

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ВНЗ УКРАЇНСЬКИЙ КАТОЛИЦЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
Кафедра богослов'я

Магістерська робота

**ВЧЕННЯ ПРО КЕНОЗИС У ТВОРЧОСТІ ГАНСА УРСА ФОН
БАЛЬТАЗАРА ТА ЮРГЕНА МОЛЬТМАНА**

Студентка 6-го курсу: Уляна Кахнич
Науковий керівник: о. Пантелеймон Трофімов, ЧСВВ
доктор богослов'я

Львів 2019

ЗМІСТ

ВСТУП.....	4
РОЗДІЛ 1. ВЧЕННЯ ПРО КЕНОЗИС У ТВОРЧОСТІ ГАНСА УРСА ФОН БАЛЬТАЗАРА.....	11
1.1. Поняття кенозису у творчості Ганса Урса фон Бальтазара.....	13
1.1.1. Історична інтерпретація кенозису у вченні Бальтазара.....	13
1.1.2. Форми кенозису у богослов'ї Бальтазара.....	16
1.2. Христологічно-тринітарний кенозис.....	17
1.2.1. Квінтесенція сотеріологічного виміру Святого Письма.....	18
1.2.2. Самовідданість у любові: Ур-кенозис.....	19
1.2.3. Місія і особа Христа.....	22
1.2.4. Послух.....	24
1.2.5. Воплочення спрямоване на розп'яття.....	26
1.2.6. Буття з мертвими.....	30
1.3. Антропологічний кенозис.....	33
1.3.1. Співучасть у Христовому кенозисі.....	33
1.3.2. Кенозис людини.....	34
1.4. Висновок.....	35
РОЗДІЛ 2. ВЧЕННЯ ПРО КЕНОЗИС У ТВОРЧОСТІ ЮРГЕНА МОЛЬТМАНА.....	38
2.1. Поняття кенозису та його вияв	40
2.2. Сотворення як вияв кенозису Пресвятої Трійці.....	40
2.3. Христологічно-тринітарне таїнство.....	44
2.3.1. Кенозис Воплоченої Любові	44
2.3.2. Хрест як центр тринітарного богослов'я.....	46
2.4. Людина – <i>imago Dei</i>	55
2.5. Висновок.....	58

РОЗДІЛ 3. ПОРІВНЯЛЬНИЙ ТА КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ ВЧЕННЯ ПРО КЕНОЗИС У ТВОРЧОСТІ ГАНСА УРСА ФОН БАЛЬТАЗАРА ТА ЮРГЕНА МОЛЬТМАНА.....	61
3.1. Основні кенотичні положення богословів: порівняння та критика.....	61
3.1.1. Аналіз та порівняння джерел.....	61
3.1.2. Загальні положення про кенозис.....	66
3.2. Кенозис у христологічно-тринітарному вимірі.....	67
3.2.1. Божественне <i>creatio</i>	68
3.2.2. Кенозис у Воплощенні Христа.....	70
3.2.3. Подія хреста як тринітарний вияв Осіб Пресвятої Трійці.....	71
3.2.4. Ідентифікація іманентної та ікономічної Трійці.....	76
3.3. Антропологічний кенозис.....	79
3.4. Висновок.....	82
ВИСНОВКИ.....	85
СПИСОК ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ.....	89

ВСТУП

Бог у своїй величі і всемогутності сотворив людину, даючи їй свободу та гідність називатися дитиною Божою. Після гріхопадіння Він не покидає її напризволяще, але перебуває зі своїм народом, а згодом віддає Єдинородного Сина задля відновлення упалого колись *imago Dei*. Щоразу, коли повертаємося до переосмислення історії спасіння, бачимо, що людина будувала відносини з Богом у різний спосіб, що залежало від сприймання Його образу.

Останні століття позначилися сильним розвитком філософсько-богословських спекуляцій, які уклали перед нами складний образ Бога-Абсолюту, який не має нічого спільного зі своїм творінням, а якщо і має, то донести це філософськими парадигмами до інших стало вкрай важко. Це позначилося перш за все на відносинах Бога і людини. Увага до зазначеного питання загострилася з подіями ХХ ст. – нацистський режим, Аушвіц, Хіросіма – те, що поставило чимало питань до розуміння Бога у світі та Його стосунку з людиною: де є Бог у приниженні? Чи немає місця кенозисові у Пресвятій Трійці? Якщо є, то яким чином? Зрештою, чи Бог страждає, зважаючи на страждання Ісуса Христа і людства? Питання, які постійно виникають і залишаються відкритими і дискусійними. Якщо Господь залишається далі таким же безпристрасним, то людина губиться у нерозумінні потреби шукати Його. Сьогодні натомість кожен прагне чути про Бога, який страждає з ним, який любить його, незважаючи ні на що. Тобто людина прагне кенотичного Бога, який з відкритими обіймами чекає її у закутку серця. Коли відбуваються тяжкі події особистого чи колективного характеру, кожна особа потребує почути і відчути, що Бог зніс всю гіркоту приниження, обмеження і страждань задля її існування і Відкуплення сьогодні. Саме такий образ Бога у кенозисі здатен відповісти на гострі питання теодицеї і атеїзму.

Відтак, переосмислення способу сприйняття нашого Творця у світлі кенозису є необхідним і важливим. Серед перших, хто звернув увагу на зазначену потребу, є Ганс Урс фон Бальтазар та Юрген Мольтман. Ці автори ХХ ст. роблять ґрунтовні спроби змінити посталу тенденцію та зробити Бога зрозумілим для людей, беручи до уваги поняття кенозису. Вони намагаються вказати на Творця, який за своєю природою є динамічною кенотичною любов'ю, є Богом, що зносить приниження та самоспустошення задля людини. Слід зазначити, що такі спроби постали не лише на рівні богословських диспутів, але Церква також офіційно в документі Міжнародної богословської комісії 1981 р. «Богослов'я, христологія, антропологія» наголошує на образі люблячого Бога, кенотичне Воплочення та хрест Якого є можливими саме через внутрішньотроїчні відносини Отця, Сина і Святого Духа¹. Відповідно, у цій роботі, через порівняння нового кенотичного підходу двох авторів, намагаємося дослідити переваги та ризики кенозису сьогодні і розкрити можливі відповіді на наведені вище питання.

Слід зазначити, що розуміння кенозису пройшло значну еволюцію в історії християнства. Центральним біблійним уривком, який дав поштовх для розвитку даного вчення є у посланні до Филип'ян апостола Павла, який стверджує наступне: «Він (Христос), існуючи в Божій природі, не вважав за здобич свою рівність із Богом, а *применив* себе самого, прийнявши вигляд слуги, ставши подібним до людини» (Фил 2, 6-7а). Слово «применив» в грецькому тексті звучить як *ἐκένωσεν*, що дослівно перекладається «спустошив»². Відповідно, питання загострюється, адже Христос вже не просто принижується, ставши Людиною, але спустошується, тобто позбувається чогось³.

Надалі кенотичні дискусії виникали періодично. У перших століттях Отці майже не вели мову про кенозис з огляду на еретичні виклики, пов'язані з доктриною про незмінність та безпристрасність Бога. Все ж богословом, який чи

¹ Див. International Theological Commission. *Theology, Christology, Anthpology*. Vaticano 1982 // vatican.va (11.12.2019).

² Див. Heil J. P. *Philippians. Let us rejoice in being conformed to Christ*. Atlanta 2010, 88.

³ Див. Thomas A. T. *The kenosis question* / EQ 42 (1970) 142-143.

не найбільше доклався до розвитку вчення про кенозис того часу, є Іларій Піктавійський (бл. 300-368). Саме він ввів роздуми про пониження та зміну образу Бога, підтверджуючи Його свободу і незмінність⁴.

Наступним важливим етапом є XVI-XVII ст. – в цей час відродилися дискусії навколо кенозису у Лютеранському середовищі, де згодом утворилося дві основні школи – Тюбінгенська (Й. Бренц) та Гісенська (М. Хемніц)⁵. Представники Гісенської вітки стверджували, що Христос володів божественною славою у людському житті, але відмовився від її використання до часу власної прослави⁶. Натомість тюбінгенці зазначали, що Христос ніколи не відмовлявся від використання власної слави, але приховав її на певний час⁷. Обидві школи вказували на кенозис людськості, але оминали божественність.

Подальшим періодом, коли знову пожвавилися кенотичні дискусії під впливом філософії Гегеля, є XIX-XX ст.⁸. Найвідомішим представником цього часу став Г. Томазіус (1802-1875), який, змістивши акцент з кенозису людськості Христа на божественність, визначив два типи атрибутів – відносні (Всемогутність, Всюдиприсутність, Всезнання) та абсолютні (Любов, Святість, Істина). Відтак, у Воплоченні Христос спустошується від перших – відносних атрибутів божественності⁹. Згодом ця хвиля дискусій переходить в англіканське середовище (Т. Г. Грін), де теорії постали у менш радикальних формах¹⁰. Ч. Гор, наприклад, відмовляється від поділу атрибутів, зазначаючи, що Христос, як Творець, зберігає всі атрибути, однак, як людина, він стримує свою Владу і відмовляється від Всезнання¹¹. Постає проблема з подвійною свідомістю, на що відповідає Ф. Вестон: є одна свідомість Христа, однак, дві вольові та

⁴ Див. Pario. *De Trinitate liber*, IX, 14 (PL 10, 292 B). Brito E. *Kenosis* // Lacoste J.-Y. *Encyclopedia of Christian theology*. New York 2005, 853.

⁵ Див. Brito. *Kenosis*, 854.

⁶ Див. там само.

⁷ Див. Brito. *Kenosis*, 854.

⁸ Див. там само.

⁹ Див. Martin R. P. *Carmen Christi. Philippians II. 5-7 in recent interpretation and in the setting of early Christian worship* / ред. Black M. Cambridge 1957, 66-68. Див. Thomas. *The kenosis question*, 148.

¹⁰ Див. Brito. *Kenosis*, 854.

¹¹ Див. Thomas. *The kenosis question*, 146.

інтелектуальні влади, залежні одна від одної. Тобто у Воплощенні Христос обмежує використання божественних атрибутів під умовою людських¹².

Як бачимо, кенозис досі розглядався виключно у христологічному вимірі, однак, з кінця XIX ст. богослови починають переосмислювати цей аспект віровчення і залучати його у тринітарну доктрину, стверджуючи, що кенозис Христа в ікономії спасіння є можливим лише через предвічний внутрішній кенозис у Пресвятій Трійці між Трьома Особами¹³. У такий спосіб вони перевертають вчення про пониження і надають йому за основу безумовно динамічну любов Бога. Найвизначнішими представниками відродження і розвитку цієї думки з новим забарвленням, є Михаїл Тарєєв, Сергій Булгаков та Ганс Урс фон Бальтазар¹⁴. Згодом, дане поняття вводить у свою творчість Юрген Мольтман. Відтак, вчення про кенозис становить важливу частину христологічного, тринітарного та антропологічного богослов'я, яке з часом від святоотцівської доби до сучасного богослов'я XXI століття набрало нових акцентів та відтінків, що призвело до осмислення образу Бога у ширшій перспективі¹⁵.

Оригінальність цієї роботи полягає в порівняльному дослідженні вчення про кенозис з нової перспективи у богослов'ї XX-XXI ст., зокрема найкращих представників такого підходу – Ганса Урса фон Бальтазара та Юргена Мольмана. Ба більше, це питання є майже не опрацьованим до цього часу в українській богословській спадщині.

Метою є розкриття нового підходу до поняття кенозису через порівняльний аналіз тринітарного, христологічного та антропологічного вчення Ганса Урса фон Бальтазара та Юргена Мольмана.

Об'єктом дослідження є кенотичне вчення у богословській думці вище згаданих постатей.

¹² Див. Brito. *Kenosis*, 854.

¹³ Див. там само.

¹⁴ Див. Там само.

¹⁵ Короткий історичний розвиток вчення про кенозис також див. Law R. D. *Kenotic Theology* // McFarland I. та ін. (ред.) *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*. New York 2011, 261-263. Brito E. *Kenosis*, 853-856.

Предметом дослідження є тринітарний, христологічний та антропологічний виміри поняття кенозису в богослов'ї цих авторів.

Завдання:

1. Проаналізувати використання поняття кенозису у богослов'ї Ганса Урса фон Бальтазара.
2. З'ясувати богословські підвалини різних вимірів поняття кенозису в творчості Юргена Мольтмана.
3. Здійснити порівняльний аналіз головних особливостей христологічного, тринітарного та антропологічного вимірів кенозису у вченні вже згаданих дослідників.
4. Визначити джерела думки Бальтазара та Мольтмана.
5. Означити вплив поглядів Бальтазара та Мольтмана на богослов'я ХХ ст.

У цій праці використовується метод порівняльного аналізу та синтезу тринітарного, христологічного та антропологічного вимірів доктрини кенозису.

Межі даної праці слід виокремити з двох аспектів: літературного та богословського. Ця робота обмежується творами Бальтазара та Мольтмана, які стосуються обраної теми, та критичною літературою для порівняння їхніх тверджень. Не досліджується історично-богословський розвиток поняття кенозису та його патристичне трактування з огляду на те, що Бальтазар та Мольтман виражають новий підхід до відтворення та застосування поняття кенозису, на відміну від традиційної позиції християнських авторів. Відтак, дана робота розкриває безпосередньо позицію двох авторів ХХ ст. лише у тринітарному, христологічному та антропологічному вимірах, не заторкаючи есхатологічних питань.

У дослідженні використовується література двох типів: твори Бальтазара та Мольтмана як основне джерело для систематичного викладу їхнього погляду на вчення про кенозис і критична література на творчість авторів, що допомагає сформулювати цілісне бачення історично-богословського контексту. Отже, основними творами Бальтазара, які служать джерельною базою для даної праці,

є: «Пасхальне таїнство»¹⁶, «The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics, VII»¹⁷, «Theo-Drama. Theological Dramatical Theory», зокрема особлива увага на 3,4 та 5 томах¹⁸, «To the Heart of the Mystery of Redemption»¹⁹. Основні твори Мольтмана для опрацювання поданої теми є: «The Crucified God. The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology»²⁰, «The Trinity and the Kingdom»²¹, «God in creation: an ecological doctrine of creation. The Gifford lectures 1984-1985»²² та «Theology of Hope. On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology»²³.

Натомість серед критичних праць, які допомагають в аналізі творчості Бальтазара, слід відмітити: Едвард Оакс та Девід Мосс у книзі «The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar»²⁴ подають біографічний та критичний аналіз творчості Бальтазара; Стефан Віглі у праці «Balthasar`s Trilogy. A Reader`s Guide»²⁵ досліджує основні богословські моменти трилогії швейцарського богослова; Марчелло Парадізо у «Nell`Intimo di Dio. La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar»²⁶ доволі ґрунтовно підходить до аналізу тринітарного богослов'я Бальтазара; Ейден Ніколс, відомий як один з найкращих дослідників творчості Бальтазара, у книзі «Divine Fruitfulness. A Guide through Balthasar`s Theology beyond the Trilogy»²⁷ проводить аналіз його богослов'я, акцентуючи на трилогії; Стефан Еванс, досліджуючи христологічний кенозис, у книзі «Exploring

¹⁶ Бальтазар Г. У. фон. *Пасхальне таїнство*. Львів 2011. Та в англійському перекладі: Balthasar H. U. von. *Preface to the second edition // Balthasar H. U. von. Mysterium Paschale. The Mystery of Easter*. San Francisco 2000.

¹⁷ Balthasar H. U. von. *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics, VII: Theology: The New Covenant*. San Francisco 1989.

¹⁸ Balthasar H. U. von. *Theo-Drama. Theological dramatical theory, III: Dramatis personae: Persons in Christ*. San Francisco 1992.

Balthasar H. U. von. *Theo-Drama. Theological dramatical theory, IV: The Action*. San Francisco 1994.

Balthasar H. U. von. *Theo-Drama. Theological dramatical theory, IV: The Last Act*. San Francisco 1998.

¹⁹ Balthasar H. U. von – Speyr A. von. *To the Heart of the Mystery of Redemption*. San Francisco 2010.

²⁰ Moltmann J. *The Crucified God. The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*. Minneapolis 1993.

²¹ Moltmann J. *The Trinity and the Kingdom. The Doctrine of God*. Minneapolis 1993.

²² Moltmann J. *God in creation: an ecological doctrine of creation. The Gifford lectures 1984-1985*. London 1985.

²³ Moltmann J. *Theology of Hope. On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*. New York 1967.

²⁴ Oakes E. T. – Moss D. (ред.). *The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar*. Cambridge 2004.

²⁵ Wigley S. *Balthasar`s Trilogy. A Reader`s Guide*. New York 2010.

²⁶ Paradiso M. *Nell`Intimo di Dio. La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*. Roma 2009.

²⁷ Nichols A. *Divine Fruitfulness. A Guide through Balthasar`s Theology beyond the Trilogy*. New York 2007.

Kenotic Christology: The Self-emptying of God»²⁸ пише окремий розділ про кенозис сходження до аду у вченні Ганса Урса фон Бальтазара.

Для дослідження творчої спадщини Мольтмана до основної критичної літератури належить книга Джой Анн МакДугал «Pilgrimage of Love. Moltmann on the Trinity and Christian Life»²⁹, яка виражає критичний погляд на тринітарне та антропологічне богослов'я Мольтмана; Річард Баукхем, один з найвідоміших дослідників творчості Мольтмана, у книзі «The Modern Theologians, An Introduction to Christian Theology since 1918»³⁰ подає окремий розділ з аналізом богослов'я Мольтмана; книга Тона ван Проїєна «Limping but blessed. Jürgen Moltmann's Search for a Liberating Anthropology»³¹ досліджує антропологію з точки зору богослов'я визволення; Домінік Робінсон у своїй книзі «Understanding the "Imago Dei". The Thought of Bart, von Balthasar and Moltmann»³² подає антропологічний аналіз трьох видатних і пов'язаних між собою авторів ХХ ст. – Карла Барта, Ганса Урса фон Бальтазара та Юргена Мольтмана.

Для реалізації поставлених мети та завдань, цю роботу розділено на три основні розділи. Перший та другий містять систематичний виклад вчення Бальтазара і Мольтмана із мінімальним використанням критичної літератури. Натомість третій розділ – це порівняльний аналіз поглядів обидвох авторів із основним акцентом на використання критичної літератури.

²⁸ Evans S. C. *Exploring Kenotic Christology: The Self-emptying of God*. New York 2006.

²⁹ McDougall J. A. *Pilgrimage of Love. Moltmann on the Trinity and Christian Life*. Oxford 2005.

³⁰ Ford D. F. – Muers R. (ред.). *The Modern Theologians, An Introduction to Christian Theology since 1918*. Malden 2005.

³¹ Prooijen T. van. *Limping but blessed. Jürgen Moltmann's Search for a Liberating Anthropology*. Amsterdam 2004.

³² Robinson D. *Understanding the "Imago Dei". The Thought of Bart, von Balthasar and Moltmann*. London 2011.

РОЗДІЛ I

ВЧЕННЯ ПРО КЕНОЗИС У ТВОРЧОСТІ ГАНСА УРСА ФОН БАЛЬТАЗАРА

«Бог є Любов» (1 Ів 4,8) – це центральний тринітарно-христологічний акт, через який можна охарактеризувати кенотичне вчення Ганса Урса фон Бальтазара¹. Швейцарський католицький мислитель, богословську спадщину якого неможливо коротко підсумувати чи описати. Вихований у бенедиктинській, а згодом у єзуїтській школах, де здобув блискучу освіту в галузі філософії та німецької літератури².

Вступ у Товариство Ісуса було зваженим кроком, однак перебування там стало великою боротьбою, яка зрештою завершилася виходом³. Бальтазар шукав живого богослов'я, яке б відкривало всю красу досвіду і спілкування з Богом. Ці пошуки тривали упродовж всього життя через зустрічі з іншими та у власних поневіряннях, коли на тривалий час став відкинутим від богословських кіл. Папа Іван Павло II привернув до колишнього єзуїта увагу та запросив до отримання

¹ Ганс Урс фон Бальтазар (1905-1988) – швейцарський католицький богослов, народився 12 серпня 1905 р. у Люцерні (Швейцарія). Навчався у бенедиктинській та єзуїтській школах. Згодом у 1923 р. вступив у Цюрихський університет для вивчення філософії та німецької літератури, продовживши згодом навчання у Берліні та Відні, захистивши докторат у даній галузі у 1929 р. Того ж року вступив у Товариство Ісуса в Німеччині. Після вступу три роки вивчав філософію у Пуллаці (поблизу Мюнхена), де познайомився з Еріхом Пшиварою, та у 1932 р. переїхав у Ліон, де вивчав чотири роки богослов'я. У цей час Бальтазар зустрів Жана Данієлю й Анрі де Любака та став учасником групи *nouvelle théologie*. У 1936 р. Бальтазара рукоположено в сан священника. З 1940 р. працював студентським капеланом у Базелі, де зустрів Адріан фон Шпейр – протестантську лікарку-містика. Після її переходу у Католицьку Церкву, у 1945 р., вони заснували релігійну організацію «Спільнота святого Йоана» призначену для чоловіків та жінок («секулярний інститут»). У 1950 р. Бальтазар покидає Товариство Ісуса, обираючи служіння у даній спільноті. Це позначилося відкиненням його від богословських кіл, зокрема Бальтазар не отримав запрошення на II Ватиканський собор. Все ж у 1969 р. папа Павло VI залучив його у Міжнародну богословську комісію. Згодом Бальтазар отримав першу міжнародну нагороду Павла VI за внесок у богослов'я. У 1988 р. святий папа Іван Павло II призначив Бальтазарові титул кардинала, проте за декілька днів до отримання богослов помирає у Базелі 26 червня 1988р. Найвідомішими працями є «Theologie der Drei Tage» (1970); трилогія: «Herrlichkeit: Eine theologische, Ästhetik» (сім томів), «Theodramatik» (п'ять томів), «Theologik» (три томи); праці з патристики: *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus` des Bekenner* (1988) та ін. Детальніше див. Quash B. *Hans Urs Von Balthasar* // Ford D. – Muers R. (ред.), *The Modern Theologians, An Introduction to Christian Theology since 1918*. Malden 2005, 106-108.

² Quash. *Hans Urs Von Balthasar*, 106.

³ Oakes E. – Moss D. *Introduction* // Oakes E. – Moss D. (ред.). *The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar*. Cambridge 2004, 3.

статусу кардинала, однак богослов не отримав зазначений титул, померши декілька днів до призначення.

Оскільки богословське вчення Ганса Урса фон Бальтазара є багатограним, то слід зауважити, що сформувалося воно під впливом визначних осіб. Духовність Ігнатія Лойоли та його вправи мали важливе значення не лише для духовного життя мислителя, але й для розвитку богослов'я, зрошеного відкритістю до людського досвіду⁴. Анрі де Любак – богослов, від якого Бальтазар почерпнув силу і насагу до вивчення патристичної спадщини Церкви. Зустріч і дружба із Карлом Бартом стала визначальною у формуванні христологічних поглядів, натомість духовний супровід новонаверненої Адріани фон Шпейр дозволив діткнутися містичного досвіду, що згодом мало неабиякий вплив на творення «богослов'я трьох днів»⁵. Тринітарне богослов'я, через яке відкривається динамічна любов Бога, – це частина, де найбільше відчувається вплив Сергія Булгакова⁶. Разом з тим, неможливо оминати увагою факт, що Бальтазар чимало переосмислює і розвиває богослов'я Отців Церкви та християнських авторів, серед яких визначними є Оріген, Григорій Ниський, Максим Ісповідник та Тома Аквінський⁷.

У богослов'ї швейцарського вченого серцевиною христологічно-тринітарних відносин є кенотична любов, що дає змогу залучити людину в таїнство Бога. Важливо зазначити, що кенозис у даному вченні не виходить поза межі доктрини Католицької Церкви, але проливає нове світло на класичні догматичні визначення.

Надалі буде розглянуто понятійно-ідейний апарат, який вкладає Бальтазар у термін «кенозис» (грец. *κένωσις*), відображено форми кенозису, які відчитуються

⁴ McIntosh M. *Christology* // Oakes E. – Moss D. (ред.). *The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar*. Cambridge 2004, 32.

⁵ Детально про впливи див. McIntosh M. *Hans Urs von Balthasar* // McFarland I. та ін. (ред.) *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*. New York 2011, 51. Також Бальтазар описує допомогу Адріани у його роботі див. Balthasar H. U. von. *Our task – a report and a plan* // *Communio books*. San Francisco 1994, 39-44.

⁶ Див. Wigley S. *Balthasar's Trilogie. A Reader's Guide*. New York 2010, 13-23.

⁷ Див. Nichols A. *Divine Fruitfulness. A Guide through Balthasar's Theology beyond the Trilogie*. New York 2007, 23-56.

у богослов'ї автора та проаналізовано дане вчення в христологічному, тринітарному та антропологічному вимірах.

1.1. Поняття кенозису у творчості Ганса Урса фон Бальтазара

1.1.1. Історична інтерпретація кенозису у вченні Бальтазара

Поняття кенозису є непротистоянь і завжди викликало чимало суперечок і протистоянь⁸. Яке забарвлення несе «спустошив» (грец. *ἐκένωσεν*) та яким чином можемо сьогодні відчитувати цей термін у сформованому вченні не одного століття? Вчення про кенозис, не маючи статусу догми, варіює у різних авторів з численними відмінностями. Отже, нам слід розглянути сенс та функціонування зазначеного терміна безпосередньо у творах автора. Богослов застерігає, що «вчення про кенозис з екзегетичного, історичного та догматичного поглядів таке складне, що тут [у даній книзі] ми можемо лише коротко його торкнутися»⁹, проте воно займає важливу частину його богослов'я.

Аналізуючи уривок Фил 2, 6-11, Бальтазар акцентує на його цілісності з декількох причин: по-перше, виокремлення однієї частини (першої або ж другої) призводить до виникнення ересі, як, наприклад, аріанства, гностицизму чи несторіанства; по-друге, цілісний текст відтворює перед нами подію так званої «подвійної кенози», про що йтиме мова далі, оскільки це «применшення» слуги стосується не лише Христа, який став Людиною, але й «Христа надсвітового, сущого у Божому образі»¹⁰. Бальтазар намагається закласти правильний початок для подальшого розвитку своєї богословської думки. Саме тому автор в аналізі уривка говорить про послідовність фаз історії спасіння, проявлену у тексті послання до Филип'ян. У цьому місці спершу йдеться про надсвітового Христа, який будучи рівним Богові, не приймає цю рівність як найціннішу «річ», яку

⁸ Див. Law R. D. *Kenotic Theology* // McFarland I. та ін. (ред.) *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*. New York 2011, 261-263.

⁹ Бальтазар Г. У. фон. *Пасхальне таїнство*. Львів 2011, 26.

¹⁰ Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 26-27.

потрібно утримувати будь-якою ціною, але відмовляється від своєї слави. Згодом продовження: стає не просто слугою, але йде до хресної смерті¹¹.

Аналізуючи бачення кенозису в християнських авторів¹², Бальтазар стверджує, що неможливо розглядати зазначене поняття лише в контексті пониження через Воплочення Логоса, адже це ставить перед нами неповну картину історії спасіння, однак кенозис вказує на стосунок Христа до людини та до Отця: «Логічно погодитися з тими Отцями, котрі не лише ототожнюють кенозис (як самообмеження та самозречення) з божественною свободою, [...] але і вбачають проблески Всемогутності Божої у безсиллі Воплоченого та Розп'ятого»¹³. З-поміж Отців, яких Бальтазар аналізує, варто наголосити на позиції Іларія, у світлі вчення якого автор починає свої роздуми. До того ж, саме цей мислитель свого часу докладає чималих зусиль до аналізу і системного викладу вчення про кенозис¹⁴. Бальтазар бере до уваги уривок твору «Про Трійцю», де Іларій роздумує про суб'єкт і форму Христа в кенозисі: «Одна форма Бога, інша ж раба: один і той же Христос. [...] Він не є іншим в образі раба, ніж в образі Бога»¹⁵, і одразу ж: «Той, хто перебував в образі Бога, не міг прийняти образ слуги без самоспушення, оскільки ці два образи не поєднуються один з одним»¹⁶. Отже, за Іларієм, Христос не змінюється, а залишається тим самим, однак самоспушення є необхідним для Христа, щоб взяти форму раба. Поки Христос перебуває у цьому образі, триває стан *vacuitatis dispensation*. Цей стан, за Іларієм, «не змінює Сина Божого, а означає *Заховування* самого себе в Ньому без втрати своєї влади»¹⁷. Бальтазар додає, що Іларій цими думками є дуже близьким до правильного бачення кенозису, однак він занадто зосереджується на божественній природі та внутрішній могутності¹⁸. У цьому випадку, натомість,

¹¹ Див. Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 27.

¹² Див. Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 28.

¹³ Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 37.

¹⁴ Див. Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 30.

¹⁵ Iriario. *De Trinitate liber*, IX, 14 (PL 10, 292 B): Alia Dei, alia servi forma: idem Christus [...] Non alius est in forma servi quam qui in forma Dei est.

¹⁶ Iriario. *De Trinitate liber*, IX, 14 (PL 10, 292 B): Cumque accipere formam servi nisi per evacuationem suam non potuerit qui manebat in Dei forma, non conveniente sibi formae utriusque concursu.

¹⁷ Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 30.

¹⁸ Див. Balthasar H. U. von. *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics*, VII: *Theology: The New Covenant*. San Francisco 1989, 213.

бракує триєдиного виміру для відображення нового образу Бога, який постає перед нами абсолютною любов'ю¹⁹.

Бальтазар не оминає кенотичної суперечки ХІХ ст. з критичною оцінкою і запереченням, адже автор потверджує традиційний погляд Церкви: «Ця подія, яку описуємо словами “виснаження” (знищення) і “упокорення”, є “відмовою” від “рівності з Богом” щодо дорогоцінного володіння “Славою”»²⁰. Однак це не є центральним моментом для богослова. Мислитель, порівняно з кенотиками, зміщує акценти в уривку послання до Филип'ян, що згодом каузально впливає на розгляд Воплочення Христа. Стівен Еванс щодо цього пише: «Він не просто наголошує той спосіб, у який Логос роздягається з небесної слави, щоб стати людиною, але підкреслює факт, наголошений також у посланні до Филип'ян, що Христове приниження включає смерть, “навіть смерть на хресті”»²¹. Тобто послання вимальовує для нас цілісну картину, у якій Воплочення, будучи у своїй суті кенотичним, не є виокремленим актом, не є відірваним від подальшої місії Христа, але спрямованим на хрест²². Якщо розвивати думку надалі, то для Бальтазара кенозис не є центральним аспектом чи причиною, від якої все розвивається, але натомість є наслідком, тобто богослов перевертає причинно-наслідковий зв'язок цього вчення, про що також Джеральд О'Генлон пише:

На відміну від кенотиків, Бальтазар не говорить про кенозис як центральний концепт у Бозі, який включає в себе всі інші концепти у такий спосіб, що Воплочення і хрест виглядають природними і необхідними для Бога, але радше говорить про Божу суверенну силу відкриту як любов і самодарування у такий спосіб, що божественний кенозис є реальним, є вираженням божественної сили і любові, та може і вільно відкриває себе у таких людських формах як Воплочення і хрест.²³

Отже, Бальтазар відштовхується від історично-богословського розуміння кенозису та зміщує акценти в інтерпретаціях даного вчення. Все ж, таке творче осмислення не є центральним, оскільки для автора кенозис відкриває значно більше, аніж приниження Христа у Воплоченні та стражданнях на хресті.

¹⁹ Див. Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 31.

²⁰ Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 27.

²¹ Evans S. *Introduction* // Evans S. (ред.). *Exploring Kenotic Christology: The Self-emptying of God*. New York 2006, 18.

²² Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 24.

²³ O'Hanlon G. *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar*. Cambridge 1990, 14.

1.1.2. Форми кенозису у богослов'ї Бальтазара

Досліджуючи форми кенозису у творах Бальтазара, слід зазначити разом із Марчелло Парадізо, що спочатку виглядає, ніби богослов веде мову про дві форми кенозису²⁴. Йдеться про кенозис Пресвятої Трійці: «Самовідданість є основою першої форми кенозису, яка лежить у сотворенні, де Творець віддає частину своєї свободи творінню»²⁵, а згодом наступний: «Другий і правдивий кенозис є на хресті, через який Він робить добрими наслідки людської свободи»²⁶. Однак у «Теодрамі», переймаючи ідеї Сергія Булгакова з твору «Агнець Божий»²⁷, автор представляє чотири форми кенозису, де перший – предвічний і основоположний – мав відбутися всередині Пресвятої Трійці. Ця форма, як її автор називає німецькою *Ur-kenose*, відображає внутрішньотринітарний споконвічний онтологічний вимір Бога, у якому Три божественні особи позиціонують себе як єдине «ми» у чистій любові та самопожертві. Це відкривається ікономічно у світі через наступні три форми: у наданні свободи творінню, в укладанні завіту (на прикладі Ізраїля) та у Воплоченні Ісуса аж до хресної жертви та Воскресіння. Тобто ці три форми є нічим іншим, аніж чистими наслідками Ур-кенозису. Сам автор це пояснює у такий спосіб:

Ми говорили про перший "кенозис" Отця в його самоспустошенні через "походження" єдиносущого Сина. Майже автоматично, цей перший кенозис розширюється залучаючи всю Трійцю. Бо ж Син не міг бути єдиносущим з Отцем по-іншому, аніж як через самоспустошення; та їхнє "Ми", тобто Дух, так само мусить бути Богом тільки якщо він "особисто" посідає це спустошення, ідентичне в Отці і в Сині. Бо ж Дух не бажає нічого «для себе», але, як показує його об'явлення у світі, хоче лише бути чистим об'явленням і спілкуванням любові між Отцем і Сином (Ів. 14,26; 16, 13-15). Цей перший кенозис робить можливими всі інші кенотичні дії Бога у світі; вони є лише його наслідками. Перше «самообмеження» триєдиного Бога постає через надання свободи своїм творінням. Друге – глибше – «обмеження» того ж триєдиного Бога постає результатом завіту, який з Божого боку є нерозривним, що б не сталося з Ізраїлем. Третій кенозис, який є не лише христологічним, але залучає цілу Трійцю, постає через Воплочення Сина:

²⁴ Див. Paradiso M. *Nell'Intimo di Dio. La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*. Roma, 2009, 275.

²⁵ Balthasar. *The Glory of the Lord*, VII, 214.

²⁶ Там само.

²⁷ Див. Булгаков С. *Агнець Божий: о Богочеловечестве*. Москва 2000, 240-273.

надалі він об'являє свою євхаристійну поставу через *pro nobis* на хресті та у Воскресінні за спасіння світу²⁸.

Цей поділ форм є дещо умовним, оскільки автор немов би переплітає їх в історії спасіння, де, з одного боку, Творець принижується, спустошується, бо такою є природа любові, а з іншого, творіння отримує неоціненний дар обоження через наслідування Христа, послух та смиренність. У такий спосіб богослов розвиває надалі кенотичну тринітарно-христологічну концепцію, у якій зазначені форми кенозису відтворюють основну рису його богослов'я: буття Пресвятої Трійці є не для себе, але для інших. Це природа кенотичної, динамічної любові, яка не бажає затримати щось для себе, але жертвувати для іншого²⁹.

1.2. Христологічно-тринітарний кенозис

Христологічне вчення Ганса Урса фон Бальтазара є сформованим під різним впливом, зокрема важливим підґрунтям для власного бачення автора стала патристична думка, класичні догматичні постанови та творчість Карла Барта³⁰. Хоча в Бальтазара Ісус Христос стоїть у центрі всього богослов'я³¹, все ж, питання кенозису неможливо розглядати, розмежувавши христологічний та тринітарний виміри. Про це автор пише: «Будь-яка ситуація, пов'язана зі спасінням, у житті, смерті та воскресінні Ісуса Христа може розглядатися лише у світлі вчення про Пресвятую Трійцю»³². Також дослідник творчої спадщини богослова Ейден Ніколс зазначає: «Для Бальтазара аксіоматичним є те, що як не може бути тринітарної доктрини без христології, так і не може бути христології без тринітарної доктрини»³³. Христос об'являє Трійцю, і це особливим чином відображається у вченні про кенозис, оскільки кенотичне Воплочення Логоса, поєднання двох природ дає можливість сподіватися на Відкуплення, яке

²⁸ Balthasar H. U. von. *Theo-Drama. Theological dramatical theory, IV: The Action* [mobi]. San Francisco 1994, 215.

²⁹ O'Hanlon. *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar*, 122.

³⁰ Див. McIntosh. *Christology*, 24.

³¹ Див. McIntosh. *Christology*, 24.

³² Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 166.

³³ Nichols. *Divine Fruitfulness*, 167.

здійснюється на хресті – центральному моменті христологічно-тринітарного кенозису³⁴. Ця хресна жертва, через яку сповнюється спасіння світу, неможлива без безмежного кенотичного послуху Христа, що веде до останнього містичного і неописанного вияву кенозису в сходженні до аду, відкриваючи двері до Воскресіння. Це все є одкровенням безмежної любові Трійці. Кенозис є не просто формою існування Христа за Бальтазаром, але відкриття разом з Ним Отця та Святого Духа³⁵.

1.2.1. Квінтесенція сотеріологічного виміру Святого Письма

Перш ніж говорити про форми кенозису христологічно-тринітарного виміру, Бальтазар проводить нас через п'ять основних мотивів Святого Письма у драмі спасіння. Автор розкриває ці теми у такий спосіб (порядок збережено за оригіналом): «Син дає Себе через Бога Отця на спасіння світу (1); Безгрішний міняється місцями з грішниками (2); людина отримує Відкуплення (3); ба більше: людина залучена до божественного життя Пресвятої Трійці (4); як наслідок, весь процес відтворено як результат ініціативи божественної любові (5)»³⁶.

Божественна драма розпочинається із внутрішньотроїчних відносин і закінчується ними ж. Христос віддає Себе задля людини – йдеться про пре-екзистентного Ісуса, який з абсолютним усвідомленням своєї місії та послухом Богові-Отцеві здійснює її³⁷. Даний вимір має продовження у Воплоченні – наступному мотиві – де Христос приймає повністю людську природу, яка поєднується з божественною, як зазначає Халкидонський собор, незмінно, незлитно, нероздільно, нерозлучно³⁸. Однак не лише спасіння отримує людина, але і можливість обоження, здатність брати участь у житті Бога³⁹. З цього ікономічного виміру богослов повертається до іманентного: це все – від

³⁴ Див. Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 53.

³⁵ Див. Balthasar. *The Glory of the Lord*, VII, 229.

³⁶ Balthasar. *Theo-Drama*, IV, 206

³⁷ Див. Balthasar. *Theo-Drama*, IV, 225.

³⁸ Див. Дюмулен П. (ред.). *Християнское вероучение. Догматические тексты Учительства Церкви III – XX вв.* Санкт-Петербург 2002, 190.

³⁹ Див. Balthasar. *Theo-Drama*, IV, 247.

Воплочення до обоження – є можливим лише за однієї умови – безмежної динамічної любові всередині Пресвятої Трійці⁴⁰. У цьому алгоритмі причинно-наслідкового зв'язку Христове самовіддання є основоположним для Бальтазара⁴¹, адже без нього неможливо цілісно відкрити картину спасіння. Богослов не погоджується з інтерпретацією драми спасіння тих Отців Церкви, які упускають першу тему самовіддання, а натомість, акцентуючи на наслідкові – Воплощенні, поєднують його безпосередньо з обоженням. Автор зазначає: «Кінцева критика є такою: хрест не був подією, яка зійшла прямо з небес, але радше кульмінацією історії Божого завіту з людиною (в особі Ізраїля): це була справжня *mystère d'alliance** (Галот)»⁴².

Через ці п'ять мотивів висвітлюється аспект кенозису у драмі спасіння, який Бальтазар надалі розвиватиме. Відповідно, у цій роботі розглянемо кенотичні події в історії спасіння розпочинаючи від основоположного дискурсу, з якого всі інші беруть початок: динамічної любові всередині Пресвятої Трійці, тобто Ур-кенозису.

1.2.2. Самовідданість у любові: Ур-кенозис

Воплочення, хрест, сходження до аду та Воскресіння є живим свідченням приниження і спустошення Ісуса Христа. Для Бальтазара у драмі світових стосунків Бога і людини Христос є не просто Особою, яка зносить приниження у вигляді слуги, щоб спасти світ. Беручи до уваги вище згадані мотиви, Бальтазар звертається до спекулятивного аналізу передсвітової драми⁴³. Яким є Бог *in se*? Це велике таїнство, пізнати яке є неможливо. Однак, як стверджує Сергій Булгаков, а згодом і Карл Ранер: «Трійця іманентна присутня в Трійці ікономічній»⁴⁴.

⁴⁰ Див. Balthasar H. U. von. *Theo-Drama. Theological dramatical theory, V: The Last Act* [mobi]. San Francisco 1998, 198.

⁴¹ Див. Balthasar. *Theo-Drama*, V, 48.

*З фр. «Таємниця союзу».

⁴² Balthasar. *Theo-Drama*, IV, 206.

⁴³ Див. Balthasar. *Theo-Drama*, IV, 210.

⁴⁴ Булгаков. *Агнец Божий*, 250. Rahner K. *The trinity*. London 1970, 22.

Події історії спасіння не є вирваними чи ж вставленими без всякого зв'язку, бо, що є важливо для Бальтазара у його богословській лінії, вони відкривають і являють безмежну любов Бога. Христос об'являє кенотичний стан внутрішньотроїчного спілкування у світі всьому творінню⁴⁵. Саме тому ці події відображають не що інше, як вищу, передсвітову подію у Бозі: «дії Христа вказують на драму у самому серці Бога»⁴⁶.

Ці мотиви Бальтазар розробляє під сильним впливом богослов'я Сергія Булгакова. Російський мислитель у творі «Агнець Божий» вказує, що божественне життя – це відносини кенотичної любові⁴⁷. Ця любов є стражданням і водночас радістю, вона констатує стосунок, який у своїй простоті вказує на Три Особи у своїй унікальності⁴⁸. Булгаков розглядає буття Бога наступним чином: «Якщо Бог є любов, якій властиво вилитися також і в небожественне буття, то, стаючи Творцем, Бог Сам і в своєму власному житті приймає жертвоне самообмеження в ім'я любові до творіння, зберігаючи всю повноту Свого іманентного існування»⁴⁹. Коли йдеться про самообмеження, то для Булгакова воно не протирічить всемогутності Бога, оскільки Бог як Абсолют має можливість до власного обмеження, яке може здійснити, або ж ні. Навпаки – відсутність такої можливості применшила б Трійцю⁵⁰.

Для Булгакова «кенозис Логоса можна розглядати у трьох відношеннях: з боку природи, з боку іпостасі, та, зрештою, з боку внутрішньотроїчного життя та відносин Трьох Іпостасей»⁵¹. Для нас важливо звернутися до третього – до божественного стосунку: так як для Булгакова буття Бога – це любов, то її динамічність не може не приводити до ділення нею, до самопожертви. Відповідно у Трійці, де три особи Божі перебувають у вічному спілкуванні любові, Отець не може посідати Самого Себе, але натомість вічно дарує Себе

⁴⁵ Див. Balthasar. *Theo-Drama*, IV, 210.

⁴⁶ Balthasar H. U. von. *Theo-Drama. Theological dramatical theory*, III: *Dramatis personae: Persons in Christ* [mobi] / перекл. з нім. Graham Harrison. San Francisco 1992, 119. Див. Balthasar. *Theo-Drama*, IV, 210.

⁴⁷ Див. Булгаков. *Агнець Божий*, 250-251.

⁴⁸ Див. Mong A. *Purification of Memory. A Study of Modern Orthodox Theologians from a Catholic Perspective*. Cambridge 2015, 101.

⁴⁹ Булгаков. *Агнець Божий*, 251.

⁵⁰ Детальніше про самообмеження див. Булгаков. *Агнець Божий*, 250.

⁵¹ Булгаков. *Агнець Божий*, 251.

через родження Сина. Ця самопожертва для Отця є вповні кенотичною, такою, яка Його спустошує, але і водночас реалізує. Син же у цьому стосунку проявляє досконалий послух, саме це є кенотичною жертвою Христа у перед-світовому кенозисі. Третя особа – Святий Дух – виявляє радість жертвовної любові Отця і Сина, тобто Дух є взаємністю Обоих⁵². Особливістю богослов'я Булгакова є концепт Софії, яка виступає буттям тварним та нетварним, сотвореним та несотвореним⁵³.

Бальтазар визнає залежність від кенотичного тринітарного богослов'я Булгакова та адаптує його, заперечуючи концепт Софії, тому зазначає, що, залишивши головну кенотичну ідею Булгакова, ставимо її на центральне місце: «Остання передумова кенози – це «самовідданість» осіб (як чистих відносин) у внутрітриєдиному житті любові»⁵⁴. Для Бальтазара Трійця є абсолютною любов'ю, чистим даруванням Себе, однак ця любов є настільки кенотично-динамічною, що Особи Божі у внутрішньому спілкуванні предвічно обмінюються цією любов'ю. У чому полягає цей обмін? Син родиться від Отця, і для Отця це родження є предвічним спустошенням: Він відмовляється бути Богом для Себе, а відповідно не може не народжувати Сина. Логос проявляє досконалий послух. Святий Дух є Даром любові обох: він переживає єдність і розрив Отця і Сина⁵⁵. Саме Святий Дух для Бальтазара робить можливим кенозис Пресвятої Трійці, бо у Ньому здійснюється комунікація Отця і Сина, це Дух бажання безумовного сповнення місії у Сина та об'єктивного доручення цієї місії Батька⁵⁶.

Як бачимо, кенозис виявляє Триособову відданість, що вказує на Божу сутність у собі «кенотичною»⁵⁷. Отже, кенозис виступає виявом не применшення, але всемогутності Бога, де навіть такі діаметрично протилежні

⁵² Див. Булгаков. *Агнець Божий*, 330-333. Такі ж мотиви та посилання на Сергія Булгакова див. Balthasar. *Theo-Drama*, IV, 210.

⁵³ Див. Булгаков. *Агнець Божий*.

⁵⁴ Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 38.

⁵⁵ Див. Balthasar. *Theo-Drama*, IV, 210. Бальтазар в іманентному бутті зберігає традиційний порядок (τάξις) Осіб Пресвятої Трійці: Отець, Син, Святий Дух.

⁵⁶ Див. Balthasar H. U. von. *New Elucidations*. San Francisco 1986, 123.

⁵⁷ Див. Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 32.

речі як радість і страждання актуалізуються та виявляються через ікономічні події. Маючи кенотичну природу, як зазначає Булгаков, у Трійці кожна Особа переживає страждання Іншого, яке є відмінним від того, яке відбувається у світі: воно має не висхідний характер, тобто від хреста, але низхідний – від внутрішньотринітарної любові, через Воплочення і до хреста. Отже, перед Голгоотою історичною, здійснилася Голгота метафізична⁵⁸. Ця модель стає рушієм і водночас зразком для наступних форм кенозису.

1.2.3. Місія і особа Христа

Слово стає плоттю, Логос воплощується і приймає повністю людську природу та волю. З цього моменту відкидається констатація Христа як лише Бога чи лише людини, однак є одна Особа – Богочоловік, який має певну місію вже від початку. Усвідомлення Христа є завжди тим самим: «Ми не можемо сказати, що Ісус, Який з'являється після Воскресіння, має повністю іншу свідомість, ніж земний Ісус; Він діє і є тим самим»⁵⁹.

Звертаючись до вчення Бальтазара, відстежуємо дискурс, у якому автор неодноразово стверджує, що Христос мав чітке розуміння своєї місії, яке було пов'язано з есхатологічними очікуваннями⁶⁰, тобто Христос повністю усвідомлював, що його місія не просто відкрити природу Отця, але повноту Трійці⁶¹. Ба більше, «Христова місія стосується примирення світу з Богом (2Кор 5,18)»⁶² і саме у ній людське буття має можливість брати участь, що відкриває шлях до своєрідного вирівнювання напруги у відносинах. Христова особа є повністю задіяною у його діяльності, і усвідомлення цього не є фрагментарним⁶³.

⁵⁸ Див. Булгаков. *Агнец Божий*, 259.

⁵⁹ Balthasar. *Theo-Drama*, III, 100.

⁶⁰ Див. Balthasar. *Theo-Drama*, III, 113.

⁶¹ Див. Balthasar. *Theo-Drama*, III, 506.

⁶² Balthasar. *Theo-Drama*, III, 142.

⁶³ Див. Balthasar. *Theo-Drama*, III, 101.

У богослов'ї Бальтазара слід звернути увагу на основні чотири аспекти, через які богослов розкриває Христове усвідомлення місії, пов'язуючи як іманентне буття Трійці, так і земну діяльність Христа:

а) Як підійти ближче до концепції усвідомлення місії як абсолютної, тобто такої, що співпадає з особою; б) яким чином можливо відновити історичність усвідомлення з тим фактом, що воно (усвідомлення) існувало з-перед віків; в) його передумови в «ікономічній» Трійці; г) місія як мірка знань та свободи Ісуса⁶⁴.

Абсолютне усвідомлення місії – це та ділянка, де неможливо впевнено констатувати те чи інше твердження, однак на основі текстів Святого Письма, зокрема на Євангелії від Йоана та посланнях апостола Павла, формується перцепція Христа як Посланого – тобто як Особи, яка має універсальну місію⁶⁵. Для Бальтазара питання поєднання розуміння місії та особи розглядається саме через цілісний зв'язок воплощеного Слова з людською природою. Богослов стверджує наступним чином: «Його місія (*Sendung*) як така є ідентичною з Я, яке було послане»⁶⁶. Неможливо розглядати особу Христа, опускаючи при цьому те, для чого і з чим Він прийшов у світ. Навіть чисто психологічний аспект змушує до переосмислення такого розриву. Ба більше, Ісус реалізує себе через сповнення того завдання, яке лежить на Ньому⁶⁷.

«Я – путь, істина і життя!» (Ів. 14,6) – саме так називає Себе Христос, відповідаючи апостолам. Ісус чітко говорить, що Він є Істиною та Життям. Провокативніше звучить: «Перше ніж був Авраам, Я є» (Ів. 8,58). Ці твердження є простими і водночас складними для розуміння, адже відкривають наступне питання: поєднання ікономічного та іманентного усвідомлення місії у Христа. Бальтазар частково розкриває їх, зокрема через Євангелія від Йоана, яке є *locus classicus* для христології Бальтазара⁶⁸. У цьому аспекті важливо відчитати наратив, де Христос як Той, Хто є у часі, одночасно є вічним Сином: «Подія, через яку Він переходить від образу Бога до образу слуги і “подібності з людьми”

⁶⁴ Balthasar. *Theo-Drama*, III, 101.

⁶⁵ Див. там само.

⁶⁶ Balthasar. *Theo-Drama*, III, 138.

⁶⁷ Див. Balthasar. *Theo-Drama*, III, 138.

⁶⁸ Див. Oakes E. *Hans Urs von Balthasar* // Meister C. – Beilby J. (ред.). *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*. Abingdon 2013, 199.

(Фил 2,6) вражає Його як вічного Сина»⁶⁹. Звідси вже випливає, що Христове самоусвідомлення не змінюється з подіями, воно злучене предвічно вповні з його Особою. Це підводить до третього аспекту – передумова самоусвідомлення закладена в Пресвятій Трійці *in se*. Христос у земному житті проповідує Отця: «Він всім своїм буттям відкриває Бога, але робить це в особовий спосіб»⁷⁰.

Останній аспект є пов'язаним з трьома вище згаданими питаннями, адже, за Бальтазаром, місія Христа не обмежує Його, рівно ж як і не змушує до певного рішення. Натомість це завдання здійснено з абсолютною свободою, ба більше: «Він є тим, Хто завжди погоджувався на це – “для того Я прийшов” (Йо 10,10)»⁷¹. Син Божий робить вічний вибір всередині внутрішньотринітарних стосунків, реалізуючи своє знання та розуміння сповна. Бальтазар проводить аналогію, порівнюючи Христа з митцем, який настільки захоплений своїм покликанням, що відчувається справді вільним лише виконуючи своє завдання⁷².

Отже, христологічна парадигма самосвідомості розглядається у контексті тринітарного стосунку. Христос, як стверджує автор, має чітке розуміння своєї особи та завдання. Це не просто усвідомлення, але ідентифікація Себе – своєї Особи – з місією. З цього випливає, що в само-усвідомленні Ісуса переплітаються, як зазначає Бальтазар, дві лінії: горизонтальна та вертикальна. З одного боку – це сприймання Себе як вершини, як сповнення всіх пророцтв, як Того, Хто відновлює людську впалу природу а з іншого – розуміння Себе як Особи, Яка відкриває Бога⁷³.

1.2.4. Послух

«Не стоїть питання, чи Ісус як чоловік виражає послух Собі як Богові; ані також що Він послушний Трійці: як Син, у Святому Дусі, Він послушний Отцеві»⁷⁴.

⁶⁹ Balthasar. *Theo-Drama*, III, 137.

⁷⁰ Balthasar. *Theo-Drama*, III, 135.

⁷¹ Там само.

⁷² Див. там само.

⁷³ Див. Balthasar. *Theo-Drama*, III, 148.

⁷⁴ Balthasar. *Theo-Drama*, III, 137.

Христос у всіх своїх діях земного життя проявляє цілковитий, глибинний послух Отцеві. Від часу Воплочення до сходження в ад Він виявляє покору, усвідомлюючи власну місію. Христос виступає новим Адамом, Який своїм послухом відкриває людині шлях до нового життя, виправляючи той непослух, який вчинив перший чоловік⁷⁵. Коли ми звертаємося до аналізу питання послуху Христа, то відстежуємо лінію, у якій покора була не одноразовою дією, звершеною в часі або ж поза ним. Ба більше: поняття послуху напряду пов'язане з питанням кенозису. Коли Христос принижується сповна? Для Бальтазара уривок Фил 2, 5 та послання до Євреїв розширюють розуміння послуху. Для нього Воплочення вже стало наслідком послуху – тобто преекзистентного смирення, саме тоді, коли Син проявляє глибинний послух Отцеві в предвічному кенозисі⁷⁶. Згодом через Воплочення та кульмінаційно на хресті. Разом з тим, важливе місце займає молитва на Оливній горі, «де проходить навчання послуху»⁷⁷. У Бальтазара можна відчитати два етапи послуху: предвічний (преекзистенційний) та сотеріологічний. Якщо перший послух поєднується з кенотичними мотивами у стосунках іманентної Трійці, то другий з ікономічною драмою, розпочинаючись від Воплочення⁷⁸. І цей мотив є вкрай цінним для богослов'я Бальтазара: кенозис Сина – в Його динамічній любові, яка веде до свободного послуху Отцеві задля сповнення власної місії. «Він – Той, Хто у своєрідний, неповторний спосіб слухає Отця, причому так, що Його послух відображає кенотичний переклад Його вічної любові Сина до «більшого» Отця»⁷⁹.

Сергій Булгаков, чий вплив мав важливе значення на богослов'я трьох днів Бальтазара, щодо цього пише: «Христос не зробив образ Свого божественного буття “предметом егоїстичного самоутвердження, ніби хизування, не тримався за нього, але заради любові до людини Себе принизив, прийнявши інший, не

⁷⁵ Див. Balthasar. *Theo-Drama*, III, 112.

⁷⁶ Див. Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 88.

⁷⁷ Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 103.

⁷⁸ Див. Balthasar. *Theo-Drama*, III, 112.

⁷⁹ Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 88.

властивий Його природній нормі образ “раба”»⁸⁰. Для Бальтазара це твердження є безсумнівним, адже «інтимні стосунки між Посланим і Тим, Хто посилає, беруть форму послуху в Отцевій дії відмови»⁸¹. З цього виходить, що вживання слова «згода» щодо покійного прийняття образу слуги є недоречним, бо це не стало одним моментом, через який Христос «вирішив» стати Богочоловіком, але це вічний свобідний вибір. Все його життя є субстанційним послухом⁸².

Послух є основоположним аспектом внутрішньотринітарних стосунків, і він є можливим за посередництвом дії Святого Духа. Кенозис Христа проявляється саме через його покійність і відданість волі Отця. Для Бальтазара важливо наголошувати не лише на стражданнях, але також на смиренності, з якою «слуга Божий все отримує від Отця, як “радість у Святому Дусі” (Лк 10, 21), так і “смуток аж до смерті” (Мр 14, 34)»⁸³. Отже, послух і кенозис не просто тісно переплетені, але послух є виявом кенозису Христа⁸⁴. Він є основою внутрішньотринітарної драми Пресвятої Трійці.

1.2.5. Воплочення спрямоване на розп’яття

Коли йдеться про христологічно-тринітарне богослов’я, хрест виступає центральною парадигмою думки Бальтазара. «Неможливе богослов’я, яке внутрішньо не відзначене та не структуроване “словом про хрест”»⁸⁵. Апостол Павло, звертаючись до коринтської спільноти, пише: «Бо слово про хрест – глупота тим, що погибають, а для нас, що спасаємося, сила Божа» (1Кор 1, 18), а далі продовжує: «Ми проповідуємо Христа розп’ятого: ганьбу для юдеїв і глупоту для поган [...] Бо нібито немудре Боже – мудріше від людської мудрости, і немічне Боже – міцніше від людської сили» (1 Кор 1, 23.25). Бальтазар звертається до богослов’я апостола Павла та Йоана, тому для нього

⁸⁰ Булгаков. *Агнец Божий*, 243.

⁸¹ Balthasar. *Theo-Drama*, III, 94.

⁸² Див. Balthasar. *Theo-Drama*, III, 79.

⁸³ Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 91.

⁸⁴ Див. Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 88.

⁸⁵ Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 53.

розп'яття Христа є центральним актом, у якому звершується божественна драма, у якій відбувається спасіння з одного боку, та одкровення Бога з іншого⁸⁶.

У традиції Церкви вчення про кенозис тривалий час було пов'язане безпосередньо з темою Воплочення⁸⁷. Отці Церкви та християнські автори (серед яких Кирило Олександрійський, Атаназій Великий, Оріген, Іларій Пиктавійський, Лев Великий) намагалися осягнути глибину приниження Сина Божого, Який приймає людськість⁸⁸. Для них Воплочення – це вже приниження, упокорення, прийняття немічності. Таке мислення сформувалося частково під впливом послання до Филип'ян. Як вже було зазначено спочатку, велися дискусії та суперечки про те, від чого саме Логос спустошується, у чому принижується, і центральним місцем у цьому є Воплочення. Однак для Бальтазара, зберігаючи цінність патристичної спадщини, є важливо наголосити на кенотичності Воплочення як такого, яке не є початковою чи кінцевою подією, у якій Христос приймає всю повноту приниження. Тому Воплочення Логоса не виступає чисто христологічною подією для богослова, але перш за все є тринітарним, адже у ньому відкривається драма кенотичного самодарування Пресвятої Трійці: «Боже зречення Себе (у Воплоченні) знаходить онтичну можливість у вічній Божій зреченості, у Його Триособовій відданості»⁸⁹. Ба більше, Воплочення метафізично та історично спрямоване на хресні страждання, а відповідно, щоб осягнути всю повноту і цінність Воплочення Сина Чоловічого, слід розглядати його у великій драмі спасіння людини з одного боку як наслідок іманентної події кенозису у Пресвятій Трійці, що означає відкриття Отця і Святого Духа, а з другого, як спрямування на хрест⁹⁰.

З часу Воплочення Христос виражає свій кенотичний стан через послух та здійснення своєї місії, перебуваючи з Отцем у відношенні опосередкованому через Святого Духа. Тому у цьому стосунку для Бальтазара саме Святий Дух

⁸⁶ Див. Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 53.

⁸⁷ Див. Law R. D. *Kenotic Theology* // McFarland I. та ін. (ред.) *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*. New York 2011, 261-263.

⁸⁸ Детальніший аналіз див. Бальтазар Г. У. фон. *Пасхальне таїнство*, 26-33.

⁸⁹ Бальтазар Г. У. фон. *Пасхальне таїнство*, 32.

⁹⁰ Бальтазар Г. У. фон. *Пасхальне таїнство*, 13

постає Особою, Яка відтворює волю Отця і Сина, Яка передає волю Отця Синові та підносить послух Сина Отцеві. Людськість Христа є справою саме Святого Духа, Який також «постійно вказує Синовим послідовникам на волю Отця»⁹¹. Такий спосіб вираження Осіб Пресвятої Трійці для Бальтазара є тринітарною інверсією⁹². Дана інверсія стосується іманентно-ікономічного виміру Бога. В іманентному бутті Святий Дух є Тим, Хто походить від Отця та Сина (автор у даному питанні намагається згладити кути православної доктрини, вказуючи, що можливо говорити «від Отця через Сина»⁹³), то за традиційним порядком Божественних Осіб Святий Дух є третім: Отець-Син-Святий Дух. Натомість в ікономії спасіння Святий Дух займає позицію Посередника між Отцем і Сином: Отець-Святий Дух-Син. Ця інверсія відповідно розпочинається від Воплочення і триває до хреста⁹⁴. Постає питання, чи не руйнує це католицьке розуміння Осіб Пресвятої Трійці. Автор стверджує, що таке вираження не нехтує, але навпаки уможлиблює реалізацію Христової місії та послуху через стосунок у Святому Духові⁹⁵.

Богослов'я хреста та його історичні моделювання є такими широкими, що потребують окремого дослідження. Натомість у цій роботі звернемося до центрального моменту богослов'я Бальтазара – кенотично-тринітарного об'явлення на хресті. З творчої думки богослова, одразу ж відчитується христологічний дискурс, що відкриває ідею Христового існування, яке функціонально-кенотично приречене на хрест⁹⁶. Без сумніву, від смиренного Воплочення Сина Божого простелюється дорога приниження до кульмінації у вигляді розп'яття. Це те, що відкриває безмежну любов Творця до творіння, те, що змиває протиріччя, а разом з тим об'являє Трійцю.

На думку богослова, початок справжніх страждань Христа виринає з глибини єства у момент відрази і тривоги, в час припадання до землі Оливної

⁹¹ Balthasar. *Theo-Drama*, III, 115.

⁹² Див. Balthasar. *Theo-Drama*, III, 112.

⁹³ Детальніше див. Balthasar. *Theo-Drama*, III, 115.

⁹⁴ Див. Balthasar. *Theo-Drama*, III, 112.

⁹⁵ Див. Balthasar. *Theo-Drama*, III, 208.

⁹⁶ Див. Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 88.

гори⁹⁷. Ця мить усамітнення відкриває богопокинутість з обох сторін: Отця, бо лише ангел скріплює Його, та учнів, які не змогли чувати з Ним. Цей момент відображає весь жах і трепет, всю ганьбу і безчестя, коли Безгрішний приймає чашу грішників, коли, перебуваючи в агонії, залишається абсолютно смиренным і покірним. Це мить, коли будь-хто інший не може брати участь у цій драмі, як тільки Отець і Син: «Історія страстей проходить повз нього [диявола], вона відбувається між Отцем і Сином; те, про що тут йдеться, - це несення гріха світу (Йо 1,29), через цю подію – без виразної яскравої боротьби – «роззброєна» сила супротивника (Кол 2,15)»⁹⁸.

Видання Христа на смерть для Бальтазара є саме і лише тринітарною подією, оскільки не просто Син видає Себе на розп'яття, але «Отець цілком свідомо видає Христа в обійми смерті»⁹⁹. Бальтазар відображає повноту і драматичність цієї події, проводячи лінію не лише до виміру старозавітного, вказуючи на Авраама: бо це те, що не вчинив Авраам своєму синові Ісаакові¹⁰⁰, але й до новозавітного, де важливою є позиція Христа: активна самопожертва.

Засуд Христа веде до розп'яття, до *theologia gloriae*. «Хрест – для нас – це субстанційна любов, найвища імплементація заповідей любові»¹⁰¹. Саме з цього слід розпочати, адже Бог не просто приймає смерть для Відкуплення людського роду, але солідаризується з кожною особою у співдосвідчуваності. Для автора драма, яка відбувається на хресті, відкриває драму всередині Бога: Отець віддає Сина на смерть, покидаючи у цей момент, але не стає попри це пасивним спостерігачем. Син в агонії богопокинутості перебуває у відносинах любові Трійці. Святий Дух, як Той, Хто втілює єдність Отця і Сина, страждає від розірвання зв'язку між ними, і в той же момент приймає жертву Христа та підносить її Отцеві¹⁰². Так здійснюється Євхаристія, бо відбувається трансформація внутрішнього божественного спілкування в євхаристійне¹⁰³.

⁹⁷ Див. Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 98.

⁹⁸ Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 105.

⁹⁹ Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 110.

¹⁰⁰ Див. Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 110.

¹⁰¹ Balthasar. *Theo-Drama*, III, 79.

¹⁰² Див. Balthasar. *Theo-Drama*, V, 157; Balthasar. *New Elucidations*, 123.

¹⁰³ Див. Balthasar. *New Elucidations*, 123.

Момент богопокинутості Христа для Бальтазара є центральним на хресті у стосунку до Трійці, адже Богочоловік мусів ідентифікувати Себе з гріхами інших¹⁰⁴.

Надалі Бальтазар доносить, що коли цей Син Людський, який страждає на хресті і бере на Себе весь тягар, є Богом, то все змінюється: ми входимо у тринітарну драму, де кенозис Бога на хресті є відображенням предвічного кенозису Пресвятої Трійці¹⁰⁵. Бальтазар констатує це під впливом богослов'я Адріани фон Шпейр, яка, маючи містичні стани, писала: «Страждання на хресті є вираженням любові у Бозі. Вираження вибране Богом показує нам таїнство Його любові; щоб могли відрити себе, любов страждає. Так ми знаходимо таїнство часове та позачасове»¹⁰⁶. Найважливішим аспектом цього відображення є розрізнення між іманентним та ікономічним буттям Бога. Для Бальтазара, як і для Сергія Булгакова та Карла Ранера, Трійця іманентна є Трійцею ікономічною. Однак не навпаки, бо на хресті здійснюється драма, яка свідчить нам про драму в серці Бога, проте завжди залишається місце для таємниці. Вони не є абсолютно ідентичними, адже тоді Бог став би залежним від подій світу, а відповідно змінним, що заперечувало б одну з трансценденталій Бога. Такі положення Бальтазар критикує у творчості Гегеля та Мольтмана¹⁰⁷, зазначаючи що Творець не змушений стати людиною і померти за всіх, але з безмежної любові у повній свободі нею може стати: «Іманентна Трійця мусить бути зрозумілою як вічна абсолютна самовідданість, через яку Бог відкриває Себе абсолютною любов'ю; це пояснює Його вільне віддання світові як любов, без припускань, що Бог «потребував» світового процесу і хреста, щоб бути Собою»¹⁰⁸.

1.2.6. Буття з мертвими

¹⁰⁴ Balthasar H. U. von. – Speyr A. von. *To the Heart of the Mystery of Redemption*. San Francisco 2010, 35.

¹⁰⁵ Balthasar – Speyr. *To the Heart of the Mystery of Redemption*, 37.

¹⁰⁶ Balthasar – Speyr. *To the Heart of the Mystery of Redemption*, 73. Бальтазар аналізує основні теми богослов'я Адріани фон Шпейр у Balthasar. *Our task – a report and a plan*, 35-39.

¹⁰⁷ Balthasar. *Theo-Drama*, V, 105-106; 138. Детальніший аналіз критики Бальтазара на вчення Мольтмана висвітлено у третьому розділі.

¹⁰⁸ Balthasar. *Theo-Drama*, IV, 209.

Серцевиною і центром богослов'я Бальтазара є *descensus ad inferos* –сходження в ад – що виступає кульмінаційним моментом драми спасіння. Бальтазар розвиває це богослов'я під впливом містичного досвіду Адріани фон Шпейр¹⁰⁹. Тому для нього ця абсолютно кенотична подія, яку інколи випускали з уваги, є чи не найважливішою у Відкупленні.

Сходження в ад упродовж століть настільки обросло мітологічними рисами, що сформувалася ціла драматична картина «битви» Христа зі силами зла¹¹⁰. Однак богослов прагне дещо прочистити таке уявлення і наголосити на тому, що Христос не просто зійшов до царства мертвих, але був з ними, був мертвим, і з мертвих (εκ νεκρών) воскрес. Син Людський у своїй солідарності з мертвими позбавляє їх досвідчення буття мертвими, Він бере на Себе всю гіркоту богопокинутості:

Зі "сильним криком" серед "чорноти п'їтьми" Він поринає у царство мертвих, з якого більше не зазвучить жодне Його слово. Самотність, цілком визначена неповторність цього страждання, здається, загородить усякий доступ до Його глибинного Єства: у ліпшому разі, можлива мовчазна "співучасть" "здалеку"; а назагал зображено світські аспекти процесу, які майже не передають нічого з внутрішньої драми¹¹¹.

Христос сходить в глибини аду, де, спустошуючи себе, знищує смерть, перевершує її всім своїм Єством. Це антиномічний динамізм кенотичної любові, про що автор зазначає: «Те, що походить згори, не потребує висот; це потребує глибин...Що приходить згори, є вже чистим і захищеним, і може відкрити себе лише через сходження»¹¹². Це кульмінація кенозису Христа та Трійці загалом, бо саме у цій події Син Божий звершує остаточно і вільно кенозис послуху. Для Бальтазара ця подія може відчитуватися з трьох перспектив: 1) як досвідчення «другої смерті»; 2) як досвідчення гріха; 3) як тринітарна подія¹¹³.

¹⁰⁹ Williams R. *Balthasar and the Trinity* // Oakes E. – Moss D. (ред.). *The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar*. Cambridge 2004, 38, 44.

¹¹⁰ Oakes E. T. *He descended into hell: The Depths of God's Self-Emptying Love on Holy Saturday in the Thought of Hans Urs von Balthasar* // Evans S. (ред.). *Exploring Kenotic Christology: The Self-emptying of God*. New York 2006, 236-237.

¹¹¹ Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 70-71.

¹¹² Balthasar H. U. von. *Heart of the World*. San Francisco 1979, 38.

¹¹³ Див. детально Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 166-174.

У питанні досвідчення «другої смерті» Бальтазар з одного боку критикує Лютера та Кальвіна за їхнє відкидання необхідності надавати відповідну увагу Великій Суботі, зацентрувавши натомість муки на хресті. З іншого – звертається до думок Миколи Кузанського, який ставиться з особливою увагою до страстей не лише в часі розп'яття, але й досвідчування підземного світу¹¹⁴. Отже, страждання і смерть на хресті виступають так званою «першою» смертю, після якої «буття з мертвими» є «другою» смертю Христа, у якій Він солідаризується з померлими до кінця¹¹⁵.

Другий аспект – досвідчення гріха – богослов розвиває під впливом Адріани фон Шпейр¹¹⁶: Син Божий в аді перестає вести будь-яку активну боротьбу, Він проймається абсолютною неміччю гріха, і водночас бачить Свій тріумф. Цей тріумф не у «блиску воскреслого життя, - адже як Воскреслий до вічного життя може мати дотичність до цього хаосу?, – а в єдиному стані, який дозволяє внутрішній зв'язок: в абсолютному спустошенні життя Померлого»¹¹⁷.

З цієї третьої перспективи – відчитування тринітарного кенозису в сходженні до аду – варто винести основні штрихи. Перш за все, у богослов'ї Бальтазара сходження до аду неможливо розглядати як окремий кенозис Сина Божого. Зовсім навпаки – досвідчення спустошення, богопокинутості, розірвання стосунку з Отцем набуває тринітарних рис. Ця відстань, яка утворюється через сходження, «розірвання» спілкування, є абсолютним стражданням Божественних Іпостасей і водночас їхньою єдністю: «Ця нероздільність Отця і Сина буде чітко осягненою для них в момент, коли розділення Обох буде явно тотальним. Це абсолютний парадокс»¹¹⁸. Христос стає мостом між Творцем і творінням.

¹¹⁴ Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 168-170.

¹¹⁵ Див. Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 168-170. Ця тема розвивається зі зміною термінології від старозавітного «аду» до новозавітного «пекла». Тут Бальтазар дотримується богословської думки Августина, вказуючи, що пекло – це функція події Христа. Оскільки до Нього не могло існувати чистилище, пекло та рай, але єдиний ад, з якого відбувається звільнення.

¹¹⁶ Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 171.

¹¹⁷ Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 171.

¹¹⁸ Balthasar. *Theo-Drama*, V, 196.

Ба більше, відбувається звернення до Ур-кенозису Пресвятої Трійці. Бо ніщо інше, аніж кенотична любов, не зможе подати основу цій драмі спасіння в шеолі. Це знову ж таки справа послуху Христа, повноти післанництва Отця та єднаючої сили Святого Духа¹¹⁹.

1.3. Антропологічний кенозис

Людина у своїй сутності є створена на образ і подобу Божу, маючи свобідну волю та водночас відповідальність за неї:

Перед заснуванням світу у повноті “духовного благословення” людина “призначена” і вибрана для того, щоб бути “святою та бездоганною”, щоб постати перед своїм Творцем (Еф 1,3-4), звісно “улюбим Своїм” Сині, і саме “в Його Крові”, так що увесь гріх та саме Відкуплення видаються тут подоланими та впорядкованими, і ця перша ідея людини охарактеризована вже тринітарно-ікономічно¹²⁰.

Все ж гріх та згодом смерть руйнують не лише цей стосунок, але й саму людину – вони розривають її надвоє, і відновити цілісність зможе тільки Людина, яка здатна перейти глибину смерті, пекла та Боговіддаленості¹²¹. Саме тому драма спасіння є для людини, для її Відкуплення, знищення того стану, де вона на межі і не здатна самостійно вирватися з тенет смерті.

1.3.1. Співучасть у Христовому кенозисі

В історії спасіння від початку виражається кенозис Бога, Який створює людину, будучи абсолютно самодостатнім, ба навіть більше – дає їй свобідну волю, в чому немов би «обмежує» Себе¹²². Згодом Ісус Христос воплочується, приймаючи людськість, та йде на хресну смерть, даючи можливість людині до обоження. Людина відповідно може брати участь у Христовому кенозисі, а до

¹¹⁹ Див. Balthasar. *Theo-Drama*, IV, 215.

¹²⁰ Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 13-14.

¹²¹ Див. Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 14.

¹²² Див. Balthasar. *Theo-Drama*, IV, 215.

того ж і, наслідуючи Ісуса, переживати власне спустошення, приниження у динамічній любові.

Кенозис Христа є відкритим до людини. Предвічний Логос має таку ж людську природу, як і божественну, тому страждання та приниження Ісуса є тим онтологічно-історичним виміром, до якого людина має неабиякий стосунок¹²³. Найвищою можливістю взяти участь у кенозисі Христа є Євхаристія: «Кенотичний стан Христа – як Хліб, що ми «споживаємо», та розлите Вино, - здається, відіграє для учасників трапези активно-абсорбуючу роль, але «коли я немічний, тоді я сильний» і «Боже безсилля сильніше за людей» справджується в Євхаристії: Христос активно з'єднує її учасників у Своему Містичному Тілі»¹²⁴.

Тіло і Кров Христа проливаються за людину і для людини, тому Церква як спільнота вірних і кожна особа зокрема через Тіло Христове може солідаризуватися з Ісусом у приниженні та стражданнях, як і Він це зробив щодо людини. Немає жодної ексклюзивності щодо інших, бо Христос помер за всіх. Однак досвідчити ці страждання і любов Христа може християнин, який приймає хрест Сина Божого. Зрештою саме тому для Бальтазара людина відкривається у світлі «бути співрозп'ятим» із Христом¹²⁵ за Павлівським богослов'ям, де «живу вже не я, а Христос в мені» (Гал 2, 19-20). Це співстраждання з Сином Божим відкриває людині всю любов Божу, яка виявляється від часу її створення, тому кенозис – це як страждання, так і водночас самодарування за прикладом Христа, Який страждає і дарує Себе у любові Іншому та іншим¹²⁶.

1.3.2. Кенозис людини

Співстраждаючи з Христом, людина досвідчує як радість, так і падіння свого буття, формуючись разом з тим як повноцінна особистість. Основою, джерелом такої особовості є кенозис Осіб Пресвятої Трійці: «Драма перенесена у життя

¹²³ McIntosh M. *Von Balthasar* // Jones G. (ред.) *The Blackwell Companion to Modern Theology*. Malden 2004, 398.

¹²⁴ Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 97.

¹²⁵ Див. Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 135.

¹²⁶ Balthasar. *Heart of the world*, 50.

Церкви, у якій, і у відношенні до якої, людське буття приймає виклик сформуванню своє життя за прикладом Христа, віднаходячи як наслідок власну істинну особовість»¹²⁷.

Очевидно, не йдеться про тотальне приниження і упокорення людини в усіх ситуаціях її земного існування, але радше про те, що особа відкриває всю повноту своєї свободи тоді, коли здатна досвідчити кенотично страждання, самодарування, любов. Для Бальтазара є важливо наставити правильний вектор розуміння Відкуплення, страждання і значення цього для людини. Ці події кенотичного вияву Божественних відносин є не лише дидактичними, але й онтологічними. Христос руйнує вузи смерті, відновлює упалий образ людини, бере її страждання, і вже тоді дає приклад для наслідування у любові. Саме тому Бальтазар зазначає:

Я думаю, що проголошення хреста може допомогти людям прийняти страждання, які часто виглядають нестерпними, прийняти їх не тому що Бог страждав у солідарності з ними – як би це допомогло їм? – але тому що божественне страждання охоплює всі ці страждання, щоб перемінити їх у молитву, у діалог в розпалі забуття, надаючи тим самим всім людським трагедіям сенс, який вони не мали б у собі, сенс, який є зрештою відкупительним на спасіння світу; всі страждання таємничо переносяться у жертву розп'ятого Христа: Голови невіддільної від її членів¹²⁸.

Отже, ця динамічна кенотична любов Бога надає іншого сенсу тим подіям і станам людського буття, які відбуваються в історії людства. Людський кенозис міститься в Божому, як і людська радість у Божій.

1.4. Висновок

Отже, вчення про кенозис у творчості Ганса Урса фон Бальтазара є христологічно-тринітарною парадигмою, яка відкриває новий погляд на іманентно-ікономічний образ Бога. Кенозис Пресвятої Трійці *in se* відкривається через ікономічні вияви Бога для людини: через Воплочення, хрест, смерть та сходження до аду.

¹²⁷ Quash. *Hans Urs Von Balthasar*, 114.

¹²⁸ Balthasar – Speyr. *To the Heart of the Mystery of Redemption*, 39.

Проаналізувавши фігурування терміна «кенозис» та його інтерпретації у спадщині автора, з'ясовано, що для Бальтазара як католицького богослова є важливо опиратися на патристичне тлумачення. Все ж автор є доволі креативним у даному підході, оскільки для нього у традиційному христологічному розумінні кенозису бракує тієї площини, яка є фундаментальною для Об'явлення Бога у світі, а саме – тринітарної: Син об'являє Отця у Святому Духові. Саме тому автор у питаннях екзегези уривка Фил 2, 6-11 вказує на необхідність цілісності тексту, що згодом впливатиме на розвиток богословської думки Бальтазара. Квінтесенція Святого Письма доволі ґрунтовно виокремлює події історії спасіння, які безпосередньо пов'язані з формами кенозису.

Кенотичність христологічного, тринітарного та антропологічного вимірів є центральною частиною, де автор вводить власне новаторство, а разом з тим осмислення своїх сучасників. Бальтазар фактично формує цілісну картину, у якій христологічна та тринітарна площина є тісно поєднані у цьому вченні, оскільки відкривають кенотично-динамічну любов Пресвятої Трійці у внутрішньому самодаруванні через вияв у подіях світу. Тобто об'явлення Трійці *ad extra* вказують на природу Бога *ad intra* – на жертвне, кенотичне самодарування Трьох Осіб. Позиція Бальтазара протирічить, до прикладу, аксіомі Карла Ранера: для нього Трійця ікономічна не може бути абсолютно ідентичною іманентній. Для Бальтазара Бог є творить світ і входить в нього з власної волі. Тим самим автор заперечує розуміння Трійці, сформоване у філософській традиції Гегеля та згодом богословській позиції Мольтмана: це насамперед питання необхідності, змушеності Воплочення Бога та його абсолютна пов'язаність із подіями світу, а відповідно – залежність від них.

Автор розвиває свою думку у дусі Карла Барта стосовно христологічної частини, де Христос, свідомий своєї місії, виражає кенотичний послух Отцеві. Тобто для богослова особа Христа є абсолютно ідентичною з Його місією, що відкидає христологічні суперечки щодо усвідомлення місії Сина Божого. Разом з тим, автор осмислює думки російського богослова Сергія Булгакова, коли йдеться про внутрішній Троїчний кенозис (відхиливши концепт Софії).

Зрештою, оригінальністю та неабияким новаторством Бальтазара є тринітарна інверсія, наслідком чого стала зміна порядку Осіб Пресвятої Трійці в ікономічному вияві, та богослов'я трьох днів, де відчувається містичність та певною мірою спекулятивність, яку автор намагався дещо уникати. Страждання, хрест та буття з мертвими в шеолі – кульмінація кенозису Сина Божого, через який відкривається Пресвята Трійця. Це той вимір, який надає цінності та ваги сьогоденішньому розумінню кенозису та відкупної місії Христа. Гостре питання богопокинутості фігурує важливою частиною кенозису. Драма, яка розвивається в історії і поза нею, залучає вповні Бога та людину. Саме у цій частині можна відчитати кенозис Пресвятої Трійці з одного боку та людини з іншого. У богослов'ї Бальтазара хрест є наслідком кенозису в Пресвятій Трійці, тому він вказує на страждання у любові, які відбулися в Ур-кенозисі, і відповідно ті, які відбуваються зараз.

Антропологічний кенозис у богослов'ї Бальтазара звертається до суті Христових страждань і Відкуплення, а як наслідок до страждань людини та її участі у кенозисі Бога. Автор у даній частині опирається на Павлівську антропологію. Відкуплення не забирає страждання людини, але метафізично змінює їхню сутність. Тому людина може брати участь у Христових стражданнях, у Його кенозисі через Євхаристію. Натомість власний кенозис людини, який міститься в Божому, є своєрідним процесом становлення та виявлення особовості як такої.

Можна підсумувати, що вчення про кенозис у творчості Ганса Урса фон Бальтазара займає чималу частину догматичної частини богослов'я, яке сформувалося під академічним та духовним впливом. У цьому розділі синтезовано кенотичний вимір тринітарного, христологічного та антропологічного вимірів, однак дослідження потребує подальшого розвитку, як, наприклад, імплементації цього вчення в конкретну площину та його зв'язок з іншими її елементами.

РОЗДІЛ II

ВЧЕННЯ ПРО КЕНОЗИС У ТВОРЧОСТІ ЮРГЕНА МОЛЬТМАНА

Юрген Мольтман¹ – німецький протестантський богослов, складний життєвий досвід якого значною мірою вплинув на творення власного богословського дискурсу. Війна, ув'язнення після неї та події Голокосту поставили перед автором багато питань пов'язаних з Богом, серед яких два найважливіших перейшли в основні богословські теми: «досвід Бога як сили надії та Його присутність у стражданнях»².

Мольтман почав формувати своє богослов'я як академічно, так і духовно після виходу з концентраційних таборів: з одного боку навчаючись в семінарії та згодом викладаючи систематичне богослов'я, а з іншого – ставши пастором Євангельської Церкви. Його вчення пронизане питаннями страждань, близькості Бога до людини, сприйняття Бога у світі та, зрештою, есхатологічними думками й теодицеєю. Такий вектор роздумів уклався зокрема через глибокі роздуми над уривком Псалма 22, 1, внаслідок чого страждання, за Мольтманом, особливим чином стало пов'язаним з кенозисом Бога.

Окрім власного життєвого досвіду, автор також зазнав чималого впливу від таких богословів як Карл Барт, Отто Вебер, Ернст Вольф, Ернст Кеземан, Герард

¹ Юрген Мольтман – німецький протестантський богослов, народився 8 квітня 1926 р. в Гамбурзі; як солдат потрапив у полон британської армії, внаслідок чого у 1945-1948 рр. перебував в ув'язненні, де розчарувався в німецькій культурі, зокрема через події Голокосту, та зацікавився богослов'ям. Після визволення повернувся в Гамбург, після чого розпочав вивчати богослов'я в Гетінгенському університеті, де у 1952 році захистив докторську дисертацію та одружився з Елізабет Вендель. Надалі служив пастором в Євангельській Церкві (1952-1957) та розпочав свою викладацьку діяльність в університетах Німеччини та закородоном. Тривалий період (1967-1994) був професором систематичного богослов'я в Тюбінгенському університеті. З 1963 по 1983 був членом Комітету віри та порядку при Всесвітньому союзу Церков. У 2000 р. отримав премію «Громаєр» від Луїсвільського університету (США) за книгу «Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie». Найвідомішими книгами є «Der gekreuzigte Gott» (1972), «Trinität und Reich Gottes» (1980), «Theologie der Hoffnung» (1967) та «Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie» (1996). Особливий вклад зробив у розвиток богослов'я надії та есхатології. Чимало працював над богослов'ям визволення. (Див. Kennedy P. *Twentieth-century theologians. A new introduction to modern Christian thought*. London 2010, 193-198).

² Bauckham R. *Jürgen Moltmann* // Ford D. – Muers R. (ред.). *The Modern Theologians, An Introduction to Christian Theology since 1918*. Malden 2005, 147.

фон Рад. Ці мислителі допомогли сформуванню есхатологічного бачення, соціальну етику, а, наприклад, Кеземан та фон Рад посприяли утворенню доброї біблійної основи для раннього богослов'я Мольтмана³. Однак, неможливо оминати увагою вплив діалектики Гегеля на тринітарну доктрину богослова та його сприйняття аксіоми Карла Ранера, що особливим чином відчитується у взаємодії Трійці іманентної та ікономічної⁴. Зрештою думки Франца Розенцвайга та Абрагама Гешеля – юдейських богословів – також мають місце у богослов'ї Мольтмана⁵. Варто звернути увагу й на Лютеранське богослов'я хреста, а також на важливість тринітарної доктрини Кападокійських Отців у формуванні богословської думки автора⁶.

Богословські концепції Мольтмана є дещо революційними для XX та XXI ст. Його богослов'я надії⁷ поширилося не лише у вузько есхатологічних дискусіях, але й у богословських колах назагал. Для автора Бог є любов'ю, і ця любов не може не страждати: «Той, Хто не може страждати, не може любити»⁸. Відтак, кенозис Бога є центральним, бо Бог являє Себе через приниження, страждання та хрест. За Мольтманом, неможливо говорити про безстрастність Бога як таку, адже тоді Він постане філософським Богом Арістотеля – непорушним Двигуном. Біблійний же Бог інший. Таке сприйняття Творця – як Того, Хто страждає – у Мольтмана розвивається особливим чином із «богослов'ям після Аушвіцу». Саме тому центральною точкою вчення Мольтмана є хрест: *theologia crucis*. Звідси розпочинаються всі роздуми і тут вони знаходять своє завершення, хрест є об'явленням Трійці.

Надалі, для якомога кращого розкриття вчення про кенозис у богослов'ї Юргена Мольтмана, розглянемо функціонування цього терміна у творах автора, біблійну основу та його застосування в тринітарній, христологічній й антропологічній площинах.

³ Див. Bauckham. *Jürgen Moltmann*, 147.

⁴ Див. McDougall J. A. *Pilgrimage of Love. Moltmann on the Trinity and Christian Life*. Oxford 2005, 51.

⁵ Bauckham. *Jürgen Moltmann*, 148.

⁶ Див. McDougall. *Pilgrimage of Love*, 108.

⁷ Moltmann J. *Theology of Hope. On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*. New York 1967.

⁸ Moltmann J. *The Crucified God. The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*. Minneapolis 1993, 222.

2.1. Поняття кенозису та його вияв

Таїнство творення світу, спілкування між Творцем і творінням, Воплочення Бога і Його смерть свідчать про Нього як про Любов з одного боку та Того, Хто принижує Себе, з іншого. У творах Мольтмана вчення про кенозис фігурує із ракурсу страждальної любові, самоприниження та обмеження Бога. Для автора воно є абсолютно тринітарним, адже Три Особи перебувають у вічному перихорезисі⁹. Тобто, щоб проаналізувати це вчення в одній парадигмі, слід брати до уваги іншу.

Для Мольтмана традиційна доктрина про Божий кенозис завжди розглядала лише один його аспект, а саме – самоспустошення та самоприниження. Вона упустила інший: «Боже обмеження всередині є необмеженням назовні. Бог у нічому іншому не є більшим, аніж у приниженні»¹⁰. Отже, те, що виглядає безсилим у світі, є насправді всемогутнім, відповідно нам слід говорити про кенозис в ікономії спасіння як об'явлення кенотичної природи Пресвятої Трійці у творенні, Воплоченні та хресті: «Божественний кенозис, який починається зі створення світу, досягає своєї досконалої та сповненої форми у Воплоченні Сина»¹¹. Згодом автор додає: «Кенозис реалізовано на хресті»¹².

Отже, у богослов'ї Мольтмана кенозис як тринітарне вчення розглядається у трьох основних виявах: через обмеження у створенні світу, через приниження у Воплоченні та через страждання на хресті.

2.2. Сотворення як вияв кенозису Пресвятої Трійці

⁹ Див. Moltmann J. *The Trinity and the Kingdom. The Doctrine of God*. Minneapolis 1993, 175. Детальніше розкриття даного поняття та імплікацію у богослов'я Мольтмана див. пункт 2.3.2. Хрест як центр тринітарного богослов'я.

¹⁰ Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 119.

¹¹ Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 118.

¹² Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 119.

Традиційно богослови намагалися проаналізувати значення Бога для світу через концепцію *opera trinitatis ad extra*, тобто через зовнішні прояви у сотворенні, Воплоченні та Переображенні, однак Мольтман пропонує подвійний аналіз, тому ставить питання з іншого боку: слід також з'ясувати, що світ означає для Бога, тобто підійти до питання з аналізом *opera trinitatis ad intra*¹³. Ці ікономічні події сотворення, Воплочення і Переображення пов'язані з іманентними, маючи на увазі любов між Отцем, Сином і Святим Духом. Однак для Мольмана головне питання не в діях Бога іманентно чи ікономічно, натомість це питання відповідності дій:

Це справа страждання, яка відповідає зворотно на дії. Зовнішні дії відповідають внутрішнім стражданням, і зовнішні страждання відповідають внутрішнім діям. Це означає, що Божі зовнішні і внутрішні аспекти є переплетені у абсолютно відмінний спосіб від картини, запропонованої просторовими метафорами *всередині/назовні*¹⁴.

У такий спосіб ми підходимо до питання існування світу: «Сотворення є справою божественного пониження»¹⁵. Тобто сотворення є нічим іншим, як зовнішньою дією Бога, яка передбачає внутрішнє страждання, звідси для Мольмана це *creatio* є повністю кенотичним. Творення світу означає, що Бог мав зробити «місце» у Собі самому, тобто світ не існує у собі, але у «відпущеному місці» від Божої присутності¹⁶. Тому подію створення можна відчитувати з двох позицій: значення для людини та значення для Бога. Богослов звертається саме до другої, прирівнюючи доктрину сотворення до доктрини Бога¹⁷, вони нероздільно пов'язані, бо Бог у процесі творення відкриває Себе, Свою велич і пониження.

Мольтман не оминає питання пантеїзму XIX ст., вказуючи, що ототожнення внутрішнього тринітарного життя із процесом створення світу має викривлені аспекти розуміння процесу: «Це правда, що любов Бога-Отця до світу є такою ж, як і любов до Єдинородного Сина, однак це не перетворює світ у Сина, і Син не

¹³ Див. Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 98.

¹⁴ Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 98-99.

¹⁵ Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 99.

¹⁶ Див. Moltmann. *God in creation: an ecological doctrine of creation. The Gifford lectures 1984-1985*. London 1985, 156.

¹⁷ Див. Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 105.

стає світом. [...] Щоб зрозуміти історію людства як історію у Бозі, слід підтримувати і підкреслювати різницю між світовим процесом і внутрішньотринітарним процесом»¹⁸. Розрізнення є важливим з огляду на відносини і стосунок між Богом та творінням: якщо людина, яка є тією, з ким Господь прагне спілкуватися, стає Богом, то Господь спілкувався би із Собою. Немає підстав творити когось іншого. Саме тому Мольтман наголошує, що «Він хотів передавати Себе тому, хто є іншим від Нього Самого. Ось чому ідея світу вже вписана в любов Отця до Сина»¹⁹.

Якщо повернутися до початкового питання «що світ означає для Бога», то Мольтман ствердно зазначає, що створення Всесвіту є важливим для Бога з огляду на його любов, бо саме з любові Бог дає початок життю у повній свободі: «Якщо Бог є любов, Він не лише еманує, виливається із Себе, але й очікує та потребує любові: Його світ призначений бути Його домом. Він бажає перебувати в ньому»²⁰. Акцент у концепції покладено на взаємодію Бога і світу. Для автора вони перебувають у стосунку взаємодії, внаслідок якої вихід Бога із Себе у діях дає відбиток у світі, як і світ своїми реакціями та ініціативами дає дещо іншого характеру відбиток у Бозі²¹. Ця взаємодія пронизує всю історію спасіння, яка має перш за все універсальний характер, - сотворення та Відкуплення відчитуються у сотеріологічному та есхатологічному ключі для всього Всесвіту. Загальний характер спасіння містить у собі два важливі аспекти: з одного боку, це індивідуальне досвідчування кожної особи, а з іншого – світ є призначений для спасіння. Автор це викладає так:

Через віру у створення і надію на спасіння, друге, яке є досвідченим в особливий та індивідуальний спосіб, зрозуміле у своїх універсальних вимірах. Цей процес має, звичайно ж, інший бік. Якщо спасіння розуміється в універсальному сенсі, то Вселенна, як наслідок, розглядається також у відкупительному світлі спасіння²².

¹⁸ Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 107.

¹⁹ Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 108.

²⁰ Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 99.

²¹ Див. там само.

²² Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 100.

Створюючи світ, Бог ставиться до нього не лише, як до творіння, але також як до місця, в якому Він перебуває. Власне, у аспекті сотворення Мольтман розгортає концепт *Shekinah*²³ від єврейських авторів, зокрема Гешеля і Розенцвайга. Ця концепція позначає перебування Бога між людьми, участь у їхніх стражданнях, іншими словами – це кенозис Бога. Однак для Мольмана, як і для інших авторів, Бог не просто бере участь у цих стражданнях, але всі страждання історії містяться у Бозі²⁴. Якщо цей концепт у юдейському богослов'ї спочатку позначає перебування Бога у храмі, згодом серед вибраного народу, то для Мольмана, вслід за богослов'ям апостола Павла, важливо наголосити, що з часу Відкуплення людське тіло стало храмом Святого Духа: «Хіба ж не знаєте, що ваше тіло – храм Святого Духа, який живе у вас?» (1 Кор 6, 19)²⁵. Саме тому людина може переживати присутність Бога через Святого Духа, а концепт *Shekinah* набирає іншого значення у Новому Завіті: Творець сходить до творіння і через Свого Духа робить його своїм храмом²⁶. Створення і буття з людиною є пониженням Бога, його самообмеженням, тобто кенозисом²⁷. Однак слід ще раз наголосити, що цей кенозис не є чистим стражданням, але виходить із безмежної любові Бога. Для Мольмана ж любов без страждань неможлива.

Із події сотворення витікає, що Бог як Такий є кенотичним²⁸. Створення всього живого є нічим іншим, аніж виявом божественного само-обмеження й абсолютної любові²⁹. Фактично, вже від цього початкового вияву, Мольтман підводить до розуміння Бога як Абсолюту, який здійснює абсолютний кенозис, що протстежується у наступних виявах: «Божественна любов являє себе перш за все розп'ятою любов'ю: безумовне страждання для іншого, у якій Отець і Син взаємно переживають горе покинутості одночасно в особистому явлінні та в солідарності з творінням»³⁰.

²³ Євр. שְׁכִינָה. Див. Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 104.

²⁴ McDougall. *Pilgrimage of Love*, 51-52.

²⁵ Див. Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 122.

²⁶ Див. Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 118.

²⁷ Див. Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 210.

²⁸ Див. там само.

²⁹ Див. там само.

³⁰ McDougall. *Pilgrimage of Love*, 154.

2.3. Христологічно-тринітарне таїнство

Входячи у таїнство Пресвятої Трійці, Мольтман стверджує, що неможливо поставити повне розмежування між христологічним та тринітарним вимірами, адже «тринітарна доктрина, яку ми виклали, має у своєму засновку христологію; бо саме христологія робить знання і концепти Триєдиного Бога необхідними»³¹. Окрім тісного зв'язку між цими двома вимірами, у цьому підрозділі також слід наголосити на природі відносин іманентного й ікономічного вияву Пресвятої Трійці, що матиме неабиякий вплив на розуміння кенозису як такого. Ба більше, для автора важливо не просто описати Божі дії у світі, але проаналізувати, що ми можемо дізнатися із них про Трійцю³², і як наслідок, що можна сказати з цього про природу кенозису Бога.

2.3.1. Кенозис Воплощеної Любові

Якщо сотворення є першою справою, яка виявляє кенотичність Творця до всього творіння, то Воплочення Сина Божого є кенозисом Божої любові. Ніщо так глибоко не відкриває таїнства любові Бога, як таїнство Його Воплочення. Бог став Людиною для спасіння всього людського роду у його цілісності. Ця любов виливається у стражданнях та радості Відкуплення упалого *imago Dei*.

Такий засновок є важливим для богослов'я Церкви і фундаментальним для людини, однак він не є цілісним лише з представленої точки зору. Як зазначає автор, у христології сформувалися дві основні течії розуміння питання *cur Deus homo*: перша вказує на необхідність Воплочення для спасіння людського роду, натомість інша розглядає подію Воплочення як запланованц ще перед віками³³. Для автора функціональне розуміння Воплочення передбачає лише

³¹ Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 97.

³² Див. Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 98.

³³ Див. Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 114.

сотеріологічну передумову³⁴: грішна людина потребує Відкуплення, тому Бог дає (але не змушений дати) Спасителя, Який стає людиною, виконує свою місію, і згодом стає непотрібним. Натомість Мольтман звертається до другої концепції, через яку можна розкрити всю повноту Божої любові, бо саме тоді Пресвята Трійця постає як «любов самоспілкування», наслідком чого є Воплочення і спасіння людства:

Якщо Бог є любов, тоді, як ми вже сказали, це є частиною Його люблячого передавання, для Нього важливо, звичайно, передавати Себе не лише «подібному» (Христос), але й своєму Іншому. Лише у і через Іншого ця любов стає *творчою любов'ю**. *Любов, яка передає себе, сповнюється, стає блаженною любов'ю, коли її любов повертається*³⁵.

Як вже було зазначено у попередніх пунктах, для Мольмана важливо наголосити, що Бог відкриває Себе у стражданнях. Саме у найменшому і, на перший погляд, найжалюгіднішому, Він є найбільшим і найславнішим. Воплочення, яке видається принизливим для людини, проголошує Світло для світу. Тому Мольтман зазначає: «У Воплоченні Сина Триєдиний Бог входить у обмежений, скінченний стан. Він не просто входить у стан людського буття; Він приймає й адаптує його самостійно, роблячи це частиною його власного вічного життя. Він стає *Богом людини*»³⁶. Мольтман розкриває, яким чином Трійця не лише являється назовні, але також що саме ця подія спричинює всередині Бога. Для автора Бог принижує себе у Воплоченні, продовжуючи власне обмеження у сотворенні. Разом з тим, автор пов'язує цей аспект із питанням любові, яка передає себе, що від початку постає основою будь-яких Божих дій. Як висновок, кенозис Воплочення є не просто продовженням кенозису сотворення, але воно впливає із природи Бога і відкриває Трійцю: «Зовнішнє Воплочення передбачає внутрішнє самообмеження. Саме тому Воплочення втручається у внутрішні відносини Трійці»³⁷. Отець, Син і Святий Дух взаємно страждають і переживають подію Воплочення, це обмеження стосується всіх трьох. Кенозис

³⁴ Див. Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 115.

*Виділення збережено згідно з оригіналом.

³⁵ Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 117.

³⁶ Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 118.

³⁷ Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 119.

Воплочення спрямовується на кульмінацію – подію хреста: «Бог не просто приймає скінченність чоловіків та жінок, Він входить також у їхні гріхи та Богопокиненість»³⁸.

2.3.2. Хрест як центр тринітарного богослов'я

Богослов'я розвинене навколо хреста та одкровення відносин Пресвятої Трійці в докладний спосіб опрацьовано у двох книгах Юргена Мольтмана: «Розп'ятий Бог» (1972) та «Трійця і Царство» (1980). Дослідники вважають, що у першій книзі богослов виклав свої ранні погляди на доктрину про Пресвяту Трійцю, натомість у другій представлено вже «зріле» богослов'я Мольтмана з опорою на попередню працю³⁹. Надалі розглянемо позицію автора на основі обох творів, оскільки Мольтман не заперечує своїх думок раннього богослов'я, незважаючи на тогочасну критику, але навпаки – поглиблює їх. У цьому підрозділі центром стає хрест, натомість всі інші аспекти розвиваються навколо нього.

«Хрест знаходиться у серці тринітарного буття Бога; Він розділяє і поєднує Осіб у їхніх відносинах один до одного і відображає їх в особливий спосіб»⁴⁰. Саме це стає центром і основою всього богослов'я автора, і звідси Мольтман починає вести мову про подію хреста як подію Бога. Богослов показує, що кенозис Бога у Христі розширюється на всю історію, тобто через хрест кенозис включає в себе всю історію спасіння⁴¹. Автор спирається на богослов'я хреста Лютера⁴², про що у «Розп'ятому Бозі» він зазначає: «Христологія розп'ятого Бога у Лютера залишається в рамках ранньої доктрини Церкви про дві природи, відображає важливий подальший розвиток доктрини *communicatio idiomatum* та радикалізує доктрину Воплочення на хресті»⁴³. Однак для автора тут бракує

³⁸ Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 119.

³⁹ Thompson T. R. *Jürgen Moltmann // Meister C.* – Beilby J. (ред.). *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*. Abingdon 2013, 232-233.

⁴⁰ Moltmann. *The Crucified God*, 207.

⁴¹ Див. Prooijen T. van. *Limping but blessed. Jürgen Moltmann's Search for a Liberating Anthropology*. Amsterdam 2004, 53.

⁴² Thompson. *Jürgen Moltmann*, 230. Також детальніше про «богослов'я хреста» Лютера див. Hendrix S. H. *Luther Martin // McFarland I.* та ін. (ред.). *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*. New York 2011, 291-294.

⁴³ Moltmann. *The Crucified God*, 235.

надважливого виміру: тринітарності. Якщо залучити питання відносин Пресвятої Трійці, тоді такі напрямні не просто уможливають, але передбачають доктрину кенозису⁴⁴. Для Мольтмана, як для автора з особливим відчуттям необхідності Божого співстраждання, богослов'я хреста відкриває безмірну любов Трьох Осіб Пресвятої Трійці: страждання стають виявом Бога зсередини, хрест стає об'явленням любові Пресвятої Трійці⁴⁵. Відповідно кенозис є взаємним виявом співдії Отця, Сина і Святого Духа. Автор це зазначає у наступній цитаті: «Якщо кенозис Сина до смерті на хресті є одкровенням цілої Трійці, то ця подія також може бути відтвореною лише як “подія Бога” тринітарними термінами. Те, що відбувається на хресті, являє відносини Сина до Отця і навпаки»⁴⁶.

Отже, подія розп'яття відкриває три основні богословські реалії, які можливо відчитати лише крізь кенотичну призму, а саме: страждання Бога, богопокинутість та взаємодія вияву Трійці *ad intra* та *ad extra*.

Перш ніж говорити про страждання, варто звернути увагу на питання змінності Бога⁴⁷. Традиція Церкви від перших століть зазначає, що Бог є незмінним і не іздатним страждати. Мольтман намагається проаналізувати дану позицію та викласти власний погляд на неї. Автор абсолютно погоджується із постановою I Нікейського собору проти Арія⁴⁸ про незмінність Бога, однак для нього це визначення є неповним:

Бог не є змінним у тому ж сенсі, що й творіння. [...] Якщо Бог не змінюється пасивно іншими речами як творіння, то це не означає, що Він не є вільним змінити Себе, або ж навіть вільним дозволити Собі змінитися через інших з власної свободної волі. Справді, Бог не може бути поділений, як його творіння, але він все ще може передавати себе⁴⁹.

Богослов виступає з такою позицією, оскільки для нього християнський Бог, Бог Авраама, Ісаака і Якова, є відмінним від грецького філософського бога. Для Мольтмана богослов'я може бути живим лише за умови звернення до

⁴⁴ Див. Moltmann. *The Crucified God*, 205-206.

⁴⁵ Див. Moltmann. *The Crucified God*, 206.

⁴⁶ Див. там само.

⁴⁷ Див. Moltmann. *The Crucified God*, 229.

⁴⁸ Див. там само. Арій стверджував, що Христос є творінням Отця, відповідно за своєю природою є змінним і може підпасти гріхові. Відповідно I Нікейський Собор 325 р. засудив дане вчення.

⁴⁹ Там само.

досвідчування страждань Бога. Іншими словами: «Кожне богослов'я, яке претендує бути християнським, мусить змиритися з криком Ісуса на хресті»⁵⁰. У такий спосіб Мольтман ставить під питання відповідність і актуальність певних аспектів доктрини. Очевидно, розпочинається переоцінка тогочасного висвітлення позиції Церкви. Якщо ставлення Церкви до незмінності Бога сформувалася у відповідь на аріанську ересь, то питання страждання постало у монофізитській суперечці⁵¹. Мольтман, як і в попередньому випадку ставить під сумнів глибину розуміння страждання та зазначає:

Богослов'я ранньої Церкви знало лише одну альтернативу до страждання – це нездатність страждати (*ἀπάθεια*), не-страждання. Але є також інші форми страждання між небажанням страждати як результат чужорідної причини та суттєвою нездатністю страждати, тобто активним стражданням, стражданням любові, у якому один добровільно відкриває себе на можливість зазнати впливу від іншого. Є небажане страждання, є прийняте страждання, є страждання у любові⁵².

Виникає питання: чи Бог нездатний страждати у всіх трьох формах? Якщо так, то для Мольтмана зникає автоматично здатність любити⁵³. Це питання є фундаментальним для розуміння кенозису у богослов'ї автора. Як вже зазначено на початку розділу, Бог, який не може страждати, є мертвим Богом. Такі думки автор запозичує від Абрагама Гешеля та Кларенса Рольта, які активно переосмислювали розуміння страждання Бога у єврейському та англіканському богослов'ї⁵⁴.

Мольтман у даному випадку намагається не спростувати традиційну позицію Церкви, але радше підкреслити необхідність її оновлення. Постанови незмінності та страждання Бога виникли як відповідь на єретичні рухи того часу, а тому вони не до кінця відкривають повноту цих феноменів. Тобто слід глянути насамперед на природу Бога як такого і причину страждання чи змінності. Постає питання не вимушених дій, але таких, які виходять із самого серця Бога.

⁵⁰ Moltmann. *The Crucified God*, 153.

⁵¹ Див. Moltmann. *The Crucified God*, 229.

⁵² Moltmann. *The Crucified God*, 230.

⁵³ Див. Moltmann. *The Crucified God*, 230.

⁵⁴ Див. McDougall. *Pilgrimage of Love*, 51, 73.

Відповідно кенозис має стати доктриною про Пресвяту Трійцю⁵⁵. Якщо біль Христа окреслює внутрішнє життя Бога єдиного і вічного, тоді відповідно доктрина про незмінність і безстрасність Бога є неможливою, вона протирічить кенотичності. Як наслідок, пов'язуючи їх з ікономією, страждання історії входять у життя Бога, бо Бог не є статичним, але цілковито динамічним, Він є живою історією⁵⁶.

«Коли розп'ятий Христос названий «образом невидимого Бога» - це означає, що *це* є Бог, і Бог є *таким*. Бог ні в чому не є настільки великим, як у приниженні»⁵⁷. Кенотичний вимір приниження і страждання розгортається, залучивши питання богопокинутості, тоді постає драма між Особами Пресвятої Трійці, яка не залишає осторонь творіння. «Що відбулося на хресті між Христом і Богом, якого Він називав Отцем і проголосив як “того, хто наближається” до покиненого народу? Відповідно до Павла та Марка, Ісус сам був покиненим тим самим Богом, його Отцем, і помер з криком богопокиненості»⁵⁸. Центральним текстом Святого Письма, який провадить Мольтмана до глибинного осмислення концепту кенозису Пресвятої Трійці у богопокиненості, є Псалом 22,1: «Боже мій, Боже мій, чому мене покинув?» Крик Ісуса на хресті словами псалма відкриває нову реальність, адже тут не слуга взиває до Бога, але улюблений Син звертається до Отця. Мольтман намагається розвинути цю драму, вказуючи, що богослови часто вважали цей крик як молитву Ісуса псалмом, однак попри ідентичність слів, вони не є співзвучними. Необхідно відкрити ці слова псалмоспівця у світлі крику Ісуса: «У випадку Ісуса крик “Мій Боже” залучає той самий зміст, що і його власна звістка Бога, Який наближається у благодаті, ця звістка часто виражалася ексклюзивними словами “Мій Отець”»⁵⁹.

У такий спосіб крик на хресті переносить нас у вимір відносин у Бозі, де Христос взиває до Отця про одкровення, а не співчуття чи справедливості, як це

⁵⁵ Див. Moltmann. *The Crucified God*, 206.

⁵⁶ Див. Moltmann. *The Crucified God*, 218.

⁵⁷ Moltmann. *The Crucified God*, 205.

⁵⁸ Moltmann. *The Crucified God*, 241.

⁵⁹ Moltmann. *The Crucified God*, 150.

робить слуга у псалмі⁶⁰. На хресті не лише Ісус перебуває в агонії, але і Отець, Якого Він проповідував. Саме тут божество Отця є на стику: Христос взиває до божества і вірності Отця проти його заперечення та не-божества⁶¹. Відповідно слова псалмоспівця можна вкласти в уста Христа у дещо перебільшеній формі не лише як «Боже мій, чому ти мене покинув?», але і «Боже мій, чому ти себе покинув?»⁶².

Надалі Мольтман аналізує поняття богопокинутості, зазначаючи, що цей термін має негативне забарвлення. У посланнях Павла⁶³ неодноразово зустрічається слово *παράδοσις*, що перекладається як видання, здавання, допускання. Мольтман зазначає, що ця богопокинутість залучає обов'язково людину, тому в Павла зазначений термін відображає ізраїльське розуміння стосунку з Богом, де «народ, який покидає Бога, є покинутий Богом. Безбожність і богопокинутість є двома боками тієї ж події»⁶⁴.

Подія хреста є важливою і водночас тяжкою для пояснення із точки зору страждання і смерті, з одного боку, та відносин між Отцем і Сином – з другого. На хресті Син зносить страждання аж до смерті, але постає питання, до якої межі страждає Отець і чи це страждання позначається вкінці смертю Бога, на що автор відповідає: «У забутті Сина Отець також забуває Себе. [...] Ми не можемо, проте, сказати патріпасіоністськими термінами, що Отець також страждає і помирає. Страждання і вмирання Сина, забутого Отцем, є іншим від страждання Отця у смерті Сина»⁶⁵. Відтак, Мольтман розширює христологічний вимір хреста до тринітарного, тому на хресті страждає Отець, Син та Святий Дух, однак кожен у свій спосіб⁶⁶. Якщо Син страждає від богопокинутості, то Отець від втрати Сина⁶⁷. Мольтман драматизує цей момент, вказуючи, що «у хресті Отець і Син

⁶⁰ Див. Moltmann. *The Crucified God*, 150.

⁶¹ Див. Moltmann. *The Crucified God*, 151.

⁶² Див. Moltmann. *The Crucified God*, 151.

⁶³ Зокрема див. Гал 2,20; Рим 8,32.

⁶⁴ Moltmann. *The Crucified God*, 242.

⁶⁵ Moltmann. *The Crucified God*, 243.

⁶⁶ Див. Moltmann. *The Crucified God*, 206-207.

⁶⁷ Див. Moltmann. *The Crucified God*, 227, 245.

найглибше розділені забуттям, і в той самий час, є найбільше внутрішньо єдиними у їхньому виданні»⁶⁸.

Роль Святого Духа у цій події є невід'ємною, адже він постає тим, хто походить з відносин Отця і Сина – Святий Дух підтримує і повертає покинених, забутих і безбожних⁶⁹. Варто зауважити, що у питанні відносин Осіб Пресвятої Трійці та важливості хреста Мольтман посилається також на думки Ганса Урса фон Бальтазара: «Ганс Урс фон Бальтазар подібно взяв зловісну формулу «смерть Бога» і розвинув «пасхальне таїнство»⁷⁰. Відтак, «нова христологія, яка намагається розглянути смерть Ісуса як смерть Бога мусить взяти ті елементи правди, які знаходяться в кенозисі»⁷¹.

Щоразу, коли йдеться про хрест, відбувається перехід до тринітарного виміру. За Мольтманом, до концептів страждання та богопокинутості в події хреста слід додати, що хрест є подією, через яку вся людська історія підноситься до історії Божої⁷². Бог досвідчує свій народ і не покидає його у стражданнях. Немає такого страждання, яке б не мало місця у Бозі:

Формою розп'ятого Христа є Трійця. У такому випадку, чим є спасіння? Лише якщо усе лихо, покинутість Богом, абсолютна смерть, нескінченне прокляття і занурення у небуття є у Бозі як такому, тоді воно є у спільності з цим Богом вічного спасіння, нескінченної радості, непорушної вибраності та божественного життя. «Біфуркація» у Бозі мусить містити весь гамір історії у собі⁷³.

Бог підіймає всю гіркоту історії до свого божественного буття⁷⁴. Саме кенозис уможлиблює даний процес: «Кенозис Бога створив напругу всередині Бога, у яку людська історія може бути залучена»⁷⁵. Такі твердження сформовані під впливом філософії Гегеля⁷⁶, за що Мольтман критикований перш за все від Бальтазара⁷⁷. Він намагається показати, що Бог в жодному випадку не є

⁶⁸ Moltmann. *The Crucified God*, 244.

⁶⁹ Див. Moltmann. *The Crucified God*, 244.

⁷⁰ Moltmann. *The Crucified God*, 202.

⁷¹ Moltmann. *The Crucified God*, 205.

⁷² Див. Moltmann. *The Crucified God*, 246.

⁷³ Там само.

⁷⁴ Див. там само.

⁷⁵ Prooijen. *Limping but blessed*, 159.

⁷⁶ Там само.

⁷⁷ Див. Balthasar H. U. von. *Theo-Drama. Theological dramatical theory, V: The Last Act* [mobi]. San Francisco 1998, 138.

контингентним через зв'язок з історією, але навпаки – це потверджує його безумовну кенотичну любов до творіння. Бог страждає, бере на Себе все горе і злобу, дозволяє розп'яття, де виявляє вповні свою природу і тим являє своє безсилля і силу⁷⁸.

Як наслідок, останнім питанням, яке підсумовує обраний нами аспект богослов'я, є співвідношення Трійці іманентної та ікономічної. Це вчення Мольтмана є неоднозначним і критикованим. Якщо кенозис Бога на хресті є безумовним і тринітарним, то він відображає всю повноту відносин Осіб Пресвятої Трійці. Мольтман підходить до розрізнення між двома вимірами Трійці – *ad intra* та *ad extra* – з критикою та аналізом. Перш за все визначення даних понять:

Ікономічна Трійця позначає триєдиного Бога у звершенні спасіння, в якому Він проявляється. Ікономічна Трійця, отже, також називається об'явленою Трійцею. Іманентна Трійця є ім'ям, даним триєдиному Богові, яким Він є у Собі. Іманентна Трійця називається також субстанційною Трійцею. Це розрізнення не може означати, що є дві різні Трійці. Це радше стосується того самого триєдиного Бога, яким Він є в одкровенні спасіння та у собі⁷⁹.

Постає питання: чи потрібно вводити таке розрізнення? Автор звертається до традиції перших століть християнства, а саме до Тертуліана та Каппадокійських Отців. Для нього вони на той час установили правильне розуміння богослов'я – як доктрини про Пресвяту Трійцю, однак це призвело до поділу на ікономію та іманентність як таку⁸⁰. Власне, з цього слід розпочати.

Мольтман доволі обережно описує та аналізує цей феномен, застерігаючись від єресі модалізму⁸¹. Основою для розвитку думки є вчення Тертуліана з формулою *tres personae – una substantia*⁸². Субстанцію та троїчність у Мольтмана неможливо розмежувати до двох різних вимірів. Саме тому він згодом вступає у «дискусію» з Карлом Бартом щодо розрізнення вимірів і підтримує Карла Ранера

⁷⁸ Див. Moltmann. *The Crucified God*, 248.

⁷⁹ Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 151.

⁸⁰ Див. Moltmann. *The Crucified God*, 239.

⁸¹ Модалізм – єресь II-III ст., представники якої стверджували, що є один Бог в одній Особі, який являється світові різними способами: як Син чи як Святий Дух.

⁸² Tertullian, *Adversus Praxeas*, 2,3-4.

з аксіомою⁸³. Для Мольтмана це розмежування повинно бути цілісним, не містити суперечностей: «Твердження про іманентну Трійцю не можуть протирічити твердженням про ікономічну Трійцю. Твердження про ікономічну Трійцю повинні відповідати доксологічним твердженням про іманентну Трійцю»⁸⁴. Іманентність та ікономічність не варто розмежовувати, бо навіть коли говоримо про доксологію іманентної Трійці – будуємо її на основі досвіду історії спасіння⁸⁵. Тобто ті атрибути, які ми надаємо одному виміру, повинні заторкати також інший і, ба більше, не суперечити йому жодним чином. Тому доксологія стає першим прикладом, чому розрізнення Трійці є неможливим у боголов'ї Мольтмана.

Зрештою автор ставить питання необхідності розрізнення зсередини: «Розрізнення між іманентністю та ікономічністю Трійці мусить полягати у самій Трійці та здійснюватися нею ж. Воно не може бути накиненим на неї ззовні»⁸⁶. Інакше ми підемо з Карлом Бартом за платонічною традицією – розрізнятимемо Трійцю у контексті ідей та їх виявів. Тоді Трійця стає абстрактною для нас, проти чого завжди виступає Мольтман, адже для нього, якщо говоримо про хрест, Трійця вже не може бути абстрактною ідеєю⁸⁷. Мольтман зазначає, що через ці розмежування згодом важко поставити подію хреста у два виміри. Безумовно, з легкістю можна сказати, що хрест є центром одкровення Трійці в ікономії спасіння, але автор наголошує, що він є центром всього, тобто внутрішньоіманентних стосунків теж⁸⁸. Відповідно кенозис, як основа відносин Божих Осіб *ad intra*, залучає також *ad extra*. Відтак, автор переймає аксіому Карла Ранера⁸⁹ та зазначає: «Ікономічна Трійця не лише відкриває іманентну Трійцю; вона також має зворотний ефект на неї»⁹⁰.

⁸³ Див. McDougall. *Pilgrimage of Love*, 91.

⁸⁴ Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 154.

⁸⁵ Див. Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 152.

⁸⁶ Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 159.

⁸⁷ Див. там само.

⁸⁸ Див. там само.

⁸⁹ Див. Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 160.

⁹⁰ Там само.

Отже, за автором, не слід встановлювати це розмежування, воно навпаки вносить протиріччя та неясність⁹¹. Якщо ми класично розділяємо Трійцю, тоді назовні вона буде єдиною у своєму вияві, натомість всередині – троїчною. Однак це неприпустимо в контексті хреста, який є одкровенням якраз троїчності назовні⁹². Кенозис на хресті залучає три Особи у їхній повноті і єдності, адже «біль хреста визначає внутрішнє життя Бога від вічності до вічності»⁹³. Вже неодноразово було вказано, що хрест має бути доктриною про Трійцю, і в цьому автор підсилює свою думку посиланням на Ганса Урса фон Бальтазара⁹⁴. Тому Мольтман заперечує класичне розмежування Трійці у традиції Церкви, все ж вносить власне незначне розрізнення у контексті хреста: в ікономії спасіння хрест відкриває внутрішнє життя Трійці. Тобто у цьому розмежуванні хрест стає переходом. Зрештою, Мольтман підсумовує: «Теза про фундаментальну ідентичність іманентної та ікономічної Трійці звичайно залишається незрозумілою доти, доки ми чіпляємося за розрізнення взагалі, бо тоді це звучить як розчинення одного в іншому»⁹⁵.

Для повнішого висвітлення вчення про кенозис у творчості Юргена Мольтмана, необхідно взяти до уваги останнє поняття, а саме – перихорезису⁹⁶. Богослов запозичує це вчення від східних авторів, зокрема звертається до богослов'я Йоана Дамаскина⁹⁷, щоб імплементувати його до божественного життя Пресвятої Трійці. Особи Пресвятої Трійці існують не лише у одній субстанції, але і у відношеннях одна до одної, тобто живуть одна в одній. Саме перихорезис відкриває перед нами ідеальну картину динамічності Божої любові без впадання у крайності модалізму чи тритеїзму⁹⁸.

⁹¹ Див. там само.

⁹² Див. Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 161.

⁹³ Там само.

⁹⁴ Moltmann. *The Crucified God*, 241.

⁹⁵ Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 160.

⁹⁶ Перихорезис (грец. *Περιχώρησις*, лат. *Circumcessio* – перебування один в одному, взаємопроникнення) – вчення сформоване з перших століть християнства, яке використовувалося спочатку у христології для позначення взаємопроникнення природ в Ісусі Христі (Григорій Богослов, Максим Ісповідник). Згодом Йоан Дамаскин поглиблює використання даного терміна у тріадології для позначення взаємопроникнення Трьох Осіб Пресвятої Трійці.

⁹⁷ Дамаскин И. *Точное изложение православной веры: творения иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина*. Москва 1992.

⁹⁸ Див. Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 175.

Мольтман цим вченням наголошує на цілісності ікономії та іманентності: «Історія тринітарних стосунків Бога відповідає внутрішньому перихорезису Трійці. Бо ця тринітарна історія є нічим іншим, аніж вічним перихорезисом Отця, Сина і Святого Духа у їхньому звершенні спасіння, яке є так би мовити у їхньому самовідкриванні на прийняття та об'єднання усього творіння»⁹⁹. Автор також відкриває через перихорезис глибинне єднання осіб, які немов би знаходяться у вічному танку любові, в часі якого відбувається обмін енергіями:

Вічний процес життя розміщується у триєдиному Бозі через обмін енергіями. Отець існує у Синові, Син у Отці, і обоє у Святому Дусі, як і Святий Дух існує в обох – Отцеві і Синові. Через чесноту їхньої вічної любові вони живуть один в одному і перебувають один в одному до такої міри, що стають єдиним. Це процес ідеальної та інтенсивної емпатії¹⁰⁰.

Саме кенотична любов стає основою перихорезису Осіб, і цей перихорезис дозволяє відобразити єдність у троїчності та навпаки. Божественне життя у собі невинно і вічно циркулює, де три Особи Божі виявляють любов, взаємне самодарування, радість і страждання. Всі троє є абсолютно рівними, а тому немає місця субординаціям¹⁰¹.

2.4. Людина – *imago Dei*

Мольтман належить до авторів, які розглядають антропологічну доктрину із христоцентричним акцентом. У богослов'ї цього автора центральним є особистий стосунок людини з Христом, який сьогодні може дати людському творінню надію та сенс власної гідності¹⁰². Кенозис становить чималу частину питань, які стосуються приниження та страждання людини і Бога у світі. Мольтман розширює вчення про кенозис на все творіння – історія Бога є історією самоспущення¹⁰³.

⁹⁹ Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 157.

¹⁰⁰ Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 174-175.

¹⁰¹ Див. Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 175-176.

¹⁰² Див. Robinson D. *Understanding the "Imago Dei"*. *The Thought of Bart, von Balthasar and Moltmann*. London 2011, 129.

¹⁰³ Prooijen. *Limping but blessed*, 266.

«У сфері безстрасного Бога людина стає *homo apatheticus*, у випадку *pathos* Бога, вона стає *homo sympatheticus*»¹⁰⁴. Людина за своєю природою є багатогранною і величною, але водночас може бути ганебною і жорстокою. Для Мольтмана це питання напряму пов'язане з нашим розумінням і сприйняттям Бога. Ми можемо розглядати Всевишнього у контексті любові, або ж навпаки. Цим «навпаки» постає не звична для нас ненависть: «Протилежністю до любові є не ненависть, а байдужість. Байдужість до справедливості і несправедливості – це відступ Бога від завіту. Його ж ненависть – це вияв його постійного зацікавлення людиною»¹⁰⁵. Автор особливо підкреслює гідність людини, намагаючись акцентувати не так на грішності, як на величчї буття *imago Dei*¹⁰⁶.

Саме тому Мольтман пропонує інший підхід – якщо Бог страждає, ба більше – страждає з людиною, то людина стає співчутливою, відкритою на іншого, а відповідно може страждати у Бозі і з Богом: «У стражданні Бога людина наповнюється духом Бога. Вона стає другом Бога, співчуває з Богом і для Бога. Вона входить не в містичну єдність, але в співчутливу єдність із Богом. Вона є злюю ііз Божим гнівом. Вона страждає із Божим стражданням. Вона любить із Божою любов'ю. Вона сподівається із Божою надією»¹⁰⁷. У такий спосіб кенозис людини заховано у кенозисі Бога: вона принижується і зносить все у приниженні Бога, бо Господь перебуває серед опущених¹⁰⁸.

Усі страждання Бога і людини досвідчуються через розп'ятого Христа, який підняв на Себе всю гіркоту та важкість земного поневіряння. Будь-яке приниження веде до Того, Хто вже простягнув руку назустріч людині: «Богопокинена та відкинута людина може прийняти себе там, де пізнає розп'ятого Бога, який є з нею і вже прийняв її»¹⁰⁹. Важливим елементом у цьому антропологічному кенозисі є те, що Мольтман ставить відкупительну жертву

¹⁰⁴ Moltmann. *The Crucified God*, 272.

¹⁰⁵ Moltmann. *The Crucified God*, 272.

¹⁰⁶ Див. Robinson. *Understanding the "Imago Dei"*, 132.

¹⁰⁷ Moltmann. *The Crucified God*, 272.

¹⁰⁸ Див. Moltmann. *The Crucified God*, 273.

¹⁰⁹ Moltmann. *The Crucified God*, 277.

Христа у центр тринітарно-антропологічного стосунку, включаючи в неї всі події світу, завдяки чому відбувається взаємодія між двома сферами:

Життя у єдності з Христом є повним життям у тринітарному Бозі. Мертвий у Христі і піднесений до нового життя, як каже ап. Павло у Рим. 6,8, вірний на правду бере участь у стражданні Бога у світі, тому що він бере участь у стражданні любові Бога. І навпаки, він бере участь у конкретних стражданнях світу, тому що Бог зробив їх своїм стражданням на хресті Сина¹¹⁰.

Продовжуючи концепцію страждання людини як *homo sympatheticus*, Мольтман звертається до вчення про обоження (*θέωσις*), яке виступає наслідком стосунку Бога і людини: «Бог людини, який зустрічає людину у розп'ятому Христі, залучає її у справжнє обоження. Тому у єдності з Христом можна на правду сказати, що люди живуть у Бозі і від Бога, “у Ньому бо живуть, рухаються та існують” (Дії 17,28)»¹¹¹. Отож, Христос, через Якого все творіння підноситься до Бога, сходить до людини і відкриває можливість піднесення до Творця, щоб разом з Ним і у Ньому зносити смуток і радість, любов і ненависть.

Виникає питання страждання невинних: «Страждання Каїна можна розглянути як покарання за братовбивство. Страждання ж Йова не мають нічого спільного з покаранням. [...] Насправді, досвід страждань виходить далеко за рамки питання вини та невинності, залишаючи це абсолютно поверхневим»¹¹². Мольтман не роздумує над цим, але одразу ж звертається до центру всього – до любові¹¹³. Якщо Бог є любов, то страждання теж є любов'ю – у ній немає розрізнення; страждання досягають тієї міри, до якої любов здатна дійти. Тому людське приниження слід відчитувати у розп'ятому Бозі, Який ще задовго до того постраждав і взяв на Себе весь біль винного і невинного страждання¹¹⁴. Щоб доповнити образ антропологічно-тринітарного стосунку, Мольтман переносить перихорезис із взаємин Пресвятої Трійці на людину, зазначаючи, що людина також на образ Творця успадковує це поєднання, вона є *imago trinitatis*: «Ми

¹¹⁰ Moltmann. *The Crucified God*, 277.

¹¹¹ Moltmann. *The Crucified God*, 277.

¹¹² Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 51.

¹¹³ Див. там само.

¹¹⁴ Див. Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 52.

розглядатимемо зв'язок між душею і тілом, свідомим і несвідомим, бажаним і небажаним, чи іншим фундаментальним антропологічним розрізненням як перихорезисний зв'язок взаємної переміни та диференційованої єдності людини»¹¹⁵.

Мольтман звертається не лише до особистої драми людини, але й до колективної. Приниження народу – це приниження Бога. Автор відсилається спочатку на історію Ізраїля¹¹⁶, однак гострішим моментом стає Голокост. Богослов не наважується опустити ці події, зокрема у концентраційному таборі Аушвіца. Він без жодного сумніву стверджує, що Бог страждає з тими, хто зносить торттури – немає іншої християнської відповіді на дане питання¹¹⁷. «Богослов'я після Аушвіца»¹¹⁸ має неабияку цінність і важливість, бо воно не дає абстрагуватися, не дає забути тих мучеників, з уст яких лунала «Шема» й «Отче наш» в той час, коли їх вішали чи розстрілювали. «Бог в Аушвіці і Аушвіц у розп'ятому Бозі»¹¹⁹ - це стає основою для надії, любові і нового життя людини. Із цих подій витікає, що Церква повинна бути солідарною із пригнобленими та стражденими, тобто повинна поділяти їхній кенозис¹²⁰.

2.5. Висновок

Отож, вчення про кенозис у творчості Юргена Мольтмана є центральною парадигмою тринітарної доктрини. Через неї автор відкриває новий підхід до інтерпретації страждання та пригноблення Бога, а разом з тим до єдності ікономічного й іманентного виміру Трійці. Кенозис Бога у богослов'ї Мольтмана виявляється у сотворенні, Воплоченні та кульмінаційно на хресті.

Важливо виокремити, що для Мольтмана основою для розвитку й імплементації доктрини кенозису постав не лише уривок Фил 2, 6-11, але і

¹¹⁵ Moltmann. *God in creation*, 259.

¹¹⁶ Див. Moltmann. *The Crucified God*, 273.

¹¹⁷ Див. Moltmann. *The Crucified God*, 274.

¹¹⁸ Див. Гартфельд Г. *Немецкое богословие нового времени: школы, персоналии, идеи*. Москва 2005, 273 – 276.

¹¹⁹ Moltmann. *The Crucified God*, 278.

¹²⁰ Гартфельд. *Немецкое богословие нового времени*, 241.

Псалом 22,1. На ці тексти автор накладає твердження, що Бог є любов, і ця любов є свободою, стражданням і величчю Творця. Мольтман виступає проти затверділих філософських уявлень про Бога як непорушного начала, стверджуючи, що Бог може страждати.

Подія сотворення відтворює один із центральних концептів кенозису. Це абсолютне пониження, самоспущення Творця, проте воно відкриває людині можливість переосмислити сприйняття феномену творіння – від *opera trinitatis ad extra* до *opera trinitatis ad intra* – тобто спробувати відкрити не лише значення створення для людства, але й для Бога. Автор в оригінальний спосіб звертається до єврейських богословів, запозичуючи поняття *Shekinah*, що potwierджує осмислення перебування Бога в світі, а як наслідок – піднесення історії до божественного буття. Тому природа Божа як така має бути кенотичною – вже від події сотворення Господь свobodно обмежує себе, виявляючи жертвенну та безумовну любов до творіння.

Автор традиційно висвітлює питання Воплочення крізь призму кенозису, згідно з яким Христос, приймаючи людськість, понижується вповні. Мольтман наголошує на тому, що Бог стає людиною не з необхідності, але з безумовної любові – саме це є основним рушієм до абсолютного самоспущення та пониження у вигляді слуги. Автор бере до уваги святоотцівську спадщину, запозичуючи думки Каппадокійських Отців щодо розуміння Трійці та Йоана Дамаскина щодо перихорезису Трьох Божих Осіб. Кульмінацією кенозису Бога є подія хреста – розп'ятий Бог. Страждання та богопокинутість на хресті слід відчитувати кенотично і тринітарно, адже вони відкривають взаємовідносини Осіб Пресвятої Трійці. Хрест стає об'явленням Пресвятої Трійці, де Син страждає від богопокинутості, Отець страждає від втрати Сина, а Святий Дух постає наснагою обох. Однак страждання Отця і Сина відрізняються, що вносить прояснення проти позиції теопасхистів або модалістів. Кенозис тут виступає підґрунтям для розвитку доктрини страждання Бога у події хреста.

Новаторським і сміливим у цій концепції є піднесення історії людства до внутрішнього божественного життя та ототожнення Трійці іманентної й

ікономічної. Мольтман виступає проти позиції Карла Барта, з творчої спадщини якого чимало черпає, та підтримує аксіому Карла Ранера. Для автора традиційне розмежування вносить протиріччя. Він підносить всі події світу до історії Бога, продовжуючи тим самим традицію Гегеля, за що згодом зазнає критики. Мольтман заперечує вимушеність Бога входити у світ, з чого постає розвиток аспекту кенотичної любові і свободи, однак, намагаючись відтворити абсолютну солідарність Бога з людиною у стражданнях, він немов би узалежнює Бога від подій світу.

Згідно з Мольтманом, антропологічний аспект по-особливому підкреслює взаємозв'язок між Божим і людським стражданням. Кенозис людини заховано у кенозисі Бога, тому всі приниження та горе людини переживаються у Бозі. Після подій Аушвіцу неможливо знайти іншої відповіді для автора.

Отже, вчення про кенозис Юргена Мольтмана становить основу його систематичного богослов'я. Ця доктрина сформувалася під впливом академічного й особистого досвіду, внаслідок чого відбувається органічне переплетення і висвітлення кенозису Бога.

РОЗДІЛ ІІІ

ПОРІВНЯЛЬНИЙ ТА КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ ВЧЕННЯ ПРО КЕНОЗИС У ТВОРЧОСТІ ГАНСА УРСА ФОН БАЛЬТАЗАРА ТА ЮРГЕНА МОЛЬТМАНА

Ганс Урс фон Бальтазар та Юрген Мольтман – богослови, які розглядають вчення про кенозис у христологічно-тринітарній площині, висвітлюючи його також в антропологічній парадигмі. Це стає яскравою відповіддю на філософсько-богословські виклики бачення Бога у ХІХ-ХХ ст.

3.1. Основні кенотичні положення богословів: порівняння та критика

3.1.1. Аналіз та порівняння джерел

У порівнянні авторів двох різних традицій виникає складність аналізу впливу патристичної літератури. Попри те, обидва богослови – католицький мислитель Ганс Урс фон Бальтазар та протестантський автор Юрген Мольтман опираються на святоотцівську спадщину в розвитку власного богослов'я. Ейден Ніколс, один із найбільших дослідників творчості Бальтазара, зазначає, що колишній єзуїт не просто досліджував ґрунтовно патристичну думку, але виявляв «природність» з нею: «Будучи свідомим обмежень кожного патристичного автора, якого він обговорював, та навіть певним чином їхньої доби в цілому, він все одно, як підкреслив Любак, робив їхні твердження своїми»¹. Ця глибинність та важливість Отців Церкви була абсолютно не сліпою, адже Бальтазар сміливо вказував на недоліки та слабкі позиції патристики². Зрештою, як зазначають

¹ Nichols A. *Divine Fruitfulness. A Guide through Balthasar's Theology beyond the Trilogiy*. New York 2007, 23.

² Це можна відчитати у Бальтазар Г. У. фон. *Пасхальне таїнство* / перекл. з нім. Лозинська Н. Львів 2011, 21-40.

дослідники творчості Бальтазара, це знайшло глибокий відбиток на світогляді вченого: «В авторів перших восьми століть церковного життя, Бальтазар віднайшов не просто джерело, яке сформувало інтелектуальну матрицю середньовічного християнського синтезу, але він бачив у них моделі для продовження богословської праці у його власному світі»³.

У богослов'ї Бальтазара присутні думки Отців Церкви, зокрема Іриней Ліонського, Іларія Пиктавійського, Григорія Ниського, Орігена та Максима Ісповідника⁴. Мольтман натомість бере до уваги позицію Каппадокійських Отців, Орігена, Августина назагал та Йоана Дамаскина для формування доктрини перихорезису Осіб Пресвятої Трійці⁵.

Іларій Пиктавійський є важливим автором для розвитку кенотичного вчення Бальтазара⁶. Саме на нього богослов опирається, вважаючи кенотичні думки Іларія чудовим прикладом безпомилковості, порівняно з кенотиками XIX-XXст.⁷, яких Бальтазар доволі критично аналізує⁸.

У творах авторів відчитується вплив філософських парадигм того часу. Думки Гегеля про Бога, який потребує людини для становлення Себе як Трійці, присутні в особливий спосіб у вченні Мольтмана. Власне, протестантський богослов критикований за висвітлення відносин Бога і світу в гегелівській манері, адже це призводить до браку іманентного виміру Трійці, ба більше – Мольтман виступає на захист панентеїзму⁹. Ганс Урс фон Бальтазар також вважає Мольтмана представником богослов'я процесу¹⁰, який мислить у руслі

³ Daley B. E. *Balthasar's reading of the Church Fathers* // Oakes E. – Moss D. (ред.). *The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar*. Cambridge 2004, 189.

⁴ Див. Nichols. *Divine Fruitfulness*, 23-56.

⁵ Див. McDougall J. A. *Pilgrimage of Love. Moltmann on the Trinity and Christian Life*. Oxford 2005, 70, 97. Moltmann J. *The Trinity and the Kingdom. The Doctrine of God* / перекл. з нім. Kohl M. Minneapolis 1993, 174.

⁶ Особливим чином це відображено в аналізі патристичного богослов'я у творі «Пасхальне таїнство». Див. Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 30-31.

⁷ Див. Nichols. *Divine Fruitfulness*, 170-171.

⁸ Див. Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 34-36.

⁹ Див. Thompson T. R. *Jürgen Moltmann* // Meister C. – Beilby J. (ред.). *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*. Abingdon 2013, 236.

¹⁰ Богослов'я процесу – це філософсько-богословська позиція про змінність Бога, яка сформувалася під впливом філософії Гегеля. Засновником є Альфред Вайтгед, який стверджував, що Бог не може бути в класичному сенсі незмінним, вічним та безпристрасним, натомість варто вважати Бога лише у деяких аспектах з вище перерахованими ознаками (незмінність у доброті, безсмертність та стійкість до зовнішніх афектів). Відповідно, утворюється два виміри Бога – іманентний (у світі, якому притаманні змінність, страждання) та трансцендентний (поза світом, де зберігається Його безсмертність та незмінність доброти). Детальніше див.

німецького ідеалізму¹¹. Однак сам Бальтазар, формуючи Теодраму, все-таки зазнає впливу гегелівської драматичної теорії: «Наголос Бальтазара на інтегруючій силі драматичної форми (навіть теодраматичної понад-форми) утруднює для нього дистанціювання від переконання Гегеля, що досягнення чіткої резолюції – це найважливіше в драмі, і, якщо необхідно, “*pathos*” кожного протагоніста повинен бути принесеним у жертву для цього»¹². Звідси, у творчості Бальтазара формування кенозису кожного (в тому числі Марії) як вияву самовіддання в історії спасіння відбувається фактично під гегелівським впливом.

Карл Барт – один з найбільш впливових протестантських богословів ХХ ст. – зробив чималий внесок у розвиток богослов'я. В обидвох авторів, вслід за Карлом Бартом, сформувалося христоцентричне богослов'я¹³, але якщо Барт оминає питання кенозису¹⁴, то Мольтман та Бальтазар вводять його як центральну доктрину, яка динамічно розвивається у їхньому богослов'ї. Христоцентризм у Бальтазара сформувався не просто під впливом творів Барта, але радше внаслідок їхньої співпраці та неодноразових дискусій: «Христоцентричні імпульси Барта були доволі плідними у думках Бальтазара, і хоча мислителі не навернули один одного (а Бальтазар був відомим здійсненням навершенень), їхнє богослов'я є, мабуть, найбільш взаємно випромінюючим, коли вивчати їх разом, аніж будь-яку іншу пару богословів ХХ ст.»¹⁵.

Визначний католицький богослов Карл Ранер присутній у творчості Мольтмана, зокрема в ідентифікації іманентності та ікономічності Трійці. Протестантський мислитель радикалізував *Grundaxiom* Ранера у своїх творах «Розп'ятий Бог» та «Трійця і Царство»¹⁶. Коли натомість іде мова про зв'язок

Ward K. *The concept of God* // Byrne P. – Houlden L. (ред.). *Companion Encyclopedia of Theology*. London 1995, 361-363.

¹¹ Див. Balthasar H. U. von. *Preface to the second edition* // Balthasar H. U. von. *Mysterium Paschale. The Mystery of Easter* / перекл. з нім. та вступ Nichols A. San Francisco 2000, vii. Balthasar H. U. von. *Theo-Drama. Theological dramatical theory, V: The Last Act [mobi]* / перекл. з нім. Harrison G. San Francisco 1998, 138.

¹² Quash B. *Hans Urs Von Balthasar* // Ford D. – Muers R. (ред.), *The Modern Theologians, An Introduction to Christian Theology since 1918*. Malden 2005, 119.

¹³ Див. McDougall. *Pilgrimage of Love*, 29-30. Nichols. *Divine Fruitfulness*, 75-107.

¹⁴ Thompson T. R. *Nineteenth-Century Kenotic Christology: The Waxing, Waning, and Weighing of a Quest for a Coherent Orthodoxy* // Evans S. (ред.). *Exploring Kenotic Christology: The Self-emptying of God*. New York 2006, 108-109.

¹⁵ McIntosh M. *Von Balthasar* // Jones G. (ред.) *The Blackwell Companion to Modern Theology*. Malden 2004, 389.

¹⁶ McDougall. *Pilgrimage of Love*, 91. Rahner K. *The trinity* / перекл. з нім. Donceel J. London 1970, 22.

двох єзуїтів – Бальтазара і Ранера – важко виокремити важелі впливу один на одного. Бальтазар критикує аксіому та обирає інший шлях розвитку богословського твердження даного типу. Марк МакІнтош, досліджуючи творчість швейцарського вченого, у своїй книзі зазначає: «За всієї їхньої взаємоповаги, Ранер та Бальтазар ніколи не розуміли один одного на справді глибокому рівні. Відправним пунктом богослов'я Ранера був Кант та схоластика, а Бальтазара – Гете і Отці»¹⁷. Власне, ці вихідні точки богослов'я позначаються також на розумінні кенозису. Для Бальтазара події історії спасіння є свідченням ще більшої жертвовної любові Бога, тому вони повинні відбуватися реально в часі і просторі:

Те, що здійснюється в Христі, не є просто фігуральною репрезентацією того, що так чи інакше завжди є всюди, позаяк раз пізнавши символічне історичне значення події, вона стає непотрібною актуальною подією в часі (Кант). Навпаки, для Бальтазара кенозис Голготи ґрунтується у вічному взаємному кенозисі Божественних Осіб, а тому має нове, багате на події значення навіть для Бога; це особливе справжнє відкриття нескінченних можливостей властивих тринітарним відносинам¹⁸.

Особливий вплив на формування тринітарного кенозису у Бальтазара та Мольтмана мав російський богослов Сергій Булгаков. У своєму творі «Агнець Божий» він розвиває розуміння відносин Трьох Осіб Пресвятої Трійці у контексті динамічної кенотичної любові, що виявляється на хресті¹⁹. Бальтазар, досліджуючи творчість Булгакова, розвиває цю думку особливим чином у «Пасхальному таїнстві» та ставить її в центр кенотичного богослов'я: «Остання передумова кенози – це «самовідданість» осіб (як чистих відносин) у внутрітриєдиному житті любові»²⁰. Самуель Янгс, досліджуючи христологію Юргена Мольтмана, зазначає, що протестантський богослов у розумінні кенозису як одкровення Бога надихнувся думками Ганса Урса фон Бальтазара²¹. У своїй книзі «Розп'ятий Бог» Мольтман справді неодноразово посилається на богословські твердження Бальтазара, найяскравішим з яких постає наступне:

¹⁷ McIntosh. *Von Balthasar*, 390.

¹⁸ McIntosh. *Von Balthasar*, 391.

¹⁹ Див. Булгаков С. *Агнець Божий: о Богочеловечестве*. Москва 2000, 250-251.

²⁰ Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 38.

²¹ Youngs S. J. *The Way of the Kenotic Christ: The Christology of Jurgen Moltmann*. Eugene 2019, 69.

«...із глибшим богослов'ям, ніж Карл Ранер, він [Бальтазар] простежує самовіддачу, лихо і смерть розп'ятого Христа назад до внутрішньої містерії в самому Бозі, і навпаки – знаходить у смерті Ісуса повноту тринітарних відносин самого Бога»²². Це дає підставу ствердити, що в зазначеному аспекті кенозису Сергій Булгаков має прямий вплив на кенотичну думку Бальтазара та опосередкований, через католицького богослова, на Мольтмана. Протестантський богослов, отже, розвиваючи надалі ці думки, опускає класичне розмежування вимірів Трійці та підносить історію людства до внутрішнього життя Бога, що полегшує налагодження зв'язку між стражданням Творця і творіння²³.

Бальтазар, як представник католицького богослов'я та до певної міри консерватор (хоча його неможливо повністю зарахувати до лібералів чи консерваторів²⁴), опирається на патристичну думку завдяки своєму сучасникові Анрі де Любаку: «В о. Любака Бальтазар запозичує, окрім актуальності і плодючості спадщини грецьких і латинських Отців, порядок Воплочення у Відкупленні, центральність Церкви як таїнства і бездоганної нареченої Христа та зустріч християнської даності (Абсолютність Бога) з сучасним невірством (атеїзм)»²⁵. Безперечно, їхня дружба відкрила для Бальтазара після німецької літератури новий вимір думки.

У творчості авторів присутня також фрагментарна взаємодія з іншими богословами ХХ ст., як-от Ебергард Юнгель, Вольфганг Паненберг, Ернст Блох, Еріх Пшивара та іншими, які так чи інакше позначилися на творенні філософсько-богословських концепцій того часу. Варто зазначити, що Мольтман у своєму богослов'ї частково використовує метод кореляції Тілліха²⁶ та розвиває

²² Moltmann J. *The Crucified God. The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology* / перекл. з нім. Wilson R. A. та Bowden J. Minneapolis 1993, 202.

²³ Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 107-108.

²⁴ Див. Oakes E. – Moss D. *Introduction* // Oakes E. – Moss D. (ред.). *The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar*. Cambridge 2004, 2.

²⁵ Marchesi G. *L'influsso di Henri de Lubac su Hans Urs von Balthasar* // *Gregorianum* 78. 4 (1997) 727 www.jstor.org (15.10. 2019).

²⁶ Гренц С. – Олсон Р. *Богословие и богословы XX века* / перекл. з англ. Розенберг О. Черкаси 2011, 265. Метод кореляції Тілліха – це спосіб вивчення символів християнського Одкровення як відповіді на проблеми людського існування у сучасній екзистенційній філософії. Див. детальніше: Hammond G. B. *An Examination of Tillich's Method*

богослов'я надії під впливом філософії Ернста Блоха, який написав тритомник «Принцип надії» (1959). Хоч Блох і був утопічним мислителем, все ж Мольтман взяв за керівний принцип його есхатологічні перспективи Біблії²⁷. Розвиваючи на основі цього власні думки, протестантський автор згодом висловлює головну тезу «Розп'ятого Бога»: Бог страждає у відповідь на людські страждання²⁸.

Центральним моментом для обох богословів є хрест²⁹ – саме звідти розгортається парадигма страждань та любові, звідти розвивається все богослов'я Церкви.

3.1.2. Загальні положення про кенозис

Щоб розглянути основні подібності та відмінності вчення про кенозис у творчості Бальтазара та Мольтмана, необхідно коротко вказати на загальні положення, від яких можна відштовхуватися далі, а саме: лінгвістичне вживання даного терміна, біблійне підґрунтя та форми кенозису, виділенні у творах богословів.

Для Бальтазара кенозис постає насамперед як динамічна любов, що виступає природою Бога, відповідно, вживаючи термін *κένωσις*, автор вказує на жертвні відносини Осіб Пресвятої Трійці, через які Трійця постійно самоспусташується у вічному акті любові та через зовнішні вияви у світі³⁰.

Мольтман розглядає дане поняття як любов, самовіддачу та самообмеження Бога, роблячи акцент на кенотичній природі Творця, який прагне спілкуватися з людиною³¹.

Беручи до уваги Святе Письмо, вихідною точкою для обох є уривок послання до Филип'ян (Фил 2,6-11), однак надалі Бальтазар бере на озброєння

of Correlation // Journal of the American Academy of Religion XXXII (3 липня 1964) www.academic.oup.com (листопад 2019).

²⁷ Див. Kennedy P. *Twentieth-century theologians. A new introduction to modern Christian thought*. London 2010, 197-199.

²⁸ Див. Kennedy. *Twentieth-century theologians*, 201.

²⁹ Див. Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 53. Moltmann. *The Crucified God*, 207.

³⁰ Див. O'Hanlon G. *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar*. Cambridge 1990, 14.

³¹ Див. Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 119.

Євангеліє від Йоана та послання апостола Павла³², а Мольтман – Псалом 22,1, послання апостола Павла та у ранньому богослов'ї Євангеліє від Марка, натомість у зрілому – Йоанівський корпус³³.

Наступним важливим кроком є виділення форм кенозису у творчості богословів. Бальтазар у Теодрамі виділяє чотири основні форми кенозису: Ур-кенозис (передсвітовий, іманентний) як центральний, та в ікономії спасіння – в наданні свободи людині в часі сотворення, в союзі з людиною та у місії Христа від Воплочення до сходження в ад³⁴. Юрген Мольтман виділяє три основні форми: Сотворення, Воплочення та хрест³⁵.

3.2. Кенозис у христологічно-тринітарному вимірі

Сприймання обох авторів в науковій богословській думці сформувалося двояко, адже з одного боку звучить чимало критики щодо окремих положень обох, а з іншого – як Бальтазар, так Мольтман постають мислителями, творчість яких вклала значну лепту у богословський дискурс сьогодні. Надалі проаналізуємо детальніше їхній внесок та розглянемо критику на окремі твердження богословів.

У західному богослов'ї до ХХ ст. сформувалася домінуюча модель бачення Пресвятої Трійці як вищої субстанції чи абсолютного суб'єкта³⁶, на що богослови ХХ ст. відповіли переосмисленням зазначеного образу Бога. Тринітарна аксіома Карла Ранера є однією з перших реакцій у католицькому середовищі, яку згодом взяв до уваги та радикалізував Юрген Мольтман,

³² Див. Oakes E. *Hans Urs von Balthasar* // Meister C. – Beilby J. (ред.). *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*. Abingdon 2013, 199.

³³ Див. McDougall. *Pilgrimage of Love*, 12.

³⁴ Див. Balthasar H. U. von. *Theo-Drama. Theological dramatical theory, IV: The Action* [mobi] / перекл. з нім. Graham Harrison. San Francisco 1994, 215.

³⁵ Див. Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 118-119.

³⁶ Ця тенденція спровокувала виникнення двох основних напрямків: перший – класична традиційна думка за Томою Аквінським – поділяє категорію неподільної субстанції/есенції, яка редує Тринітарні відносини до узагальненого вчення про Єдиного Бога. Друга тенденція – модерна, яка виникла з Гегелем – сприймає Бога як Абсолютний Суб'єкт, який робить Осіб Пресвятої Трійці лише «трьома способами існування» (за Бартом) або «трьома способами субістенції» (Ранер) одного божественного суб'єкта. Детальніше див. Thompson T. R. *Jürgen Moltmann* // Meister C. – Beilby J. (ред.). *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*. Abingdon 2013, 232.

вивівши як альтернативу «соціальний тринітаризм»³⁷. Протестанський богослов відкидає як ідею субстанції, так і абсолютного суб'єкта³⁸, адже для нього у даному випадку історична Трійця – це Три Божі Особи, які в геніальний спосіб взаємодіють між собою, це Бог близький до людини, через що Мольтман обирає шлях східного поняття перихорезису³⁹. Для нього таке розуміння Трійці передбачає взаємний концепт відносин та Особи: як стосунок передбачає іншу особу, так і Трійця у трьох Особах передбачає постійні стосунки⁴⁰. Бальтазар також ставить низку питань щодо розгляду парадигми Трійці у світлі *de Deo uno*, а вже опісля *de Deo trino*, оскільки це до певної міри перетворює троїчність на вторинну ознаку Бога, а ми ж констатуємо навпаки – Бог є Любов'ю через троїчні відносини⁴¹. Отже, у даному твердженні обоє авторів сходяться на думці про важливість повернення «Бога відносин». Надалі, маючи на увазі даний дискурс, розглянемо спільні та відмінні аспекти богослов'я Бальтазара та Мольтмана.

3.2.1. Божественне *creatio*

Бальтазар та Мольтман у доктрині про сотворення виражають вчення про кенозис у схожому контексті. Для обидвох авторів сотворення – це насамперед пониження, самообмеження та вияв безмежної любові Бога⁴². Однак контекст, у який богослови вводять дане поняття, певною мірою відрізняється.

Бальтазар не аналізує докладно подію сотворення, але вже від початку зазначає, що це є одним з ікономічних проявів самообмеження Бога як наслідок внутрішнього тринітарного кенозису. Ця подія, тим не менше, є виявом божественного самодарування у декількох сенсах:

Божественне дарування, ця “інакшість”, яка є у Божому житті, саме це уможливорює сотвореного іншого, і навіть можливість, що творіння здатні поділяти божественне

³⁷ Див. Thompson. *Jürgen Moltmann*, 232.

³⁸ Див. O'Donnell J. *The Trinity as Divine Community: A Critical Reflection Upon Recent Theological Developments* // *Gregorianum* 69 (1988) 16 www.jstor.org (14.10. 2019).

³⁹ Див. Thompson. *Jürgen Moltmann*, 232.

⁴⁰ Див. O'Donnell J. *The Trinity as Divine Community*, 16.

⁴¹ Див. Oakes. *Hans Urs von Balthasar*, 201.

⁴² Див. Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 99. Balthasar. *Theo-Drama*, IV, 215.

життя без втрати їхньої сотвореної реальності і свободи: є кімната всередині події Божого “інакшого” (тринітарного) життя для власного виду інакшості творіння⁴³.

Це місце для іншого у Бозі є основою божественної любові, основою взаємного перебування Божественних Осіб Одна в Одній – тобто, іншими словами, перихорезису⁴⁴.

Мольтман, акцентуючи свою увагу в доктрині кенозису на трьох основних моментах ікономії спасіння⁴⁵, розгортає аналіз першого з них – кенотичного сотворення. Цей момент передбачає самообмеження Бога, адже, як зазначає Мольтман: «Щоб створити світ поза собою, нескінченний Бог повинен спочатку мати в Собі місце для обмеження»⁴⁶. Цікаво, що цей процес сотворення у Мольмана плавно поєднується з тринітарним виявом хреста, адже Бог, який дав життя творінню через власне обмеження, згодом реалізує Відкуплення знову через пониження – як перша, так друга дія є абсолютно вільною. Кенозис стає провідною ниткою дій Бога у світі:

Для Відкуплення покинутого світу Бог заповнює безбожний простір, що утворився як результат його самообмеження, і страждає, роблячи його частиною свого божественного життя, щоб отримати над ним перемогу. Це основна мета тринітарної історії хреста, в ході якої Бог формується через страждання і смерть⁴⁷.

В обидвох авторів важливим елементом при сотворенні є спілкування Бога та людини: Господь у своєму динамізмі прагне іншого для спілкування у любові⁴⁸. Мольтман розширює контекст сотворення, ввівши єврейське вчення *Shekinah* від Абрагама Гешеля⁴⁹. Автор тим самим вказує на аспект перебування Бога у світі в кенотичній перспективі.

Відтак, можна ствердити, що для обох сотворення виступає актом пониження та самообмеження Бога, яке виринає з Його природи. Якщо Бальтазар торкається даного питання доволі коротко, то Мольтман розвиває його

⁴³ McIntosh. *Von Balthasar*, 394.

⁴⁴ Див. McIntosh. *Von Balthasar*, 394.

⁴⁵ McDougall. *Pilgrimage of Love*, 97.

⁴⁶ Moltmann J. *God in creation: an ecological doctrine of creation. The Gifford lectures 1984-1985* / перекл. з нім. Kohl M. London 1985, 86.

⁴⁷ Гренц – Олсон. *Богословие и богословы XX века*, 273.

⁴⁸ Див. McDougall. *Pilgrimage of Love*, 138, 155.

⁴⁹ Див. McDougall. *Pilgrimage of Love*, 51.

з цілісної перспективи дій Бога у світі, куди залучено згодом також поняття перихорезису та панентеїзму. Через це Господь може відкрити власні обійми на іншого⁵⁰.

3.2.2. Кенозис у Воплоченні Христа

Центральним виявом пониження Бога у христологічно-тринітарній перспективі є Воплочення. Варто зазначити, що Бальтазар переймає чисто Халкедонську христологію, підкреслюючи відповідно єдність людськості та божества Христа через саму Його Особу і місію (а не через природу і есенцію)⁵¹. Коли ж ідеться про піднесення цієї події до божественного буття у собі, то для Бальтазара божественна есенція як така є вічною подією свобідної самопожертви Осіб Пресвятої Трійці, через що христологія знаходить своє коріння у кенозисі свободи. Такий штрих дає змогу уникнути гегелівської діалектики⁵².

Для Бальтазара Воплочення – це подія, яка одночасно виринає з кенотичної природи Бога та спрямована на страсті, а тому Воплочення Ісуса (а згодом продовження на хресті) стає подією об’явлення Трійці, де таїнство безпомічності у Воплоченні передбачає абсолютну самовіддачу божественних осіб:

Ми ніколи не знатимемо, як виразити подібну до прірви глибину самовіддачі Отця, того Отця, Який у вічному Ур-кенозисі робить Себе злиденним з усього, Ким Він є, і може бути таким аж до родження єдиносущного божества, Сина. Все, що можна подумати і уявити про Бога, є заздалегідь залучено і трансцедентовано у цій самозлиденності, яка констатує особу Отця і в той самий час Сина і Святого Духа. Бог, як прірва (Екхарт «Un-Grund») абсолютної любові, містить заздалегідь вічно всі вияви любові, співчуття і навіть «розлучення» мотивованого любов’ю і заснованого на безкінечному розрізненні між іпостасями – модальностями, які можуть об’являти себе в ході історії спасіння, залучаючи гріховне людство⁵³.

Бальтазар, рухаючись далі у христологічному дискурсі за Бартом, наголошує також на місії та особі Христа, проте автор уникає впадання в

⁵⁰ Див. McDougall. *Pilgrimage of Love*, 123.

⁵¹ Див. McIntosh. *Von Balthasar*, 393.

⁵² Див. McIntosh. *Von Balthasar*, 394.

⁵³ Balthasar. *Preface to the second edition*, viii-ix.

понад історичне, абстрактне бачення христологічного виміру богослов'я, а натомість робить його динамічно-сотеріологічним⁵⁴. Автор раз у раз наголошує на послуші Христа як вираженні христологічного кенозису упродовж сповнення своєї місії⁵⁵.

Мольтман висвітлює подію Воплочення Слова Божого як один з центральних виявів кенозису в ікономії спасіння⁵⁶. Богослов розвиває даний мотив з перспективи святоотцівського погляду, зазначаючи, що причиною Воплочення є не гріх, але безмежна любов Бога⁵⁷. Однак для Мольтмана хрест залишається призмою, через яку проходить все богослов'я: «Не може бути богослов'я Воплочення без богослов'я хреста»⁵⁸. Саме тому Воплочення Сина Божого є водночас пониженням і виявом Його слави і величі.

Відтак, обидва автори, імплементуючи вчення про кенозис у христологічний вимір Воплочення, висвітлюють його як пониження Бога в Його безмежній любові та зберігають традиційне віровчення. З іншого боку, обидва підносять кенозис Воплочення до події хреста – кульмінаційного моменту об'явлення Бога у світі.

3.2.3. Подія хреста як тринітарний вияв Осіб Пресвятої Трійці.

Як Бальтазар, так і Мольтман розглядають подію хреста у тринітарних термінах. Якщо в обидвох богословів хрест є відправною точкою для подальших роздумів, то їхні позиції розходяться у відображенні даної парадигми в онтологічно-епістемологічній площині. Вчення про кенозис відіграє тут визначальну роль.

Обидва автори висвітлюють схожі думки, вважаючи подію хреста центральним моментом об'явлення Пресвятої Трійці, де відкривається таїнство

⁵⁴ Див. Quash. *Hans Urs Von Balthasar*, 113.

⁵⁵ Див. Hauerwas S. *On doctrine and ethics* // Gunton C. E. (ред.). *The Cambridge Companion to Christian Doctrine*. Cambridge 1997, 26-27.

⁵⁶ Див. Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 118.

⁵⁷ Див. Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 114.

⁵⁸ Moltmann. *The Crucified God*, 205.

відносин Божественних Осіб⁵⁹. Зокрема Мондін Баттіста, аналізуючи тринітарно-христологічний вимір богослов'я Мольтмана, вважає, що у німецького богослова саме хрест виконує гносеологічну функцію: через нього відкривається Отець, Син і Святий Дух, а разом з тим, хрест стає герменевтичним принципом переосмислення всього богослов'я⁶⁰. На думку автора, це тягне за собою чималі заслуги, адже у порівнянні Мольтмана з іншими, в тому числі з Бальтазаром, Мондін зазначає: «Мольтман прощтовхується значно даліше від тих авторів (як і від Бальтазара «Кордули»), які зробили переоцінку хреста як аскетичного принципу, і хоче реабілітувати хрест як фундамент всієї християнської догматики і практики, яка за нею слідує»⁶¹. Так само, коли йдеться про хрест у богослов'ї Бальтазара, Мондін стверджує, що для швейцарського богослова хрест постає не так аскетичним принципом, як богословським критерієм інтерпретації Одкровення⁶².

Богослови сходяться у загальних рисах кенотичного богослов'я події хреста, звертаючись до страждання, богопокинутості та смерті, однак одразу слід додати, що Бальтазар розширює цю драму до ключової події у його богослов'ї трьох днів – сходження до аду⁶³. Саме у глибинах темряви з мертвими довершується кенозис Пресвятої Трійці. У цьому дискурсі Бальтазар викладає всю свою оригінальність – від страждань на Оливній горі до сходження в ад.

Варто зазначити, що Бальтазар, заглиблюючись в кенотичний вимір сходження до аду, значним чином відрізняється від розуміння аду в богослов'ї Августина, Томи Аквінського та патристичної думки назагал⁶⁴. Якщо для цих авторів Христос у пеклі є активним, то Бальтазар схиляється до висвітлення Ісуса

⁵⁹ Див. Moltmann. *The Crucified God*, 206-297. Також див. Balthasar H. U. von. – Speyr A. von. *To the Heart of the Mystery of Redemption* / перекл. з франц. Englung N. A. San Francisco 2010, 73 та Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 53.

⁶⁰ Див. Mondin B. *Le Teologie del nostro tempo*. Roma 1975, 164-165.

⁶¹ Mondin. *Le Teologie del nostro tempo*, 169.

⁶² Див. Mondin B. *I grandi teologi del secolo ventesimo*, I: *I teologi cattolici*. Torino 1969, 285.

⁶³ Бальтазар подає спочатку методологічні роздуми на тему сходження до аду та прояснює мітологічні уявлення та біблійні основи, внаслідок чого розпочинає аналіз тринітарного виміру даної події під впливом богослов'я Сергія Булгакова та містики Адріани фон Шпейр. Детальніше див. Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 144 -181.

⁶⁴ Див. Oakes E. T. *He descended into hell: The Depths of God's Self-Emptying Love on Holy Saturday in the Thought of Hans Urs von Balthasar* // Evans S. (ред.). *Exploring Kenotic Christology: The Self-emptying of God*. New York 2006, 231.

як абсолютно пасивного⁶⁵. Богослов розвиває кенотичний вимір відносин між Божественними Особами тут настільки глибоко і ґрунтовно, що неможливо опустити будь-який аспект ікономічної драми взагалі.

Постає також питання змінності Бога, де Бальтазар та Мольтман розходяться у своїх поглядах. Якщо Мольтман стверджує, що слід переосмислити питання незмінності Бога, яке у контексті сьогоденних викликів і питань є неможливим⁶⁶, то Бальтазар підтримує позицію Отців Церкви, проте вказує на їхню поразку у відтворенні динамізму внутрішнього життя Бога⁶⁷. Як наслідок, Бальтазар вносить поняття кенозису без необхідності зміни: «Бог не має потреби “змінюватися”, коли він творить реальність чудес зі свого милосердя. [...] Усі контингентні “приниження” Бога в ікономії спасіння є назавжди включеними і випередженими у вічній події Любові»⁶⁸. У такий спосіб він також заперечує будь-яке богослов'я процесу, бо Бог не потребує світу для того, щоб реалізувати Себе. Саме любов є основою Його самобутності⁶⁹. Разом з тим, Бальтазар критикує позицію Мольмана, вважаючи його богословом процесу. У передмові до другого видання «Пасхального таїнства» Бальтазар зазначає:

Упродовж років, наравду, ідея страждання Бога фактично є всюдиприсутньою. Кітаморі пустив її в офіційний обіг. Американське “богослов'я процесу” підживило. Тоді постали полеміки щодо божественної безпристрастності (яку так сильно відстоювали Отці Церкви) і проти Божої незмінності (запереченої, чи так хіба здається, численними старозавітними уривками), так само як і гегелівського богослов'я Юргена Мольмана у його “Богослов'ї надії”, “Розп'ятому Бозі” та “Трійці і Царство”⁷⁰.

Важливо зауважити, яким чином Бальтазар підсумовує розвиток зазначених тенденцій: «Все це наводить християн на думку, що старші догматики

⁶⁵ Див. Oakes. *He descended into hell*, 236-237. Також необхідно зауважити, що Августин, окрім розрізнення між адом та пеклом, зазначає, що Христос через сходження звільняє праведників до раю та залишає грішників в аді (De civitate Dei 20,15). Цю концепцію згодом розвиває Тома Аквінський, вказуючи, що Христос зійшов у всі виміри пекла по-різному, відповідно тих, що в пеклі засоромив, а тим, що в чистилищі – дав надію (Thomas Aquinas. *Summa Theologiae* III, 52. 2,6-7). Детальніше див. Oakes. *He descended into hell*, 227-229.

⁶⁶ Див. Moltmann. *The Crucified God*, 229.

⁶⁷ Див. Nichols. *Divine Fruitfulness*, 172.

⁶⁸ Balthasar. *Preface to the second edition*, ix.

⁶⁹ Див. McIntosh. *Von Balthasar*, 396.

⁷⁰ Balthasar. *Preface to the second edition*, vii.

познущалися над суттєвим моментом інтерпретації біблійного Одкровення»⁷¹. Насправді, погляд на богослов'я Мольтмана дуже неоднозначний, оскільки поряд із критикою постає також інше розуміння тих же понять, зокрема щодо богослов'я процесу:

Програма Мольтмана відрізнялася також від богослов'я процесу. Німецький богослов відкинув ідею розвитку Бога, стверджуючи, що історичність Бога – це прояв його вільної волі. Історичний досвід конфліктів, болю і страждань не є результатом внутрішньої взаємозалежності між Богом і світом. [...] У Мольтмана Бог не просто розуміє людей, як у богослов'ї процесу, але й допомагає їм. Його тринітарні страждання на хресті приводять у світ Духа єдності Отця і Сина, і цей Дух повністю перетворює його⁷².

Згодом, вже у Теодрамі, Бальтазар також критикує неодноразово Мольтмана за висвітлення тринітарної доктрини гегелівськими категоріями: «Він розвиває свою доктрину Трійці (осмислену в гегелівській манері) на основі крайнього діастазису між Отцем і Сином на хресті, і через це значною мірою адаптує гегелівську «амбівалентність», тобто без болю і смерті хреста не може бути Трійці»⁷³.

Мольтман змінює християнську доктрину про безпристрасність Бога, адже для нього неможливо помислити, що Бог є абсолютно незмінним. У відповідь на традиційне вчення, Мольтман вказує, що «хоча Бог не страждає так, як творіння, все ж Бог страждає у відповідь на людські страждання»⁷⁴. Філіп Кеннеді стверджує, що питання поєднання двох природ Христа з кенозисом завжди було дилемою для Мольтмана⁷⁵, підсумком чого постало представлення Бога, Який страждає:

Син Божий є першим не в піднесенні і славі, але в його приниженні і покірності. “Син Божий” є тут представником і одкровенням Бога у безбожному і Богом забутому світі. Це означає, що Бог представляє і відкриває Себе у виданні Ісуса, його страстях і смерті на хресті. Але там, де Бог представляє і відкриває Себе, там Він ототожнює і визначає Себе. Тому Павло може сказати: “Бог (сам) був у Христі” (2Кор 5,19). Це логічно означає, що Бог (сам) страждав в Ісусі, Бог сам помер в Ісусі за нас⁷⁶.

⁷¹ Balthasar. *Preface to the second edition*, vii.

⁷² Гренц – Олсон. *Богословие и богословы XX века*, 271-272.

⁷³ Balthasar. *Theo-Drama*, V, 138.

⁷⁴ Kennedy. *Twentieth-century theologians*, 202.

⁷⁵ Див. Kennedy. *Twentieth-century theologians*, 202.

⁷⁶ Moltmann. *The Crucified God*, 192.

Обидва богослови виступили проти модерного твердження «Бог помер» і доклалися чимало до переосмислення драми Бога і світу⁷⁷, вони намагаються віднайти пасхальне таїнство і відтворити подію хреста перш за все через тринітарні терміни⁷⁸. Це дає змогу укласти новий підхід до розуміння Бога – люблячого і відкритого, Бога, який перебуває з людиною.

Тринітарне богослов'я Бальтазара у своєму центрі має розуміння Христа⁷⁹. Марк МакІнтош зазначає, що тріадологію швейцарського автора неможливо назвати спекулятивною, але натомість слід визнати, що це є спробою переосмислити Христа в ікономії спасіння, а відтак – розуміння Бога⁸⁰. Важливо зазначити, що в аналізі христологічного кенозису, Бальтазар розглядає самоспущення з двох перспектив Христової ідентичності – вільно даної та конститутивної⁸¹. Тому кенозис є вписаним від початку у місію Христа, кінцевим моментом реалізації якої є хрест.

Ще одним важливим автором, який мав чималий вплив на формування кенотичного богослов'я, став Сергій Булгаков: «Услід за Булгаковим, він вбачає в альтруїзмі (*Selbstlosigkeit*) божественних осіб, тих чистих відносин у внутрішньобожественному житті, фундамент кенозису»⁸². У Теодрамі автор знову звертається до богослов'я Булгакова, формуючи бачення першого іманентного кенозису у походженні Сина від Отця⁸³.

Ці внутрішні відносини передбачають тринітарну інверсію, що стосується перш за все ікономічно-іманентного стосунку Трійці:

Без кенозису у перихорезисній інверсії бракувало б внутрішнього динамізму як свого вічного мотору. Кенозис належить до інверсії, він їй притаманний, він її пояснює, виправдовує і переміщує, він є принципом, який обертає, який змушує Іпостасі повертатись/танцювати; скеровує їх в інтимні стосунки, підтримує і скеровує їх кожен раз, щоб вводити їх постійно у гру (вводити їх у танець)⁸⁴.

⁷⁷ Doré J. *Passion* // Lacoste J.-Y. *Encyclopedia of Christian theology*. New York 2005, 1195.

⁷⁸ Cantalamessa R. *Paschal Mystery in the Liturgy* // Lacoste J.-Y. *Encyclopedia of Christian theology*. New York 2005, 1201.

⁷⁹ Див. McIntosh. *Von Balthasar*, 393.

⁸⁰ Див. McIntosh. *Von Balthasar*, 393.

⁸¹ Див. McIntosh. *Von Balthasar*, 393.

⁸² Paradiso M. *Nell'Intimo di Dio. La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*. Roma, 2009, 273.

⁸³ Paradiso. *Nell'Intimo di Dio*, 274.

⁸⁴ Paradiso. *Nell'Intimo di Dio*, 285.

Тому зміна порядку (τάξις) Осіб Пресвятої Трійці, переносячи Святого Духа на друге місце, як Посередника відносин Отця і Сина відображає їхню кенотичну природу як динамічний процес внутрішнього спілкування. Зрештою, цінність вчення про кенозис у творчості Бальтазара підсумовує Бен Куаш:

Справді, можна ствердити, що його особливий розвиток богослов'я божественного кенозису (як виявлено у свідченні Павла, і навіть більше в Йоана) для залучення зосереджених роздумів над пеклом зроблено саме для того, щоб підкреслити факт, що поки божественний акт спасіння не охоплює реальність пекла, залишається людське зло, яке є завжди поза Відкупленням; те, у якому Христос не може бути зрозумілим⁸⁵.

У висвітленні події хреста погляди Мольтмана та Бальтазара пересікаються, часом дотикаються, але певною мірою розходяться. Якщо Бальтазар творить богослов'я трьох днів під особливим впливом містики Адріани фон Шпейр⁸⁶, то Мольтман бере за основу єврейське богослов'я Гешеля та гегелівську філософію⁸⁷.

3.2.4. Ідентифікація іманентної та ікономічної Трійці

Карл Ранер у своїй книзі «Трійця» висловив *Grundaxiom*, якою розгорнув багатопланову дискусію у богословських колах: «Ікономічна Трійця є іманентною Трійцею та іманентна Трійця є ікономічною Трійцею»⁸⁸.

Реалізація аксіоми ставить низку питань та викликів, тому Бальтазар та Мольтман виявилися обабіч протилежних груп. Перш за все, питання абсолютного зведення іманентної Трійці до історії спасіння, тобто небезпека розчинення іманентності в історичному вимірі. Колін Гунтон зазначає, що у даному випадку як альтернативу вартує розглянути кенозис:

Слід запропонувати кенозис, тобто самоспустошення, осіб Пресвятої Трійці, особливо Сина і Святого Духа у їхній спільній місії для Відкуплення світу, джерелом чого є ніщо

⁸⁵ Quash. *Hans Urs Von Balthasar*, 120.

⁸⁶ Див. Williams R. *Balthasar and the Trinity* // Oakes E. – Moss D. (ред.). *The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar*. Cambridge 2004, 38, 44.

⁸⁷ Див. McDougall. *Pilgrimage of Love*, 49, 51.

⁸⁸ Rahner. *The trinity*, 22.

інше, як божественна свобода. Необхідність як складова для існування і задіяння божественної Трійці у світовому процесі (Гегель) стає зайвою⁸⁹.

Саме таким шляхом іде Бальтазар, пропонуючи внутрішньобожественний кенозис у Пресвятій Трійці⁹⁰. Натомість Мольтман радикалізує твердження Ранера, висловлюючи доволі провокативні твердження щодо онтологічної Трійці у ранньому богослов'ї, зокрема у книзі «Розп'ятий Бог», однак згодом – у зрілому богослов'ї – автор розвиває, корегує та дещо видозмінює власний погляд. Йдеться перш за все про іманентний вимір Трійці та панентеїзм⁹¹. Зокрема критики зазначають: «У книзі «Розп'ятий Бог» Мольтман явно заперечує можливість вічного триєдиного життя Бога, яке би існувало до події хреста. [...] Мольтман продовжував розвивати ідею тринітарного панентеїзму, і в праці “Трійця і Царство” намагався забрати пантеїстичні тенденції “Розп'ятого Бога”»⁹². Богослов, потверджуючи аксіому Ранера, робить висновок, що у відносинах іманентної та ікономічної Трійці «закладено відносини взаємозалежності. Іншими словами, навіть якщо всередині Трійці існує життя, яке вповні не реалізується в історії, на ній тим не менше є глибокий відбиток хреста та інших подій історії спасіння»⁹³. Тим самим, автор уникає остаточного розчинення одного виміру в іншому і залишає розрізнення між іманентністю та ікономічністю.

Мольтман намагається розширити дану доктрину з епістемологічного в епістемологічно-онтологічний вимір: «Мольтман захищає онтологічну ідентифікацію події хреста з тринітарним буттям Бога. [...] Іншими словами,

⁸⁹ Colle R. del. *The Triune God* // Gunton C. E. (ред.). *The Cambridge Companion to Christian Doctrine*. Cambridge 1997, 137.

⁹⁰ Див. Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 38.

⁹¹ Панентеїзм (з грец. πᾶν ἐν θεῷ - «все в Бозі») – світогляд, який зазначає, що все міститься у Бозі, але Бог є більшим, ніж світ, Він не розчиняється у світі (на відміну від твердження пантеїзму). Відповідно це вчення постає як спосіб розуміння відносин між Богом та світом. Даний термін у сучасне християнське богослов'я вводить К. Краузе (1781 – 1832), однак ще до того фразу «pan + en +theismus» вжив Ф. Шеллінг у 1805 р. в творі «*Freiheitsschrift*». Так як панентеїзм вводить подвійне «у» (Бог у світі і світ у Бозі), то сформувалося дві основні течії, перша з яких вказувала на симетричність перебування між цими двома вимірами (наприклад, Вайтгед та Горсгорн), натомість друга, представником якої є Мольтман, рішуче підкреслює асиметричність між людською і божественною сторонами часто покладаючись на тринітарні категорії. Детальніше див. Clayton P. *Panentheism* // McFarland I. та ін. (ред.) *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*. New York 2011, 365-366.

⁹² Гренц – Олсон. *Богословие и богословы XX века*, 274.

⁹³ Гренц – Олсон. *Богословие и богословы XX века*, 276.

подія хреста не лише відкриває тринітарного Бога, який є “для нас”, але взагалі констатує Трійцю»⁹⁴. Джой Енн МакДугалл зазначає, що Мольтман заперечує необхідність класичного розрізнення, вибудовуючи план, де «по суті, пропозиція Мольтмана полягає в “тринітарному розумінні кенозису”, в якому кенотичний акт самовіддачі чи видання розділяє відносини всередині тринітарного Бога»⁹⁵. Тобто кенозис постає парадигмою, через яку два виміри Трійці відкриваються *in se*. Звідси, кенотична природа Трійці, яка являється на хресті, стає основою для нехтування її розрізнення.

Бальтазар натомість виступає проти такого підходу. У богослов'ї швейцарського автора кенозис є природою Трійці *ad intra* та *ad extra*, однак це не дає можливості уніфікації двох вимірів. Для Бальтазара саме предвічний кенозис є центральним моментом відносин Осіб Пресвятої Трійці, всі інші натомість не відкривають вповні природу Ур-кенозису, але є його чистими наслідками. Тобто кенотичні тринітарні акти в ікономії спасіння є відображенням внутрішньої природи Трійці, але не є її ідентифікацією, позаяк може виникнути небезпека розчинення двох вимірів:

Згідно з християнською вірою, ікономічна Трійця безсумнівно постає як інтерпретація іманентної Трійці, вони не можуть бути ідентифіковані, оскільки остання ґрунтується і підтримується першою. Інакше іманентна вічна Трійця зазнала б загрози розчинення в ікономічній; іншими словами, Бог був би поглинутий світовим процесом (як необхідний етап у цьому погляді), якщо Він має реалізувати Себе сповна⁹⁶.

Мольтман тут продовжує богослов'я перихорезису⁹⁷, яке було введено ще у питання сотворення. Для нього Трійця – це динамізм любові Осіб, який виражається в історичному вимірі⁹⁸, і цей динамізм виявляє всю взаємність їхнього спілкування. Мольтман, висловлюючи таке вчення, насправді є доволі сильним, адже через перихорезис він розвиває динамізм природи Бога, у якому три Особи є рівними (тобто уникає субординалізму), зазначаючи: «Вічний

⁹⁴ McDougall. *Pilgrimage of Love*, 46.

⁹⁵ McDougall. *Pilgrimage of Love*, 46.

⁹⁶ Balthasar H. U. von. *Theo-Drama. Theological dramatical theory*, III: *Dramatis personae: Persons in Christ* [mobi]. San Francisco 1992, 298.

⁹⁷ Див. Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 175.

⁹⁸ Див. Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 157.

процес життя в триєдиному Бозі має місце через обмін енергіями. Отець існує в Сині, Син в Отці і обоє у Святому Дусі, як і Святий Дух існує в обох – Отці і Сині»⁹⁹. Цей процес обміну енергіями та взаємне перебування трьох Осіб потверджує єдність і троїчність Бога діалектичним, але найбільш доступним способом, де Бог вже не Абсолют, але відкритий на спілкування у Собі і до людини Творець:

У перихорезисі правдивою річчю, яка розділяє Їх, стає тим, що поєднує. “Циркуляція” вічного божественного життя стає ідеальною через співучасть і єдність трьох різних Осіб у вічній любові. [...] Доктрина перихорезису єднає в дивовижний спосіб троїчність та єдність, не зводячи троїчність до єдності, які і не розчиняючи єдність у троїчності¹⁰⁰.

Це поняття додає ваги розумінню сутності Бога, що дозволяє уникнути тритеїзму чи модалізму, проте питання щодо розмежування між іманентністю та ікономічністю залишається відкритим.

3.3. Антропологічний кенозис

У питаннях антропології Мольтман та Бальтазар стоять доволі близько один до одного, формулюючи основні штрихи кенотичного виміру людини. Однак імплементація в обох залежить від попереднього контексту та окреслення стосунку між Богом і світом.

Бальтазар формує власне бачення на основі персоналістичних положень, тому у відносинах Я-Ти міжособистісна любов стає суттю існування. Відтак, унікальність людини полягає у віднайденні себе через відносини з божественним Ти¹⁰¹. Христос через досвідчення всієї глибини лиха і злоби, богопокинутості і пекла дарує Відкуплення тим, хто може і має владу відкинути його: «Бог, який був покинутий Богом, пропонує солідарність з усіма грішниками, які є вільними відмовити йому»¹⁰². Бальтазар ґрунтовно підходить до антропології у світлі

⁹⁹ Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 174-175.

¹⁰⁰ Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 175.

¹⁰¹ Див. Gawronski R. *Balthasar Hans Urs von* // Carey P. W. – Lienhard J. T. (ред.). *Biographical dictionary of Christian theologians*. London 2000, 48.

¹⁰² Gawronski. *Balthasar Hans Urs von*, 49.

кенозису, де самодарування Осіб Пресвятої Трійці вписується у світову драму, а приниження Христа постає у ліричний спосіб абсолютним послухом волі Отця, що відображається на людському бутті:

Це не блідий образ небесної правди, який діє на землі; це сама небесна реальність, перекладена на земну мову. Коли Слуга низько падає на землю втомлений і виснажений від тягара роботи дня, коли його голова торкається землі, щоб поклонитися Богові, цей бідний жест захоплює в себе всю пошану нествореного Сина перед престолом Отця. І даний жест назавжди додає цій вічній досконалості трудомістке, болісне, непомітне, блискуче вдосконалення приниження людини¹⁰³.

Для колишнього єзуїта бути особою передбачає самовіддачу на зразок Трійці, очевидно, відповідаючи на покликання, закладене всередині¹⁰⁴. Саме тому у богослов'ї Бальтазара «через процес розпізнавання і слідування покликанню у місії вічного Слова кожна особа робить вирішальний перехід від ролі у грі до автентичної особистості; і в той самий час значення тринітарних місій стає висвітленим у конкретному житті кожної особи»¹⁰⁵. З такої перспективи, як зазначає Марк МакІнтош, було б доволі цікаво розпочати діалог з феноменологічною думкою Левінаса, однак Бальтазар не вдається у даний напрям¹⁰⁶. Як представник католицької вітки християнства з сильною опорою на патристичну думку, Бальтазар звертається не лише до розуміння кенозису людини, але й залучає євхаристійний момент участі кожної особи у житті Христа: «Кенотичний стан Христа – як Хліб, що ми “споживаємо”, та розлите Вино, – здається, відіграє для учасників активно-абсорбуючу роль [...] Христос активно з'єднує її [Євхаристії] учасників у Своєму Містичному Тілі»¹⁰⁷. Відтак, антропологічні погляди швейцарського мислителя можна підсумувати наступним чином:

Антропология і епістемология Бальтазара є помітно «євхаристійними», сформовані та здійснені участю у самовіддачі Слова Отця у їхньому Дусі. Далеко від думки про те, що віра і знання є розділеними, не кажучи вже про здібності людини, Бальтазар переконаний, що світове знання віднаходить своє правдиве здійснення у вірі. Розбиті та поодинокі уламки світового буття є освітленими у їхньому правдивому значенні тоді,

¹⁰³ Balthasar. *Heart of the world*, 50.

¹⁰⁴ Див. McIntosh. *Von Balthasar*, 392.

¹⁰⁵ McIntosh. *Von Balthasar*, 392.

¹⁰⁶ Див. McIntosh. *Von Balthasar*, 392.

¹⁰⁷ Бальтазар. *Пасхальне таїнство*, 97.

коли вони зібрані вірою у світлі Божої абсолютної самопожертви у Христі, коли вони знову віддаються у жертву, в участь у божественному діалозі¹⁰⁸.

Кенотична антропологія Мольтмана відкриває дещо іншу тенденцію. Хоча він, як Бальтазар та Барт, має христоцентричну антропологію, все ж протестантський мислитель акцентує більше на відкупительній дії Христа, а відповідно на стосунку людини з Богом, аніж на внутрішньому бажанні людини¹⁰⁹. Мольтман переконаний, що для відображення стосунку людини з Богом нам необхідно переосмислити наше сприйняття Пресвятої Трійці¹¹⁰. Відповідно, беручи до уваги попередні твердження про страждання Бога, ці відносини відображаються у світлі взаємного страждання між Творцем і творінням¹¹¹. Бог, який страждає, стає зразком для людини, відтак сама природа людини є кенотичною. Мольтман вводить два важливі концепти для висвітлення даних тверджень: вже згаданий єврейський концепт *Shekinah* та богослов'я після Аушвіцу, пов'язуючи їх з тринітарною доктриною¹¹².

Неодноразово критиковане твердження про страждання Бога є підґрунтям для відповіді на приниження і злиденність людини, а разом з тим на питання теодицеї. Мольтман намагається відповісти на виклики, які тривожать людину у її щоденному житті. Якщо Бог страждає, то він здатен перебувати з людиною у її стражданні: «У стражданні Бога людина наповнюється духом Бога. Вона стає другом Бога, співчуває з Богом і для Бога»¹¹³. Мольтман вибудовує сотеріологічну перспективу антропології саме через страждання Бога, Який у такий спосіб солідаризується зі стражденними: «“Страждання Христа” є стражданнями Бога, тому що через них Бог показує свою солідарність з людьми і зі всім творінням всюди: *Бог є з нами*»¹¹⁴.

¹⁰⁸ McIntosh. *Von Balthasar*, 398.

¹⁰⁹ Див. Robinson D. *Understanding the “Imago Dei”*. *The Thought of Bart, von Balthasar and Moltmann*. London 2011, 129.

¹¹⁰ Див. Robinson. *Understanding the “Imago Dei”*, 136.

¹¹¹ Див. Moltmann. *The Crucified God*, 274.

¹¹² Див. McDougall. *Pilgrimage of Love*, 39.

¹¹³ Moltmann. *The Crucified God*, 272.

¹¹⁴ Moltmann J. *The Way of Jesus Christ. Christology in messianic dimensions*. London 1990, 180-181.

Коли автор вводить другий момент, висвітлюючи кенотичність людини як *imago Dei*¹¹⁵, він залучає одразу ж соціальний вимір, де бути образом Бога – це відтворювати його у суспільстві та світі назагал, особливо коли йдеться про невинне приниження¹¹⁶. Ці аспекти антропології є просякнуті світоглядом після Аушвіцу. Тому, маючи на увазі бажання автора відтворити по-новому образ Бога у світі, слід зазначити, що такий підхід до антропології є доступним перш за все для сучасної людини, однак несе з собою небезпеки перенаголошення на відкритті Бога у творінні, не залишаючи можливості пізнати Бога поза ним¹¹⁷.

3.4. Висновок

Підсумовуючи даний розділ, слід виокремити спільні та відмінні риси імплементації вчення про кенозис у творчості обидвох авторів.

Відтак, варто зазначити, що Бальтазар та Мольтман однаково термінологічно опираються на грецьке слово *κένωσις*, вживаючи його як позначення динамічної природи любові Бога, яка відкривається людині через комунікацію в історичних подіях світу. В обох присутній екзегетичний аспект та звертання до творчості Отців Церкви. Автори формують богослов'я сотворення, яке постає виявом любові Творця з одного боку та приниженням і самообмеженням з іншого.

Богослови зберігають традиційну позицію Церкви, підтримуючи твердження про те, що Воплочення є приниженням Бога – через нього Той, Хто гідний найбільшої слави, зазнає найганебніших знущань. Це Воплочення спрямоване на кульмінацію кенозису – подію хреста, у якій відбувається одкровення Пресвятої Трійці через страждання, богопокинутість та смерть. Зрештою, кенозис людини закорінений у Бозі, внаслідок чого особа здатна брати участь у стражданнях та житті Творця. Ці спільні штрихи богослов'я авторів

¹¹⁵ Див. Moltmann. *God in creation*, 259.

¹¹⁶ Див. Moltmann. *The Trinity and the Kingdom*, 51.

¹¹⁷ Див. Robinson. *Understanding the "Imago Dei"*, 140.

дають підставу ствердити, що на загальному рівні вчення про кенозис виступає схожою провідною лінією христологічної, тринітарної та антропологічної площин у богослов'ї Мольтмана та Бальтазара. Відтак, богослови підносять новий образ Бога, який, маючи кенотичну природу, ділиться з людиною своєю величчю і стражданням.

Варто підсумувати також відмінні риси кенозису та його імплементацію у творчість мислителів. Бальтазар подає значно ґрунтовнішу інтерпретацію як поняття кенозису, так і його аналізу через квінтесенцію в історії спасіння. У богослов'ї сотворення Мольтман залучає два мотиви, у яких кенозис має важливе значення, а саме: панентеїзм та єврейський концепт *Shekinah*.

Бальтазар розширює вимір кенозису і виходить поза рамки сотворення та страждань на хресті. Швейцарський богослов вводить поняття Ур-кенозису, що позначає передсвітову подію динамічно-кенотичної самопожертви Осіб Пресвятої Трійці. Саме предвічний кенозис стає фундаментом для всіх ікономічних подій історії спасіння. Такий аспект дозволяє уникнути питань змінності та страждань Бога. Другим моментом розширення є кульмінація тринітарного кенозису в зішесті до аду, що є віддзеркаленням першого предвічного самоспущення. Третім аспектом, який додає Бальтазар, постає сама Особа Христа – його місія та послух від Ур-кенозису до аду є абсолютно кенотичними у стосунку до Отця.

Останнім відмінним моментом між вченням богословів є питання незмінності, страждання та ідентифікації історичної з онтологічною Трійцею. Якщо Бальтазар у даному питанні залишається незмінним та традиційним, звертаючись до вище наведених думок, то Мольтман ставить під сумнів класичне визначення цих аспектів. Автор стверджує, що Бог страждає зі світом та підносить його історію у власне буття. Зрештою, одкровення ікономічної Трійці є тотожним її іманентному виміру.

Можна підсумувати, що внесок обидвох богословів є надзвичайно цінним і вартим уваги у сучасному богослов'ї. Як Бальтазар, так і Мольтман, перетворюючи власне богослов'я на абсолютно кенотичне, уможливають

відображення Бога не абстрактною субстанцією, а відкривають Бога відносин, який прагне спілкування зі своїм творінням, створене, відкуплене і покликане до єдності дорогою ціною Божого буття.

ВИСНОВКИ

Вчення про кенозис є актуальним і важливим аспектом живого богослов'я та проповідництва нашого часу. Воно уможлиблює ширше бачення горизонту християнської доктрини про Бога та людину, актуалізуючи сприйняття Творця у відмінному від попередніх століть світлі. Церква у своїх посланнях, усвідомлюючи виклики філософського впливу на уявлення про Бога, які постали перед людиною, закликає сьогодні переосмислити наші категорії розуміння Пресвятої Трійці та відкрити світові живого, а не абстрактного Бога.

Ганс Урс фон Бальтазар та Юрген Мольтман, намагаючись відповісти на зазначені перестороги, у схожий спосіб представляють поняття кенозису в богословській парадигмі ХХ ст., що залишається надалі актуальним і вартим осмислення. Обидва автори творчо імплементують дане поняття в інтерпретацію відносин Трьох Осіб Пресвятої Трійці та людини, змінюючи уявлення про Бога. Вони розставляють акценти у своєму богослов'ї так, що хрест є початковою і водночас кінцевою точкою будь-якого богослов'я, яке претендує називатися християнським.

У роботі розкрито богословські підвалини поняття кенозису в творчості Бальтазара та Мольтмана, що веде до розширення розуміння зазначеного вчення. Обидва автори відтворюють кенозис, який більше не сприймається виключно як пониження Христа у Воплоченні, але стає відтворенням кенотичної природи Бога *in se*. Відтак, кенозис вже не належить лише до христологічного виміру богослов'я, але творить таїнство, яке залучає Пресвятую Трійцю і людину.

Слід зазначити, що автори по-різному представляють власне бачення аспектів кенозису в христологічній, тринітарній та антропологічній парадгмах. Бальтазар та Мольтман пропонують перш за все доволі відмінні тринітарні підходи до висвітлення кенозису Бога, розходячись на питаннях страждання, незмінності та співвідношення ікономічного та іманентного виявів Пресвятої

Трійці. Якщо для Бальтазара є важливо зберігати традиційну позицію Церкви в аспектах віровчення, то Мольтман ставить їх під питання, закликаючи до переосмислення потреб і викликів часу.

Створення та Воплочення постають обмеженням та приниженням Творця, що підводить до події страстей. Хрест є центральним моментом одкровення Пресвятої Трійці. Він вказує не лише на кенозис у зовнішньому вияві, але також на той, який здійснюється у внутрішньому бутті Бога. Драма відносин між Особами Пресвятої Трійці є абсолютно кенотичною, де Син страждає від богопокинутості, Отець переживає страждання Сина і Святий Дух скріплює обох. Це виражає динамічну природу Бога, який прагне спілкування зі своїм Творінням. Кенозис людини, відповідно, вписано у кенозис Бога.

Слід відзначити неабияку оригінальність Ганса Урса фон Бальтазара у творенні богослов'я трьох днів. Автор розширює перспективу бачення страсних подій та підводить до виміру, про який у традиції Церкви складено чимало міфів та здогадок. Богослов розвиває таїнство входу Христа в глибини аду. Для нього Бог не покидає людину ніколи і в жодному місці, бо ж Христос, досвідчивши смерть, сходить до мертвих, перебуваючи там з ними. Цей момент є кульмінаційним і завершальним етапом кенозису Творця, що відображає Ур-кенозис у Пресвятій Трійці.

Мольтман, як автор надії, є доволі оригінальним у залученні до відносини Пресвятої Трійці єврейського концепту *Shekinah* та поняття перихорезису, що знаходить свій відбиток на людині. Він прагне щоразу осмислити значення тих чи інших подій історії спасіння не лише для світу, але й для Бога. Відтак, творчість протестантського автора відтворюється у кенотичному ключі. Згідно з його поглядами, богослов'я після Аушвіцу не може розглядати Бога, Який не любить, Бога, Який не страждає з людиною.

Звичайно, обидва богослови критиковані за окремі позиції власного вчення, зокрема Бальтазар за спекуляції про внутрішньотроїчний вимір (Ур-кенозис та сходження до аду) та Мольтман за гегелівські тенденції у своїх думках та

панентеїстичний характер подій у світі. Все ж, слід зауважити, що саме вони послужили своїми думками для укладення нових векторів руху Церкви у ХХ ст.

Необхідно зазначити неабияку цінність і оригінальність творчого доробку авторів. Ганс Урс фон Бальтазар розвинув у католицькому середовищі настільки глибоке і відкрите богослов'я, що до сьогоднішнього дня його думки залишаються актуальними. Він шукав насамперед практичного богослов'я, яке піде на зустріч людському осмисленню Бога, тому його думки пронизані кенотичним виміром. У такий спосіб він закликає до пізнання Бога як Особи відкритої на спілкування і прийняття людини. Його думки відчитуються у документах Церкви другої половини ХХ ст., зокрема Міжнародної богословської комісії, до якої належав останні роки свого життя. «Богослов'я, христологія, антропологія» (1982)¹ та «Свідомість Христа стосовно Себе і Своєї місії» (1986)² вказують на важливість кенозису у доктрині про Пресвяту Трійцю та у христологічному аспекті усвідомлення Христа власної Особи та місії.

Для Бальтазара, як і для Мольтмана, є важливо відмовитися від усталеного Бога філософів. Відповідно, саме кенозис має бути сьогодні однією з центральних доктрин про Бога, що відкриває альтернативний погляд на Пресвяту Трійцю. Після даного дослідження кенозис не відповість, але наблизить до відповідей на запитання, поставлені у вступі: нам слід перш за все звернутися до події хреста.

Отже, вчення про кенозис має цінність з двох перспектив: академічної та пасторальної. Кенозис відкриває шлях для нового вектору студій у богословській спадщині як минулого, так сучасного. Разом з тим, з пасторальної точки зору, допомагає в руйнуванні утворених уявлень про Бога-Абсолюту та в проповідництві люблячого і відкритого Творця, який є значно ближчим для людини.

¹ International Theological Commission. *Theology, Christology, Anthropology*. Vaticano 1982 // vatican.va (13.12.2019).

² International Theological Commission. *The Consciousness of Christ Concerning Himself and His Mission*. Vaticano 1986 // vatican.va (13.12.2019).

Безумовно, дана праця має можливість подальшого дослідження. Вона може послужити для продовження аналізу та критичної оцінки творчості таких сучасних мислителів як Ганс Урс фон Бальтазар та Юрген Мольтман. Варто зазначити, що поняття кенозису є мало дослідженим у літургійній спадщині, де становить важливу частину літургійних текстів. Ще одним можливим дискурсом є дослідження впливу богослов'я на формування кенотичного аспекту у філософії, зокрема в таких авторів як Гегель та К'єркегор.

СПИСОК ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

ОСНОВНИЙ СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Balthasar H. U. von. – Speyr A. von. *To the Heart of the Mystery of Redemption* / перекл. з франц. Nash E. A. San Francisco 2010.
2. Balthasar H. U. von. *Heart of the world* / перекл. з нім. Erasmo S. L. San Francisco 1979.
3. Balthasar H. U. von. *New Elucidations* / перекл. з нім. Skerry M. T. San Francisco 1986.
4. Balthasar H. U. von. *Preface to the second edition* // Balthasar H. U. von. *Mysterium Paschale. The Mystery of Easter* / перекл. з нім. та вступ Nichols A. San Francisco 2000.
5. Balthasar H. U. von. *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics, VII: Theology: The New Covenant* [mobi] / перекл. з нім. McNeil B., ред. Riches J. San Francisco 1989.
6. Balthasar H. U. von. *Theo-Drama. Theological dramatical theory, III: Dramatis personae: Persons in Christ* [mobi] / перекл. з нім. Harrison G. San Francisco 1992.
7. Balthasar H. U. von. *Theo-Drama. Theological dramatical theory, IV: The Action* [mobi] / перекл. з нім. Harrison G. San Francisco 1994.
8. Balthasar H. U. von. *Theo-Drama. Theological dramatical theory, V: The Last Act* [mobi] / перекл. з нім. Harrison G. San Francisco 1998.
9. Balthasar H. U. von. *Our task – a report and a plan* // *Communion books* / перекл. з нім. Saward J. San Francisco 1994.
10. Moltmann J. *God in creation: an ecological doctrine of creation. The Gifford lectures 1984-1985* / перекл. з нім. Kohl M. London 1985.
11. Moltmann J. *The Crucified God. The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology* / перекл. з нім. Wilson R. A. та Bowden J. Minneapolis 1993.

12. Moltmann J. *The Trinity and the Kingdom. The Doctrine of God* / перекл. з нім. Kohl M. Minneapolis 1993.
13. Moltmann J. *The Way of Jesus Christ. Christology in messianic dimensions* / перекл. з нім. Kohl M. London 1990.
14. Moltmann J. *Theology of Hope. On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology* / перекл. з нім. Leitch J. W. New York 1967.
15. Бальтазар Г. У. фон. *Пасхальне таїнство* / перекл. з нім. Лозинська Н. Львів 2011.

ДОДАТКОВИЙ СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Augustinus. *De civitate Dei* 20,15 // Августин. *Творення*, 3-4 / рос. переклад: Еремеев С. Санкт-Петербург 1998.
2. Bauckham R. *Jürgen Moltmann* // Ford D. – Muers R. (ред.). *The Modern Theologians, An Introduction to Christian Theology since 1918*. Malden 2005.
3. Brito E. *Kenosis* // Lacoste J.-Y. *Encyclopedia of Christian theology*. New York 2005, 853-856.
4. Cantalamessa R. *Paschal Mystery in the Liturgy* // Lacoste J.-Y. *Encyclopedia of Christian theology*. New York 2005.
5. Colle R. del. *The Triune God* // Gunton C. E. (ред.). *The Cambridge Companion to Christian Doctrine*. Cambridge 1997.
6. Daley B. E. *Balthasar's reading of the Church Fathers* // Oakes E. – Moss D. (ред.). *The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar*. Cambridge 2004.
7. Doré J. *Passion* // Lacoste J.-Y. *Encyclopedia of Christian theology*. New York 2005.
8. Evans S. *Introduction* // Evans S. (ред.). *Exploring Kenotic Christology: The Self-emptying of God*. New York 2006.
9. Gawronski R. *Balthasar Hans Urs von* // Carey P. W. – Lienhard J. T. (ред.). *Biographical dictionary of Christian theologians*. London 2000.

10. Hammond G. B. *An Examination of Tillich's Method of Correlation* // *Journal of the American Academy of Religion* XXXII (3 ЛИПНЯ 1964) 248–251 www.academic.oup.com (2.11. 2019).
11. Hauerwas S. *On doctrine and ethics* // Gunton C. E. (ред.). *The Cambridge Companion to Christian Doctrine*. Cambridge 1997.
12. Heil J. P. *Philippians. Let us rejoice in being conformed to Christ*. Atlanta 2010.
13. Hendrix S. H. *Luther Martin* // McFarland I. та ін. (ред.). *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*. New York 2011.
14. Ilario. *De Trinitate liber, IX, 14* (PL 10, 292 B).
15. International Theological Commission. *The Consciousness of Christ Concerning Himself and His Mission*. Vaticano 1986 // vatican.va (13.12.2019).
16. International Theological Commission. *Theology, Christology, Anthropology*. Vaticano 1982 // vatican.va (13.12.2019).
17. Ioannii Damasceni. *Expositio Fidei orthodoxae* = Дамаскин И. *Точное изложение православной веры: творения иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина*. Москва 1992.
18. Kennedy P. *Twentieth-century theologians. A new introduction to modern Christian thought*. London 2010.
19. Law R. D. *Kenotic Theology* // McFarland I. та ін. (ред.) *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*. New York 2011
20. Marchesi G. *L'influsso di Henri de Lubac su Hans Urs von Balthasar* // *Gregorianum* 78. 4 (1997) 719–34 www.jstor.org (15.10. 2019).
21. Martin R. P. *Carmen Christi. Philippians II. 5-7 in recent interpretation and in the setting of early Christian worship* / ред. Black M. Cambridge 1957.
22. McDougall J. A. *Pilgrimage of Love. Moltmann on the Trinity and Christian Life*. Oxford 2005.
23. McIntosh M. *Christology* // Oakes E. – Moss D. (ред.). *The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar*. Cambridge 2004.
24. McIntosh M. *Von Balthasar* // Jones G. (ред.) *The Blackwell Companion to Modern Theology*. Malden 2004.

25. McIntosh M. *Hans Urs von Balthasar* // McFarland I. та ін. (ред.) *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*. New York 2011.
26. Mondin B. *I grandi teologi del secolo ventesimo, I: I teologi cattolici*. Torino 1969.
27. Mondin B. *Le Teologie del nostro tempo*. Roma 1975.
28. Mong A. *Purification of Memory. A Study of Modern Orthodox Theologians from a Catholic Perspective*. Cambridge 2015.
29. Nichols A. *Divine Fruitfulness. A Guide through Balthasar's Theology beyond the Trilogy*. New York 2007.
30. Oakes E. T. *He descended into hell: The Depths of God's Self-Emptying Love on Holy Saturday in the Thought of Hans Urs von Balthasar* // Evans S. (ред.). *Exploring Kenotic Christology: The Self-emptying of God*. New York 2006.
31. Oakes E. – Moss D. *Introduction* // Oakes E. – Moss D. (ред.). *The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar*. Cambridge 2004.
32. Oakes E. *Hans Urs von Balthasar* // Meister C. – Beilby J. (ред.). *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*. Abingdon 2013.
33. O'Donnell J. *The Trinity as Divine Community: A Critical Reflection Upon Recent Theological Developments* // *Gregorianum* 69.1 (1988) 5-34 www.jstor.org (14.10.2019).
34. O'Hanlon G. *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar*. Cambridge 1990.
35. Paradiso M. *Nell'Intimo di Dio. La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*. Roma, 2009.
36. Prooijen T. van. *Limping but blessed. Jürgen Moltmann's Search for a Liberating Anthropology*. Amsterdam 2004.
37. Quash B. *Hans Urs Von Balthasar* // Ford D. – Muers R. (ред.). *The Modern Theologians, An Introduction to Christian Theology since 1918*. Malden 2005.
38. Rahner K. *The trinity* / перекл. з нім. Donceel J. London 1970.
39. Robinson D. *Understanding the "Imago Dei". The Thought of Bart, von Balthasar and Moltmann*. London 2011.

40. Tertullian. *Adversus Praxeas*, 2,3-4 // Tertullian. *Against Praxeas* / англ. переклад: Holmes P. Edinburgh 1868.
41. Thomas A. T. *The kenosis question* // EQ 42 (1970) 142-151.
42. Thomas Aquinas. *Summa Theologiae* III, 52. 2,6-7 // Фома Аквинский. *Сумма теологии* / рос. переклад: Еремеев С. Київ 2013.
43. Thompson T. R. *Jürgen Moltmann* // Meister C. – Beilby J. (ред.). *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*. Abingdon 2013.
44. Thompson T. R. *Nineteenth-Century Kenotic Christology: The Waxing, Waning, and Weighing of a Quest for a Coherent Orthodoxy* // Evans S. (ред.). *Exploring Kenotic Christology: The Self-emptying of God*. New York 2006.
45. Ward K. *The concept of God* // Byrne P. – Houlden L. (ред.). *Companion Encyclopedia of Theology*. London 1995.
46. Wigley S. *Balthasar`s Trilogy. A Reader`s Guide*. New York 2010.
47. Williams R. *Balthasar and the Trinity* // Oakes E. – Moss D. (ред.). *The Cambridge Companion to Hans Urs Von Balthasar*. Cambridge 2004.
48. Youngs S. J. *The Way of the Kenotic Christ: The Christology of Jürgen Moltmann*. Eugene 2019.
49. Булгаков С. *Агнец Божий: о Богочеловечестве*. Москва 2000.
50. Гартфельд Г. *Немецкое богословие нового времени: школы, персоналии, идеи*. Москва 2005.
51. Гренц С. – Олсон Р. *Богословие и богословы XX века* / перекл. з англ. Розенберг О. Черкаси 2011.
52. Дюмулен П. (ред.). *Христианское вероучение. Догматические тексты Учительства Церкви III – XX вв.* / перекл. з франц. Соколова Н. – Куркина Ю. Санкт-Петербург 2002.