

Міністерство освіти і науки України
Національний університет «Києво-Могилянська академія»
Факультет гуманітарних наук
Кафедра культурології

Кваліфікаційна робота

освітній ступінь – бакалавр

на тему:

«Поняття кенозису у формуванні іконологічного мислення»

Виконала: студентка 4-го року навчання,
напряму підготовки

034 Культурологія

Мосякіна Тіна Володимирівна

Керівник: Демчук Р. В.

Доктор культурології, доцент

Рецензент: Лозова Л. Я.

Кандидат мистецтвознавства

(НаУКМА)

Науковий співробітник

Центру європейських гуманітарних

досліджень НаУКМА

Кваліфікаційна робота захищена

з оцінкою « _____ »

Секретар ЕК _____

« ____ » _____ 20 ____ р.

Київ 2020

Зміст:

Вступ.....	с.3
I. Кенозис: етимологія поняття та смислові значення.....	с.6
II. Кенозис у поезії другого іконоборницького періоду.....	с.21
II.1. Касія Константинопольська.....	с.23
II.2. Феофан Начертаний.....	с.29
III. Іконологічне мислення.....	с.37
III.1. Поняття іконологічного мислення.....	с.37
III.2. Тринітарне (іпостасне) мислення.....	с.44
III.3. Іконологічне мислення та персоналізм.....	с.48
IV. Кенозис у дискурсі Іншого та теоестетиці.....	с.55
Висновки.....	с.67
Список використаної літератури.....	с.69

Вступ

Кенозис (*κένωσις*) є важливою категорією християнської віри, яка набула широких тлумачень у різних теологічних колах. Термін, окрім свого прямого застосування, як приховане тло має свої розгалуження у багатьох теоретичних побудовах — від догматів до поетичної творчості.

Актуальність теми. Сьогодні на тлі кризи людинолюбного світогляду є важливим дослідити витoki та суть іконологічного типу мислення. Сам термін, введений Г. Померанцом, не є поширеним у культурологічній науці, отже потребує уточнення та прояснення. Кенотичний принцип так само є недостатньо висвітленим як у богословській, так і у філософській літературі, оскільки дослідники загострюють свою увагу скоріше на лінгвістичних чи історичних особливостях.

Об'єктом дослідження є іконологічне мислення у християнському дискурсі.

Предметом дослідження є поняття кенозису у формуванні підвалин функціонування іконологічного мислення.

Мета дослідження: дослідити аргумент кенозису у формуванні іконологічного типу мислення, окреслити його сутність та специфіку.

Завдання дослідження:

- 1) Проаналізувати походження терміну *κένωσις*, його вживання та смислове наповнення;
- 2) Дослідити кенотичний аргумент у творчості авторки IX століття Касії Константинопольської;

3) Виявити аргументи щодо іконошанування у творчості Феофана Начертанного;

4) Розкрити характерні ознаки іконологічного типу мислення, що обумовлені православним розумінням кенозису Христа;

5) Дослідити зв'язок іконологічного та тринітарного типів мислення;

6) Проаналізувати зв'язок поняття «іконологічного мислення» із персоналістичним підходом у християнській думці;

7) Розкрити поняття «іконологічного мислення» з огляду на теорію Іншого Е. Левінаса;

8) Окреслити потенції іконологічного мислення у його зв'язку із теорією теоестетики.

Методологія дослідження. Дослідження побудоване на міждисциплінарному інтегруванні методів культурології, філософії, богослов'я та мистецтвознавства. Провідними методами дослідження виступають герменевтичний, феноменологічний та історико-компаративний методи. Окрім них, використано універсальні методи аналізу та синтезу, зіставлення та дескрипції. Для підведення підсумків дослідження застосовано метод теоретичного узагальнення.

Джерельну базу дослідження складають праці Г. Померанца «Иконологическое мышление как система и диалог семиотических систем», «Троица Рублева и тринитарное мышление», поетичні твори Касії Константинопольської (канон Великої Суботи, стихира на Різдво Христове), Феофана Начертанного (канон Торжества Православ'я, кондак Торжества Православ'я), праці митрополита

Пергамського І. Зізіуласа «Личность и бытие» та Д. Харта «Красота бесконечного. Эстетика христианской истины».

Ступінь розробки проблеми: Ідея кенозису досліджувалася у роботах російської дослідниці Ю. Думитраке, П. Форреста, Д. Мусіка, Д. Вільямса, М. Фредерікс та інших. Загалом у зазначених працях більшою мірою заторкується христологічна проблематика, меншою — антропологічна; розглядається тлумачення та функціонування терміну у різні періоди, проте відсутнє дослідження ідеї кенозису як визначальної для християнського світосприйняття та у формуванні особливого персоналістично спрямованого типу мислення. У даній кваліфікаційній роботі аналізуватиметься поняття кенозису з акцентом на його етичній складовій.

Тож, **новизна** дослідження полягає у аналізі окремого — іконологічного типу мислення; дослідження його зв'язку із персоналістичною теологією, із теорією Іншого та теоестетикою, а також — розкритті значення поняття кенозису у формуванні даного типу мислення.

Розділ I. Кенозис: етимологія поняття та смислові значення

*Він, бувши в Божій подобі,
не вважав за захват бути Богові рівним,
але Він умалив Самого Себе,
приймавши вигляд раба,
ставши подібним до людини;
і подобою ставши, як людина,
Він упокорив Себе, бувши слухняний аж до смерти,
і то смерти хресної...*

До Филип'ян 2:5-11

Кенозис як термін взятий із послання до Филип'ян апостола Павла [Фл. 2:7], де наявна віддієслівна форма минулого часу *ἐκένωσεν* у значенні «применшив» (спустошив) Самого себе, прийнявши людську плоть. Доцільнішим перекладом у даному випадку все ж таки буде “спустошив”, оскільки термін походить від грецького *κενός* – порожнеча (пустота).

Таке спустошення може розглядатися двояко. По-перше, як повне підкорення волі Христа волі Отця (а відповідно і волі людської волі Христовій). Таке взаємовідношення слід назвати «іконічним», де їх симетричність та подібність є необхідною умовою функціонування принципу уподібнення. Християнин наслідує Христа як ідеал у своїй етичній лінії поведінки, а отже постає

іконою Христа у іконологічному мисленні. В свою чергу Христос на своєму життєвому шляху своїми діями виконує волю Божу, а отже і у цьому є взірцем для православної людини.

По-друге, такий акт є граничним виявом любові Божої, адже якщо він настільки смиренно віддав власного сина на смерть, то чи може бути щось більше за таку любов до людини? Таке «применшення» є невідповідним та заздалегідь несиметричним до любові людської, а отже любов Божа є завжди більшою за те, що ми можемо йому дати.

Тут важливим постає і розуміння людини як образу Божого, створеного за подобою Його. Саме цей аспект виразно відкриває нам гуманістичність іконологічного мислення, як мислення, спрямованого на Іншого.

У період протистояння іконоборництва та іконошанування, а саме кінця VIII-IX століть, найбільш чітко викристалізуються аргументи, за допомогою яких іконошанувальники (іконодули) доводять важливість свого типу сприйняття зображень Бога. Щодо аргументів іконоборців найвиразнішим є один: неможливо зображати Того, Хто є абсолютно трансцендентним по відношенню до світу цього. Таке абсолютне відмежування можна вважати прототипом гностичного дуалізму абсолютно благого потойбічного та абсолютно занепалого світу.

У даному випадку нівелюється не лише шанування ікон як зображень, а заторкується і ширша проблематика. Зокрема, це стосується важливої для нас гуманістичної перспективи. Іконоборці відмовляють у праві на благість не лише іконі як матеріальному

зображенню, а й ширше – світу сотвореного як такого, що не містить нічого спільного із світом божественним.

Як зазначає В. Лєпахін, аргументи іконоборців можна розділити на три категорії [28; 23]. Перша виходить із заповіді Мойсея «Не сотвори собі кумира та ніякого зображення...» [Вих. 20: 4]. Іконоборцями було абсолютизовано та узагальнено даний принцип та перенесено на усі зображення узагалі, а не лише на зображення ідолів чи численних богів.

У другій категорії фігурує цитата із Нового Заповіту «Ніхто й ніколи Бога не бачив» [Йов. 1:8], яка результує у іконоборців у принципово неможливе зображення Бога. Тут іконоборці стають також поборниками догмату Боговоплочення.

Третій же аргумент виходить із поновлення христологічної полеміки щодо двох природ у Христі, адже зображення Христа таким чином розцінювалося як несанкціоноване, неможливе зображення двох природ у злитності. Тут ікона для іконоборців ніби стає втіленням монофізитської єресі про поглинання людської природи божественною [28; 25].

Звісно, деякі їх звинувачення можна вважати доцільними, адже у той період візантійське населення страждало надмірним захопленням іконами, приписувало їм власні магічні сили та зводило християнське вшанування ікон до неоязичницького ренесансу «знаків щастя» за Ж. Бодрійяром [3; 247]. По суті ми маємо дві крайні позиції маятника: гностичний дуалізм та пантеїстичне бачення (граничний трансцендентизм та космологічна редукція). Обидві з них не мають нічого спільного із православним світоглядом та іконологічним мисленням відповідно. І основною відмінністю тут

буде те, що обидва з цих типів мислення не базуються на іконічному відношенні до світу, людини, іншого та Іншого.

Д. Мусік у своїй критичній статті виділяє окремих, близький до еретичного тип мислення, який можна умовно назвати «кенотичним мисленням» (він досить часто застосовує поняття *kenoticists*). Згідно з автором, такий підхід наголошує на розгляданні відмови Бога при втіленні від своєї всемогутності, всезнання та усеуправління. Він класифікує прихильників такої позиції як неоаріан, оскільки вони заперечують божественну природу Христа, яка нібито відсутня при втіленні Бога, а також як неонесторіан, оскільки таким чином заперечується віра у те, що божественна та людська природи можуть бути поєднаними у одній Персоні [57]. У зв'язку із цим автор висуває і певні звинувачення подібного типу мислителю.

По-перше, це звинувачення у нівелюванні спокутувальної жертви Бога на хресті, оскільки при подібному розгляді проблеми спустошення ми стикаємося із тим, що зазнає тортур та вмирає лише людська природа Христа. Автор наголошує, що уся повнота Отцівської Божественності була присутньою і під час земного шляху Христа, і під час його страстей. По-друге, для нього важливим є те, що «кенотики» перекичують християнський погляд на інкарнацію у своїх намаганнях чисто розумовим шляхом розгадати цю таємницю, оскільки тут Слово постає відділеним від плоті.

По-третє, «кенотики» нівелюють єдність божественної та людської природ у Христі. Також вони заперечують незмінність Бога та навіть підривають і власне монотеїстичну самобутність християнської віри, оскільки ділять не лише на три Персони, а й на три самобутні Істоти для кожної із Персон, оскільки Син для них не може бути всемогутнім [57].

Варто зазначити, що усі аргументи автора є переконливими та стосуються випадків розглядання кенозису у значенні повного спутошення Бога при інкарнації, у значенні відсутності усіх атрибутів його божества. Проте, на мою думку, самі засновки тут є некоректними, як і розгляд «кенотиків» як окремої групи чи течії. Можливо, виділення подібного типу єретичного підходу і має у своєму базисі певну корисність, проте, таке кенотичне мислення буде відрізнятися від іконологічного мислення, де ідея кенозису може виступати його ядром.

По-перше, як слушно зазначає Д. Мусік на початку своєї статті, важливої інтенцією є непозбувний інтерес до осягнення таїни інкарнації всемогутнього Бога у тендітну та вразливу плоть, у одну клітину. Саме такий парадокс зведення абсолюту та всемогутності у простір ясел є центральною лінією кенотичного аргументу як небаченої тендітності. Іконологічне мислення бере за основу аргумент не знання чи влади над знанням, а аргумент *Воплочення* як граничної крихкості, як тілесної присутності.

По-друге, аргумент розп'яття та спокутної жертви постає аргументом надлюдської краси, де надлюдське має свої корені не у ніцшеанському сенсі, а у сенсі над- як поступання, жертвовності, граничне умаління тут є не «применшенням» у звичайному сенсі, а проявом найвищої божественності, адже саме у поступанні, прощенні та *дарі* вона і проявляється. Такий дар є наперед несиметричним по відношенню до людини та не може бути перевершеним з її боку.

Кенозис Христа на хресті є нічим іншим, як розп'яттям на хресті Бога і іконологічне мислення іконошанувальників це не лише враховує, але й ставить в основу власної аргументації. Враховуючи

добровільну спокутну жертву, іконошанувальники наголошують на важливості цього акту як історичної події, що має власні межі, умови та власне обличчя.

Обличчя — основа людськості, співчуття; погляд є тим, чого неможливо уникнути, від чого неможливо відвернутися у байдужості. Для іконодулів можливість зобразити лик Христа є доказом того, що Бог мав конкретне історичне втілення та спустошився до власної крихкості не лише під час Воплочення, а й під час найжорстокіших моментів на хресті.

Обличчя для Р. Ечегарая – те, через що відкривається серце, сутність Того, про кого йдеться у Писанні [18; 79]. Він зазначає, що апостол Павло у своєму Посланні до Колосян описує Христа як “образ невидимого Бога” [Кол. 1:15], таким чином відсилаючи нас знову до теорії образу/ікони східнохристиянського світу. Важливим для нього є те, що Бог, прихований до сих пір, саме у цій точці примушує нас дивитися йому в обличчя через обличчя Христа, а через людські обличчя ми можемо узріти єдність людського роду, відродженого у Сині [18; 79].

По-третє, догмат єдності людської та божественної природ не нівелюється у просторі іконологічного мислення, адже воно виходить із засновку не лише ієрархічності симетричних відношень, а й із таїни незбагненності Персони Христа як втіленого Бога.

Як зазначає Патріарх Варфоломій, епіцентром християнської віри є догмат Боговтілення, де «через Марію неосяжне Божество Отця Небесного таємничим чином — як ікона у вазі в моїй вітальні — містично вмістилося в людському серці. Неописана й неприступна природа живого Бога зробилася описаною та

доступною в людській плоті та в матеріальному створінні» [10; 98]. Відповідно, кожен людський творчий акт можна вважати намаганням уподобитися творчому актові Бога, відтворити як божественну красу, так і красу, створену Богом.

Краса — чи не найосновніша, збірна чеснота. С. Кримський у збірці «Ранкові роздуми» проводить рефлексію трьох основних християнських чеснот: віри, надії та любові. Перша з них, як зазначає автор, не має коренитися у непохитності, визначеності та твердому ґрунті доказів. Він застосовує відому метафору матері Марії Скобцевої: віра – це спосіб життя наче ходіння по воді – без планомірності та передбачення усіх обставин, лише безмежна довіра до кожного моменту [26; 61].

Надія ж тісно пов'язана не стільки із теперішнім, скільки з майбутнім. Як зазначає О. Седакова, саме надія якнайтісніше пов'язана із творчістю та художнім баченням світу, адже творець завжди намагається передати своєму глядачу/читачу/слухачу саме її як сподівання на майбутнє чи як власний досвід раю, а переживання вражаючого нас витвору мистецтва є і переживанням деякої таємничої надії, що оживляє будь-який творчий простір [36].

Любов С. Кримський розглядає у її важливому сутнісному аспекті, описуючи її як те, що дає можливість побачити Абсолютний центр у іншій особистості, а значить через естетичний досвід здійснити найвищий етичний акт – подвиг єдності із ближнім.

К. Шенборн розглядає ікону у якості «печатки самоприниження Бога», вона стає для кенозису видимим знаком, де Господь сам, за власною волею перекидає місток між Своєю трансцендентністю та нами. За допомогою самоприниження тут відкривається величність

досі невідома — величність самоприменення заради Іншого. Таким чином, іконологічне мислення ставить ікону як явлену ознаку спокутування [46; 221].

Концепт кенозису набув широке коло літературних тлумачень. Перше, що слід відзначити, це те, що праці східнохристиянських та західнохристиянських мислителів мають виразно різне спрямування та специфіку. Якщо нечисленні східнохристиянські інтерпретатори зосереджують свою увагу на антропологічних аспектах та наслідках, то західнохристиянські – власне на христологічній та теологічній проблематиці.

Такі тлумачення на уривок із послання до Филип'ян започатковує ще Блаженний Августин, для якого кенозис є одкровенням божественної краси. Така інтерпретація вищезгаданого уривку стає визначальною для христології Августина, де кенозис має значення, що Син «ховає» власні божественні сил [55].

Для висвітлення христологічного аспекту також варто зупинитися на праці П. Форреста [53]. Автор наголошує на відокремленні кенотичної та так званої «квазікенотичної» позиції у зв'язку із певною негативною реакцією теологів щодо другої. Ця реакція пов'язана із трьома основними проблемами. Перша з них полягає у тому, що, розглядаючи спустошення Бога до стану людського, ми маємо протиріччя із стандартним списком божественних атрибутів, зокрема, усезнання та усесильності. Друга – виходить із першої та пов'язана з тим, що у такій ситуації ми змушені розглядати стан після Вознесіння як повернення Христу його божественних сил лише після закінчення його життєвого шляху на Землі. Третю проблему П. Форрест формулює так: як можливо для Ісуса бути тією ж персоною, що і до-інкарноване Слово?

Центральним аргументом для нього постає кенотичний аргумент інкарнації як *extreme-кенотична* позиція. Тут Друга Персона Трійці – Слово – залишається божественним у своїй інкарнації, тоді як квазікенотична позиція (*moderate kenosis*) стверджує, що Христос володів божественними силами, проте вирішив не використовувати їх [53].

Автор також проводить і наступне розрізнення між трьома позиціями. Згідно класичної позиції божественність Другої Персона включає у себе усесилля та всезнання, що є просторово необмеженими. Квазікенотична позиція ж наголошує, що Христос протягом свого земного життя добровільно вибирає не використовувати ці сили. Проте, як вдало помічає П. Форрест, протиріччя тут сягає глибшого рівня, адже, наприклад, виходячи із цієї позиції, чуда у Кані Галілейській не могло би бути. Саме такий підхід і зазнавав теологічної критики на думку автора [53]. Однак, це не можна назвати власне кенотичною позицією, як він зазначає. Остання знаходить парадоксальний вихід із ситуації: Христос не застосовує власну силу для здійснення чуда, а має силу набуту безпосередньої сили шляхом практики молитви до Отця задля здійснення чуда. Таким чином, у розгляді теми кенозису П. Форрест зосереджує свою увагу на христологічній проблематиці та проблемі божественних атрибутів у Христа як Бога, що став людиною.

Як зазначає Д. Вільямс, кенозис є обумовленим вільним вибором Христа обмежити себе задля людського спасіння, а отже тут відбувається лімітація дій, а не власних атрибутів. Отже, позиція автора не є квазі-кенотичною [62].

Д. Вільямс переводить фокус також і на антропологічну проблематику. Вихідним твердженням для нього є те, що

християнство слід розглядати як певний шлях (*lifestyle*), а отже і кенозис як справжній християнський, апостольський спосіб життя [63;VII]. Тут автор використовує метод Афанасія Великого супроти аріанської ересі: Христос – божественний, інакше спасіння було б неможливим, а отже термін кенозис як спустошення не означає при цьому позбуття божественності.

Витоки невірного тлумачення кенотичної позиції як неоаріанської Д. Вільямс виводить із так званої «кенотичної христології» — теорії ХІХ століття, що була популярною у Німеччині між 1860-ми та 1880-ми роками та у Великобританії 1890-х-1910-х років.

Виходячи із цієї теорії, метафізичні божественні атрибути у Христі були обмеженими, тоді як моральні (любов, святість) — залишались неушкодженими. Таким чином можна говорити, що деякі кола вбачали тут інтенції до секулярно-гуманістичної редукції. Це викликало, у свою чергу, реакцію у теологічних колах, зокрема, через те, що кенотична теорія заперечує незмінність (*immutability*) Бога, а також порушує єдність Трійці.

Тут автор проводить важливу для нас аналогію, а саме те, що такі заперечення нагадують і іконокласичні пояснення про те, що є зображенням/намальованим насправді не є реальним, а також із старим докетизмом, де Ісус не міг з'явитися у людській подобі на землі, якби він був насправді Богом (*theory of krypsis*) [63; 13]. Кенотична теорія таким чином постає черговою жертвою боротьби з еллінізмом усередині церкви.

Д. Вільямс наголошує на найважливішому аспекті кенозису, що інкарнація є не просто ідеєю, адже Богіві неможливо виникнути у

світі без добровільного самообмеження. Таким чином автор визначає низходження як базисне явище для природи Бога та його одкровення, де кенозис є своєрідним лінком, що пов'язує кінечність та гріховність людини та любов Бога. Підтримує дану ідею і Ю. Мольтманн.

Д. Вільямс також переводить увагу із христологічної на антропологічну проблематику та зазначає, що кенозис важливий для імітації шляху Христа. Виходячи із теорії ікони, наслідування Христу є важливою ознакою іконологічного мислення. Автор також наголошує і на тому, що імітація Христа як акт волі відбувається за участю Святого Духу і це таким чином є чудом, а не лише людським актом волі та вільного вибору (хоча це також є важливим). Також він вказує на те, що таке божественне обмеження є само-обмеженням, та Бог здійснює його не по суті, а залишаючись суверенним навіть у своєму кенозисі, це і уможлиблює заклик до персонального кенозису християн.

Самообмеження Бога Д. Вільямс пояснює як наслідок бажання відносин зі світом, окрім того, кенозис можна вважати і засобом, і ціллю спасіння через ключову роль Святого Духу. Тут автор робить важливе і нетривіальне зауваження: Святий Дух не лише «працює» у кенотичній манері, а кенозис є й частиною його *природи*. Д. Вільямс описує Святий Дух як «найскромнішу» Особу Святої Трійці, адже він не глорифікує чи виділяє себе, прославляючи Христа, відповідно є прикладом самозабуття.

Автор ставить і наступне відповідне запитання про природу Першої Особи. І тут відповідь також є ствердною: природа Отця теж є кенотичною. Його «скромність» автор знаходить у делікатній охороні власної трансценденції, а також робить важливу заувагу з

огляду на теорію іконологічного мислення. Д. Вільямс описує акт творіння як кенозис, у термінах кенозису, оскільки Бог *обмежив* себе задля надання *існування*, міри свободи для власного творіння. Таким чином, творіння та інкарнація розуміються як дві фази «одного процесу Божого само-давання та само-вираження» [63; 10]. Таке самообмеження підводить нас і до вирішення проблеми теодицеї (і, відповідно, космодицеї).

Отже, кенотична любов є і умовою, і метою спасіння саме через потребу відносин Бога із власним творінням: «оскільки Бог бажає нових партнерів для вічного танцю, який можна описати як перихорезис Осіб Трійці» [63; XI]. Кожна з них, як описує Д. Вільямс, є кенотичною за своєю природою та включає міру поступання Іншій, а віддавання не применшує нескінченності та атрибутів Бога.

Якщо ж кенозис є фундаментальною характеристикою Бога, це і пояснює, чому християни намагаються бути «кенотичними» самі по собі, як зазначає Д. Вільямс: «Бути християнином значить віддзеркалювати природу Бога». Таким чином, кенозис постає як паттерн християнського життя, адже у ньому має відбуватися імітація Бога [63; 12].

Д. Вільямс також окреслює і кенотичну теорію спокути. Якщо основною благою вістю християнства є те, що ми врятовані та маємо надію на нове життя не лише після смерті, то це лише підтримує раціональність розуміння, що ми створені за образом Божим. Для спасіння необхідна інкарнація *повної* божественності, а отже втілення – основа спасіння (Христос має бути повністю божественним, щоб його смерть була «адекватною» гріхам світу). Таке сприйняття обмеження як доброго та потрібного автор

знаходить і у Бернарда Клервоського, у якого кенозис та послідувача йому екзальтація є шляхом до містичного осяяння. Також кенотичне мислення, як вважає Д. Вільямс, характерне і для пієтизму.

Таким чином, автор розглядає не лише проблеми божественних атрибутів Христа, а й проблему спасіння шляхом кенозису, а також антропологічну проблему шляху слідування Христу.

М. Фредерікс розширює проблематику кенозису до інтеррелігійного поля. Основною темою для неї постає спільна людяність, на базисі якої має відбуватися міжрелігійний діалог, а кенозис тут вона описує як модель залучення до християнської віри. Імітація акту самоспустошення Христа у його втіленні має відбуватися по відношенню до людей іншої віри як тотальна відкритість до іншого, де він має вільну можливість бути автентично відмінним від іншого у релігії та культурі [52].

Т. Бьорк також переводить кенотичний аргумент на більш широке смислове поле. Зокрема, для нього само-спустощувальна любов у акті кенозису є передумовою для літургічного та еклезійного оновлення. Використовуючи теорію Ю. Мольтманна, автор конструює бачення, що базується на внутрішньоєклезійній концепції благодаті та зовнішній концепції пошуку сенсу, та аргументує літургічну інкультурацію та заохочення актів солідарності у світі [50].

Російська дослідниця Ю. Думитраке у своїй статті досліджує витoki вживання поняття у христологічному зрізі та знаходить їх у Кирила Александрійського. Проте, основною темою її дослідження є *«кенотична антропологія»*. Її вона знаходить, зокрема, у творах архімандрита Софронія Сахарова. Кенотична антропологія

зосереджується на онтологічному зв'язку шляху Христа та шляху людини, що відповідає і іконологічному сприйняттю [15].

Досліджуючи роботи старця Софронія, Ю. Думитраке описує даний шлях як шлях апофатичного подвигу через спустошення. Тут спустошення також розглядається двояко: Христос спустошився як Бог через інкарнацію з одного боку, та як людина через хресне страждання з іншого. Досвід кенозису таким чином стає вираженням жертвенної любові. Авторка наголошує на тому, що дане поняття є ключовим для християнської антропології, оскільки такий досвід є важливим для реалізації особистості [15].

Р. Норман виводить два види інтерпретації кенозису: етичний та онтологічний. Перша інтерпретація є кантіанською та заторкує кенозис як апріорний моральний принцип. Друга інтерпретація є гегельянською та прочитує само-спустошення у онтологічній термінологію та буде нами розглянута нижче [58].

Ю. Думитраке зосереджує свою увагу на кенозисі саме як на філософському поняття та відшукує прояви кенотичного мислення у Г.В.Ф. Гегеля та С. К'єркегора. Тут визначальним є те, що особистість Ісуса уособлює подолання опозиції між людським та божественним шляхом власної жертви Бога чимось своїм (Сином) з одного боку, з іншого – жертва власною божественністю та власним абсолютом (ставання людиною) [15]. Г.В.Ф. Гегель відмічає, що смерть Христа це не лише одномоментний акт, а вічна божественна історія («момент у самій природі Бога»), а отже християнський Бог відходить від власної *immutability* та стає «буттям у становленні».

Цей становленневий аспект притаманний красі. Краса як синонім руху до безкінечності Бога, як краса етичного поступу, є аргументом,

що застосовується як найбільш безпосередній доказ буття Бога. Як зазначає С.С. Аверинцев, показ буття як краси має і свої «покази» як докази, що є ніби сутностями, що опираються один на одного, а оскільки такий ряд не може продовжуватись безкінечно, він має закінчитись на безосновній сутності як Бозі [1; 18].

У С. К'єркегора дослідниця знаходить центральну думку про Бога у образі слуги як приклад повної відмови від себе. Перехід до антропологічного розуміння здійснюється через постаті Авраама, що здатен пожертвувати своїм сином, а значить і повністю спустошити себе та Богородиці, що здійснює кенотичний акт відмови від себе у Благовіщенні. Крокування на шляху до Бога вимагає самоспустошення та «духовної бідності», що уможлиблюється у усвідомленні власної гріховності.

Отже, можемо виділити основні принципи тлумачення концепту кенозису: христологічний (П. Форрест, Д. Вільямс) та антропологічний (Д. Вільямс, Ю. Думитраке, С. Сахаров) а також інтеррелігійний (М. Фредерікс) та реноваційний (Т. Бьорк). Таким чином, варто розрізняти *кенотичне богослів'я*, що розвивається у західних країнах від антропологічно спрямованого православного *богослів'я кенозису* [13; 9]. Ми ж перейдемо до розгляду кенозису у творчості піснетворців другого іконоборницького періоду.

Розділ II. Кенозис у поезії другого іконоборницького періоду

З грецької мови слово ікона (*εικον*) — «образ», інколи «портрет». Та на початкових етапах своєї еволюції ікона не була чітко визначеною та відокремленою від зображень профанного характеру, малюнків на стіні чи декоративних зображень.

На думку О. Ізотової, ікони мали виразну дидактичну функцію, що оформилася у другий іконоборницький період. Вона наголошує і на етичному вимірі: праведне життя людини є священним зображенням, «одушевленою іконою», яка викликає у оточуючих бажання шляху уподібнення [21].

Візантійську культуру можна назвати іконоцентричною, що стало можливим шляхом синтезу елліністичної та християнської традицій. Неоплатонічні ідеї були трансльовані Великими каппадокійцями, проте, використовувалися як іконшанувальниками, так і іконоборцями у ході полеміки [29].

Саме загострення іконоборницьких суперечок сприяло більш осмисленому та ґрунтовному вживанню терміну. Шляхом полеміки було викристалізовано догмат про образ і саме другий іконоборницький період (814-842 роки) дає нам як яскраві приклади філософсько-богословської літератури, так і чимало агіографічних джерел.

Серед них є вражаючі свідчення краси та стійкості духу захисників іконошанування. А у свою чергу серед них – приклади

поетичного таланту, що зміг бути реалізованим у ці часи, попри (чи завдяки) напруженій ситуації у Візантійській імперії.

Окрім того, для розгляду нами специфіки іконологічного мислення, саме такі поетичні приклади будуть нам у нагоді, оскільки у лаконічній формі концентрують як основні догмати, так і основні (не)явні істини. Отож, розглянемо двох поетично обдарованих іконодулів другого іконоборницького періоду: Касію Константинопольську та Феофана Начертанного.

II.1. Касія Константинопольська.

Монахиня Касія (Ікасія, Ейкасія, Касіана) Константинопольська є, мабуть, однією з найбільш яскравих постатей на поетичному небі Візантії. Народжена у знатній родині, Касія з малих літ відчувала власне призначення – присвятити життя Богові. Відповідно до цього дівчина набувала необхідних знань, читаючи твори античних філософів та Отців Церкви. Відомо і про її листування із преподобним Феодором Студитом, що підтримував Касію у її рішенні та давав їй поради.

Найлегендарніший етап життя Касії – епізод із вибором нареченої майбутнім імператором Феофілом, серед яких нібито була і Касія. Дослідниця творчості та біографії монахині Т. Сеніна вказує на те, що вибір наречених — це не лише популярний літературний сюжет IX століття, а і реальна історична даність [39; 65].

Як би там не було, Касія не стає дружиною імператора, а йде в монастир, де не лише глибоко вивчає улюблені праці античних та християнських мислителів, а й займається творчістю — пише віршовані твори секулярного та богослужбового характеру. Характерною ознакою творчості Касії, в особливості її стихір, можна вважати їх глибоко персонально пережиту христоцентричність, гру контрастами та паралелями, богослів'я у віршах [37; 119]. Касія, на відміну від інших піснетворців даної доби, переважно акцентує увагу на двох природах Христових [32].

Серед різнобарв'я творчості монахині, найяскравішим адамантом є канон Великої Суботи. Канон присвячені вільному Христовому стражданню заради позбавлення людей від власних пут пекельного

гріха. У ірмосі четвертої пісні, що належить перу монахині, бачимо використання терміну кенозис у значенні «спустошення» Божественної природи до людської, де жертва Христова є доказом невимовної любові Божої. Тут Касія описує Бога як всесильного та всемогутнього, того, що створив увесь світ, та проте розіп'ятого на хресті людьми, що передбачив іще пророк Авакум. Таким актом Божої любові, коли жертва власним Сином спокутує первородний гріх, і відбувається звільнення людства.

Тут Касія у одному вірші порівнює цю несумірність всесильності та «змаління». Описуючи кенозис на хресті, абсолютну довіру Христа Отцеві, у другій частині Касія наголошує на приобщенні таким чином Бога до тих, хто знаходиться у власному (власноруч зробленому) пеклі, тобто до людства, і при цьому описує такий акт як свідчення всесильності Господа у власному применшенні. Тут постає і значення виведення прабатьків Адама та Єви із пекла у зв'язку із подіями Великої Суботи та зішестям Христа у пекло.

Виходячи із основної теми усього чотириписання, а саме вільного хресного страждання, спустошення тут стає прологом до спасіння та спокутування гріха. Христос обмежує/закінчує владу сильних, стаючи захисником і останніх серед людей прикладом власного умаління. «Сильні» тут – скоріше ті, що мають владу світу цього як самоціль, а не засіб. Спаситель звільняє людину не лише від первородного гріха Адама, а й від смерті, даруючи життя вічне:

Την εν σταυρω σου

θειαν κενωσιν

Προορων 'Αββακουμ

*Εξεστηκως εβδα’
Ου δυναστων διεκοψας
Κρατος, αγαθε,
Ομιλων τοις
Εν αδη
Ως παντοδυναμος [51].*

*На Кресте Твое
Божественное **истоцание**
Провидя Авваум,
Ужасся, вопияше:
Ты сильных пресекл еси
Державу, Блаже,
Приобщаяся сущим во аде, яко Всесилен [11].*

*На Хресті Твоє
Божественне **спустошення**
Провидячи Авакум
Вжахнувся, zvolав:
Ти сильних скінчив*

Владу, Благий,

До сущих у неклі долучаючись,

Як Усесильний [пер. наш - Т.М.].

У стихирі ж на Різдво Христове ми не зустрічаємо відповідного терміну, хоча і читаємо аналогічне смислове значення. Тут Бог «применшив» («умалив») себе, набувши плоті від жінки та пройшовши весь власний людський життєвий шлях [11; 412]. При цьому у стихирі неодноразово повторюється слово втілення – «улюднення» («во-человечивание» – *ενανθρωπήσαντος*). Касія наголошує на втіленні, отриманні плоті Христом від Діви Марії, та за допомогою цього втілення скасування ідолоського багатобожжя. Таким чином, образ Божий, втілений у Христі, ліквідує будь-які інтенції щодо ідолоського вшанування, а ікона стає тим, що упереджує як ідолопоклонництво, так і абсолютну відірваність Бога від живого як такого. Для Касії важливо показати підкорення усіх народів одному царству – Царству Небесному:

Αυγούστου μοναρχήσαντος επί της γης,

η πολυαρχία των ανθρώπων επαύσατο,

και σου ενανθρωπήσαντος εκ της Αγνης

η πολυθειά των ειδώλων κατήργηται

υπό μίαν Βασιλείαν εγκόσμιον, αι πόλεις γεγένηνται

και εις μίαν δεσποτείαν Θεότητος, τα έθνη επίστευσαν.

Απεγράφησαν οι λαοί τω δόγματι του Καίσαρος

*επεγράφημεν οἱ πιστοὶ ὀνόματι Θεότητος,
σου τοῦ ἐνανθρωπήσαντος Θεοῦ ἡμῶν
μέγα σου τὸ ἔλεος, Κύριε δόξα σοι [59].*

*Августу единопачальствууюцу на земли,
многоначалие челоуеков преста;
и Тебе **вочеловечшуся** от Чистыя,
многобожие идолов упряднися,
под единым царством мирским гради быша,
и во Едино владычество Божества языцы вероваша.
Написахася людие повелением кесаревым;
написахомся, вернии, Именем Божества —
Тебе, **вочеловечшагося** Бога нашего.
Велия Твоя милость, Господи, слава Тебе [25].*

*Коли Август єдиновладним на землі став,
Закінчилося багатовластя серед людей;
Та з Твоїм **утіленням** від Діви чистої
Ідольське багатобожжя скасоване.
Одному мирському царству підкорилися держави,
Та у єдине владарювання Божества племена увірували.*

Переписані були народи за наказом Кесаря,

Записалися й ми, вірні, в ім'я Божества –

*Тебе, **утіленого** Бога нашого.*

Велика твоя милість, Господи, слава Тобі! [пер. наш - Т.М.]

II.2. Феофан Начертанний.

Страстотерпці та мученики за віру у православ'ї яскраво відображають ідею кенозису — втілення Христа у людську плоть і кров, його вільне хресне страждання. Кенозис для християнина — це намагання стати іконою Христа, уподібнитися йому, зректися себе у любові до ближнього, що наповнить Божественною благодаттю, з'єднає із Богом. А, отже, кенозис — умова теозису — обоження по благодаті, а не по суті. У цьому і різниця християнського та язичницького обоження по суті, останнє не передбачає кенозису як ідеї любові до ближнього.

Феофан Начертанний — один із найбільш нетривіальних мучеників IX століття, що мав виразний поетичний таланти. Він є автором численних православних канонів, зокрема, канонів апостолам та канону про померлих. Проте, найяскравішим з погляду іконологічного мислення, є тропар канона свята Торжества православ'я, який ми і розглянемо у даному розділі. Даний тропар, на думку Т. Сеніної, виконувався і до власне встановлення Торжества православ'я у Вербну неділю 815-го року Феодором Студитом з монахами, що означало їх відкриту опозиційну позицію до іконоборницької влади Льва V Вірменина [38; 43].

Феофан Начертанний, брат Феодора Начертанного, народився в Єрусалимі. Початок життєвого та творчого шляху братів припадав на добу Лева V. При намаганні переконати імператора у необхідності відстояти іконошанування, брати були піддані тортурам. Начертанні постраждали і від рук імператора Феофіла. За це їх і назвали «Начертанними», оскільки покарали їх розпеченими

голками — на обличчях були начертані ямбічні вірші, де було вказано, що брати дослівно «посудини марновірної омани».

Феофанів брат Феодор загинув невдовзі після цього, а ось щодо Феофана є відомості, що він брав участь у Константинопольському соборі 843 року, після якого імператриця Феодора і встановила свято Торжества православ'я — у першу неділю Великого посту, під час якого співається тропар Феофана. Потім його висвячують у митрополити Нікейські, тобто його відтепер теж називають «Нікейським» у деяких джерелах. Закінчив свій життєвий шлях Феофан Начертаний мирно у 850-му році.

Кенотичний аргумент тісно пов'язаний із сенсом Боговтілення Христа. Іконологічне мислення іконошанувальників використовує догмат Боговтілення не лише як необхідний доказ ушанування образу. Скоріше, ситуація є оберненою: не Боговтілення підтверджує необхідність іконошанування, а ікона є одним із людських способів підтвердження догмату Боговтілення.

У тропарі на свято Торжества Православ'я Феофан у першому рядку описує ушанування образу Господа — чистому, незаплямованому (*ἀχραντον*). Ікона тут не стільки об'єкт поклоніння, а спосіб, яким звертаються до Бога, вектор спрямування до нього. Феофан Начертаний у даному тропарі на підтвердження образу Бога наводить і кенотичний факт його розп'яття на хресті як спокутування людських гріхів, тобто «позбавлення від рабства ворожого» (*ἵνα λύσῃ οὓς ἐπλασας εκ τῆς δουλείας του εχθρού*).

Спасіння світу описується у радісних, хвалебних тонах життя, відродження, оновлення людської гріховної істоти завдяки жертві Ісуса Христа. Саме тому, виходячи із цього оновлення, людська

істота стає вільною від гріха, вона має бути радісною, адже Бог любить її у будь-якому випадку, любить настільки, що віддав у жертву свого Сина.

*Την άχραντον εικόνα Σου προσκυνούμεν, αγαθέ,
αιτούμενοι συγχώρησιν των πταισμάτων ημών, Χριστέ ο Θεός '
βουλήσει γάρ ηυδόκησας σαρκί ανελθειν έν τώ Σταυρώ,
ίνα ρύση ούς έπλασας εκ τής δουλείας του εχθρού
' όθεν ευχαρίστως βοώμεν σοι'
Χαράς επλήρωσας τα πάντα ο Σωτήρ ημών'
παραγενόμενος είς τό σώσαι τον κόσμον [56].*

*Пречистому образу Твоему покланяемся, Благий,
Προсяще прощения прегрешений наших, Христе Боже,
Волею бо благоволил еси плотию взыти на Крест,
Да избавиши, яже создал еси, от работы вражия.
Тем благодарственно вопием Ти:
Радости исполнил еси вся, Спасе наш,
Пришедый спасти мир [2].*

Пречистому образу Твоєму поклоняємося, Благий,

Прозячи прощення за гріхи наші, Христе Боже.

Бо добровільно зволив Ти зійти плоттю на Хрест,

Аби позбавити створених Тобою від рабства ворожого.

Тому вдячно окликаємо Тебе:

Радістю наповнив Ти усе, Спаситель наш,

Що прийшов спасти світ [пер. наш - Т.М.].

Більшість гімнографів періоду протистояння іконоборництва та іконошанування, тих гімнографів, які були на боці іконошанувальників, присвячували велику кількість своїх робіт Діві Марії. Як зазначає дослідниця Н. Ціроніс, вони використовували Марію як метонімію для культу ікон (тобто перенесення значення одного слова на інше за ознакою їх суміжності), що, знову ж таки, відсилає нас тепер до діади ікона-Марія як точки, де невимовне, неуявлюване втілюється у плоть/зображення. Даний аргумент стає аналогічним кенотичному у творчості поетів та гімнографів IX століття [61; 140-141].

Це відмічає і автор «богослов'я ікони» Л. Успенський у своїй праці щодо змісту та сенсу ікони. Кондак, що розглядається нами, присвячений Богоматері та тісно пов'язаний із догматом Воплочення Ісуса Христа. Автор зазначає, що сповідання даного догмату стає можливим лише при визнанні Диви Марії як суцї, істинної *Богородиці* (*Θεοτόκος*). Натомість боротьба проти образу Божого є і боротьбою проти Богоматеринства та несприйняттям

сенсу спасіння. Тут варто зазначити, що для уможливлення Боговочленення, необхідна була згода Діви Марії, таким чином, вона являється причиною того, що Бог став видимим. І зворотна ситуація: якби Христос не мав би образу, то не був би народженим від Марії (а лише від Отця), що спростовувало би Боговтілення та спасіння. Незображуваний Отець протиставляється зображуваному Сину, таким чином, ми можемо пізнати Отця за Сином [42].

Розглядаючи кондак свята Торжества Православ'я як яскравий приклад, що вміщує у себе численні догматичні обертони у поетичній формі, дослідник виділяє такі основні теми кондаку. По-перше, це опис низходження Другого Лиця Святої Трійці як христологічний догмат, що стає аргументом на користь шанування ікон. Тут, у одному рядку описано ряд важливих, сутнісних парадоксів. Бог приймає людську природу, при цьому залишаючись тим, чим Він є – неописаним Словом. Л. Успенський використовує задля опису того, як Слово стає можливим для опису та зображення завдяки прийняттю на Себе людської плоті поняття *спустошення* (*κενοσις*). Таким чином ікона постає образним виразом халкідонського догмату [42].

Для іконоборців важко було прийняти саме образ Христа як Бого-Людини, оскільки зображення двох природ у їх дуалістичній системі було б неможливим. При цьому, як зазначає автор іконописці і не вкладали у зображення сенс показу Божественної чи людської природу, вони зображали *Особу* Бого-Людини, де ці дві природи поєднуються нероздільно та незлитно [42].

Ὁ ἀπερίγραπτος Λόγος τοῦ Πατρός,
ἐκ σοῦ Θεοτόκε περιεγράφη **σαρκούμενος**,
καὶ τὴν ῥυπωθεῖσαν εἰκόνα εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀναμορφώσας,
τῷ θείῳ κάλλει συγκατέμιξεν.
Ἄλλ' ὁμολογοῦντες τὴν σωτηρίαν,
ἔργῳ καὶ λόγῳ ταύτην ἀνιστοροῦμεν [9].

Неописанное Слово Отчее,
из Тебѣ Богородице описася **воплощаемь**:
и осквернившийся образ в древнее вообрази,в,
Божественною добротою смеси.
Но исповѣдающе спасѣние,
дѣлом и словом, сие воображаем [23].

Невимовне Слово Отче,
при **втіленні** від Тебе, Богородице, зобразилось,
Та образ, що осквернився, у первісному вигляді відтворивши,
З Божественною красою з'єднало.
Ми, що сповідуєм спасіння,
Ділом та словом його зображаєм [пер. наш - Т.М.].

Другу частину кондаку Л. Успенський описує як ту, що розкриває сенс воплощення та описує Божий замисел щодо людини та творіння загалом. Автор використовує святоотецьку формулу «Бог став людиною, щоб людина стала Богом». Якщо у першій частині наводився догмат Боговтілення, то друга – акцентує увагу на сенсі. Це стосується спокутування первородного гріха, оновлення людини та образу Божого у ній. Тут важливими стають два терміни: образ та подоба. Якщо образ Божий відновлюється у людині із хрещенням та є певним чином одномоментним актом, то подобу Божу людина має здобувати своїм праведним життям, стаючи “схожим” на Господа. Це підтверджується і словами Святих Отців, де образ Божий уже є присутнім в людині (адже вона за ним створена), а от подобу Божу вона має стяжати [42].

Образ Божий має поступово все більше розкриватися та сягати у подобі, що досягається шляхом самозабуття та слідування самовідданій любові. Таким чином, становлення образом Божим дає подальшу можливість уподібнюватися Богу (у подобі) шляхом стягання чеснот. Метою такого процесу є преображення усією тварі, центром якою і є людина. Ключовою є свобода людини слідувати таким шляхом уподібнення, адже за словами Григорія Ніського гріхом є «вільне випадіння тварі із повноти буття» [42].

Отже, у другій частині кондаку описується прийняття Спасителем людської природи та її поєднання із благодаттю, за допомогою спокутування гріха хресною смертю прокладання шляху обоження до Царства Божого. Обоження тут постає як безкінечний шлях уподібнення, з'єднання людської та божественної волі, живе спілкування між Богом та людиною. Важливим для автора є поняття

«сотілеснення» Христу, через яке людина має можливість стати більше самого себе через дію божественної благодаті.

Догмат Боговтілення тут яскраво свідчить про іконологічне мислення. Благодать Святого Духа при цьому (яка характерна первообразу) — присутня і у зображенні та уможлиблює, наприклад, спілкування зі святим через ікони, адже ікона (на відміну від портрету) вказує на з'єднання зображеної людини із Господом. Остання частина кондака є прямою вказівкою на необхідність слідувати етичному шляху: як сповіданням істини Боговтілення, так і справами, що свідчитимуть про християнське життя.

Отже, ідея кенозису у творчості іконошанувальників IX століття є досить поширеною та глибоко осмисленою. Ікона та образ виступають доказами Боговтілення як самозмалення Бога до людського стану. Тому розглянемо кенозис у зв'язку із теорією іконологічного мислення Г. Померанца.

III. Іконологічне мислення.

*«Святий – це той,
хто відноситься до іншого,
як до Іншого»
Д. Строцев*

III.1. Поняття іконологічного мислення.

Аби почати розгляд поняття іконологічного мислення, зазначимо його взаємозв'язок із мисленням міфопоетичним. Г. Померанц як автор терміну наголошує з одного боку на відмінності іконологічного мислення від міфопоетичного (відмінність є досить радикальною, як і відмінність релігій доосьового часу та релігій авраамічних), з іншого – на певну включеність міфопоетики у структуру іконологічного мислення. Дане протиріччя ним вирішується за допомогою поняття «внутрішньорелігійного діалогу» [30].

Згідно із ним, високорозвинуті релігії мають у своїй структурі як понятійно-точну, так і міфопоетичну частину. Остання — бере на себе те найголовніше, що може бути вираженим (чи трансльованим) лише за допомогою міфу. У християнстві таке найголовніше є кенотичним. Таємниця як трансцендентне стає іманентним без порушення (як у квазікенотичній позиції) своїх божественних

якостей є дійсно незбагненою. Так само таким принципово невисловлюваним постає і загадка, як ритм Єдиного та цілого може включати у себе нескінченну кількість відмінностей та різних складових, що при цьому не втрачають власної неповторності та індивідуальності?

Саме ці невимовні таємниці (які принципово невимовні, проте людина не втрачає інтенції до їх вираження) стають «паузами» як репліками міфопоетичного у тканині релігії. При цьому важливим є одиничне, унікальне як чуттєве, безпосереднє, утілене та присутнє. Внутрішньорелігійний діалог необхідно містить репліки-паузи як святиню.

Такий тип мислення, який знімає суперечку філософії із міфологією, Г. Померанц і називає «іконологічним мисленням», ототожнюючи його також із *іпостасним* та *тринітарним*. Чуттєва подоба не змішується із тим, що вона втілює, але містить благодать, яка уможлиблює спілкування із божественним. Ікона, відповідно, є одночасно і поняттям, і образом, іпостассю метамови із власною граматиною [30].

Іконологічне мислення необхідно включає іпостасні структури, прикладом якої є Трійця. У Трійці іпостасі є різними, проте у кожній із них в свою чергу міститься уся Трійця (єдиносутність). Трійця постає метасимволом, що складається із символа-образу (Христос як конкретна втіленість, життєвість) та символа-ідеї (Святий Дух як абстрактна умоглядність). Такий метасимвол може розкластися у залежності від методу спроб його осягнення: як образ-символ він стає доступним для іконопису, як абстрактна ідея – є предметом для філософського осмислення [30].

Отже, іконологічне мислення можна охарактеризувати як таке, що використовує свідомим чином міфологічну складову, оскільки така свідомість уже пройшла ґрунтовну філософську школу (та не задовольнилася філософією).

Іконологічне мислення здатне перетинати межі, оскільки є доступним і інтелектуальним елітам, і простому люду, а значить є егалітарним. Також воно є умовно відкритим до інтерпретацій, якщо не порушено основного принципу уподібнення образу людського до образу Божого.

Іконологічне мислення також об'єднує естетичний досвід та етичну відповідь на нього як необхідні для слідування християнському *шляху*. При цьому моральний звід правил поєднується із абстрактними роздумами чи чуттєво-наглядними образами завдяки принципу іпостасності. Наявне як понадлогічне та ритмічно організоване як поетика, так і чітко структуроване та логічне як понятійно-точна система заповідей. Художнім ідеалом поведінки є Христос як втілення духу заповідей та дій Святого Духу, як образ добра. Християнин уподібнюється Христу, стає іконою Його у іконологічній системі.

Образ/ікона за висловом Ж.-Л. Маріона тим і відрізняється від звичайного зображення чи ідола, що має властивість «мерехтити», проявляючи невидиме/неописуване/Бога [12]. Окрім того, ікона є неутилітарною та незвідною лише до видимості [5; 159]. На думку Маріона ікона «виникає внаслідок кенозису образу» та є матеріальним посередником перехрестя поглядів Бога, що дивиться та людини, що дивиться. Таке посередництво характеризує визначальну двоспрямованість ікони: вона спрямована не лише у бік

людини, а й у бік неописуваного Творця. Ікона стає не просто вказівником, а вектором, що пов'язаний із прототипом і тому повним енергії. Тут ікона не «репрезентує», а «презентує» присутність святості, що неможлива без свого першоджерела [12].

Прояв невидимого у видимому Ж.-Л. Маріон описує двома способами схрещення. У першому із них невидиме має свій прояв між поглядом та видимим, у другому — невидиме виявляється як сам погляд. Саме погляд є специфічною рисою християнської ікони, набувши проникливості та виразності, порівняно із попереднім мистецтвом. Невидиме для Маріона — це погляд, який дивиться на інший погляд (по іншу сторону), а засобом для їх зустрічі тут виступає сам видимий малюнок, через нього людина розмовляє із Богом, максимальне напруження поглядів — проявляється у іконі [12].

Постає питання, як відрізнити у такому випадку ікону та ідол, що є критерієм їх принципової різниці? За Маріоном ідол завжди виконує очікування бажання, залишаючись у його рамках, тоді як ікона здатна виходити за рамки очікуваного, не виповнюючи бажання. Ідол «живиться» бажанням, замкненим на ньому самому, він належить видовищу та є непроникним («непрозорим») для невидимого/поза межного та, відповідно, не здатний до мерехтіння. Ідол — увесь тут, увесь на поверхні, оскільки не відсилає до протообразу, не має енергії перетинання поглядів. Окрім того, виходячи із задоволення бажання ідолом, варто зазначити, що ідол апелює до влади над ним того, хто дивиться. Він здатен зациклювати бажання лише на власній поверхні (тому є «псевдооригіналом» або ж «контробразом»), оскільки є об'єктом та не має властивості окликання.

Ікона ж, завдяки перетинанню поглядів, здатна виражати *огуквання* людини, таким чином «переключати» естетичний режим у етичний. Окрім того, це здійснюється і завдяки тому, що ікона є знаком який не конструюється, а діє на Я («*контр-інтенціональність*») своїм поглядом, що трансформує суб'єктивність глядача [48; 175]. Такий перехід від естетичного до етичного є характерною ознакою іконологічного мислення.

Іконологічне мислення базується і не теорії відображення/віддзеркалення, що у сучасності трансформована у теорію образу [4]. Дана теорія з'явилася, як ми уже зазначали у результаті суперництва двох ліній у візантійському християнстві – іконодулічної та іконокластичної, та стала корисною не лише як теорія відображення, а й як теорія пізнання. Як зазначає А. Антонов, для нового світовідчуття, виробленого у епоху другої іконоборницької кризи, було характерним відношення до споглядання ікони не лише як до естетичного акту, а й як до акту, в якому «осягнення сенсу краси переходить у осягнення краси сенсу» [4]. Ця фраза чудово ілюструє нам переключення естетичного режиму на етичний.

Окрім відомих вже нам аргументів іконокластів, таких як принципова незображуваність Божественної природи, у цей період існували й інші аргументи. Зокрема, це те, що нібито у зображень Христа чи святих відсутня душа, а значить вони є недостойними адорації. Або ж ікона як зображення не може репрезентувати «рух життєвий» та є, власне, не зображенням, а «живописним чудовиськом» [60].

Для захисту ікон Іоанн Дамаскин застосовує аристотеліанський тип мислення (праця про однойменні категорії) до православного світовідчуття. Він вводить діалектичне визначення образу, де зображення є подобою первообразу, але при цьому є відмінним від нього. Це можна описати також як сильну близькість до оригіналу, проте не точну копію чи симулякр, оскільки завжди наявні неспівпадіння. При цьому зв'язок образу та першообразу не лише умовний, а й онтологічний.

Таким чином теорія образу може застосовуватись і щодо пізнання людиною оточуючої її дійсності та ікона буде описуватись у рамках такого підходу як процес переходу від пізнання явищ зовнішнього світу до усвідомлення їх сутності. Для іконоборців же узріння сутності є виключно умоглядним процесом (як форма пізнання), тоді як чуттєве сприйняття сприймається як «ідолопоклонство». На противагу цьому Дамаскин зазначає, що людина, попри все, є обмеженою своїм тілом та має відповідні канали сприйняття: зір, слух, доторк тощо. Тому нам і необхідний образ як частина шляху до «розумного поклоніння», оскільки ми є в першу чергу людьми.

Іще одне протиріччя для іконоклястів полягає у тому, що для своєї істинності ікона має бути тотожна первообразу до того, що у ній має бути присутня і природа Бога. Вони проводять чітку відмінність між природою та іпостассю, тому у зображенні для них може бути присутньою лише або божественна природа Христа, або людська. Як зазначає А. Антонов, для іконоборців третя можливість ніби не існує, а обидві попередні є єретичними [4].

Іконодулам же відома відмінність між природою та лицем, увесь дуалістично-спрямований іконокластичний тип мислення (що схожий як на метафізичну грецьку традицію, так і на маніхейсько-гностичну) тут не працює. Це підтверджують і праці Феодора Студита, де ікона зображає не природу, а особу. У іконі Бог присутній не по єдності природи, а по відносному до Нього причастю (приймає участь у його благодаті).

Звідси А. Антонов приходять до важливого для нас висновку: іконоборницьке мислення приймає як істинні лише два типи співвідношень між предметами та явищами. Це *повна тотожність* чи *повна відмінність*. Звідси можемо прослідкувати і інтенції до тотальності як тотожності (метафізична традиція, де присутнє лише Я та інший є загрозою), так і до властивого дуалістичного нігілізму (Бог повністю відсутній у занепалому світі — гностичний полюс).

Іконологічне ж мислення уможлиблює певний зв'язок між предметами та явищами, співучасть одного в іншому (при цьому явища чи предмети не є повністю тотожними). Два явища чи предмети можуть бути одночасно і тотожними, і відмінними, що відсилає нас до тринітарного мислення.

III.2. Тринітарне/іпостасне мислення.

Повернемося ж до теорії Г. Померанца, де він також виводить і тотожне поняттю іконологічного мислення поняття «тринітарного мислення». Для нього важливо, що даний тип сформувався на базі високорозвиненої грецької філософської думки та при цьому на ґрунті високорозвинених художніх практик, які уможливлювали подолання мовного чи станового бар'єрів [31].

Отже, основою тринітарного мислення є Трійця, де присутні три іпостасі, але при цьому лиця єдиносущні. Для Г. Померанца така система означає, що кожне лице Трійці саме по собі є іпостасним, внутрішньо рухомим та текучим у певних рамках (структура трикутника, замкнутого у колі). Тут Г. Померанц використовує вірш М. Цветаєвої «Ни здесь, ни там» для пояснення просторово-інтуїтивних розташувань лиць Святої Трійці: перша іпостась – там (як трансцендентне та неопишуване), друга – тут (як втілене), третя – всюди і ніде (Святий Дух, що віє всюди). Цікаво, що подібний вірш є і у Гільдегарди з Бінгену («O Virtus Sapientiae»). Трійця тут постає символом таємниці внутрішньої текучості як Бога, так і внутрішнього світу людини («коло, що парує в небі, яке всередині нас») [31].

Іконологічне мислення у тринітарних відносинах не підкоряється закону виключеного третього, окрім того, присутнє понадлогічне міфопоетичне не є тут абсурдним чи тим, що протирічить розуму. Померанц описує структуру міфопоетичного як «структуру текучих

напливів». Важливо, що суть Трійці саме у *відносинах* іпостасей (єдиносутності, рівночасності, незлитності та нероздільності).

Як ми уже зазначали, на думку Г. Померанца лица Трійці і самі по собі є іпостасними, тобто незлитно та нероздільно двоприродними, зокрема, це яскраво виявлено у Другому лиці, де подолано розрив між божественним та людським. Таємницею іконологічного мислення є подоланий розрив Там і Тут і найдосконаліше таке втілення її — у Трійці (а не тріаді, відмінність між ними – іпостасність).

Суть події Трійці та події Христа за Померанцем – незлитна та нероздільна подія людини з Богом, який одночасно є особистісним (Бог є любов) та віючим повсюди Духом (Бог є Дух). Тут Померанц також наголошує і на важливості не лише узріння Трійці умоглядним способом, а й важливість безпосереднього переживання, адже як висловився Силуан Афонський «Те, що написано Святим Духом, може бути прочитане лише Святим Духом» [31].

Трійця – теж стає образом, образом духовного життя особистості, де тринітарність виявляється у спогляданні (вбирання у себе світла до самозабуття), у внутрішній тиші та у діяльній думці заспокоєного духу. Це Г. Померанц переносить на єдність в трьох лицах людини: споглядання іконної краси, «овнутрішнення її» та творча думка. Таким чином, бачимо лінію переживання естетичного досвіду — ософійнення його — етична поведінка.

Виникнення тринітарного мислення співпадає із періодом з одного боку першого усвідомлення особистості людини у філософії, з іншого – із першим незадоволенням філософією як

спекулятивними логічними зв'язками. Г. Померанц виносить такі основні категорії іконологічного/іпостасного/тринітарного мислення як єдиносутність, рівночасність, незлитність та нероздільність, а основною рисою такого мислення є вихід за рамки жорстких відношень тотожності чи відмінності, описуючи таку «текучу системність» формулою $A^1A=\Psi= B^1B$. У Трійці відсутня антиномічність, як це присутньо у іконоборців [31].

Отже, розробка тринітарного догмату є вершиною еллінського типу філософування, де зберігається тенденція умозріння у спогляданні духовних таємниць. У Трійці наявна нерозривність Єдиного та одиничного, тлінного та вічного. Також у ній присутнє виключення, вихід із закону тотожності, у якому є розірваність, замикання на собі, відчуження від іншого та Іншого, що ми і помітили у іконокластів.

Власну аналогію Трійці у просторі і часі розробив Б. Раушенбах. Як не дивно, це саме математична модель *вектора*. При розробці моделі вчений виходив із суперечки Є. Трубецького та П. Флоренського щодо тринітарності Бога. На його думку, обидва богослови неправі, оскільки виходили із невірної засновку. Обидвоє мислили кожне лице Трійці одним і тим же як окремо, так і у Трійці, тоді як вони *змінюються* після злиття у Трійці. Б. Раушенбах тут використовує чарівну метафору. Богослови помислюють особи Трійці як квітки, а Трійцю — як букет із трьох квіток, тоді як необхідно помислювати їх як три *краплі*, що у Трійці стають єдиною краплею та змінюються кожна (це пов'язано із порушенням закону тотожності) [33].

Для Б. Раушенбаха Бог не просто тринітарний, у ньому *одночасно* присутня і монада, і тріада і у цьому немає ніяких антиномії. Тоді як для П. Флоренського така антиномія мала би бути подоланою подвигом віри, а істина є антиномічною за своєю суттю, Є. Трубецької притримувалася протилежної точки зору. Для останнього внутрішнє протиріччя у догматі Святої Трійці відсутнє, оскільки єдність — відноситься до сутності, а тринітарність — до осіб (антиномією це було б, якби було не три лиця, а троє богів).

Б. Раушенбах показує, що особи у Трійці не просто співіснують як квіти у букеті, а *взаємодіють*, зокрема, Син та Святий Дух пов'язані з Отцем народженням та сходженням. Автор виводить такі основні логічні властивості Трійці, що за кількістю перевершують аналогічні Померанца: триєдність, єдиносутність, нероздільність, співприсутність, специфічність, незлитність та взаємодія. Таким чином, для Б. Раушенбаха, модель Трійці є вектором з трьома ортогональними складниками [33].

III.3. Іконологічне мислення та персоналізм.

Центральна тема *взаємодії* та *відносин* трьох осіб є такою і для митрополита Пергамського Іоанна Зізіуласа. У своїй праці «Особистість та буття» для нього є важливим виділити богословські передумови цінності особистісної ідентичності людини. Для нас важливими є наступні тези. По-перше, у давньогрецькій традиції домінувало неособистісне сприйняття. Людина розглядалася як сума породжуючих сил, які часто брали верх над людиною та діяли як невідкорний фатум.

Людина ж змушена була ступати трансгресивними шляхами, що орієнтовані на сакральне (доособистісні сили), а не на божественне як ми його розуміємо, виходячи з іконологічного мислення [34]. Якщо у платонівському напрямку усе конкретне та індивідуальне витіснялося абстрактними ідеями, а вічна душа була окремою від індивідуума, то проблемою аристотелівського була неможливість поєднання особистості людини з її сутністю (*οὐσία*), а душа зникала зі смертю окремої людини [20].

Окрім того, грецька тяга до упорядкованого космосу працювала на мислення законом тотожності: буття завжди складає єдність/тотальність, попри усе існуюче багатоманіття, а отже розрізнення чи окремі елементи — відображають тенденцію до не-буття. Тут не можливий діалог (огукування, спілкування) з Богом лицем до лица, оскільки гармонічний космос, що включає все, не може бути партнером у діалозі.

Тут панує і закон необхідності не лише над світом, а й над божеством, у космосі не може відбутися нічого непередбаченого, події як такої, відсутня і автентична свобода. Як людина, так і явище, що загрожує гармонії космосу та не обумовлене логосом — відкидається [20].

Отже, особистість у давньогрецькому уявленні позбавлена онтологічного змісту. Термін *πρόσωπον* мав значення маски, що пов'язана із особистістю зв'язком трагічного характеру. Для грецької людини бути — це лише отримати доповнення до свого буття, а «особистість» не дорівнювала «іпостасі» як природі людини.

Римський світ дає дещо конкретнішу інтенцію до індивідуальності, *persona* стає певною юридичною чи соціальною роллю, але свободою користується лише група людей чи держава. Тут так само неособистісні сили мають визначальні права на онтологічний зміст людського існування [20].

На думку І. Зізіулеса особистість набула онтологічного характеру завдяки християнсько-біблійному баченню світу, а також витоки такого сприйняття можна вивести із грецьких *уваги* до онтології. Синтез же обох підходів здійснили грецькі Святі Отці.

Саме від тринітарного догмату можна вести витоки онтологічної концепції особистості, адже за його допомогою освічений грецькою філософією розум, як ми уже знаємо, намагався задовольнити думку поясненнями власної віри. Питання триєдиного Бога на думку митрополита є поворотним пунктом у розвитку тогочасної філософії, а результатом стає ототожнення іпостасі із особистістю. За

допомогою розробки догмату про Трійцю богословам вдалося надати онтологічного значення кожній особі Святої Трійці (при цьому не піддаючи небезпеці монотеїзм) та зберегти абсолютну онтологічну трансцендентність Бога світові. Таким чином, особистість стає не додатком до буття, а його основою, буття саме по собі перестає бути абсолютною категорією, особистість дає істотам бути сутностями [20].

Митрополит Пергамський також зазначає, що концепція особистості тісно пов'язана із винесенням Святими Отцями онтологічної причини світу за його межі (до Бога), а значить із розірванням замкнутого кола грецької онтології. Тут зникає із ролі начала існування онтологічна необхідність та з'являється свобода.

Окрім того, буття Бога стає ототожненим із особистістю. Такий наслідок стає можливим внаслідок тріадологічних суперечок. Витоками такого типу мислення можна вважати тріадологію Великих каппадокійців, що розглядали тайну Трійці як вчення про відносини трьох божественних осіб. Завдяки ним відбулася трансляція ідеї особистого буття із сфери теології через посередництво христології на антропологічний рівень [14].

Великі каппадокійці уможливають наступний переворот: онтологічна основа Бога стає укоріненою не у сутності (це було би повторенням грецької онтології), а в особистості. Причина буття та життя Бога не у сутності, що єдина, а у Іпостасі, тобто у особистості Отця (який є причиною народження Сина та сходження Духа). Отже, онтологічне начало Бога — у особистості, буття Його має своєю причиною особисту свободу. Ситуація є такою, що Бог своїм буттям постійно підтверджує свою вільну волю до існування.

Великі каппадокійці ніколи не «оголюють» сутність, вона ніколи не перебуває поза іпостасю, без свого способу існування. А отже божественна сутність являє собою буття Бога лише завдяки тому, що вона має ці три способи існування, які в свою чергу існують тому, що існує Отець. Відповідно, поза Трійцею та тринітарними відносинами Бога нема, відсутна божественна сутність як онтологічне начало. Вона визначається самим особистісним існуванням Бога як особи Отця, а отже буття Бога ототожене із особистістю [20].

Таким чином, у витоках тринітарного мислення Бог є Сущим, оскільки є особистістю, а не навпаки. Персоналістична спрямованість іконологічного мислення виходить із свободи існування, а не необхідності, а отже існування тут постає власним вибором.

I. Зізіулас продовжує тезу щодо автентичної особистості. На його думку, її характеристикою є нетварність, оскільки лише Бог є абсолютно не обмеженим ніякою необхідністю у своєму існуванні. Тут постає відношення наступного плану: якщо існує Бог, то існує і особистість, так само, як і якщо існує Інший, то існує і інший. При цьому автор змальовує таке звільнення при запереченні онтології особистістю.

У даному випадку модно говорити про негативну свободу, де само-знищення постає цінністю, про нігілізм, де інший є загрозливим для особистості. Для тринітарного мислення характерно і те, що у біфуркації свободи як любові та свободи як заперечення воно вибирає перше, адже онтологічно ніщо для нього змісту не має [20].

Також патріарх окреслює ще одну проблему. Якщо враховувати свободу лише як існуючу через нетварність Бога по природі, то людина при цьому залишається без-надійною. Проте, така суперечність вирішується тим, що основа онтологічної свободи Бога — не у природі, а у особистому існуванні, у його «образі існування». Буття Бога виходить тотожне його акту спілкування, а онтологічна необхідність замінюється вільним самоствердженням свого існування, Трійця існує саме тому, що Бог бажає спілкування [20].

Тому єдиним онтологічним проявом свободи стає любов, те, що Бог існує як Трійця означає, що Він існує як особистість, а не як сутність, любов не є просто лише його характеристикою, а є основою сутності. Виходить, що любов «гіпостазує» Бога, а онтологія є похідною від любові та не потрапляє під дію необхідності. Отже, у тринітарному мисленні онтологія будується поза цим світом, це і забезпечує його уникнення онтологізації смерті, що характерна для екзистенційної філософії [20].

Таким чином, Бог володіє сутністю, оскільки перебуває у відносинах та є особистістю. Відповідно до цього, людина, що слідує шляхом уподібнення Богу також не кристалізується у усталену сутність, а вимагає постійного внутрішньоособистісного руху. Людина вимагає у-подібнення (як набуття подоби) у поступовому шляху, відповідно, і постійної самотрансценденції, оскільки саме таким чином може набути сенсу існування. В. Франкл слушно полемізує із фрейдівським принципом задоволення як направлено на потенційно реалізоване бажання, а отже слідує шляхом ідола на противагу іконі.

Франкл же виходить із принципу сенсу, який вимагає постійного подолання гомеостазу та рівноваги як певного «заспокоєння» чи задоволення та зупинки (шляху). Отже, іконологічний шлях уподібнення слідує за сенсом та відмовляється від прагнення до влади чи насолоди (оскільки вони за Франклом є похідними) [43].

Слідування за сенсом не веде до побудови усталеного образу людського *homo constans* як цілісного (гармонійного чи урівноваженого), оскільки таким чином базою є онтологія сутності (як до-персональної), а не особистості. Людина, що уподібнюється (*homo imaginis*) стає тою, що не уникає розколу та не-рівноваги та постійно перебуває у русі уподібнення.

Розглядаючи тринітарне мислення, ми виявили, що у центрі його є онтологія особистості, що бере свої витoki із особистісності Бога, де Трійця та відносини між особами є визначальними. Отже, підводячи підсумки, можемо виділити такі ознаки іконологічного/іпостасного/тринітарного мислення:

- 1) Несиметричність Божої любові через кенозис як спустошення та Боговоплочення;
- 2) Симетричність у відношенні до іншого та Іншого;
- 3) Споглядальна специфіка іконологічного мислення як репліка міфопоетичного (образного) у внутрішньорелігійному діалозі;
- 4) Орієнтація на естетичний досвід як досвід Царства;
- 5) Визнання благості та образу Божого у кожній людині, відповідно, гуманістична спрямованість іконологічного

мислення та визнання благості творіння, відповідно, екологічна спрямованість іконологічного мислення.

V. Кенозис у дискурсі Іншого та теоестетиці

*Кожне творіння це блискуче,
сяюче дзеркало божественності.*

Г. Бінгенська

Для розгляду поняття кенозису у його відношенні до теорії Іншого необхідно звернутися до моделі кенозису Е. Левінаса. Принциповим є вибудовування Левінасом етики як нової метафізики, де відносини та поведінка людини є не лише наслідком естетичного/релігійного досвіду, а й вихідною умовою відсутності розрізнення між недосяжним (трансцендентним) та іманентним.

Акт кенозису стає запереченням Богом абсолютної метафізичної структури реальності. Буття стає не онтологічною категорією, нерухомою основою світу, а насиченим подіями, де подія – зустріч з лицем, що одночасно і приховує, і відкриває Іншого [27]. Таке привідкривання нагадує нам мерехтіння ікони за Ж.-Л. Маріоном.

Чим стає кенозис у структурі етики Левінаса? Дж. Ваттімо звинувачує Левінаса (та Ж. Дерріду) у їх «повністю іншому» Богові, що нібито і не зазнав кенозису, у поверненні до традиційної старозаповітної моделі, де Бог залишається сталим у незмінності та концептуально недосяжним.

Проте, варто зазначити, що у версії кенозису як Божого само-спустошення Левінаса Бог вимагає етичного залучення людини для того, аби він міг асоціювати себе із створеним світом (як Елохім на протиположності абсолютно недосяжному YHWH). Таким чином,

етичний компонент стає визначальним як кенотична відповідь людини. Його спустошення стає субординацією божественної всемогутності людській етичній згоді. Трансцендентність Бога перетворюється у людську відповідальність перед іншим. Бог не лише “перший інший” чи “абсолютно інший”, але інший ніж інший, інакше інший, трансцендентний відносно точки відсутності, відносно точки можливого змішування з тут-є (існує).

Таким чином, божественний кенотичний жест має бути зустріним людською кенотичною відповіддю. Кенозис гарантує асоціацію Бога зі світом, де при цьому Бог ідентифікується з абсолютно трансцендентним Яхве.

За такої побудови системи людська відповідальність за творіння стає центральною у Всесвіті, адже своїм етичним відношенням лише вона уможливує залучення Бога до творіння. Трансцендентність не елімінується повністю, а релокується у серцевину персональних відносин. Кенозис у Левінаса сприяє зникненню тиранії метафізики наявності, що завжди супроводжує примат онтології як першої філософії [49].

Більше того, трансцендентність стає сама по собі кенотичною, оскільки діє як смиренність і бідність, абсолютно порушуючи онтологічний порядок світу. Трансценденція-як-смиренність пронизує іманентність та є неспівмірною із законом буття.

Такий вид трансценденції Левінас поміщає у *trace* (сліді), що чекає обличчя іншого. Лик, обличчя є не лише важливою категорією для сенсоутворення, М. Евстропов зазначає, що, зокрема, М. Бланшо застосовує цікаву для нас аналогію обличчя та естетичного образу [17]. Обличчя дивним чином поєднує в собі і етичну категорію як

відношення до «радикально іншого», і естетичну, де обличчя є способом самопред'явлення Іншого.

Е. Левінасу вдається за допомогою кенотичної системи поступання Іншому змінити філософську основу із метафізичної на етичну, де первинним стає етичне відношення людини. Життя у істині як етика протиставляється онтологічному «розумінню буття» шляхом трансцендування того, що є. Буття як існування без існуючого (безособистісна наявність) є аморфною онтологічною стихією, що не має персонального виміру, є іншим як буттям. В той час, етика вводить персональність як визначальну та обличчя як основу персональності.

Отже, Е. Левінас розглядає буття до-персональне як онтологічну категорію тим, що є основою насильства. Останнє виникає, оскільки відсутній лик, що ставить радикальне питання самим своїм існуванням, присутністю. Радикальність його полягає у його межовій крихкості та нагості погляду. Інший Левінаса –це інший, ніж буття, він не апелює до «тут-є», а отже Інший є радикально екстеріорним.

Іншість виявляється і у різноманітті-відмінності, неспівпадінні між мною та іншим, яке і засвідчує обличчя. Екзистенція на противагу буттю як есенції є етичною ще з одного боку: постійно не співпадаючи з самим собою, людина переозначає себе щомиті, слідуючи за обличчям як викликом. Таким чином, явлення Іншого у обличчі є проламом у бутті, влада його – по іншу сторону сили, у його крихкості.

Тож слід у обличчі є тим, що обумовлює «мерехтіння», є тим у явленому, що вказує на дещо неявлене [19]. Поняття сліду можна

розглядати як поняття, що необхідне для того, аби промовити про богоявлення Лиця у людському обличчі, а отже Іншого у іншому. А отже, зустрічаюся із іншим, ми зустрічаємося з Богом, оскільки інший несе у собі слід божественності [7].

Як зазначає А. Рукавишников, певний базис доробку теологічної естетики мав значення у вирішенні іконоборницьких суперечок, як з практичної сторони питання (продовження використання ікон у богослужбовому просторі), так і у теоретичному (вироблення розлогії теорії образу) [35].

За словами архімандрита Зінона «ікона — це втілена молитва, діючою силою якої є любов до Бога, прагнення до Нього як до досконалої Краси» [47; 5]. Краса є однією з основних категорій православ'я. Захоплення красою християнської істини — втіленням безкінечного у кінечному (у Христі як Боголюдині чи у самій іконі) як «переміна розуму» має своїм відповідником акт хрещення. Тоді як відповідником акту літургії Е. Левінас вважає акт «поступання іншому» — теж виток людського у людині як подобі Божій [40; 348]. Пізнавши красу кенозису Христа, християнин не може *не* відповісти любов'ю у своєму спілкуванні з ближнім.

Е. Левінас використовує сцену гостинності Авраама як парадигматичний зразок для повсякденного спілкування кожної людини [40; 348]. Як прообраз тринітарного Бога, тут постає категорія внутрішньорелігійного діалогу та спілкування, а також етосу служіння ближньому.

У тринітарній таїні особистість протистоїть тотальному самозамкненню чи замкненню на «Я-Ти» [41]. Саме тому Бог тут не є абстрактним Абсолютом, а живою реальністю. Фразу «Початок

Премудрості — страх перед Господом» [Пр. 1:7]. Е. Левінас трактує як базисну не-заспокоєність, потребу у піклуванні про Іншого. Тут «початок Премудрості» не є протиставленим «основному питанню філософії», а лише артикулює його як: «Чи не завдаю я Іншому шкоди лише самим фактом свого існування?» [40; 348-349]. Це і є, і може бути дійсним вектором філософування для християнина.

Важливість подиву як вияв не-утилітарного до нас відношення, важливість замилювання красою сотвореного світу та красою людини як ікони Христа, як завжди-потенційного християнина рівнозначна важливості відповіді на Любов Божу та Красу його кенотичного акту любові у «літургічному» акті поведінки як служінні Іншому. Важливим для іконологічного мислення є перехід від естетичного до етичного, таїна щоденної епіфанії божественного у людях навколо нас.

На думку І. Язикової, іконошанування було захистом можливості перебувати із Богом у діалозі обличчям до обличчя. У іконологічному мисленні відсутній розкол між етикою та естетикою, оскільки існує єдина істинна краса – Бог, а уся земна краса є образом, що відображає Першоджерело. Весь світ – іконологічний, адже пронизаний Образом Божий, а Христос є першою та єдиною іконою, через яку маємо можливість побачити обличчя Боже.

Виходячи із тези, що Бог створив людину за Своїм образом та подобою, а відповідно людину задумано як ікону Божу, І. Язикова описує процес духовного становлення. Ним є поступове виявлення, відкриття та очищення у собі образу Божого як обожнення за подобою. Відповідно, кенозис людини, що досягнула красу кенозису Христа, є передумовою теозису. Образ є заданим від народження,

тоді як подоба є метою шляху слідування. Процес обоження є христоцентричним, адже ґрунтується на уподібненні Христу [47].

П. Евдокимов знаходить відповідні передумови біблійного та ранньохристиянського бачення краси. У баченні Максима Сповідника досконала краса має ім'я Царства Божого, Євагрій - ототожнює Царство та Духа Святого. Відповідно, Царство споглядається як краса, естетичний досвід Царства є аналогом споглядання Третьої Іпостасі Трійці. Дія Святого Духу як Духу краси є «поезією без слів» [16].

Краса християнської істини за Д. Б. Хартом полягає у красі офірування Богом-Отцем власного Сина, виходячи із любові, яку неможливо осягнути людським розумом, лише схопити як істину у естетичному акті усвідомлення такої жертви. Автор виводить християнське розуміння краси та постулює її у наступних висновках [44; 22-43].

1. Краса є об'єктивною.

Тут варто зазначити, що розуміння краси витікає із її не-напередзаданості, неочікуваності та випадковості. Такий естетичний досвід, що викликає перемену ума (метанойю) як зміну етичного часто не залежить від власної волі людини чи її цілепокладальних зусиль. Краса тут підводить нас до розуміння своєї не-ритуальної сутності, що важливо у контексті іконологічного мислення.

Ритуал має на меті досягнення певного «божественного» стану або ж осягнення певної інформації для здобуття влади над людьми. Така силово-інтелектуальна специфіка є протилежною до специфіки

естетичної, де краса як неочікувана випадковість здатна завдати рана, утворити пустоту, пустку та залишити свій об'єкт у стану розгубленості чи стояння «у просвіті буття». Тут відбувається і характерне для іконологічного мислення примирення філософії та релігії у здивуванні перед відкритою ранною [8]. Отже, випадковість краси є свідченням її не-ритуальності, а отже естетичний її досвід не коректно прирівнювати до досвіду сакрального як колективно-ритуального.

2. Краса є формою дистанції.

Як зазначає Д. Б. Харт, краса не лише володіє дистанцією, а й дає її, фактично створюючи простір краси. Краса творіння обумовлена дистанцією між ним та Богом, їх іншістю по відношенню один до одного, їх різністю та відмінністю як необхідною умовою. Краса завжди пов'язана із тим, що є, безпосередньо перебуває тілесно, займає та перетворює певний простір. Краса не може вказувати на ніщо як ікона не може вказувати на філософського бога — онтологічне ніщо. Кенозис дає спустошення саме тому, що є, добровільне умаління виникає лише із повноти.

Для Д. Б. Харта дистанція краси є також і формою дезамбіційності християнської істини по відношенню до метафізики, адже вона не намагається знищити та скасувати дистанцію відмінності задля досягнення буттєвої самототожності. Істина тут стає особистісною, тою, що розкривається по-своєму залежно від обличчя, від лиця. Прекрасне є неможливим у схоплюванні поза цим естетичним досвідом як діалектична істина, саме його відкритість безкінечному гарантує його істину.

Тут теорія ікони виводить нас до шляху — шляху від людини до Бога. У Григорія Ніського рух до Бога є нескінченним через його власну нескінченність та непізнаваність. Неможливість «досягнути» Бога чи божого стану уможливорює нескінченний як розвиток людини, так і ріст її потреби у Богопізнанні [24]. Така необхідна безкінечність у шляху відкриває нам етичний принцип постійного удосконалення у своїх намаганнях стати іконою Христа.

3. Краса здатна викликати бажання.

Тут Д. Харт протиставляє щирість та глибину бажання стану безпристрасного споглядання, що видається нам важливим зауваженням. Коли ми маємо на увазі споглядальну специфіку іконологічного мислення, то враховуємо зацікавленість, потяг та результуюче перетворення, що присутнє після акту споглядання. Тут споглядання постає не як розчинення чи зупинка розуму, властива архаїчним практикам, а як зосередження на тут-присутності у моменті вияву краси. При цьому бажання не рівнозначне бажанню поглинання та присвоєння, завдяки дистанції воно далеке від бажання-влади над своїм об'єктом.

Важливо для Д. Харта і те, що бажання не є запереченням естетичного чи етичного (як це вважав Кант), а є їх необхідною підосновою. Очищене бажання у своєму кінчному спрямуванні є бажанням Господа, а іншість іншого та благість творіння мають здатність пробуджувати не-насильницьке бажання [44; 29-30]. Тут важливо, що бажання іншого – те, що уможливорює поєднання еросу та агапе у насолоді на відстані іншості іншого. Григорій Ніський розглядає красу жертвенного кенозису як красу божественну, яка і

здатна запалювати бажання та виводить на безкінечний шлях прагнення Господа (*ελεκτασις*) [44; 30]. Те, що ти любиш, за Блаженним Августином і визначає те, чому ти будеш слідувати.

4. Краса перетинає межі.

Краса є надмірною та не-необхідною, з'являється як надлишок серед буденного життя. Краса як ідея і проявляється у присутньому, тілесному, наявному у своєму існуванні в цьому світі. Таким чином, краса як ікона являє нам відблиски краси Божої та утверджує благість та онтологічну позитивність Божественного творіння. Досвід естетичного пов'язаний не лише з ідеєю, а й з наявним, створеним — Творцем чи руками людини, що також є свідченням перетинання нею меж.

Краса є понаднормовою, вона виходить із співмірності, оскільки виходить за межі природного закону як надлишковий дар. Таким чином, краса відображає симетричність іконічного відношення сотвореного та Творця як відблиску та першопочатку. Краса підводить нас до сприйняття божественної благодаті, оминаючи звичайний ритуальний шлях трансгресії як виходу за межі та відчуття сакрального, адже являє собою необоротний оклик людської істоти тим, що від неї не залежить та не контролюється. Краса являє чистоту бажання, коли ми відкликаємось на неї первинно у чистоті та наївності. Краса являє нам священне як ідеал, славу Божу, що присутня у світі. Окрім того, краса здатна від естетичного досвіду закликати до етичного шляхом споглядання чогось зовсім іншого. Як відмічає Д. Харт «у етичному є початковий естетичний момент пробудження бажання, яке християнська думка

відсторонити естетичне заради гносеологічного. На противагу пошуку глибинного значення чи універсальної істини, краса зосереджує нашу увагу на моментальному, тендітному та випадковому, існує як розплескування слави, що не займається її поясненням, а лише являє [44; 37-38].

Тут важливою є пересторога П. Тіллаха ідолопоклонству у буквалістському сприйнятті символу без врахування його вказівки на щось більше. Саме у цьому і звинувачували іконокласти іконодулів у IX столітті. Для Д. Харта іконокластичний спротив естетичному і пов'язаний із пошуком «більш глибокого» сенсу у формі, коли історична конкретність втілення редукується заради деякої універсальної істини [44; 40-41].

Спасіння ж здійснюється як відновлення людського образу шляхом спокутувальної жертви Христа. Д. Харт описує Христа як «вищу риторику Бога», що дозволяє узріти його божественність. Божественність у спустошенні.

У Г.У фон Бальтазара краса розглядається у контексті божественного одкровення про Самого Себе [6]. Він критикує космологічну (метафізичну) та антропологічну редукцію у теології, відповідно і ототожнення Христа з давньогрецьким Логосом або ж із непізнаваним небуттям, що абсолютно трансцендентне до світу [45]. Кенотичний акт, власне, й відкриває сутність Бога як Живої Особистості та Любові, а отже Того, що потребує від людини особистісних відносин. Відповідно, і суть Бога є персоналістичною, незвідною до вищезазначених редукованих варіантів, а споглядання Його – є можливим як споглядання внутрішньотринітарних відносин. Краса тут розглядається як вияв Бога та описується у терміні «слава». Кенозис пов'язує есенційний та екзистенційний аспекти існування

людини шляхом розрізнення у Бозі, та робить людину *imago Trinitatis* [54; 125].

Завданням же християнина є причетність до відносин усередині Трійці та, відповідно, етичне слідування шляхом уподібнення Христу (тут теоестетика дає початок теодраматичі). У такій схемі святі є тими, хто стають «Синами Божими за благодаттю». Слідування за Христом, таким чином, є кенотичною відповіддю у структурі іконологічного мислення. Відношення до іншого як до Іншого є характерним етичним висновком із теорії ікони, що вбачає образ Божий у кожному створінні. Адже, як казала Мати Марія Скобцова: «Потрібно уміти в буквальному сенсі «ставити себе на місце» іншої людини, намагаючись оцінити та пережити те, що вона відчуває, бути для кожного кожним».

Висновки

У представленій кваліфікаційній роботі на підставі опрацювання відповідних джерел з огляду на заявлену методологію виконане наступне:

- 1) Проаналізовано термін *κένωσις*, його вживання та смислове наповнення. Досліджено також праці сучасних вчених щодо христологічного та антропологічного підходу до вивчення проблематики та виявлено превалювання першого.
- 2) Проаналізовано також і кенотичний аргумент у поетичній творчості авторки IX століття Касії Константинопольської, а саме її ірмос четвертої пісні канону Великої Суботи та різдвяну стихиру. Виявлення застосування авторкою як безпосередньо терміну *κένωσις*, так і ознаки іконологічного мислення, які включають кенотичний аргумент Боговтілення.
- 3) Досліджено також творчість сповідника другого іконоборницького періоду Феофана Начертанного: кондак та тропар свята Торжества Православ'я. Виявлено апеляцію як до феномену Боговтілення, так і до образу Бога як ознаки іконологічного мислення.
- 4) Досліджено, власне, термінологію Г. Померанца, а саме поняття «іконологічного», «тринітарного» та «іпостасного» мислення, їх зв'язок між собою та з теорією ікони. Виявлено, що ідея кенозису є їх характерною ознакою та смисловим ядром у теорії ікони.

5) Відповідно, досліджено зв'язок іконологічного та тринітарного типів мислення та їх зв'язок із догматом Боготілення.

6) Розкрито також поняття іконологічного мислення у його зв'язку із персоналістичним підходом у християнській думці, виявлено онтологічну специфіку феномену існування особистості як важливу для іконологічного мислення.

7) Проаналізовано поняття «іконологічного мислення» у його зв'язку із теорією Іншого Е. Левінаса. Виявлено зв'язок кенотичного акту любові у «літургічному» акті поведінки як служінні Іншому.

8) Також досліджено участь іконологічного мислення у теорії теоестетики Д. Харта та виявлено зв'язок поняття краси жертвенного акту та етичної відповіді на красу актом поведінки.

Відповідно, сформовано цілісне бачення поняття «іконологічного мислення», виділено його основні характеристики та вичленено поняття кенозису як його смислове ядро. Тож, мету роботи було досягнуто, а завдання – виконано у повному обсязі.

Список використаної літератури:

1. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской эпохи. Москва: CODA, 1997. 343 с.
2. *Азбука веры*: веб-сайт.
URL:https://azbyka.ru/bogoslužhenie/triod_postnaya/post1u.shtml (дата звернення: 16.07.2019).
3. Алексеев С.В. Икона и иконопочитание. *Труды Санкт-Петербургского государственного института культуры*. 2006. Vol. 171. С. 244-252.
4. Антонов А.А. Византийский период иконоборческих споров как этап развития теории образа. *Теория и практика общественного развития*. 2014. №3. С. 57-60.
5. Бабич В.В. Икона как выражение трансцендентной реальности личности: антропологический аспект. *Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение*. 2013. № 4 (12). С. 158-162.
6. Бальтазар Г.У. Варта віри лише любов. Київ: Дух і Літера, 2015. 168 с.
7. Белов В.Н. Сокулер З.А. Герман Коген и философия диалога. *Кантовский сборник*. 2010. № 4. С. 104-110.
8. Бибахин В.В. К метафизике другого. *Начала*. 1992. №3. С. 48-51.
9. Богослужбные тексты 1-й недели Великого Поста (Торжества Православия). *Вопросы по православию*: веб-сайт.
URL:<http://besed-orthodox-flybb.narod.ru/texts.htm> (дата звернення: 28.02.2020).

10. Варфоломій, патріарх. Віч-на-віч із тайною. Київ: Дух і Літера, 2011. 360 с.
11. Великая Суббота Канон, творение преп. Космы Майумского, Марка епископа Идрунтского и инокини Кассии. *Острова*: веб-сайт. URL:<http://www.ostrova.org/wp-content/uploads/2015/07/VelikayaSubbota.pdf> (дата звернення: 22.12.2019).
12. Венкова А.В. Икона и идол: феноменология взгляда Жана-Люка Марьона. Заметки о книге «Перекрестья видимого». *Международный журнал исследований культуры*. 2011. №1 (2). С. 141-144.
13. Гаврилов: Кенозис как основной принцип воспитания в трудах Софрония Сахарова. *Сборник докладов XXII межвузовской научной конференции Modernity: человек и культура 19-20 декабря 2019 года*. Вопросы философии, теологии и религиоведения. Санкт-Петербург: Издательство русской христианской гуманитарной академии. 2020. С.8-13.
14. Давыденков О.В. Библейско-патристические истоки христианского персонализма (философско-антропологический аспект христологических споров VI в). *Развитие личности*. 2007. № 3. С. 88-104.
15. Думитраке Ю.К. Кенозис как философское понятие. *Дискуссия*. 2014. № 10 (51). С. 37-40.
16. Евдокимов П.Н. Искусство иконы. Богословие красоты. *Православный портал Предание*: веб-сайт. URL: <https://predanie.ru/book/219991-iskusstvo-ikony-bogoslovie-krasoty/> (дата звернення: 22.05.2020).

17. Евстропов М.Н. Эмманюэль Левинас: «Лицо» как абсолютное выражение. Известия Томского политехнического университета. Инжиниринг георесурсов. 2010. Vol. 317. № 6. С. 101-106.
18. Ечегерай Р. Истинний Бог, істинна людина. Київ: Дух і Літера, 2005. 184 с.
19. Зайцев И.Н. Левинас и Деррида о понятии след. Философия XX века: школы и концепции. *Научная конференция к 60-летию философского факультета СПбГУ: 2000 год: материалы работы секции молодых учёных «Философия и жизнь»*. Санкт-Петербург : Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С.87-88.
20. Зизиулас И. Личность и бытие. *Начало*. 1997. №6. С. 246-289.
21. Изотова О.Н. Дидактическая функция священных изображений в византийском богословии иконоборческой эпохи. *Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Сер. Гуманитарные и социальные науки*. 2017. №6. С. 82-89.
22. Каждан А.П. История византийской литературы (650-850). Санкт-Петербург: Алетейя, 2002. 529 с.
23. Каноны недели торжества православия (с переводом на русский язык). *Приходы*: веб-сайт. URL: <https://prichod.ru/katekhizatsiya/PDF/1nedelyaVP16.pdf> (дата звернения: 04.03.2020).
24. Карфикова Л. Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека. Київ: Дух і Літера, 2012. 336 с.
25. Кассия – стихира на Рождество. *E-reading-lib*: веб-сайт. URL: <http://www.e-reading-lib.com/chapter.php/1006299/30/rozhdestvo-hristovo-rozhdestvenskiy-post.html> (дата звернения: 06.01.2020).

26. Кримський С.Б. Ранкові роздуми. Київ: Майстерня Білецьких, 2009. 120 с.
27. Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. Санкт-Петербург: Высшая Религиозно-Философская Школа, 1999. 266 с.
28. Лепяхин В. Икона та іконічність. Львів: Свічадо, 2001. 288 с.
29. Мирошниченко Е. И. Византийская концепция образа: между неоплатонизмом и богословием каппадокийских отцов. Идеи и идеалы. 2010. Vol. 2. № 3. С. 22-31.
30. Померанц Г.С. Иконологическое мышление как система и диалог семиотических систем. *Высшая школа экономики и управления*: веб-сайт. URL: http://liv.piramidin.com/publ/Pomerants_G/ikonologicheskoe.htm (дата звернення: 18.01.2020).
31. Померанц Г.С. Троица Рублева и тринитарное мышление. *Высшая школа экономики и управления*: веб-сайт. URL: http://liv.piramidin.com/publ/Pomerants_G/troitsa_rubliova.htm (дата звернення: 22.01.2020).
32. Пузык И. Церковные песнотворцы. Москва: Православие и современность, 2005. 218 с.
33. Раушенбах Б.В. Логика троичности. *Вопросы философии*. 1993. №3. С. 63-70.
34. Ростова Н.Н. Сакральное как концепт. *Вестник ВГУ. Сер.: Философия*. 2016. №3. С. 112-120.
35. Рукавишников А.Г. К вопросу об имплицитном и эксплицитном модусах функционирования теологической эстетики. *Вестник*

Русской христианской гуманитарной академии. 2019. Vol. 20, № 2.
С. 199-208.

36. Седакова О.А. Данте: Мудрость надежды. *Ольга Седакова:*
веб-сайт. URL: <http://www.olgasedakova.com/Poetica/256> (дата
звернення: 26.04.2020).

37. Седакова О.А. Мариины слезы: к поэтике литургических
песнопений. Київ: Дух і Літера, 2017. 176 с.

38. Сенина Т.А. Иконоборцы и иконопочитатели IX столетия.
Санкт-Петербург: Квадривиум, 2015. 804 с.

39. Сенина Т.А. Св. Кассия Константинопольская: гимны, каноны
эпиграммы. Санкт-Петербург: Квадривиум, 2015. 496 с.

40. Сигов К.Б. Проблема разрыва между онтологией и этикой в
современных учениях о человеке. *Альфа и Омега.* 2002. № 2 (32). С.
204-220.

41. Тарасов П.Г. Диалогический характер христианского вероучения
(Я и Ты). *Научные ведомости Белгородского государственного
университета. Сер.: Философия. Социология. Право.* 2010. Vol. 1. №
20 (91). С. 283-291.

42. Успенский Л.А. Богословие иконы православной церкви.
Православный портал Предание: веб-сайт. URL:
<https://predanie.ru/book/71819-bogoslovie-ikony-pravoslavnoy-cerkvi/>
(дата звернення: 21.02.2020).

43. Франкл В. Человек в поисках смысла. Москва: Прогресс, 1990.
С.54–69.

44. Харт Д. Красота бесконечного: эстетика христианской истины.
Москва: Издательство ББИ, 2010. 673 с.

45. Чорноморець Ю.П. Евристичний потенціал теологічного проекту Г.У. фон Бальтазара. *Філософська думка*. 2012. N 4. С. 83-93.
46. Шенборн К. Икона Христа: богословские основы. Милан — Москва: Христианская Россия. 232 с.
47. Языкова И.К. Со-творение образа. Богословие иконы. Москва: Издательство ББИ, 2012. 368 с.
48. Ямпольская А.В. Неохайтеггериянский синтез? Размышления над книгой Ж.-Л. Мариона «Идол и Дистанция». *Вопросы философии*. 2011. №1. С. 173-180.
49. Baird M.L. Whose kenosis? An analysis of Levinas, Derrida, and Vattimo on God's self-emptying and the secularization of the West. *The Heythrop Journal*. 2007. Vol.48. №3. P. 423-437.
50. Burke Th.F. Self-emptying love: Kenosis as a framework for sacraments and the church. Boston: ProQuest Dissertations Publishing. 2014.
51. *Οικομηνικον Πατριαρχειον*: веб-сайт.
URL:<https://ront-ekklisiastikis-ymnodias.webnode.gr/ergaleia-ekmathisis-tis-ymnologias/eirmoi-kat-ichon/> (дата звернення: 24.12.2019).
52. Frederiks M. Th. Kenosis as a Model for Interreligious Dialogue. *Sage*. 2005. Vol.33. №2. P. 211-222.
53. Forrest P. The Incarnation: a philosophical case of kenosis. *Religious Studies*. 2000. Vol.36. №2. P. 127-140.
54. Fusco M.P. Consciousness in the Wilderness of Mirrors: Trinitarian Kenosis and Created Difference in the Theology of Hans Urs von Balthasar. *TSpace Library*: веб-сайт. URL:

https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/75519/1/Fusco_Mark_P_201611_PhD_thesis.pdf (дата звернення: 21.05.2020).

55. Kilgore-Caradec J. Kinesis, Kenosis and the Weakness of Poetry. *LISA*. 2009. Vol. VII. №3. P. 35-49.

56. Koutloumousianos V. Hōrologion to mega periechon hapasan tēn anēkousan Autō Akolouthian, kata tēn taxin tēs Anatolikēs tou Christou Ekklēsias, kai exairetōs tōn hypokeimenōn autē euagōn Monastēriōn. En Venetia : Ek tēs Hellēnikēs Typ. tou Phoinikos, 1838. 601 p.

57. Musick D. Kenosis. Christ "Emptied Himself" (Philippians 2:7). *Dan Musick Writings*: веб-сайт. URL: <https://danmusicktheology.com/kenosis/> (дата звернення: 10.05.2020).

58. Norman R. The Christologies of Kant and the British Idealists: Ethical and Ontological Theories of Kenosis. *Collingwood and British Idealism Studies*. 2013. Vol. 19. №1. P. 113-137.

59. Παναγια Παλατιανη: веб-сайт. URL: <http://www.panagiapalatiani.gr/Article/632/> (дата звернення: 12.12.2019).

60. Senina T. Notices sur l'atmosphère intellectuelle à l'époque du second iconoclasme. *Scrinium: Patrologia Pacifica*. 2008. Т.4. P. 318-340. - БЫЛО 25 номер.

61. Tsironis N. The Body and the Senses in the Work of Cassia the Hymnographer: Literary Trends in the Iconoclastic Period. *Ευμμεικτα*. 2003. Vol.16. №4. P. 139-157.

62. Williams D.T. Kenosis and the nature of the Persons in the Trinity: research article. *KOERS*. 2004. Vol. 69. №4. P. 623-640.

63. Williams D.T. Kenosis of God: The Self-limitation of God — Father, Son, and Holy Spirit. iUniverse, 2009. P. 380.