уявлення тогочасних патрологів про те, що візантійський мислитель нібито був лише «компілятором або, в кращому випадку, вмістищем розрізнених традицій» (Balthasar, 2003, с. 24). У цій праці Бальтазар виступив апологетом ідеї про «несподівану релевантність для сучасної інтелектуальної сцени» (Balthasar, 2003, с. 25) синтезу Максима, який став з'єднувальною ланкою між Сходом і Заходом, причому не лише між Константинополем і Римом, а між Азією та всім Західним світом (див. Haynes, 2019).

Бальтазар пояснює, що йдеться не про поєднання Максимом відмінних географічних чи то політичних реальностей, і навіть не про узгодження грецької та римсько-африканської традицій богословствування. За спостереженням теолога, далекосяжність думки Максима простягається до осмислення присутності азіатських моделей природної релігійності, які він ідентифікує як «спосіб позбавлення від форми, щоб знайти нескінченний Абсолют у стані безформності» (Balthasar, 2003, с. 45). Ці моделі імпліцитно передбачають, що в зіставленні з реальністю Єдиного «світ є ірреальністю, відпадінням від вічної єдності», тому осмислена в цих категоріях християнська доктрина про Боговтілення може означати «поступку, благодатне сходження Бога в множинність, у сферу матерії, щоб привести множинне назад

до єдності» (Balthasar, 2003, с. 45). Зрештою, Бальтазар висновує, що геніальність Максима – з-поміж решти його здобутків – полягає в тому, що він зумів «підвести повноту азійської релігійної думки під потрійний примат філософського логосу, біблійного Христа та центральної влади Риму» (Balthasar, 2003, с. 47).

Е. Ніколс вирізняє чотири головні результати, що їх, згідно з баченням Бальтазара, вдалося здобути завдяки філософсько-богословському проєктові Максима:

1. Візантійський мислитель зробив акцент на першорядній значущості апофатики Псевдо-Діонісія, який до створення Максимом своїх трактатів був популярним здебільшого серед монофізитів, але не в ортодоксальних інтелектуальних колах. Діонісієве розуміння космосу Бальтазар велично й піднесено змальовує як «екстатичне бачення святого всесвіту, що тече хвиля за хвилю з незбагнених Божих глибин, і центр якого завжди перебувають поза межами досягнення створінь» (Balthasar, 2003, с. 58). Водночас уся сукупність Божого творіння «усвідомлює себе в щодалі більш віддалених відлуннях, доки воно, нарешті, не згасає на межах небуття, але яке утримується разом, об'єднується та “приноситься додому” крок за кроком, крізь висхідні єдності благоговійної любові» (Balthasar, 2003, с. 58). Понад усе інше Бальтазарове наукове й стилістичне зацікавлення апофатикою Діонісія проглядає крізь його роздуми про споглядальну молитву, у яких теолог стверджує, що без пришествя Христа у світ «споглядання Бога було би можливим лише у формах негативного, апофатичного містицизму, який прагне зустріти Бога поза всім, що є у світі, як Абсолютно Інакшого, якого неможливо ні уявити, ні побачити, ні досягнути» (Balthasar, 1986, с. 54). І лише Втілення Сина Божого стало позитивним цьогосвітнім само-розкриттям, самооприявненням Бога, що уможливило його пізнання в межах тих здатностей, якими Творець обдарував свої створіння.

2. Максим реабілітував найзначніші елементи Орігенового вчення, унаочнивши неабиякий вплив останнього на свт. Григорія Богослова – отця Церкви з репутацією бездоганно ортодоксального мислителя.

3. Бальтазар схвально відгукується про дерзновенну спробу Максима відновити добре ім'я Євагрія Понтійського, посилатися на

якого в VII ст. можна було лише анонімно (як і на Орігена). Е. Ніколс дає таку оцінку спадщині контрверсійного містика IV ст.: «Євагрій запропонував аналіз розвитку морального й споглядального життя, який синтезував александрійську думку та мудрість отців-пустельників» (Nichols, 2007, с. 43).

4. Максим спромігся віддати належне Антіохійській богословській традиції через здійснений ним акцент на наявності в Христі не лише божественної, а й людської волі.

Варта уваги влучна порівняльно-узагальнювальна теза Бальтазара про застосовану Максимом методологію під час створення його унікального філософсько-богословського синтезу: «Максим ніколи не демонструє жодної антикварної заклопотаності, яка пізніше з'явиться у Фотія. Навпаки, він скрізь дотримується практики важкого вибору: усе другорядне має зникнути, натомість повинні виднітися лише основні опорні стовпи» (Balthasar, 2003, с. 37). Вагомою заслугою швейцарського теолога слід визнати й те, що він здійснив обґрунтовану ревізію усталеної версії про Максимове авторство схолій у трактатах Псевдо-Діонісія, атрибувавши ці пояснювальні коментарі Іоанну, єпископу Скіфопольському (VI ст.) (Balthasar, 1940). Загалом слід зазначити, що Іоанн, якого Бальтазар називає «великим ученим і не посереднім філософом» із «вишуканим стилем» (Balthasar, 2003, с. 366), а також Ареопажит та Євагрій Понтійський – це три ключові історичні джерела, спираючись на які прп. Максим сформував свій синтез.

Справедливим видається судження, згідно з яким прп. Максим став для візантійського богослов'я тим, ким св. Тома став для середньовічного католицького богослов'я. Ба більше, немає жодних підстав уважати, що здійснений Максимом синтез *не* вплинув на величну філософсько-богословську вежу, зведену самим Аквінатором: «Максим – справжній попередник Томи Аквінського, який передбачає його турботу про збереження сутності кожної деталі або, краще сказати, про встановлення інтегральної повноти кожної деталі в межах відкритості та готовності до єднання, що дозволяє їй бути піднесеною та приведеною до звершення» (Balthasar, 2003, с. 71). Твердження Максима про засадничу конститутивну роль різноманіття в межах сотвореного світу цілком легітимно

можна порівняти з Аквінатовим ученням про найбільш досконале віддзеркалення слави Господньої саме у строкатій гетерогенності сотворених істот (Thomas Aquinas, 1956, с. 131–136).

Слід згадати й про критику Бальтазарової методології в опрацюванні патристичних трактатів. Думка Б. Дейлі про книгу «Космічна літургія» аналогічна його висновкам щодо монографії Бальтазара, присвяченої Григорію Ниському: «Тут Максим також прочитується крізь дивне взаємонакладання лінз томістської онтології та гегелівської логіки» (Daley, 2004, с. 198). Хоч подібне судження й видається трохи гіперболізованим, усе ж для цього погляду є певні підстави. Наприклад, у своєму роз'ясненні Максимової христології Бальтазар дійсно послуговується виразно томістськими категоріями *сутності* та *екзистенції* (Balthasar, 2003, с. 246–248). Але було би перебільшенням стверджувати, що він нав'язує Максиму ці схоластичні мислительні категорії, позаяк, на думку Бальтазара, вони є тим, що «Максим ніколи не зміг чітко розпізнати для себе» (Balthasar, 2003, с. 248). Певною мірою вплив Гегеля прочитується і в слововжитку Бальтазара, це фрази на кшталт «іпостась Христа одночасно є тезою і синтезом» (Balthasar, 2003, с. 247), і в намаганнях віднайти у візантійського мислителя протогегелівські інтуїції в царині логіки розгортання історії. Але насправду Бальтазар є доволі обережним. Маючи на увазі Максима, він забезпечує себе від можливих звинувачень акцентом на тому, що «від Гегеля його відділяє прірва» (Balthasar, 2003, с. 248). Сутнісна ж відмінність полягає в такому: «У Гегеля боротьба сама по собі є основою синтезу, тоді як у Максима все залежить від попередньої, необмеженої, вільної дії особи, яка дослухається до боротьби зверху, і від добровільного характеру “невимовного принесення себе в жертву” цією особою» (Balthasar, 2003, с. 248–249). До того ж саме філософське поняття синтезу в молодого Гегеля швейцарський богослов вважає лише «секуляризованим похідним від біблійної теології» (Balthasar, 2003, с. 66).

Після публікації в 1961 р. виправленого й доповненого видання «Космічної літургії» (Balthasar, 1961) Дом Полікарп Шервуд – один із рецензентів і знаний фахівець у галузі – у журналі *Traditio* висловив свою незгоду з надто зухвалою, на його думку, деконтекстуалізацією

Максима. Бальтазар звинувачується Шервудом у спробі аналізувати синтез Максима на тлі модерних філософських програм, недостатньо повно враховуючи візантійський історичний контекст Максимової думки. На додачу Шервуд згадує про другий том «Слави Господньої» Бальтазара, де той розглядає богословський стиль дванадцяти церковних мислителів від св. Іренея Ліонського до французького поета і драматурга Шарля Пері (1873–1914). І Шервуд неначе злегка натякає на сумнівну нормативність Бальтазарового підходу до Максима та решти отців через його надто активне апелювання до свого базового інтелектуального ресурсу – обізнаності в германістиці, класичній та модерній літературі: «В обох цих випадках, взятих з екстрем його літературознавчої кар'єри, окремі автори вивчаються з увагою до їхньої релевантності ширшій темі» (Sherwood, 1964, с. 428), себто темі власного Бальтазарового проєкту.

Шервуд так формулює свою незгоду з методологічними засадами Бальтазарового прочитання богослов'я Максима: «Мої окремі розвідки про Максима мали за безпосередню сферу компетенції розуміння Максима зсередини його власної традиції... З іншого боку, Бальтазар почав свою роботу зовсім по-іншому... Він убачає завдання богослова в тому, щоб бути відчайдушно творчим, бути тим, хто міг би сполучити в єдине загальне уявлення об'єктивні цінності нашого посткартезіанського світу, що несе на собі дуже сильний відбиток як німецького ідеалізму, так і сучасної науки... Багатьох компетентних дослідників візантійського богослов'я така процедура бентежить більше, ніж відсутність детальних розвідок, ніж брак упевненості в його інтерпретаціях Максима на основі текстів, оскільки вона виходить за межі, які зазвичай встановлені для їхніх досліджень» (Sherwood, 1964, с. 433–434). Дійсно, підхід Бальтазара був доволі новаторським і не надто вкладався в усталені тогочасні стандарти для здійснення патристичних досліджень. Щоправда, у своїй критиці Шервуд не надає великої кількості прикладів методологічних «похибок» Бальтазара. Найбільш змістовний закид – лише посилання (Balthasar, 1961, с. 246f1), за допомогою якого Бальтазар відсилає читача до своєї ранньої тритомної праці 1937–1939-х рр. *Apokalypse der deutschen Seele*

(з нім. – «Апокаліпсис німецької душі»), а саме до розділів про Й. В. фон Гете, Е. Гусерля, М. Шелера та М. Гайдегера.

Зауваження Б. Дейлі до використаної Бальтазаром методології в його патристичних студіях можна звести до трьох пунктів:

1. Нерелевантність Бальтазарового прочитання отців у контексті новітніх здобутків у сфері патрології. Звісно, було б несправедливо звинувачувати Бальтазара в тому, що його ранні розвідки не є релевантними в зіставленні зі здобутками патристики початку XXI ст. Але правда полягає в тому, що, як порівняти із ситуацією 1940–1950-х рр., у наш час чимала кількість тогочасних «аксіоматичних» тверджень зазнали доглибної ревізії. Насамперед неактуальною є презентація Бальтазаром (1) Орігена та Григорія Ниського як мислителів нібито із цілісною та упорядкованою системою богословських поглядів, а також (2) антиохійських богословів V ст. як захисників нередукованої людської природи Христа, що, мовляв, було базовим пунктом усіх їхніх богословських пошуків.

2. Необґрунтована вибірковість, незрозумілість критеріїв, якими керувався Бальтазар, добираючи ті чи ті постаті для своїх патрологічних студій. Б. Дейлі здивований відсутністю цікавості з боку Бальтазара до монументального доробку Климента, Афанасія та Кирила Александрийських, а також Григорія Назіянського – «поета і ритора, пастиря і філософа Боговтілення, чий богословський “стиль” близький до Бальтазарового» (Daley, 2004, с. 202).

3. Нестача відчуття історичного контексту. За шанобливим виключенням монографії про Максима та розділу в другому томі «Слави Господньої» про Діонісія Ареопагіта, «трактування Бальтазаром патристичних авторів, як правило, не є такими есе, які можна було б рекомендувати тим, хто прагне глибшого знайомства з самими авторами» (Daley, 2004, с. 202). Бальтазар, створюючи доволі креативний і захопливий наратив на основі праць конкретного отця Церкви, силоміць нав'язує йому власний порядок денний і притлумлює автентичний голос самого древньоцерковного автора.

Насамкінець низку своїх претензій стосовно невинуватності вибіркової, еkleктичності в підході Бальтазара до патристичних текстів, а також щодо штучного втягнення отців

у постпросвітницький культурно-філософський дискурс Б. Дейлі підсумовує за допомогою такої вельми ефектної метафори: «Як колекціонер картин усіх епох, він зібрав надзвичайну галерею богословських позицій, аргументів, впливів і зв'язків. Але оскільки колекція є настільки еkleктичною, а її впорядкування так ретельно контролюється ширшою інтелектуальною програмою, вона, зрештою, говорить нам більше про смак і розуміння самого колекціонера, ніж про художників та їхні роботи» (Daley, 2004, с. 203).

Справедливим є формулювання Е. Ніколса про те, що в грецьких отців Бальтазар знайшов «містичну теплоту» та знаменну «риторичну потугу» (Nichols, 1998, с. xv). Своєю чергою, Б. Квош вдало доповнює цю думку спостереженням про віднайдення Бальтазаром у ранньопатристичних джерелах «відкритості до всього обсягу Божого об'явлення» та «непідробно молитовної теології» (Quash, 2005, с. 107). Це пасіонарно-доксологічне богослов'я отців не містило в собі ані найменшого страху перед парадоксами, маючи в якості свого засновку благоговійні взаємини людини з Богом, підкріплені досвідним переживанням динамізму, свободи, впевненості та палкої любові, які притаманні цим Бого-людським відносинам. Як зазначає автор однієї з перших і досі найкращих інтелектуальних біографій швейцарського мислителя, «для Бальтазара отці Церкви були в певному сенсі надто успішними. Їхня велика чеснота – молодість духу. Фактично, вивчення патристики так вабить нас у цьому столітті саме тому, що вони на вигляд такі свіжі та енергійні для нас, які живуть зимою нашого невдоволення» (Oaks, 1994, с. 115). Подібну ж думку знаходимо в Е. Ніколса: патристична доба – «це весна Церкви у світі, *Jugendzeit*, сповнений негайністю реагування. У Афанасія, Василя, Кирила, Златоуста, Амвросія, Августина життя і вчення були однією реальністю. І так була виграна перша, найбільша й найважча боротьба з духовно-інтелектуальними силами язичництва» (Nichols, 2007, с. 26–27). І саме з огляду на таке активне привернення уваги з боку Бальтазара до грекомовних патристичних джерел, зарахування його постаті до табору *nouvelle théologie* (з фр. – «нова теологія») можна вважати небезпідставним та обґрунтованим, а його стиль розгортання власних ідей – суголосним

із формою богословствування основних представників руху *ressourcement* (з фр. – «повернення до джерел») (Martin, 2015, с. 6).

Б. Макінерні досить вдало визначає ухилення Бальтазара від намагань створити жорстку, усебічно вивірену й знерухомлену систему ідей як «концептуальний мінімалізм», що визнає принципову невичерпність таїни Бога, яка «пропонує себе для нескінченних теологічних формувань» (McInerney, 2020, с. 168). Себто вкорінена в богослов'ї отців творча, молитовно-поетична інтенційна відкритість теолога до незбагненої таїни Бога не мала ані найменшого зв'язку з бажанням щосили концептуалізувати свої осяння й здобуті напрацювання, сконструювавши стабільну теоретичну рамку (і тим самим межі) власного богослов'я. Навіть створення Бальтазаром п'ятнадцятитомного шедевр, розкриття ним багатства й сутнісного розмаїття святоотцівських богословських візій не було інспіроване прагненням до інтелектуальної інженерії задля створення громіздкої, чітко структурованої й монолітної богословської концепції на імпліцитно патристичній основі. Напевне, найбільш недолугим і нерелевантним поняттям, яке можна було би застосувати для зображення Бальтазарової масштабної богословської візії, стало б слово «система».

Висновки. У контексті його патрологічних студій Бальтазар не був мрійливим ідеалізатором минувшини, який 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 з 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 між Бальтазаром та Орігеном: «Він є справжнім орігеністом 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 дозволяють говорити про значну схожість між двома славетними християнськими мислителями III та XX століть.

З одного боку, метою Бальтазара все-таки не було силоміць втиснути патристичні джерела в прокрустове ложе модерної культури, нав'язавши древнім авторам суголосність із сучасними мислительними чи то естетичними категоріями. З іншого боку, він не схилився й до винятково контекстуального вивчення отців у чітко окреслених межах їхньої культури без будь-яких намагань актуалізувати їхні інтуїції для сьогодення. Бальтазар працював десь на помежів'ї двох згаданих методологій, використовуючи підхід, який ще за життя теолога В. Лозер схилився ідентифікувати як форму «богословської феноменології» з причини безупинного пошуку Бальтазаром вищої, холістичної форми й стилю викладу, на противагу науково скрупульозному, але знеживленому аналізу сухих історичних даних та відстороненій, байдужій трансляції отриманих результатів у сучасний світ (Löser, 1976, с. 11).

Е. Ніколс влучно підмітив, що «представити морфологію живого організму – це більше, ніж запропонувати його біохімічний аналіз» (Nichols, 2007, с. 24). Важко повірити, що перед словесним оформленням цієї вдалої наочної метафори Ніколс не був інспірований схожим і набагато більш яскравим формулюванням самого Бальтазара, який у першому томі «Богословської естетики» писав: «Безперечно, одного разу розкладені та розпиляні шматки – хай би які важливі анатомічні відкриття обіцяла така процедура – уже не зібрати знов у єдину цілу форму. Анатомію можна вивчати тільки на мертвій плоті, оскільки вона протистоїть живому рухові й прагне від цілого до окремого, до елементів» (Balthasar, 1982, с. 31). У результаті, не чинячи насилля над писаннями древніх свідків християнської істини (ані через хворобливо скрупульозне розтинання, ані через штучну гармонізацію святоотцівських творів),

швейцарський теолог спромігся запропонувати унікальний інтелектуальний синтез у цілісній богословській формі зі збереженням автентичних рис кожної зі складових частин.

Двадцять років тому видатний ірландський літературознавець Деніс Донох'ю (1928–2021) написав про Бальтазара піднесені слова, з якими важко не погодитися: «Якби ми ставилися до нього так само серйозно, як він на те заслуговує, нам довелося би змінити своє життя» (Donoghue, 2003, с. 56). І ця висока оцінка не видається перебільшенням. Завдяки своєму дерзновенно-креативному прочитанню комплексу головних патристичних джерел та геніальній трилогії, Бальтазарові вдалося уникнути загрози штучного замкнення себе в межах

одного академічного напрямку. Попри бездоганну обізнаність в отцях Церкви він не став власне патрологом, якщо порівняти його доробок із розвідками Жана Данієлу. Розлогі екскурси Бальтазара у твори отців та здійснені ним інтерпретативні переклади патристичних текстів були використані теологом як «акомпанемент до його дуже особистого інтелектуального порядку денного» (Daley, 2004, с. 189) – виразної сольної партії в симфонії християнського богослов'я та культури загалом або ж у хоровому творі, який виконується вже дві тисячі років видатними майстрами з оспівування Божої величі, де Бальтазар наразі є одним із найбільш самобутніх, витончених та вишуканих голосів з усіх тих, які долучилися до цього хору впродовж ХХ століття.

Список використаних джерел:

- Balthasar, H. U. von. (2003). *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*. San Francisco, CA: Ignatius Press. 424 p.
- Balthasar, H. U. von. (1940). Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis. *Scholastik*, 15, 16–38.
- Balthasar, H. U. von. (1939). *Gregor von Nyssa, Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes*. In *Kürzung übertragen und eingeleitet*. Salzburg, Leipzig: Otto Müller. 167 s.
- Balthasar, H. U. von. (1961). *Kosmische Liturgie: das Weltbild Maximus' des Bekenner*. Einsiedeln, Schweiz: Johannes-Verlag. 691 s.
- Balthasar, H. U. von. (1941). *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbilds*. Freiburg im Breisgau: Herder. vii + 373 s.
- Balthasar, H. U. von. (1993). *My Work: In Retrospect*. San Francisco, CA: Ignatius Press. 120 p.
- Balthasar, H. U. von. (1938). *Origenes, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften*. Salzburg, Leipzig: Otto Müller. 570 s.
- Balthasar, H. U. von. (1986). *Prayer*. San Francisco, CA: Ignatius Press. 311 p.
- Balthasar, H. U. von. (1995). *Presence and Thought: Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*. San Francisco, CA: Ignatius Press. 194 p.
- Balthasar, H. U. von. (1942). *Présence et pensée: essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris: Beauchesne. xxvi + 152 p.
- Balthasar, H. U. von. (1982). *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics, Volume I: Seeing the Form*. Edinburgh, Scotland: T&T Clark. 691 p.
- 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.
- Donoghue, D. (2003). *Speaking of Beauty*. New Haven, CT: Yale UP. xi + 209 p.
- Gregory of Nyssa, St. (2018). *Contra Eunomium I. An English Translation with Supporting Studies*. Leiden; Boston: Brill. xiv + 638 p.
- Haynes, D. (Ed.). (2019). *A Saint for East and West: Maximus the Confessor's Contribution to Eastern and Western Christian Theology*. Eugene, OR: Cascade Books. xxv + 281 p.
- Löser, W. (1976). *Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter*. Frankfurt am Main: Knecht. xiii + 270 s.
- 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.
- McInerny, B. (2020). *The Trinitarian Theology of Hans Urs von Balthasar: An Introduction*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press. 237 p.
- Nichols, A. (2007). *Divine Fruitfulness: A Guide through Balthasar's Theology beyond the Trilogy*. London: T&T Clark. viii + 364 p.
- Nichols, A. (1998). *The Word has been Abroad: A Guide Through Balthasar's Aesthetics*. Edinburgh: T&T Clark. xx + 268 p.

- Oaks, E. T. (1994). *Pattern of Redemption: The Theology of Hans Urs von Balthasar*. New York: Continuum. xii + 334 p.
- Quash, B. (2005). Hans Urs von Balthasar. In D. F. Ford and R. Muers (Eds.), *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918* (pp. 106–123). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Schindler, D. L. (Ed.). (1991). *Hans Urs von Balthasar: His Life and Work*. San Francisco, CA: Ignatius Press. xiii + 305 p.
- Sherwood, D. P. (1964). Survey of Recent Work on St. Maximus the Confessor. *Traditio*, Vol. 20, 428–437.
- Thomas Aquinas, St. (1956). *On the Truth of Catholic Faith, Summa Contra Gentiles; Book II: Creation*. Garden City, NY: Image Books. 351 p.
- Wigley, S. (2010). *Balthasar's Trilogy: A Reader's Guide*. London: Continuum. viii + 171 p.

References:

- Balthasar, H. U. von. (2003). *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*. San Francisco, CA: Ignatius Press. 424 p. [In English].
- Balthasar, H. U. von. (1940). Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis [John of Scythopolis' Work on the Scholia]. *Scholastik*, 15, 16–38. [In German].
- Balthasar, H. U. von. (1939). *Gregor von Nyssa, Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes. In Kürzung übertragen und eingeleitet* [Gregory of Nyssa: The Sealed Spring. Interpretation of the Song of Songs. Translated and Interpreted in Abbreviation]. Salzburg, Leipzig: Otto Müller. 167 s. [In German].
- Balthasar, H. U. von. (1961). *Kosmische Liturgie: das Weltbild Maximus' des Bekenner* [Cosmic Liturgy: The Worldview of Maximus the Confessor]. Einsiedeln, Schweiz: Johannes-Verlag. 691 s. [In German].
- Balthasar, H. U. von. (1941). *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbilds* [Cosmic Liturgy. Maximus the Confessor: The Height and Crisis of the Greek Worldview]. Freiburg im Breisgau: Herder. vii + 373 s. [In German].
- Balthasar, H. U. von. (1993). *My Work: In Retrospect*. San Francisco, CA: Ignatius Press. 120 p. [In English].
- 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].
- Balthasar, H. U. von. (1986). *Prayer*. San Francisco, CA: Ignatius Press. 311 p. [In English].
- 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].
- Balthasar, H. U. von. (1942). *Présence et pensée: essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* [Presence and Thought: Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa]. Paris: Beauchesne. xxvi + 152 p. [In French].
- Balthasar, H. U. von. (1982). *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics, Volume I: Seeing the Form*. Edinburgh, Scotland: T&T Clark. 691 p. [In English].
- 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].
- Donoghue, D. (2003). *Speaking of Beauty*. New Haven, CT: Yale UP. xi + 209 p. [In English].
- Gregory of Nyssa, St. (2018). *Contra Eunomium I. An English Translation with Supporting Studies*. Leiden; Boston: Brill. xiv + 638 p. [In English].
- Haynes, D. (Ed.). (2019). *A Saint for East and West: Maximus the Confessor's Contribution to Eastern and Western Christian Theology*. Eugene, OR: Cascade Books. xxv + 281 p. [In English].
- 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].
- 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].
- McInerney, B. (2020). *The Trinitarian Theology of Hans Urs von Balthasar: An Introduction*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press. 237 p. [In English].
- Nichols, A. (2007). *Divine Fruitfulness: A Guide through Balthasar's Theology beyond the Trilogy*. London: T&T Clark. viii + 364 p. [In English].
- Nichols, A. (1998). *The Word has been Abroad: A Guide Through Balthasar's Aesthetics*. Edinburgh: T&T Clark. xx + 268 p. [In English].
- Oaks, E. T. (1994). *Pattern of Redemption: The Theology of Hans Urs von Balthasar*. New York: Continuum. xii + 334 p. [In English].

Quash, B. (2005). Hans Urs von Balthasar. In D. F. Ford and R. Muers (Eds.), *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918* (pp. 106–123). Oxford: Wiley-Blackwell. [In English].

Schindler, D. L. (Ed.). (1991). *Hans Urs von Balthasar: His Life and Work*. San Francisco, CA: Ignatius Press. xiii + 305 p. [In English].

Sherwood, D. P. (1964). Survey of Recent Work on St. Maximus the Confessor. *Traditio*, Vol. 20, 428–437. [In English].

Thomas Aquinas, St. (1956). *On the Truth of Catholic Faith, Summa Contra Gentiles; Book II: Creation*. Garden City, NY: Image Books. 351 p. [In English].

Wigley, S. (2010). *Balthasar's Trilogy: A Reader's Guide*. London: Continuum. viii + 171 p. [In English].