

Христос ЯННАРАС

## МАСКИ МОРАЛІ Й ЕТОС ОСОБИСТОСТІ

### *1. Етика авторитету й етика угоди*

У мові сучасної культури – у способі сьогоденного життя – мораль є тією об'єктивною мірою, що дозволяє оцінювати характер чи поведінку індивіда. У нашій свідомості мораль пов'язана із суспільними уявленнями про добро і зло; вона репрезентує відношення соціального індивіда до його об'єктивного обов'язку, до “моральних зобов'язань”, що систематизуються в тих чи інших “чеснотах”. Моральний характер кожної людини, тобто її етос, оцінюється відповідно до шкали цінностей, визнаних у всьому суспільстві.

Ця шкала чеснот або цінностей, які визначають індивідуальну мораль, – є ядром, що виникає як результат загальнішої релігійної, філософської чи, навіть, раціонально-наукової інтерпретації проблем, які стосуються поведінки індивіда в суспільстві.

Ми називаємо “Етикою” той спосіб систематичного розгляду проблем, що пов'язаний з “етосом”, або людською мораллю. Етичне вчення може поставати із філософського бачення та інтерпретації людської моралі, або виникати внаслідок прийняття певного релігійного закону, що визначає поведінку людей. Нарешті, вона також може бути наукою – відгалуженням так званих “гуманітарних наук” – що прагне віднайти найефективнішу шкалу цінностей, задля того, аби найкраще організувати суспільне співіснування.

Незалежно від свого філософського, релігійного чи то наукового походження, для того, щоб трансформуватися в дію, стати правилом поведінки суспільства в цілому, етика повинна спиратися на певні об'єктивні передумови свого застосування. Таких передумов для її застосування існує, можливо, дві: влада авторитету і суспільна угода.

У принципі, тільки найвища, непогрішима влада – тобто влада “божественна” – здатна визначати і встановлювати загальні й беззаперечні правила людської поведінки. Такою найвищою владою може бути лише влада “божественна”, у релігійному або міфологіч-



ному сенсі цього слова: вона також може бути уособлена в керівній партії, чи в безособовому принципі державної влади.

Якщо ми заперечуємо авторитет, то, в такому разі, маємо визнати конвенційний характер суспільної етики. Правила поведінки та оцінки індивідуальних характерів відтак походитимуть зід домовленості – раціональної або звичаєвої конвенції. Виходячи з утилітарних міркувань, ми приймаємо ті ідеї добра і зла, що принагідно постають у кожному конкретному випадку, або ті, що освячуються авторитетом досвіду. Але ми повсякчас намагаємось їх удосконалювати за допомогою філософії та науки, щоб рухатись уперед у дослідженнях проявів суспільної поведінки.

## 2. Мораль людини та її буття

Зрозуміло, що етика, в тому вигляді, як ми її описали, розрізняє етос, мораль людини, її індивідуальну поведінку, цінність характеру та її екзистенційну істину й буттєву ідентичність, тобто те, ким є людина в основі, до її включення у систему суспільних цінностей та цілей. Така етика залишає поза межами свого розгляду онтологічне питання, питання про істинність і реальність людського існування, про те, ким насправді є людина, на відміну від того, ким вона *має бути*, хоч би яким було її відношення до цього *“має бути”*. Чи має людська індивідуальність онтологічну основу, чи несе вона в собі іпостась життя і свободи поза межами простору і часу? У чому її унікальна й неповторна онтологічна ідентичність, що є первинною стосовно характеру та поведінки й визначає їх? Чи, навпаки, вона є минушим продуктом біологічних, психологічних та історичних умов, що визначають її, як таку, а відтак – “удосконалення” характеру й поведінки – це все, чого б ми могли досягти засобами утилітарного законодавства.

Якщо ми сприймаємо *мораль* лише як засіб, до якого вдається людина, щоб пристосуватися до авторитарно чи конвенційно встановленого закону, тоді етика – це алібі людини, що дозволяє уникати екзистенційних проблем. Людина вдається до етики – релігійної, філософської чи, навіть, політичної – ховаючи за ідеалізованими й міфологізованими об’єктивними цілями трагедію свого смертного біологічного існування. Вона переймає спосіб поведінки, запозиченої від ідеологічних або політичних авторитетів, аби врятуватися від власного буття і питань, які воно перед нею ставить.



### 3. Свобода моралі

У християнській Церкві і, зокрема, у східному православ'ї проблема людської моралі завжди ототожнювалася з істиною існування людини. Мораль є не об'єктивним мірилом, що дозволяє оцінювати характер і поведінку, а динамічним зв'язком особистісної свободи з екзистенційними істиною й автентичністю людини. Адже гранична можливість свободи передбачає саме цей ризик: ризик, унаслідок якого людина відкидає свою екзистенційну істинність і автентичність, відчужує і руйнує власну екзистенцію, власне буття. Мораль людини це, передусім, екзистенційна подія: дієва реалізація повноти існування та життя, або ж поразка і викривлення істини свого іпостасного буття.

Інакше кажучи, мораль має відношення до спасіння людини. Бути спасеним – означає зажити “безпеки й міці”, тобто цілісності, реалізувати всю свою спроможність до існування й життя поза простором, часом та загальноприйнятими умовностями; це означає – подолати смерть. Саме такого спасіння, а не умовних поліпшень характеру і поведінки, нестерпно прагне людина. Ось чому для Церкви етична проблема постає, лише виходячи із свободи моралі, свободи від будь-якої формальної системи цінностей і будь-якого утилітарного упередження.

У традиції православної Церкви ми досягаємо мораль через екзистенційну істину людини, пізнаємо її, виходячи з онтологічного питання про те, що таке її буття. Що означає для людини – існувати? Як співвідносяться буття людини як біологічної істоти та її ж буття як таке, з її неповторною й незнищеною здатністю до екзистенції? Чи бере участь у бутті кожної людини її індивідуальна неповторність, унікальність, її особлива тілесна будова, її мова, її думки, її творча здатність та її кохання; чи мають вони онтологічну основу? Чи все це лише ефемерні й випадкові біологічні розрізнення, наперед визначені необхідністю людського “виду” або “природи”?

Зрозуміло, що без відповіді на питання про буття, про безмежність й істинну можливість існування, неможливо наблизитися до екзистенційного факту людської свободи – тобто факту здобуття або втрати безмежних можливостей життя – його етосу. Ось чому в межах православної Церкви, коли ми пізнаємо істину про людину та її мораль, ми виходимо з істини буття, з його витоків і причин – ми виходимо з одкровення Божого, з істинності Бога як Такого.



## 4. Етос триєдності

У житті Церкви Бог проявляє себе як *іпостась* буття – реальний факт, особистісне підґрунтя вічного життя. Особистісне існування Бога є наочним і вичерпним втіленням істини буття. Не сутність або енергія Божа конституують буття, а особистісний модус Його існування: Бог як Особистість є *іпостась* буття.

Інакше кажучи, Церква ототожнює істину буття з Богом не як об'єктивною і абстрактною першопричиною існування та життя: Бог не є невизначеною вищою істотою, безособистісною сутністю, яку можна досягнути лише інтелектуально або чуттєво. Бог також і не “першорушій”, не сліпа енергія, що запускає механізм світу, і не трансцендентний абсолютизований образ людини, котрий являє нескінченне збільшення індивідуальних властивостей або психологічних потреб людської істоти. Бог, присутність якого переживає Церква, це Бог, який відкривається в історії як особистісне буття, неповторність і свобода. Бог є Особистістю, і Він розмовляє з людиною “...лице в лице, як говорить хто до друга свого” (2 М., 33, 11).

І саме як особистісне та неповторне буття, по суті, за своєю природою вільне й позбавлене будь-яких передумов, Бог конститує буття й Сам є *іпостассю* буття. Коли Мойсей питає про самототожність Бога, волю Якого збирається виголосити ізраїльтянам, то чує у відповідь: “Я Той, що є” (2 М., 3, 14). У Бозі істинність існування, реальність буття та Його особистісна *іпостась* ототожнюються. Це означає, що божественна сутність чи природа не є онтологічними реальностями, первинними щодо особистісного буття Бога, і визначають його. Буття Бога не є онтологічною даністю, щодо неповторності й свободи божественної особистості. Радше, саме особистісна іпостась Бога – Його неповторність і Його свобода, є всебічним і вичерпним виявленням буття. “Відповідаючи Мойсею, Бог не каже йому: “Я Сутність”, а “Я Той, що є”. Бо Той, що є, не походить із сутності, а сутність походить із Того, Хто є. Він, Той, що є, уособлює в Собі самому все буття”<sup>1</sup>.

Ототожнення буття з особистісним існуванням Бога – ототожнення, що має життєві наслідки для істини людини й людської моралі – пояснюється через об'явлення Бога в Церкві: Бога, котрий *єдиний* у трьох іпостасях. Єдиний Бог не є божественна природа або сутність, а, перш за все, єдина особистість: особистість Бога-Отця. Саме особистісне існування Бога (Отця) *становить* Його сутність, тобто Його буття, перетворюючи його на *іпостась* Отця, що вільно і вічно



народжує Сина і спричиняє походження Духу Святого<sup>2</sup>. Отже, буття походить не від сутності, адже в такому разі воно перетворилося б на онтологічну необхідність, а з особистості й вільної любові, яка його засновує — “гіпостазує” — в особистісній триєдності. Бог у Своєму бутті-Отцем створює існування й життя як подію любові й особистісної єдності.

Ототожнення Буття зі свободою любові — тієї любові, що формує буття, втілюючи його в іпостасях — відкриває істину *моралі*, що *відповідає* істині буття. Коли ми говоримо про єдність і спільність трьох божественних Осіб, ми спираємося на спосіб буття Бога, тобто етос божественного життя. Але етос Бога — це те саме, що Його буття. Коли християнське одкровення проголошує, що “Бог є любов...” (1 Ів., 4, 16), воно спирається не на одну з багатьох рис божественної “вдачі”, а на те, що є Бог як повнота троїчної особистісної єдності.

Відтак любов виявляється онтологічною категорією *par excellence*, єдиною можливістю існування, завдяки якій Бог субстанціює Свою сутність, конститує своє буття<sup>3</sup>. Будь-яке інше визначення етосу Бога у системі цінностей не обґрунтоване онтологічно: воно спирається на аргіогі умовні предикати, привнесені категорії філософської думки або суспільного досвіду, що застосовуються до способу буття Божого, який є не що інше, як особиста неповторність і свобода любові. Якщо ми приймаємо ціннісні визначення Божества, то підпорядковуємо їм особистісну неповторність божественної любові, а отже, знищуємо її. Ціннісна система могла б спиратися лише на природу або сутність, але тоді особиста неповторність підпорядковувалась би логіці природних визначень: а отже, знов-таки, виявлялася б не реальною, або суттєво обмеженою. Бо в такому разі особистість Бога “підпадала б” під вплив того, що трапляється у природі. “Акциденції” природи були б “афектами” особистості — тобто пасивними станами. Ось чому преп. Максим Сповідник стверджує: “Божество — це ні щось красиве, ні щось добре. Бо все це в певному сенсі страсті, відношення й акциденції”<sup>4</sup>.

### 5. Етос людини “в образі” Божому

Той факт, що людина створена *за образом Божим*, вказує саме на єдність етосу, тобто *моралі* й буття. У світлі істини про троїчне *іпостасне* буття, Церква здатна висвітлити таїну існування людини, надаючи людській *моралі* онтологічного підґрунтя.



Людина створена за образом Бога-Трійці, вона єдиносутнісна за своєю природою і багатопостасна як особистість. Будь-яка людина є унікальною й неповторною особистістю, екзистенційно відмінною від усіх інших. Усі люди мають одну природу або спільну сутність, але вона не існує поза межами особистісної неповторності, свободи і виходу за межі природних визначень та природної необхідності. Особистість – іпостась людської сутності або ж природи. Вона підсумовує у своєму існуванні універсальну природу людини і, водночас, долає її, оскільки спосіб існування особистості – це свобода та неповторність.

Через цей спосіб існування особистісна неповторність, що становить в людині образ Божий, робить її причетною до буття. Те, що людина створена за образом Божим не є приналежністю її природи: так є не завдяки тому, що вона має природні риси, такі ж як у Бога або аналогічні божественним. Людина є образом Божим тому, що вона – онтологічна іпостась, незалежна від простору, часу і природної необхідності.

Причина цього в тім, що людське існування у своїй онтологічній сутності походить із факту божественної любові, яка надає буттю реальності. Творення людини – це акт Божої любові, не “доброї ласки”, а саме любові, що конститує буття як екзистенційну подію особистісної спільності й стосунків. Людина була створена для того, щоб брати участь в особистісному способі існування, тобто в житті Бога: щоб мати частку свободи любові, яка є “істинним життям”.

Людина не перестає бути творінням. Її природа – природа тварна, її природна індивідуальність недосконала і смертна. Але екзистенційна іпостась людини не обумовлена її природою, оскільки людська природа сама по собі не здатна сформувати життєвої іпостасі. Але у тварну і смертну природу Бог вклав свій “образ”, Він “дихання життя вдихнув” (1 М., 2, 7), можливість “істинного життя”, поза простором, часом і природною необхідністю. Ось чому екзистенційна іпостась кожної людини є чимось більшим за її біологічну індивідуальність. Людина як іпостась життя, “життя вічного”, це її особиста неповторність, яка реалізується і виявляється в екзистенційній події єдності та зв’язку з Богом і людьми, у свободі любові.

Будь-яке інше творіння бере початок свого іпостасного буття в Божій волі-енергії. Воно є активним проявом творчого принципу Божої любові. Але людська онтологічна іпостась походить не просто з Божої волі-енергії, а із модусу, яким Бог надає буттю реальності. І цей модус – особистісне існування, екзистенційна можливість єдності



й любовного спілкування, можливість “істинного життя”. Людина це не лише дієвий прояв слова Божого чи внутрішнього принципу. Вона – *іпостась* слова, втілення особистої неповторності й любові, вільної від будь-якого призначення. Ось чому людина здатна стверджувати або відкидати онтологічну передумову свого існування: вона може зректися свободи любові та особистісної цілісності, не кажучи вже про Бога, і за власним бажанням вилучити себе з буття.

Саме ця істина особистісного зв'язку з Богом, позитивного чи негативного, але у будь-якому разі екзистенційного, є визначенням людини, *модусу* її існування. Людина – екзистенційний факт стосунку та єдності. Вона – особистість. Особистість (*prosopon*) – означає як етимологічно, так і на практиці, що людина обличчям звернена до (*opsu-pros*) когось або чогось, що вона візаві з кимось або чимось (“у відношенні”, “у зв'язку” з іншим)<sup>5</sup>. У кожній своїй особистісній іпостасі тварна людська природа “віч-на-віч” із Богом, вона існує як спрямування до Бога, як відношення з Ним.

Людська особистість існує в такому модусі, що передбачає природну індивідуальність, природу людини, і, водночас, відрізняється від неї. Будь-яка особистість несе у собі спільні ознаки людської природи, цілого людства. Водночас екзистенційна неповторність, факт існування, не можуть бути визначені об'єктивно. Людська природа як така, людина взагалі, як біологічний вид, може бути визначена об'єктивно: вона наділена свободою, розумом, здатністю міркувати тощо. Але кожна людська особистість прагне, міркує і розуміє в унікальний, єдиний, неповторний спосіб.

Отже особистість – це не *індивід*: сегмент або підрозділ загальнолюдської природи. Вона являє собою не відношення частини до цілого, а можливість узагальнити все в неповторності відношення, тобто у факті самотрансценденції. Відношення частини та цілого, індивідуальності й тотальності, завжди є відношенням аналогії та порівняння, відношенням наперед визначеним, а отже, примусовим для індивіда: воно не лишає жодного простору для екзистенційної свободи від природних детермінацій. Тоді як відношення, що узагальнює тотальність природи у виході за власні межі, є незрівнянним, унікальним та єдиним. Унікальність та одиничність, які існують лише у факті єдності та відношення, визначають особистісне буття людини, *модус* її існування.



## 6. Особистість та індивід

Зазвичай, у повсякденному вживанні ми схильні спотворювати сенс слова *особистість*. Те, що називаємо словами “особистість” і “особисте”, означає, радше, індивід та індивідуальне. Ми звикли вживати два терміни – особистість та індивід – майже як синоніми, використовуючи обидва для позначення одного й того ж. Проте, з іншої точки зору особистість та індивід мають протилежні значення<sup>6</sup>. Індивід – це відмова або нехтування особистісною неповторністю, спроба визначити людське існування через об’єктивні риси людської природи, кількісні порівняння й зіставлення.

У царині соціології та політики, людська істота, головним чином, беззастережно ототожнюється з поняттям нумеричної індивідуальності. Іноді така раціональна стандартизація людей тлумачиться як “прогрес”, оскільки це допомагає здійснити організацію суспільства досконалішою. Людське існування нейтралізується в безособовій суспільній одиниці, що є носієм певних характеристик – потреб та бажань – спільних для всіх. Ми намагаємося створити певну раціональну систему “прав індивіда” або “об’єктивного” застосування суспільної справедливості, яке стандартизує всіх індивідів, не визнаючи їх особистісної неповторності.

Та й у повсякденному житті ми також, зазвичай, вирізняємо особистості, застосовуючи до індивідів характеристики й атрибути загальнолюдської природи, що розрізняються лише кількісно. Коли ми хочемо позначити особистість, то поєднуємо індивідуальні атрибути й природні ознаки, які, все ж, не є “особистісними”, тобто унікальними й неповторними, навіть якщо вони схоплюють найтонші кількісні риси, характерні для окремих індивідів. Ми говоримо наприклад: те-то і те-то є людина; ця людина така-то на зріст, з таким-то обличчям, таким характером, такою фізичною статуєю, тощо. Але хоч би якими детальними були описи, до яких ми вдаємося, вони придатні й для багатьох інших індивідів, бо екзистенційну унікальність і неповторність особистості неможливо окреслити об’єктивно, за допомогою слів і виразів звичайної мови. Особистісна неповторність виявляється і пізнається лише в царині безпосередніх особистих стосунків, взаємин та єдності, лише тією мірою, якою реалізується принцип особистісного безпосереднього самовияву, тобто любовної і творчої сили, яка виокремлює особистість із загалу природи. І це розкриття та пізнання особистої неповторності стають повнішими, коли факт єдності та взаємин сягає



своєї повноти в любові. Любов – істинний шлях до пізнання особистості, оскільки передбачає повне прийняття іншого. Вона не переносить на іншого індивідуальні вподобання, потреби чи бажання, але приймає його таким, як він є, у всій повноті особистісної неповторності. Ось чому пізнання неповторної особистості сягає своєї повноти в *еросі*, який є самотрансценденція і самопожертва, через що у мові Біблії еротичні стосунки ототожнюються з пізнанням особистості<sup>7</sup>.

Особистісна неповторність являє собою образ Божий в людині. Це модус існування, спільний для Бога й людини, тобто “етос” тринітарного життя, закарбований у людській істоті. У православній Церкві та православному богослов’ї ми розглядаємо людину як образ Божий, а не Бога як трансцендентний і абсолютизований образ людини. Одкровення особистісного Бога в історії відкриває нам істину людини, її *мораль*, шляхетність та її походження.

Але це не означає, що ми застосовуємо певний, обумовлений авторитетом, теоретичний принцип до тлумачення людського існування. В історичному одкровенні Бога ми пізнаємо істину особистісного існування, вільного від будь-якого обмеження, того обмеження, яке нав’язане людині власною природою після *гріхонадіння*, себто підлеглості особистісної неповторності вимогам і приписам природної індивідуальності, як це ми побачимо згодом.

Варто підкреслити, що явлення Бога висвітлює факт особистісної неповторності та свободи людини з усіма трагічними наслідками цієї свободи. Образ Божий в людині зберігається саме завдяки цьому трагічному характерові свободи та особистісному модусу існування, що наділений здатністю реалізувати або відкинути “істинне життя” любові. Те, що ми називаємо людською *мораллю*, насправді є тим способом, в який людина ставить до своєї свободи. *Мораль* демонструє те, ким є людина як образ Божий, тобто як особистість, але також і те, ким вона стає у виборі своєї свободи: відчуженим існуванням чи існуванням “в єднанні” з Богом.

### 7. Нерозуміння істини особистості та юридична концепція моралі

Наша інтерпретація творення людини “за образом” Божим містить важливі наслідки як стосовно визначення *моралі*, так і для етики. Коли християнська догматика зазнала впливу західного суб’єктивістського раціоналізму, творення “за образом” Божим



почали пов'язувати із природою людини, з людиною як "on kat'holou" – "розумною твариною" як такою. Справді, образ Бога в людині тлумачили виключно по відношенню до однієї з двох "частин" природи, а саме "розуму"<sup>8</sup>. Певні властивості "духовної" природи людини – розум, свобода, "суверенітет" – позначали аспекти "образу Божого" в людині.

Ці екзистенційні ознаки використовувалися грецькими Отцями для позначення онтологічної різниці між особистістю й природою як стосовно загальних властивостей природи так і стосовно того особливого способу, в який ці загальні здатності реалізуються екзистенційно. Згодом вони також інтерпретувалися раціональною теологією як об'єктивні "духовні" властивості природної індивідуальності.

Звичайно, якщо Бог конститує життя як екзистенційний факт особистісної неповторності, любові, свободи поза межами природного детермінізму, то неможливо, щоб образ Божий відповідав есенціалістській концепції людини чи об'єктивним властивостям природної індивідуальності й, особливо, одній "частині" індивідуальної природи. "Образ не є частиною природи", – зауважує Григорій Нисський<sup>9</sup>, а Григорій Палама додає: "Людиною називається не тільки душа, і не лише тіло, а сукупність – те й те, саме про таку людину, Бог сказав, що створив її за Своїм образом"<sup>10</sup>.

Розум, свобода і "суверенітет" визначають образ Божий в людині, не тому, що вони пов'язані з "духовною" природою людини, а тому, що вони становлять той модус, яким особистість вирізняється з природи і являє собою життєву іпостась, вільну від будь-якого природного детермінізму<sup>11</sup>. Людина є розумною, вільною істотою, котра має владу над тварною природою саме тому, що вона сама є особистісним буттям, а не тому, що вона – "дух". Ці здатності людини не дані нам як генетичні, загальні об'єктивні властивості, ми тільки подумки надаємо їм такої автономії й дискретності. Вони дані нам як щось абсолютно відмінне у кожній конкретній особистості. Вони, звісно ж, є здатностями чи енергіями загальнолюдської природи, якими наділена кожна людина. Але проявляються вони завжди в одиничності та унікальності особистості. Вони не існують інакше, ніж через прояви особистісної неповторності.

Цей пункт має життєво важливе значення стосовно визначення людської моралі. Якщо ми пов'язуємо образ Божий із природою, а не з особистісною неповторністю людини, то *мораль* як істинне і автентичне існування людини визначається природною необхід-



ністю. У такому разі етику слід розуміти як відповідність індивіда об'єктивним, природним вимогам, порушення яких матиме "руйнівні" наслідки для природи людини. Вона не просто спотворює образ Божий, закарбований у людській природі, але просто стирає його<sup>12</sup>. Відповідно, індивідуальна покора по відношенню до об'єктивних і природних вимог моралі безперечно буде досягненням, "чеснотою", що матиме об'єктивне значення, яка засвідчує лише вірність природі. Однак природа сама по собі тварна і смертна. Не вона становить *іпостась* вічного життя.

Отже, мораль у такому разі не спиратиметься на істину особистості, на дієву екзистенційну реалізацію "істинного життя", вільної любові та вільного єднання. Вона покладається на природну індивідуальність, у формі інтелектуального самоусвідомлення, психологічного я та вольових актів, інакше кажучи, на суб'єктивні індивідуальні передумови, що відповідають природним вимогам "добročинності".

Така інтерпретація призводить до розуміння етики як індивідуального обов'язку або ж індивідуального надбання. Індивідуальні обов'язки чи надбання відображаються в загальних приписах щодо поведінки, в законах, які врегульовують співвідношення прав та обов'язків індивіда. Мораль тлумачиться як об'єктивний контекст суспільного співіснування. Вона складає зовнішню й цілком легітимну необхідність.

Якщо істина особистості недооцінюється чи ігнорується у царині теології це неодмінно призводить до створення озовнішеної, юридично-орієнтованої (легіслативної) системи етики. Етична проблема людини перестає бути екзистенційною проблемою, проблемою спасіння від природної необхідності (простору, часу, пристрастей, спотворення природи і смерті). Вона стає псевдо-проблемою об'єктивних обов'язків, що лишаються поза межами екзистенційного обґрунтування. Коли в християнському богослов'ї інтелектуальні та конвенційні категорії заміщають онтологічну істину й одкровення, тоді в історичному житті Церкви проблема спасіння також затемнюється тінню "Закону", що нікуди не веде і тільки мучить людину.

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Grégoire PALAMAS *Défense des Saints Hésychastes* 3, 2 – 12. Edition Christou, tome 1, Thessalonique 1962 p. 666. Див. також Ch. YANNARAS, *La Personne et l'Eros*, Essai théologique d'Ontologie, Athène (Edition Papazissis) 1976, par. 85.



<sup>2</sup> «Бог-Отець в рухові позачасової любові призвів до розрізнення іпостасей: не розділяючись, не зменшуючись, Він перебуває у власній загальності, ще єдиніший і простіший», MAXIME LE CONFESSEUR, *Commentaires sur les Noms divins*, Migne P.G. 4, 221 A. Див. також Jean ZIZIOULAS, *Du personnage a la personne*, in *Hommage en l'honneur du Métropolite de Chalcédoine Méliton, Thessalonique* (Institut d'Etudes patristiques) 1977, p. 299. Також Ch. YANNARAS, там само, par. 84b.

<sup>3</sup> J. ZIZIOULAS, там само, с.303–304. Також Ch. YANNARAS, там само, par. 42, 44, 89.

<sup>4</sup> MAXIME LE CONFESSEUR, там само. Migne P. G. 4, BC. Див. також DENYS L'AREOPAGITE, *Sur la théologie mystique* 5. Migne P. G. 3, 1045 D – 1048 AB.

<sup>5</sup> Префікс *pros* та корінь *ôps* (у генитиві: *ôpos*) – який означає: погляд, око, зір – утворюють складне слово *pros-ôron*: особистість. Див. D.DIMITRAKOU, *Grand Dictionnaire de la langue grecque*, том 9, с. 8056. Jean Zizioulas (там само, с. 290) відкидає стародавнє значення терміна «*prosôpon*» як «зв'язку і відношення на основі певного етимологічного аналізу». Йому більш до вподоби «давати радше етимологію терміна «*prosôpon*» на основі суворого анатомічного аналізу: наприклад, точка, визначена очима (місце очей: *pros tois ôpsi*)». Однак зрозуміло, що тут ідеться не про «певний етимологічний аналіз», а про аналіз, що превалює в будь-якому разі: так, Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire Etymologique de la langue grecque* (Histoire des mots) tome III, Paris (Editions Klincksieck) 1974, с. 942, Hjalmar FRISK *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg (Winter-Verlag) 1960, с. 602, як і сам Eduarde SCHWYSER, *Griechische Grammatik*, том II, München (Beck-Verlag) 1950, с. 517, підтримують етимологію, що інтерпретує *prosôpon* як «те, що перебуває перед очима (іншого)» і лише SOMMER (Nominal komposita 115, n.1) визнає інтерпретацію даного терміна як «місце на голові, де містяться очі». CHANTRAINE пише: «Як і *métôpon*, *prosôpon* – іпостась (і термін іпостась має тут значення трансформації в іменник означального слова, якому передус прийменник), що походить із кореня *ôps*, додаючи *proti* (або *pros*) до *-ôron*, але інтерпретація має бути іншою, і слово повинно означати те, що перебуває перед очима (іншого)... Слово *prosôpon*, нарешті, пояснювали, як віддієслівний іменник, що відповідає *protiossomaî*, *prosopsomaî*. Пор. німецьке *Angesicht*. Такі ж інтерпретації маємо у FRISK та у SCHWYSER.

<sup>6</sup> Пор. V.I. LOSSKY *La théologie de l'Eglise d'Orient*, Paris (Aubier) 1944, p. 116 sq.

<sup>7</sup> Пор. 1 і. 4, 1; 4, 17; 4, 25. Мт. 1, 25. Лк. 1, 34. BULTMANN R, *Connaitre – connaissance*, in *Theolog. Wörterbuch zum N. Testament*, Edit. G. Kittel, том I, с. 696–697. Max MEINERTZ, *Theologie des Neuen Testaments*, 81 I, Bonn 1950, n. 199.

<sup>8</sup> Пор. THOMAS DAQUIN, *Summa Theologica* 1, 93, 4 – 9. J.H. NICOLAS, *Dieu connu comme inconnu*, Paris (Desclée de Brouwer) 1966, pp. 332, 334, 339. Ch. ANDROUTSOS, *Dogmatique*, Athènes 1907, p. 137. P. N. TREMBELAS, *Dogmatique*, tome I, Athènes (ZOE) 1959, p. 487.

<sup>9</sup> De la création de l'homme 16, Migne P. G. 44, 185.

<sup>10</sup> Personnifications, Migne P. G. 150, 1316.

<sup>11</sup> Людина бере участь в «істинному житті» (поза простором, часом та природними детермінантами), тому що вона є особистісним існуванням, а не тому що вона – «дух» або «вічна душа». «Якщо душа безсмертна за природою, то особистісне післяжиття буде обов'язковим... Бог також безсмертний за природою, тобто за необхідністю, а людина виявляє себе в Богові вічно, з необхідністю. Усе це, таке звичне для стародавнього грека, який не має ідеї особистості, створює величезні екзистенційні проблеми щодо особистості. Якщо Бог – вільний, то неминуча безсмертність



незрозуміла, вона робить виклик особистості. Яким чином у такому разі забезпечується абсолютна і єдина ідентичність особистості, якщо сутність не може її забезпечити"? J. ZIZIOULAS, там само, с. 306.

<sup>12</sup> Це класична протестантська теза відносно гріхопадіння людини в образі Божому. Пор. Heinrich HEPPE, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* (Neukirchener-Verlag) 1958, pp. 254–260. Wolfgang TRILLHAAS, *Dogmatik*, Berlin (Töpelmann) 1962, pp. 207–208. Також класичне формулювання Westminster Confession (1647), chap. 9, par. 3, in Karl MÜLLER, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig (Georg Böhme) 1903, p. 564.