

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
імені М. П. ДРАГОМАНОВА

**МОРОЗОВА Дар'я Сергіївна**

УДК 261.6+261.5+23

**БОГОСЛОВСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ АНТІОХІЙСЬКОЇ ШКОЛИ ТА  
РОЛЬ ЇЇ СПАДЩИНИ У РОЗВИТКУ СЛОВ'ЯНСЬКИХ КУЛЬТУР**

09.00.14 – богослов'я;  
09.00.11 – релігієзнавство

**АВТОРЕФЕРАТ**  
дисертації на здобуття наукового ступеня  
доктора філософських наук

Київ – 2021

Дисертацією є рукопис.

Роботу виконано на кафедрі богослов'я та релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України.

Науковий консультант:

доктор філософських наук, професор  
**ЧОРНОМЕРЕЦЬ Юрій Павлович**,  
Національний педагогічний університет  
імені М. П. Драгоманова,  
професор кафедри богослов'я та  
релігієзнавства.

Офіційні опоненти:

доктор філософських наук, старший науковий  
дослідник  
**ГОВОРУН Сергій Миколайович**,  
професор університету Лойола-Мерімаунт  
(США), декан богословської школи Святого  
Ігнатія (Швеція), науковий консультант  
Східноєвропейського інституту теології

доктор наук з богослов'я  
**ГОРЯЧА МАРІЯ СТЕПАНІВНА**,  
Український католицький університет, доцент  
кафедри богослов'я

доктор філософських наук, доцент  
**ФІЛОНЕНКО Олександр Семенович**,  
Харківський національний університет імені  
В. Н. Каразіна,  
доцент кафедри теорії культури і філософії  
науки філософського факультету

Захист відбудеться 5 травня 2021 року о 10:00 годині на засіданні спеціалізованої вченої ради Д 26.053.21 у Національному педагогічному університеті імені М. П. Драгоманова за адресою: 01601, м. Київ–30, вул. Пирогова, 9.

Із дисертацією можна ознайомитись у Науковій бібліотеці Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова за адресою: 01601, м. Київ–30, вул. Пирогова, 9.

Автореферат розіслано 5 квітня 2021 року.

Вчений секретар  
спеціалізованої вченої ради

І. Б. Остащук

## ЗАГАЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА РОБОТИ

**Актуальність теми дослідження.** Богословська антропологія Антіохійської школи актуальна для сьогодення тим, що вона є давньою і невід'ємною, але значно маргіналізованою складовою християнської традиції. З одного боку, до формування цієї антропології долучалися відомі отці Церкви – сщмч. Ігнатій Богоносець, свт. Феофіл Антіохійський, свт. Іоан Золотоуст, блж. Феодорит Кирський тощо. Вона за правом належить до Передання, авторитетного для понад мільярду вірян Православної, Римо-Католицької, Греко-Католицької і, почасти, Орієнтальних Церков. Відповідно, вона століттями впливала на духовність всього християнського світу. З іншого боку, через низку політичних і культурних причин Антіохійська думка ніколи не домінувала ані у Візантії, ані на Заході, а після доби Соборів була практично витіснена з інтелектуального життя Європи.

Освічених візантійців не влаштували в антіохійському світовідчутті саме ті риси, які зумовлюють його оригінальність у контексті своєї доби і його наріжність у контексті постсучасної антропології. Пильна увага антіохійців до матеріального, тілесного, дочасного суперечить поширеному уявленню про традиційне християнство. І справді, ця увага лишалася незрозумілою сучасникам і набула актуальності лише в світлі антропологічного повороту ХХ ст. Потужний акцент Антіохійської школи на гідності кожної людини, гідності, яка не обмежується ані фізичним тілом, ані душею, ані інтелектом, але охоплює усі ці сфери, також звучав у певному дисонансі з ученням інших шкіл про *невидимий* образ Божий. Але ці ідеї мають набути новий резонанс у посттоталітарну добу, коли масова дегуманізація і винищення цілих категорій людства змусили замислитись над апріорною цінністю кожного людського життя – як духовного, так і фізичного.

Унікальність антіохійської філософії зумовлена її специфічним фокусом на поєднанні матеріальної та умоглядної реальностей. На відміну від більшості інших напрямів християнської думки, антіохійці не були готові знецінювати фізичне, підносячи духовне. Це складне стереоскопічне бачення не дарма було названо *містичним матеріалізмом*. Воно спонукало антіохійських богословів заглиблено вивчати практичні сторони людського життя, як-от фізіологія, сімейне життя, соціологія, економіка, екологія тощо. Їх розгляд цих реалій у світлі біблійного світогляду включає чимало свіжих і плідних інтуїцій, які явно були недооцінені в минулому і досі чекають належної філософської розробки.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертаційне дослідження виконано у межах науково-дослідної роботи кафедри богослов'я та релігієзнавства факультету філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова відповідно до наукової теми «Розбудова академічного богослов'я в умовах освітніх трансформацій в Україні» (U 0117U004903).

**Мета дослідження** визначена з урахуванням наукової проблеми, актуальності обраної теми та стану її дослідження і полягає у філософсько-релігієзнавчому та богословському аналізі специфіки богословської антропології Антіохійської патристичної школи та дослідженні її впливу на Київську богословську традицію.

Відповідно до поставленої мети, визначаються такі **дослідницькі завдання**:

- простежити еволюцію дослідницьких підходів до Антіохійської школи та запропонувати методологію, ефективну на сьогоdnішньому етапі вивчення цього осередку богословської думки і християнської культури;
- оглянути культурний контекст розвитку школи та структуру її соціальної мережі;
- проаналізувати уявлення Антіохійського осередку про власну інтелектуальну генеалогію, приділяючи увагу ролі автобіографічних наративів у конструюванні антіохійської ідентичності;
- дослідити антіохійське розуміння образу Божого в людині як підстави людської гідності;
- зіставити підходи антіохійських богословів до різних способів життя – чернечого і сімейного – та розглянути сусідство монахів і мирян в Антіохії у перспективі поглядів цієї школи на співіснування ангельської та людської природ;
- окреслити антіохійський підхід до феномену дитинства та проаналізувати головні педагогічні парадигми Антіохійської школи;
- розглянути антіохійську концепцію свободи у її співвідношенні з ідеями рабства, внутрішніх залежностей, природи, долі, Провидіння;
- оцінити підходи антіохійських мислителів до праці і дозвілля та дослідити в цій перспективі антіохійське соціологічне бачення Літургії;
- представити погляди Антіохійської школи на дихотомію своє/чуже та простежити їхні підходи до гостинності, досліджуючи вжиток полісемічної категорії ζέως в екзегетичних творах антіохійців;
- дослідити психотерапевтичні стратегії антіохійських мислителів на прикладі терапії депресії (як ἀθυμία) у листуванні Феодорита Кирського;
- висвітлити, як послідовний містичний матеріалізм Антіохійського осередку відбивається в осмисленні явища смерті;
- підсумувати попередні дослідження щодо шляхів знайомства слов'ян із сирійським християнством;
- оцінити вибіркові приклади впливу антіохійської христології, антропології, етики, космології та екології на середньовічну слов'янську писемність;
- розглянути приклади впливу антіохійської агіографії на антропологічні ідеали Київської церкви, на уяву киян та на пізньосередньовічні дебати щодо обрядів;

- дослідити парадигматичні приклади дипломатичних, церковних і культурних зв'язків між Київською митрополією та Антіохійським патріархатом у Ранньомодерну добу;
- окреслити шляхи знайомства діячів ранньомодерної України зі спадщиною Антіохійської школи;
- виявити вплив антіохійської антропології у творах богословів межі XVII-XVIII ст. свт. Димитрія Туптала і Стефана Яворського;
- порівняти роль антіохійської спадщини у творчості та освітній діяльності містичних філософів середини XVIII ст. преп. Паїсія Величковського і Григорія Сковороди.

**Об'єктом дослідження** є твори Антіохійської школи патристики, а також твори середньовічних і ранньомодерних діячів Київської школи.

**Предметом дослідження** є антіохійські антропологічні погляди та соціальні стратегії, їх формування, розвиток і вплив на Київську традицію.

**Теоретико-методологічні засади дослідження.** Дисертаційне дослідження виконане на межі історичного богослов'я, патристики та культурології з урахуванням результатів попередніх досліджень. Здійснюючи дослідження, автор дотримувався загальних принципів академічного дискурсу – об'єктивності, позаконфесійності, неупередженості та світоглядного плюралізму. Теоретичну базу дослідження становлять оригінальні грецькі тексти авторів Антіохійської школи – сщмч. Ігнатія, свт. Феофіла, свт. Євстафія, свт. Іоана Золотоуста, Діодора Тарсійського, Феодора Мопсуестійського, Несторія, блж. Феодорита Кирського, преп. Іоана Дамаскіна, преп. Анастасія Синаїта та ін., а також окремі переклади антіохійських творів, що збереглися сирійською та давньогрецькою. Друга частина дослідження спирається на оригінальні пам'ятки середньовічної слов'янської писемності й ранньомодерної української літератури.

Концептуальне та методологічне підґрунтя роботи становлять напрацювання провідних дослідників патристичного й сучасного богослов'я. На ракурс дослідження вплинули розробки таких сучасних патрологів і богословів як А. Гарнак, М. Глибоковський, В. Екземплярський, А. Картошов, Г. Флоровський, І. Меєндорф, П. Каніве, Я. Пелікан, Дж. Квастен, Д. Веллес-Гедріл, Я. Паппадояннакіс, В. Меєр, Е. Шор, Дж. П. Мануссакіс.

У вивченні антіохійської антропології автор спирався на методологічні парадигми, розроблені Я. Пеліканом, П. Рікером, С. Аверинцевим, Р. Хейзом, Н. Райтом, Е.Шором. В основу методології дослідження було покладено низку парадигм із галузей богослов'я, історії та культурології. Це, зокрема, теорія соціальних мереж, уже успішно застосована до вивчення Антіохійської школи Е. Шором. Відмовляючись від претензій на синхронічну вичерпність соціології, автор розширює діахронічний розріз дослідження, яке у Шора охоплює лише IV-V ст., щоб окреслити генеалогічну мережу антіохійської школи. Крім того, це методи історії традиції, нарративної

теології та теорії метафори, які досі систематично не були докладені до нашого предмету.

**Наукова новизна дослідження** полягає у тому, що в ньому вперше цілісно розглянуто антропологічну думку Антіохійського патристичного осередку в контексті культури пізньої античності, а також вперше простежено вплив цієї думки на Київську богословську традицію.

Новизна результатів дослідження розкривається у таких положеннях:

*Уперше:*

- реконструйовано автобіографічний наратив Антіохійської школи і продемонстровано його значення для конструювання ідентичності сирійських халкідонітів, які виводили свою традицію від апостолів Петра і Павла та ототожнювали себе з осередками мелетіан та іоанітів;

- виявлено, що розташування антіохійцями образу Божого поміж видимим і невидимим у людині було спрямовано, з одного боку, на піднесення ролі тілесності та, з іншого боку, на уникнення сексизму й інших негативних наслідків буквального матеріалізму;

- показано, що врівноважена антіохійська еклезіологія, позначена відносною рівноправністю та гармонійним співіснуванням мирян і чернецтва, спиралася на збалансовані уявлення про співвідношення людської та ангельської природ;

- зіставлено головні педагогічні парадигми, притаманні Антіохійській школі, – платонічну парадигму міста-фортеці й аристотелічну парадигму палімпсесту – і продемонстровано, що сусідство цих парадигм дає змогу сполучати ідеали самозаглиблення та відкритості до інших, які досі протиставляються в сучасній гуманітарній науці;

- виявлено етичні наслідки домінування ідеї свободи у антіохійській антропології: радикальний протест проти рабства, контекстуалізацію монархічної влади та інших форм підкорення, наголос на незнищенній внутрішній свободі особистості;

- розглянуто глибоко відмінне від античної дихотомії праці та дозвілля антіохійське інтегральне бачення праці, яке утворювало концептуальне підґрунтя для єднання всієї християнської громади – фізичних працівників і теоретиків – у літургійному служінні;

- вказано, що соціологічна думка Феодорита Кирського позначена «капіталістичною поетикою», різуче відмінною від добре відомої науки «комуністичної поетики» Іоана Золотоуста;

- показано, що в культурі Антіохії як мегаполісу на межі конкуруючих імперій гостинність фігурувала як центральна християнська чеснота;

- досліджено терапію депресії у листуванні Феодорита Кирського і на її прикладі показано вплив скептичної психотерапії на антіохійську антропологію, який полягав, зокрема, у зваженому ставленні до страждання і спробах зробити його помірним (μετριοπαθεία) за допомогою низки специфічних методів словесного лікування;

- висунуто гіпотезу, що непропорційно велика увага слов'ян до спадщини Антіохійської школи може пояснюватись ранньою хвилею християнізації слов'янських теренів сирійськими місіонерами, яку обстоює Г. Лурье;

- простежено вплив антіохійської христології на *Слово про Закон і Благодать* митр. Іларіона, який виявився у питоми халкідонському акценті на двоїстості природ Христа, увазі до Його дитинства, наголосі на зростанні в Ньому Благодаті;

- виявлено, що послідовна залежність слов'ян від Антіохійської традиції заклала основи для київського християнського гуманізму;

- окреслено вплив антіохійської агіографії на давньокиївський образ святості, зокрема, на прикладі *Життя* преп. Феодосія Печерського, в якому помічено не властиві іншим школам антіохійські комуністичні мотиви, а також апологія читання, яку слов'яни асоціювали із Золотоустом;

- продемонстровано, що богословське підґрунтя дебатів між старообрядцями та новообрядцями становила боротьба (гіпер)інтерпретацій антіохійської спадщини;

- виявлено тривалий вплив антіохійської гомілетики на усну культуру слов'ян і доведено, що він відбився, зокрема, на українському фольклорному культурі «рахманів», пізньому відгомоні літератури про Александра Македонського, який зберігся принаймні до середини ХХ ст.;

- представлено, що статут Львівського братства, затверджений Антіохійським патріархом Йоакимом Дау, позначений такими характерними рисами антіохійської еклезіології як рівноправність монахів і мирян, миряноправність, увага до сімейного життя;

- доведено свідому підтримку свт. Димитрієм Тупталом маргіналізованих традицією ідей Антіохійської течії, його довіру історіографії антіохійських діофізитів, співзвучність його євхаристійного богослов'я з літургійною думкою антіохійців;

- виявлено вплив ідей про шлюб Золотоуста на етичний ригоризм Стефана Яворського у відстоюванні християнських ідеалів шлюбу, що спричинився до латентного конфлікту митрополита з Петром І;

- показано центральне місце антіохійської спадщини у перекладах преп. Паїсія Величковського, яке становить різкий контраст його версії філокалічного відродження із грецькою проалександрійською *Філокалією* колівадів. Виявлено, що євхаристійне богослов'я Антіохії послідовно розкриті у компілятивному творі Паїсія на користь частого Причастя, який мав на меті радикальну зміну богослужбових практик;

- продемонстровано антіохійське коріння християнського епікуреїзму Григорія Сковороди та його радикального акценту на свободі людини.

**Уточнено:**

- розуміння антіохійських поглядів на співвідношення статей і доведено, що сексизм, приписуваний антіохійцям дослідниками, в дійсності походив із новозавітних Павлових Послань і був докорінно переоцінений

екзегетами цієї школи, понад усе, в Золотоустовій концепції «звільнення добродетелі»;

- місце антиохійської спадщини в ранньому українському друкарстві, показано, що там не просто домінували твори Іоана Золотоуста, а й відігравали провідну роль психотерапевтичні ідеї Антиохії;
- уявлення про лінгвістичні знання Симона Тодорського, доведено, що «халдейська» мова в його арсеналі була класичною сирійською, мовою Едесько-Нізібінської і почасти Антиохійської шкіл патристики.

***Набуло подальшого розвитку:***

- дослідження впливу мультикультурного середовища на формування антиохійської патристичної думки, показано, що звичка мислити у подвійній чи потрійній системі координат сприяла неоднолінійності думки школи та схильності до ділення на партії;
- розпочате Е. Шором вивчення соціальної мережі Антиохійської школи, і продемонстровано, що Антиохійська соціальна мережа конструювалася на основі історичних наративів, які виводили її з апостольських часів;
- осмислення комуністичних поглядів Золотоуста, показано фундаментальну відмінність його нерепресивної, рустикальної, родиноцентричної комуністичної утопії від інших історичних різновидів комунізму;
- вивчення антиохійської концепції смерті й доведено, що містичний матеріалізм спонукав до осмислення смерті не як звільнення душі від «темниці» тіла, а як сну, що розділяє дві катастази тілесного життя – до гробу і після воскресіння;
- дослідження антиохійської концепції депресії як атюмії; виявлено кардинальну відмінність цього діагнозу від євагріанської концепції депресії як акедії, доведено, що ці негативні антропологічні описи передбачають протилежні антропологічні ідеали;
- розгляд впливів антиохійської христології, антропології, етики, космології та екології на середньовічну слов'янську писемність; на низці прикладів показано постійну і різнобічну залежність філософії слов'ян від думки Антиохійської школи.

**Теоретичне значення дослідження.** У дисертації розпочато інтегральне культурологічно-богословське дослідження антропології Антиохійської патристичної школи та її впливу на Київську богословську традицію. Різні аспекти містичного матеріалізму грекомовних сирійських християн осмислено на тлі пізньоримської культури, у контексті думки різних шкіл християнської патристики. Показано значення богословських здобутків Антиохійської школи для сучасної філософії. Продемонстровано, що антиохійська спадщина сприяла формуванню в Київській традиції своєрідного християнського гуманізму. Отримані результати утворюють підґрунтя для широкого спектру дальших досліджень антиохійської думки та ролі її спадщини в українській культурі.



**Практичне значення отриманих результатів.** Знання засад антіохійської антропології має першорядне значення для самоусвідомлення українських Церков, їхніх пошуків автентичного християнського етосу та розбудови солідарних відносин між вірянами різних конфесій. Дослідження може бути використаним для розробки курсів для спеціальностей «релігієзнавство», «богослов'я», «культурологія». Матеріали дослідження можуть бути використані у викладацькій діяльності при підготовці курсів та підручників із таких дисциплін як «Релігієзнавство», «Богослов'я», «Патрологія», «Історичне богослов'я», «Культура Візантії», «Українська культура». Отримані в дисертаційній роботі результати можуть отримати подальше осмислення в дисертаційних дослідженнях і монографіях релігієзнавчої та богословської спрямованості.

**Особистий внесок здобувача.** Дисертація є оригінальним дослідженням, висновки та положення наукової новизни автором здобуті самостійно. Кандидатська дисертація «Тема людини та довкілля у візантійській аскетичній словесності» була захищена 26 жовтня 2010 р. у спеціалізованій раді Національної музичної академії України імені П.І. Чайковського, її матеріали у тексті докторської дисертації не використовуються.

**Апробація результатів дослідження.** Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук пройшла апробацію на засіданнях кафедри богослов'я та релігієзнавства факультету філософії та суспільствознавства Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Основні ідеї та положення дисертаційної роботи, її результати та висновки у формі доповідей були оприлюднені на понад 40 наукових заходах, зокрема:

- *Міжнародних науково-практичних конференціях і семінарах:* Міжнародні Кирило-Мефодіївські читання «У відповідальності за створіння. Культура та освіта перед лицем екологічних викликів» (Мінськ, 26-28 травня 2011); Міжнародний богословський семінар “Religion and the Church as a Challenge to Modernity: Germany and Ukraine” (Київ, 29 травня – 4 червня 2012 та Мюнстер, 28 червня – 5 липня 2012); Міжнародна конференція *Успенські читання* (Київ, 24-27 вересня 2012); Міжнародний патристичний колоквиум “*For Us and For Our Salvation. Soteriology in East and West*” (Угорщина, Естергом, 3-5 жовтня 2012); Міжнародна конференція «Plus d’un langue : La traduction philosophique de francais en russe, par comparaison avec la traduction en ukrainien» (Франція, Treilles, 13 – 18 травня 2013); Київський літній богословський інститут (25 – 27 червня 2013); Міжнародна конференція «Читання з історії та культури Давньої Русі» (Київ, 10-13 жовтня 2013); Міжнародна конференція *Успенські читання* (Київ, 15-18 вересня 2013); Міжнародна конференція «Блаженні миротворці» (Італія, Бозе, 2 – 5 вересня 2014); Міжнародна конференція *Успенські читання* (Київ, 21-24 вересня 2014); Міжнародна конференція «Русь і Афон. Тисячоліття духовних і культурних зв’язків» (Чернігів, 28-29 листопада 2014); Київський літній

богословський інститут (19 липня - 1 серпня 2015); Міжнародна конференція *Успенські читання* (Київ, 22-25 вересня 2015); Київський літній богословський інститут (17 по 30 липня 2016); Міжнародна конференція *Успенські читання* (Київ, вересень 2016); Міжнародна конференція *Успенські читання* (Київ, вересень 2017); Міжнародний патристичний колоквиум «*Proponia in East and West*» (Польща, Варшава, 31 серпня - 3 вересня 2017); Київський літній богословський інститут «Свобода. Авторитет. Служіння» (28 червня - 11 липня 2017); Міжнародний патристичний колоквиум «*Friends and Opponents. How the Church Fathers used to write about their friends and opponents*» (Словаччина, Братислава, 20 – 21 вересня 2018); Міжнародний патристичний колоквиум “*Imago Dei*” (Львів, 12-14 вересня 2019); Міжнародна наукова конференція «Святість людського життя: даність і перспективи» (Луцьк, 30 травня 2019 р.); II Міжнародна богословська конференція «Церква і публічна сфера: любов у дії» (Львів, 2-4 травня 2019 р.) та ін.

- *Всеукраїнських науково-практичних конференціях, семінарах, круглих столах тощо*: Всеукраїнський семінар «Біблійний сюжет про танок царя Давида» (Київ, 15 січня 2012); Науковий семінар «Європейський словник філософій: Перекладацький поворот» та презентація III тому Словника (Київ, 31 січня 2013); Науково-освітній семінар «Діалог в епоху секуляризму» (Одеса, 25 – 27 червня 2013); Всеукраїнська наукова конференція «Унезалежнення православних та його вплив на релігійно-церковне і суспільно-політичне життя сучасної України» (Київ, 15 квітня 2019 р.) та ін.

**Публікації.** За результатами дослідження опубліковано 41 одноосібну працю, із них одна монографія, 17 статей у вітчизняних наукових фахових виданнях, 10 статей у зарубіжних наукових журналах, 1 розділ у зарубіжній колективній монографії, розділ в іноземній монографії, 12 статей в інших наукових виданнях.

**Структура й обсяг дисертації.** Структура дисертації зумовлена логікою дослідження, що впливає з його методології, мети та завдань. Робота складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків, списку використаних джерел та літератури. Загальний обсяг роботи становить 505 сторінок, із них 469 сторінок основного тексту. Список використаних першоджерел налічує 114 пунктів, із них 98 давніми мовами. Список вторинної літератури налічує 517 найменувань, із них 421 іноземними мовами.

## **ОСНОВНИЙ ЗМІСТ ДИСЕРТАЦІЇ**

У **Вступі** обґрунтовано актуальність обраної теми дисертаційного дослідження, визначено об'єкт і предмет дослідження, формулюється мета й наукові завдання роботи, розкривається наукова новизна, теоретичне та практичне значення дисертаційної роботи, її зв'язок із науковими програмами, наведено відомості про апробацію роботи.

Перший розділ «**Забута столиця та її школа**» присвячено вступному огляду Антіохійської школи як предмету наукових досліджень.

Підрозділ 1.1 «**Багатогранно про Багатолюдну. Історія проблеми і методологія**» аналізує наявні дослідницькі підходи до Антіохійського осередку. Домінування у патрології оптики, припасованої насамперед до вивчення Александрійської традиції, нерідко призводить до непомічання специфіки Антіохії. Антіохійську школу або звинувачують у ересі та/або поверховості, або штучно припасовують до александрійських стандартів, підкреслюючи її елліністичний вимір коштом ігнорування її сирійської специфіки, або просто відмовляють їй у існуванні. Низка класичних досліджень кидала виклик ігноруванню Антіохійського осередку, фактично, приймаючи її сторону в догматичних полеміках. Утім, лише в останні десятиліття ми бачимо окремі намагання перейти від партійних оцінок до більш систематичного аналізу, від чужорідних критеріїв до критеріїв, іманентних самій школі. Поодинокі спроби західних вчених досягнути Антіохійську школу як цілісний інтелектуальний рух, увага до досі не досліджуваних вимірів антіохійської думки – соціальної, антропологічної, педагогічної, психотерапевтичної – засвідчують повільний, але важливий методологічний зсув.

У підрозділі 1.2 «**Контекст розвитку школи**» оглянуто строкатий культурний ландшафт Антіохії. Через стратегічне значення Антіохії, у ній розгорнулася євангельська місія цілої низки апостолів та їхніх учнів, перетворивши це місто на певну штаб-квартиру проповідників, які саме тут вперше були названі «християнами». Водночас, месіанська проповідь зверталася тут до багатомовної аудиторії з різним релігійним досвідом – юдейським, язичницьким, гностичним тощо. Однак Антіохійська Церква так і не стала «плавильним котлом»; її внутрішня складність виражалася у нелінійності її думки, множинності поглядів та схильності до розділення на партії, які, втім, могли діяти злагоджено у вирішальні моменти.

Підрозділ 1.3 «**Учні Петра і Павла: школа очима антіохійців**» намагається реконструювати «автобіографію» Антіохійського осередку, аналізуючи уявлення антіохійських богословів щодо власного інтелектуального родоводу крізь призму сучасних наукових досліджень. Тривалі дебати і загроза маргіналізації спонукали антіохійців — більше від інших шкіл — осмислювати й переосмислювати свою традицію, постійно звертаючись до писань давніх святих. У творах доби розквіту (IV-V стт.) Антіохійська школа представлена як «золотий ланцюг» святості, основними ланками якого є первоверховні апостоли Петро і Павло, епічні засновники Антіохійської кафедри, їх безпосередній учень сщмч. Ігнатій Богоносець, уславлені богослови наступних століть — сщмч. Лукіан, свт. Євстафій, свт. Мелетій та його наступник свт. Флавіан.

Звичайно, ідеологема «золотого ланцюгу», який веде напряду від учнів Христа до мелетіан, іоанітів та халкідонітів, не враховувала явну множинність Антіохійського осередку, шляхи якого неодноразово

розходились на важливих перехрестях історії доктрини. Тим не менш, в Антіохії справді простежується відносно послідовна традиція, що її Я. Пелікан окреслював за її провідною метафорою як «богослов'я оселі Логоса». Та й сам факт, що, на відміну від багатьох сучасних дослідників, самі антіохійці вірили у континуальність своєї школи, виводячи її з апостольських часів, уже був формотворчим для їхньої думки.

Підрозділ 1.4 «**Антіохійська соціальна мережа**», спираючись на попередні дослідження, переходить від діахронічного до синхронічного огляду Антіохійського осередку. У підрозділі підсумовано спостереження Е. Шора (2011), який за допомогою соціологічних методів показав, що Антіохійська школа була не просто системою догматичних поглядів, а передусім конкретним соціальним феноменом. Навіть і не втілюючись в офіційному освітньому закладі, Антіохійська освітня мережа мала стабільний центр (монастир Аскетерій), неформальних лідерів (Діодора, Феодора, Феодорита Кирського) і багато тисяч послідовників від єпископату до мирян, згуртованих літургійним спілкуванням, соборами, традиційним обміном візитами та листами. Завдяки налагодженій системі поширення освіти, антіохійські християни відчували єдність зі своїми провідниками і виявляли солідарність у кризові моменти.

Основний, другий розділ дисертації «**Номо Antiochenus: антропологія у метафорах і переказах**», є спробою окреслити специфічні риси антіохійської антропології за допомогою низки досліджень на межі історії доктрини, історії філософії, історії науки, лексикології та інших галузей. У фокус дослідження потрапили бінарні опозиції, так чи інакше дотичні до екзистенції кожної людини (принаймні, з погляду самих антіохійських християн): діти і дорослі, робітники і співці, мертві і живі, раби і вільні, гості і господарі тощо.

Підрозділ 2.1 «**Образ Божий: поміж видимим і невидимим**», зосереджується на центральній категорії християнської антропології – категорії образу Божого, яка в усій патристичній традиції визначає гідність людини. У розгляді цієї засадничої категорії антіохійці виявляють очевидну відмінність від інших патристичних шкіл. Якщо більшість течій просувається в руслі Оригенової традиції, яка обмежує богообразність духовно-інтелектуальним життям людини, категорично виключаючи тіло із *imago Dei*, то антіохійські богослови, як правило, розвивають концепцію свт. Іринея Ліонського. Ця авторитетна, але менш поширена теорія обережно залучає людську тілесність до категорії образу – як *прототип* Божого олюднення. Змушені ретельно дистанціюватися від одіозного для їх сучасників антропоморфізму, антіохійці розробили унікальну концепцію образу Божого, що розташований поміж видимим і невидимим єством людини.

Платонічні богослови на кшталт свт. Григорія Нисського підкреслювали неадекватність тілесного життя людини божественному первообразу. У відповідь на це антіохійці, як-от Феодорит, наполягали, що людський розум також непорівнянний з божественним, але це не підважує богообразності,

адже образ не повинен бути тотожним оригіналу. Таким чином, кожна людина як тілесно-духовна істота є недовершеним, але цілісним образом Творця. Відповідно, людської гідності жодним чином не применшують ані розумові, ані фізичні вади. Водночас, антиохійці енергійно доводили не очевидну для решти візантійців досконалість усього тілесного устрою людини, яким не соромиться повсякчас опікуватись Сам Творець.

Пильна увага антиохійців до матеріального виміру людськості загрожує філософськими ризиками на кшталт сексизму, що породжує широку наукову дискусію. Однак автор простежує у провідних антиохійських богословів, як-от Золотоуста і Феодорита, подолання цієї філософсько-екзегетичної пастки за допомогою оригінальної концепції «звільнення добродетеллю». Благоговійне сприйняття Антиохійською школою людської тілесності виражалось у метафорі тіла як храму, тісно спорідненій із богослов'ям «оселі Логосу» (як його позначив Я. Пелікан).

Підрозділ 2.2 «**“Земні ангели” і “люди, що на землі”**» присвячено антиохійському погляду на відносини між двома основними частинами християнської громади – монахами і мирянами. Притаманна усій християнській патристиці метафора «земних ангелів» спонукає розглядати цю соціологічну дихотомію у тісному зв'язку з поглядами антиохійців на співвідношення людської і ангельської природ. «Антропологічний максималізм» Антиохії (як це називав Г. Флоровський) спонукав богословів осмислювати чернецтво як суто антропологічний, а не «ангелологічний» ідеал. Всупереч поширенню в Церкві жорсткого ієрархізму, Антиохійська школа послідовно уникає протиставлення між двома частинами громади, скасовуючи уявну онтологічну прірву між ними. Ця риса, що становить яскраву специфіку школи, почасти зумовлювалась і суто географічними чинниками – сусідством пустинних гір, де селилися анахорети, із урбаністичними центрами Західної Сирії. Замість характерного для Александрійської школи мотиву «втечі від людей» і наближення до безплотних, антиохійські подвижники радше плекали ідеал турботи про ближніх. Ця турбота подекуди набувала таких конкретних соціальних вимірів, як-от захист анахоретами учасників «повстання статуй» 387 р. від репресій з боку влади.

Перегортаючи звичну схему, проповідники Антиохії закликали монахів до людяності та запрошували мирян до наслідування ангелам. Освячення усіх вимірів сімейного життя і пошуки мирянських ідеалів святості є одною з яскравих тенденцій Антиохійської школи, яка досі викликає жваві дебати. «Захисник шлюбу і апостол дівочтва», свт. Іоан Золотоуст не лише вперше запропонував ввести весілля до кола церковних таїнств, а й завзято намагався прищепити сімейним мирянам суто чернечі чесноти на кшталт читання богословської літератури, переписування книг, нічних філософських споглядань і навіть безмовності (ἡσυχία).

Золотоустові погляди на чернецтво і шлюб не завжди вдається звести до єдиної монолітної схеми; зокрема, у нього сусіднують два взаємовиключних

сценарії походження шлюбу: богослов то називає його первозданим (*prelapsarian*) станом людини, то виносить за рамки райського буття (*postlapsarian*), віддаючи онтологічну перевагу дівочтву. Ця двоїстість не може бути пояснена ані софістичними вправами, ані еволюцією поглядів мислителя – радше вона виявляє смирення антиохійських богословів перед багатогранною таїною людського буття.

Підрозділ 2.3 «Діти і дорослі» присвячено антиохійському осмисленню дитинства та властивим цій школі педагогічним метафорам. У цій галузі також виявилася самотність антиохійського мислення. Якщо оригенізм уявляє християнське життя як *повернення* до ідеального первозданного стану, втраченого у гріхопадінні, то для антиохійців первозданий стан людини є радше невизначеним початком, який можна порівнювати зі станом дитинства. Випробування, спричинені гріхопадінням, розглядаються як шлях дорослішання, що має привести людину до «іншого стану», невідомого і нетотожного її первозданному стану. Тут антиохійці спираються на вчення свт. Іринія Ліонського, що Адам не був створений ані смертним, ані безсмертним, — він сам мав обрати свій шлях. Увага антиохійців до феномену дитинства напряду пов'язана притаманною їм гострою чутливістю до історії.

Водночас, у царині виховання (*παιδαγωγία*) та освіти (*παιδεία*) антиохійські богослови застосовували парадигми, властиві всій християнській патристиці. Як і решта шкіл, вони охоче синтезували платонічну за походженням метафору ума як міста-фортеці із аристотелічною за походженням метафорою чистого аркушу. Метафора дитячого ума як міста, що розвивається згідно з незабгненним Божим задумом, спонукає до самозаглиблення і внутрішньої уваги. Водночас, метафора чистого аркуша, що в проповідях антиохійців постає нескінченним палімпсестом, нагадує про взаємну потребу людей один в одному, спонукає розширювати й поглиблювати спілкування. Завдяки сусідству цих начебто протилежних метафор, що їх патристичні автори то синтезували, то просто еkleктично сполучали, антиохійським християнам була невідома наріжна для всього новочасного богослов'я і часто безплідна боротьба ідеалів інтроспекції та соціального служіння.

У підрозділі 2.4 «Раби і вільні» розглянуто уявлення антиохійців про свободу, чи то самовладання (то *αυτεξουσίαν*). Антиохійська антропологія, безсумнівно, вирізняється величезною увагою до людської свободи в усіх значеннях цього слова. Засадничу для них антропологічну категорію самовладання антиохійські схоласти протиставляли не лише фізичному рабству та іншим типам підпорядкування, але й усяким психологічним залежностям, долі і навіть Божому Провидінню. Справжнє занепокоєння феноменом рабства, аномальність якого дуже мало кому різала очі у поверхово християнізованому пізньоримському суспільстві, штовхало Золотоуста та інших проповідників до вельми радикальної соціальної критики, практично, в дусі Франкфуртської школи. Притаманне антиохійцям

діалектичне осмислення рабства та панування значною мірою випереджає соціальну думку Гегеля. Рефлексуючи над складним співвідношенням зовнішньої та внутрішньої свободи, антиохійці надають пріоритет невід'ємній свободі етосу, але це не релятивізує їхню критику фактичного рабства. Серед інших наріжних для сьогодення висновків антиохійської думки слід зазначити ідею «природного закону», тобто вродженого морального чуття, яке скеровує кожну людину безвідносно до її релігійної приналежності і освіченості. Із цієї ідеї безпосередньо випливає імператив свободи сумління, що його послідовно обстоював Золотоуст (на відміну від Несторія). Нарешті, безпосередньо не долучаючись до західних дебатів між пелагіанами та августиніанами, антиохійці все ж послідовно виокремлювали простір людської свободи на тлі всемогутнього Божого Провидіння (хоча й не доходили тут до радикального антропологічного оптимізму пелагіан).

Підрозділ 2.5 «**Робітники і співці**» аналізує осмислення антиохійськими богословами праці й дозвілля. Шанобливе ставлення до фізичної праці (ἐργασία), яке повсякчас виявляють антиохійці, органічно вписується в біблійний світогляд, де деміургія Бога освячує усяку творчу діяльність людини. Натомість, воно кидає виклик античній демонізації труда, тісно пов'язаного з рабством. Хоча класична дихотомія *споглядання* (θεωρία) як світу свободи і *практики* (πράξις) як світу похмурої необхідності (ἀνάγκη) була успадкована переважною частиною християнської аскетичної, антиохійці послідовно виражають незадоволення цією схемою. Час праці, для них, – не проклятий час відбування за Адамів переступ, а радше час медитації над таємничими процесами перетворення світу, довіреними Творцем людині як Своему образу.

Розвинені політично-економічні рефлексії антиохійських мислителів недаремно оцінюють крізь призму модерних соціальних вчень. При цьому, якщо Золотоуст здавна відомий як проповідник *комунізму*, то в його учня Феодорита впадає в очі зважений і схвальний аналіз *капіталістичних* відносин (всередині сучасного йому рабовласницького суспільства). Водночас, ближчий розгляд комуністичного проекту Золотоуста виявляє його докорінну відмінність від решти комуністичних утопій в європейській історії. Орієнтований не на тотальну суспільну реформу, а лише на громаду добровольців (як і в описі Діян. 4:32-35), цей різновид комунізму не передбачає жодного «примушення до щастя». Взоруючи на життя сирійських сільських проточернечих громад (*bnay/ bnath quama*), він є досить анти-урбаністичним. Нарешті, він не протиставляє синхронію реформи діахронії сімейної традиції, а отже не ставить під сумнів «солідарність поколінь».

В цьому ж руслі єдності теорії і практики антиохійці осмислюють і дозвілля, яке вони асоціюють із «духовними трудами» богослужіння. Як слушно вказують дослідники, антиохійський підхід до Літургії є не так містичним, як прагматичним і соціологічним. Євхаристія постає, насамперед, втіленням єдності громади довкола Христа. Такий конкретний погляд уникає символічного подвоєння дійсності: кожна Літургія є не «подібною», а «тою

самою вечерею», яку Ісус розділив з учнями. Радикальна солідарність євхаристійної громади приводить до зняття/ упразднення (κατάργησις) соціальних статусів та фахової спеціалізації. Але це не перетворює Церкву на дельозівське «тіло без органів», бо життя громади виражається у розмаїті природних для кожного *служінь* (διακονία).

Підрозділ 2.6 «**Гості й господарі**» зосереджується на ролі поняття ξένος у творах Антіохійської школи. Неперекладна сучасними мовами давньогрецька «ксенологія» (якій, приміром, у церковнослов'янській відповідає словник «странности») охоплює в єдиному дискурсі усе гетерогенне, чуже і незрозуміле – усе, що архаїчна свідомість сприймає як вороже. Водночас, давній релігійний імператив піклування про подорожніх спонукає розглядати чужинця, іноземця, мандрівника, дивака і незнайомця як «гостя». Антіохійська школа, охоче сприйнявши цей припис, властивий і юдаїзму, і близькосхідному та грецькому язичництву, звело його в ранг провідної християнської чесноти. Цьому, безсумнівно, сприяло географічне і культурне розташування Антіохії на перетині кількох різних світів. Відповідно, в антіохійському списку гріхів домінує ксенофобія (точніше, μισοξενία). Їй протистоїть центральна чеснота «дружби з чужинцями» (φίλοξενία), невідома сучасним катехізисам, але вельми наріжна для сучасної Церкви. Однак не можна забувати про неперекладність цього імперативу, значного вимогливішого від сучасної «гостинності» як хлібосолюності щодо друзів і рідних. Заповідь *філоксенії*, як її тлумачили антіохійці, є, насамперед, заклик бачити у кожній чужій і незрозумілій людині образ Христа.

Підрозділ 2.7 «**Лікарі і пацієнти: терапія депресії**» є певним *case study*, присвяченим вжитку слова ἀθυμία у втішних листах Феодорита Кирського. Як показали попередні дослідження, термін *атюмія* є антіохійським позначенням феномену депресії. Розуміння депресії як *атюмії*, тобто браку жаги до життя (θῦμός), помітно відрізняється від більш відомої патрологам євагріанської концепції депресії як *акедії*, тобто браку відповідальності, турботи чи навіть тривоги (κῆδος). Як засвідчує пошук у базі TLG, антіохійці уникали терміну *акедія*, тоді як термін *атюмія* не характерний для інших шкіл. Це наводить на думку про конкуренцію цих двох негативних антропологічних описів. Їй відповідає конкуренція антропологічних ідеалів: майже не цікавлячись євагріанським ідеалом безстрастності (ἀπάθεια), антіохійці звертаються до зовсім іншого, ледь не протилежного, ідеалу. Він описується чеснотами, похідними від згаданого поняття θῦμός: *евтюмія* (благодусність, бадьорість, веселість), *тюмедія* (радість сердечна), *протюмія* (ревність, дбайливість).

Щоб привести своїх пацієнтів від *атюмії* до *евтюмії*, Феодорит вдається до «словесної терапії», що походить із психотерапії античних філософських шкіл. Зокрема, його стратегії виявляють широкий вплив грецького скептицизму. Ідеться, передусім, про відмову від упереджень (δόξα) щодо страждання, нав'язливих думок (οἵησεις), хибних цінностей та очікувань (γνώμη); зменшення страждання за допомогою філософського міркування



(μετριοπάθεια); точний підбір і дозування словесних «ліків» для кожного пацієнта окремо. Водночас, терапія Феодорита не обмежується скептичними засобами. Нав'язливості власних думок та уявлень хворого єпископ протиставляє надію на Христа як Визволителя від природного детермінізму; пацієнтам пропонується актуалізувати цю надію практиками читання Псалмів (уголос), відвідання церковних свят і участі в таїнствах.

У підрозділі 2.8 «Мертві і живі» розглянуто еволюцію уявлень про смерть і воскресіння в Антіохійській школі. У своїх рефлексіях про смерть антіохійські богослови лишалися вірними обр'ю єдності людства: живі, мертві й ненароджені разом перебувають у руці Бога, Якому «не важко побачити те, що в руці». У цій перспективі, навіть вроджений матеріалізм і своерідний екзистенціалізм антіохійців не перетворювали для них смерть на незбагненну безодню абсурду. Попервах єдиною відповіддю сирійців на абсурд явища смерті було суто персоналістичне бачення смерті та безсмертя як унікального Божого дару кожному віруючому (Татіан, сщмч. Ігнатій), але вже з II ст. (свт. Феофіл) осмислення смерті стає більш універсалістським. Проте, на відміну від християн платонічного натхнення, антіохійці ніколи не сприймали смерть як цілком природну подію, як «звільнення» душі від тілесних вуз. Властивий їм наголос на невід'ємній двоїстості людини не дозволяв богословам цього осередку зупинятися на думці про загробне блаженство безтілесної душі. Тому смерть є для них не переходом від тілесності до духовності, а радше сном, «тривалішим за звичайний», що відділяє нинішнє *життя у тілі* від прийдешнього *життя у тілі*, «життя згідно воскресінню» (словами св. Ігнатія).

Третій розділ «Роль Антіохійської школи у розвитку середньовічних слов'янських культур» осмислює вплив антіохійської думки на пізніші слов'янські християнські культури, особливо зосереджуючись на Київській богословській традиції.

Підрозділ 3.1 «Безпосередній сирійський вплив на слов'ян?» підсумовує наявні в науці пояснення щодо причин непропорційно великої ролі сирійського християнства у писемності середньовічних слов'ян. З початку XX ст. низка провідних славістів висловлювала здогади про ранні слов'янські переклади з близькосхідних мов, зокрема, сирійської. Б. Успенський казав про зацікавлення нових слов'янських Церков у орієнтації на сирійську традицію, в якій вони мали вбачати парадигму плуральності православного світу, а отже і підставу для власної самобутності. Але найсистематичніше гіпотезу раннього сирійського впливу на слов'ян розробляє єп. Григорій Лур'є, який припускає існування в VII ст. монофелітської місії до Болгарії. В якості аргументів дослідник посилається на арабську історіографію, яка послідовно асоціює Русь із нехалкідонськими християнством; гіпотезу походження глаголиці від арамейського письма; прямі й опосередковані свідчення про слов'янські переклади сирійської християнської писемності; деякі календарні аномалії тощо. Ідея, що слов'яни вперше дізналися про християнську віру від сирійських монофелітів

(павліан), а вже потім місія Кирила і Мефодія узгодила їхнє віросповідання з догматикою VI і VII Вселенських Соборів, могла б пояснити непересічне зацікавлення слов'ян сирійським християнством. Але також вона могла б пояснити постійну потребу ієрархів у зверненні до антиохійської спадщини – сирійської і водночас халкідонської *par excellence* – яка найкраще могла скоригувати догматичну тенденційність попередньої місії.

Підрозділ 3.2 «Сирійське християнство у візантійській обкладинці» оцінює основні й безсумнівні шляхи знайомства слов'ян зі спадщиною сирійських отців Церкви. Навіть якщо безпосередні переклади з сирійської існували, вони були вельми нечисленими, переважно ж сирійськомовні твори Едесько-Нізібінської школи потрапляли до слов'янських читачів через подвійний переклад, що спричиняло значні смислові втрати. І якщо у випадку преп. Ісака Сиріна ішлося про темні переклади тенденційно обраного і відредагованого автентичного твору святого, то у випадку преп. Єфрема Сиріна більшість приписуваних йому текстів, з якими зустрічалися слов'яни, взагалі не мали стосунку до цього автора.

В цьому сенсі важко переоцінити факт, що твори сирійських діячів Антиохійської школи, написані одразу грецькою, вимагали лише одного перекладу, а отже потрапляли до слов'янської аудиторії у значно кращому стані. Це було вагомим чинником популярності серед слов'ян антиохійської думки – етики свт. Іоана Золотоуста, екзегетики блж. Феодорита Кирського, космології Северіана Габальського і Косми Індікоплова (александрійського апологета антиохійської географії), догматики преп. Іоана Дамаскіна тощо.

Приклад цього впливу розглянуто у підрозділі 3.3 «Антиохійська екологія в освіті слов'ян: *Шестоднев* Іоана Болгарського». В основі *Шестодневу* Іоана лежать погляди візантійських мислителів. Однак майже всі з цих візантійців — грекомовні сирійські богослови Антиохійської традиції: Северіан Габальський (цитований під іменем свт. Іоана Золотоуста), блж. Феодорит Кирський та преп. Іоан Дамаскін. Крім них, *Шестоднев* спирається лише на одного каппадокійця — свт. Василя Великого (теж тісно пов'язаного з Антиохією). Дослідження дозволило ідентифікувати ще один раніше не ототожнений уривок *Шестодневу* як переказ розділу з енциклопедії Феодрита (*Стислий виклад православних догматів*). Разом із досить ідіосинкратичними ідеями антиохійців (як-от ідея створення тіла раніше від душі чи ідея земного Раю), слов'яни сприймали й більш важливі засади їх світогляду — передусім, загальний антропологічний оптимізм цієї школи, її увагу до екологічної проблематики, її «містичний матеріалізм» та особливий акцент на гідності людини.

Підрозділ 3.4 «Антиохійська святість гостює у Києві» зосереджується на впливі сирійської христології, етики та агіографії на ранню київську побожність. Виразні антропологічні та христологічні ідеї Антиохійської школи впадають в очі вже в найпершій пам'ятці київського богослов'я, *Слові про Закон і Благодать* Іларіона. Тут нема жодних посилань на Антиохію та її діячів, але така форма цитування може свідчити якраз про самоочевидність

антіохійського світогляду для київських книжників. Судячи за уважним до Києва літописом Ях'ї Антіохійського, ця інтелектуальна спорідненість із Левантом не залишалася прихованою від сучасних сирійських халкідонітів (мелькітів).

Антіохійська етика і аскетика помітним чином відбилися і на давньокиївському образі святості. Як показує порівняльний аналіз, *Житіє* Феодосія Печерського відсилає не лише до палестинської та студійської традицій (як вказував Г. Федотов), а й до антіохійської традиції святості, а саме, *Житія* Феодора Едеського, гомілій Іоана Золотоуста та агіографії Феодорита Кирського. Цей антропологічний ідеал, в якому домінує особливий духовний такт, чуття соціальної справедливості, піклування про добробут ближніх, невдовзі поступився більш суворому та інтроспективному образу святості. Шанування киянами сирійських святих втілювалося і у візуальному мистецтві: зокрема, вражаючою є пропорція і роль сирійських святих у програмі Софійського собору.

Підрозділ 3.5 «**Антіохійський внесок в уяву киян**» на низці прикладів простежує, як наукові та міфічні уявлення антіохійців про космос, своє місце в ньому та сусідні народи відбивалися на літературі, поезії та фольклорі їхніх кирилических читачів, формуючи фантазію слов'ян про світ. Одним із головних джерел, що визначали космологічні, географічні та екологічні уявлення слов'ян, став перекладений, радше за все, у Києві твір Косми Індікоплова *Християнська топографія*. Цей одіозний для візантійців автор, який вважав власну інтерпретацію антіохійської комарної моделі всесвіту ледь не догматом християнської віри, був практично канонізований кирилическими перекладачами і копіями.

Як свідчать пам'ятки на кшталт *Ходіння Даниїла ігумена* та пізньосередньовічної служби Преподобним печерським, благоговіння перед прадавньою Сирією спонукало киян розглядати власну землю крізь призму святинь Леванту. Читання антіохійських авторів просякнуло навіть ті глибоко ірраціональні пласти культури, які виражає фольклор, і в такому вигляді проіснувало практично до наших днів – приміром, в українському шануванні індійських «рахманів». Щоправда, зворотним боком цього впливу було перетворення Сирії в уяві слов'ян на утопічні терени, що межують із потойбіччям.

Підрозділ 3.6 «**Антіохійський діофізитизм у суперечках про двоперстя**» висвітлює центральну роль антіохійської спадщини у дебатах XVII-XVIII ст. між старообрядцями та новообрядцями. Обидві сторони цих полемік шукали обґрунтування своєї позиції саме у творах Антіохійської традиції. Хоча самі антіохійці класичної доби, як і решта християн, безсумнівно, хрестилися одним перстом, гіперінтерпретація, редагування і просто підробка їхніх творів перетворювали їх то на апологетів двоперстя, то на захисників триперстя. Водночас, аналіз богословської аргументації сторін показує, що позиція старообрядців, які зв'язували двоперстя зі сповіданням двох природ Христа, мала свою логіку. Адже звичай двоперстя справді

історично виник у постхалкідонську добу задля проповіді антиохійського діофізитства (хоча його провідні апологети ще не застали цього звичаю).

Відповідно, для пропаганди ще більш пізнього звичаю триперстя ніконіани вдавалися до протилежних тактик. З одного боку, вони намагалися дискредитувати антиохійських діячів, насамперед, Феодорита, як друга Несторія і буцімто проповідника двоперстя – тобто, по суті, поверталися на позиції антихалкідонітів. Але ця тактика провалилася через непохитний авторитет Антиохії у кириличному світі. З іншого боку, вони спробували необґрунтовано, але категорично засудити двоперстя від імені самих антиохійських діофізитів. Візит до Москви Антиохійського патріарха Макарія, який слухняно озвучив уявні ідеї своїх справжніх попередників, зробив неминучим церковний розкол. Однак гра справжніх антиохійців в уявних антиохійців не могла б мати настільки масштабних наслідків, якби не впевненість старообрядців і новообрядців у безперервному існуванні Антиохійської школи аж до їхніх часів.

Четвертий розділ дисертації **«Дух свободи внутрь нас родить»**. **Антиохійська спадщина в українському бароко»** простежує роль сирійського богослов'я у культурі ранньомодерної України, розглядаючи інтерес до давніх антиохійських пам'яток у контексті контактів із сучасним Антиохійським патріархатом.

У підрозділі 4.1 **«Антиохія і доля Київської митрополії»** розглянуто кілька показових випадків участі давньої і сучасної Антиохійської кафедри у перипетіях довкола Київської митрополії у XVI-XVII ст. Затвердження Антиохійським патріархом Йоакимом Дау статуту Львівського братства було не просто важливим жестом підтримки культурних починань українців. Скріплений його печаттю – але підготований львів'янами – статут виражає такі засадничі тенденції антиохійської антропології, як висока роль мирян у Церкві, увага до сімейного життя, взаємна турбота членів громади і піклування про соціально незахищених. Тобто цей документ, а надто практики, що стояли за ним, засвідчують істотні паралелі між українським і антиохійським поглядами на християнське життя. Цей паралелізм, принаймні почасти, є наслідком значного поширення на Русі антиохійської писемності.

Водночас, цей же патріарх волею чи неволею долучився до постановня Московської патріархії. Безпосередній наслідок цього процесу, анексія Москвою Київської митрополії, також відбувалася не без участі східних патріархів. Однак значення цієї анексії докорінно змінюється, якщо взяти до уваги парадигми з історії Антиохійської Церкви, на які орієнтувалися автори грамоти про передачу Київської митрополії, насамперед, Досифей Єрусалимський.

У центрі уваги підрозділу 4.2 **«Задзеркальні подорожі: Павло Алепський і Василь Григорович-Барський»** опинилися описи України (Землі козаків) і Сирії очима двох відомих мандрівників. Взаємні гостини цих двох країн «у складі» інших політичних утворень та їхні взаємні описи (які розділяє відстань у 72 роки) дещо нагадують погляд у дзеркало. Ця

«стадія дзеркала», що, згідно з Жаком Лаканом, становить необхідний етап дорослішання дитини, виявлялась у особливій увазі до політичної та церковної суб'єктності іноземного «двійника», його мови, звичаїв тощо.

Українські сторінки щоденника Павла Алепського (1656) виражають повну довіру киевоцентричним історичним нарративам, а також захват алепського історика від ерудиції місцевого духовенства і чернецтва (зокрема, жіночого). Сирійський клірик мав додатковий мотив акцентувати на високій освіченості київських богословів: адже він, зокрема, приписує їм «тверду віру» в першість Антіохійського архієпископа. Складно сказати, чи правдивим є дане свідчення і наскільки поширеним серед українців було таке уявлення. Але той факт, що в тексті Павла Київська традиція постає дзеркалом, де відбивається давня слава Антіохійської кафедри, красномовний сам по собі.

Зі свого боку, Григорович-Барський у 1728 р. звертав особливу увагу на історію Антіохійського патріархату, на скрутне становище його окупованих святинь, але і на спроби відродження у Дамаску давніх освітніх традицій Антіохії. Подорожнього цікавили яскраві плюрілінгвізм і мультикультуралізм ранньомодерної Сирії, місцеві звичаї гостинності до мандрівників різних народів і вір. Етос сирійського християнства створив таке сильне враження на українця, що у 1734 він прийняв постриг у Дамаску від Антіохійського патріарха Сильвестра і увійшов в історію як «уродженець київський, монах антіохійський». Патріарх Сильвестр і надалі поглиблював зв'язки з українським чернецтвом, відряджаючи до Києва своїх кліриків із обопільною освітньою місією.

У підрозділі 4.3 **«Початки українського сходознавства: Іван Мазепа та Симон Тодорський»** двох відомих діячів розглянуто у несподіваному амплуа знавців семітських мов, меценатів арабського друкарства, ба й фахівців із сирійської патрології. Попередні дослідження контактів Мазепа з Антіохійським патріархатом дозволяють оцінювати його як одного з перших українських сходознавців та арабістів і потужного мецената сирійського православ'я. Увагу вчених здавна привертає фінансування Мазепою та його соратником Данилом Апостолом двох накладів арабського Євангелія, виданих у 1706 і 1708 рр. в друкарні Алеппо. До такої активної підтримки антіохійських християн Мазепу мали спонукати не лише політичні та дипломатичні інтереси, а й престижність зв'язку з Антіохійською кафедрою і, напевно, авторитет антіохійських отців Церкви.

Першим українським фаховим сирологом за правом може вважатися учень Феофана Прокоповича і вчитель Григорія Сковороди митр. Симон Тодорський. Дослідивши відомості щодо навчання і викладацької діяльності Тодорського у Галле та в Могилянській академії, автор висновує, що поліглот мав у своєму арсеналі, зокрема, біблійну арамейську і класичну сирійську мови. Унікальне для його часу захоплення Симона арамейськими мовами, безсумнівно, заслуговує більшої уваги — зокрема, з погляду його впливу на Григорія Сковороду. Як прямо свідчить його епітафія, ці мови

були потрібні йому не лише для вивчення і перекладу Біблії, а й для глибшого ознайомлення з патристичними джерелами.

У підрозділі 4.4 «**Золотоуст переходить на українську**» на прикладі перших видань свт. Іоана оцінено поширення антиохійської писемної спадщини в українській бароковій культурі. У вітчизняній стародрукованій літературі явно домінує постать провідного екзегета Антиохійської школи; його твори входять до числа найперших українських видань. Особливе значення тут має двомовне острозьке видання *Лікарство на оспалий умисел чоловіч* (1607), що є першим українським перекладом патристичного твору. Наведені в цій книзі листи Золотоуста до Феодора Мопсуестійського є важливим текстом пізньоантичної психотерапії, специфічної для Антиохійської школи. Тому їх переклад містить найдавнішу українську психотерапевтичну термінологію: зокрема, питомо антиохійське визначення депресії як *атюмії*, проаналізоване у підрозділі 2.7, передане тут за допомогою полонізму *фрасунокъ*. Значна увага видавців до Золотоуста не могла не відбиватися на всій церковній культурі і побожності.

Підрозділ 4.5 «**Повернення до джерел євхаристійної етики: свт. Димитрій Туптало і Стефан Яворський**» обговорює потужний вплив Антиохійської школи на думку двох яскравих богословів доби бароко.

Прихильність Димитрія до антиохійської спадщини впадає в очі у різноманітних вимірах його творчості — і в його баченні святості та історії Церкви, і в його антропологічних та природознавчих уявленнях, і в його містичному богослов'ї. Зокрема, у своїх *Четьях-Мінеях* Димитрій, безсумнівно, описує церковну історію з ракурсу партії іоанітів, рішуче «канонізуючи» таких сумнівних для Візантії діячів як Феодорит Кирський і навіть Діодор Тарсійський. При переважно александрійському, платонічному характері Димитрієвої містики, його євхаристійне богослов'я позначене характерно антиохійською буквральністю, яку не варто зводити до самого лише латинського впливу.

Про велику пошану до антиохійської етики свідчать і проповіді, листування та маргіналії Стефана Яворського, велика книгозбірня якого включала численні видання діячів цієї школи. Полеміка довкола сакральності шлюбу, яку свого часу обстоював Золотоуст, зіштовхнула колишнього уніата Стефана із прибічниками лютеранського погляду на таїнства, а отже і з їхнім покровителем Петром I. Захищаючи таїнственний характер шлюбу, митрополит спирався на вчення свт. Іоана. Навряд чи можна вважати збігом той факт, що у обох українських ієрархів реакція на сваволю можновладців виразилася у зверненні до антиохійської патристичної спадщини з її конкретним розумінням євангельських приписів.

Підрозділ 4.6 «**Дух свободи, що віє з Антиохії. Григорій Сковорода і Паїсій Величковський**» аналізує сирійський вплив на українську барокову містичну філософію. На початку XVIII ст. могилянці активно долучалися до розвитку Російської імперії, надихаючись ідеалами просвіченого абсолютизму, але ближче до середини цього століття розчарування в цій

парадигмі спонукало їх звернутися до більш інтроспективної філософії. Провідними постатями цього часу є такі несхожі діячі, як Григорій Сковорода і Паїсій Величковський – ровесники, земляки і (майже) співучні.

Їхні біографії подекуди вражають паралелізмом, але явні відмінності між ними слід розглядати не як контраст секулярного і клерикального світоглядів, а радше як контрапункт антропологічних ідеалів Александрійської і Антіохійської шкіл. Якщо думку Сковороди слушно розглядають у контексті платонічної теології Александрійської школи, то діяльність Паїсія великою мірою визначаються впливом Антіохійської школи. Серед його перекладів сирійським отцям Церкви відведено, по суті, центральну роль – за контрастом із його грецькими соратниками, коливадами, для яких патристичне передання практично обмежувалось євагріанською традицією. Євхаристійне богослов'я Антіохійської школи спонукало Паїсія до невдалої спроби літургійного відродження. Ця спроба втілилася у збірнику патристичних текстів, де Євхаристія постає не лише як вияв сакраментального, але і як практика земного життя Церкви, покликана об'єднувати і преображувати місцеву громаду; утім, цей рукопис було скопійовано лише один раз.

Однак і платонік Сковорода моментами виражає свою спорідненість із Золотоустом – передусім, у своєму християнському епікуреїзмі, сакралізації дозвілля, своєрідній теології визволення. Слова з його різдвяної пісні про «Дух свободи», що народжується всередині, прозора відсилають до потужного антіохійського дискурсу внутрішньої свободи – напевно, однієї з рис Антіохійської школи, які найбільше відгукалися українським читачам.

## **ВИСНОВКИ**

В результаті філософсько-релігієзнавчого та богословського аналізу специфіки богословської антропології Антіохійської патристичної школи та дослідження її впливу на Київську богословську традицію можна зробити наступні висновки:

1. Антіохійська школа патристики досі лишається мало відомою науці. Хоча цей осередок фігурує на більшості карт давньої християнської освіти, він привертав відносно мало уваги чи зазнавав несправедливих звинувачень внаслідок переважаючих за давнини стереотипів. Дослідження початку ХХІ ст. відкрили нову сторінку в реконструкції образу Антіохійської школи, переходячи від партійних та емоційних оцінок до методологічно нового типу аналітики. Утім, такі першопрохідницькі дослідження досі вельми нечисленні, тому вони не відповідають на низку важливих питань. Досі дуже мало уваги приділено філософії Антіохії, яка традиційно цікавить дослідників або своєю екзегетикою, або своєю христологічною доктриною. Зокрема, дуже мало висвітленою лишається антіохійська антропологія. Бракує нових осмислень Антіохійської школи в діахронічному вимірі (бо для сучасних новаторських студій більш властивим є синхронічний підхід).

2. Багатомовний і мультикультурний ландшафт Антіохії, першого місця масштабної зустрічі християнства з язичницьким світом, різноманітно відбився і на формуванні її богословської школи, і на розвитку усїєї Вселенської Церкви. Зокрема, саме тут полеміки довкола хрещення язичників спричинили перший Апостольський собор, який назавжди визначив універсалізм християнського руху. Водночас, хоча писемний спадок Антіохії переважно грекомовний, її живий зв'язок із біблійним світом Близького Сходу зумовив яскраву самобутність цієї школи та, зокрема, її своєрідний «містичний матеріалізм».

3. Розгляд Антіохійської школи як потужної соціальної мережі, що формувалася протягом століть, виявляє засадничі для її розвитку маркери ідентичності. Позичуючи себе як безпосередні учні цілої низки апостолів, антіохійці прагнули примирити суперечливі спадщини Петра і Павла. При цьому вселенське бачення Церкви спонукало їх, не зрікаючись зовсім юдейської спадщини ап. Петра, все ж послідовно наслідувати універсалізм ап. Павла. Іншим стрижнем розвитку школи було розуміння Церкви у категоріях «золотого ланцюгу» святості, що – через святих єпископів Флавіана, Мелетія, Євстафія, Лукіана, Ігнатія Богоносця тощо – сполучає добу *акме* з апостольською епохою. Тож наскільки б по-різному не визначала рамки Антіохійської школи сучасна наука, самі діячі цієї школи дотримувались якнайбільш континуального погляду на свою генеалогію.

Травматичний досвід повстань і репресій, тривалих схизм, догматичних дебатів, утисків, маргіналізації та перебування в андеграунді не розпорошив, а навпаки сконцентрував богословську думку антіохійців. Тому начебто взаємовиключні уявлення про Антіохію як «розсадник ересей» чи то «родовище православних догматів», власне, є двома сторонами однієї медалі. Впродовж буремних IV-V ст. центром християнської освіти тут був монастир Аскетерій, де Діодор Тарсійський, Феодор Мопсуестійський та інші богослови займалися неформальною освітою чернецтва і кліру. Рух їхніх учнів, що втілювався послідовно в осередках мелетіан, іоанітів та діофізитів, не можна назвати монолітним, – і все ж спільність їх інтелектуального родоводу і світоглядних інтуїцій свідчить, що поняття «Антіохійської школи» не завжди можна обмежити доктринальними чи партійними бар'єрами. Постійні дебати, зокрема, спонукали антіохійців вивчати історію власної школи, що зробило їх, по суті, першими патрологами.

4. Хоч Антіохійська школа ніколи не претендувала на новаторство, а лише сполучала давні близькосхідні світоглядні інтуїції з античними філософськими й риторичними методами, в результаті вона розробила дуже оригінальне бачення людини, яке непросто підвести під спільний знаменник східної патристики. Найбільш хвилюючим фактом, для Антіохійських антропологів, є поєднання в людині здавалось би, несумісних вимірів – фізичного та духовно-інтелектуального. Цей кут зору слушно позначають як містичний матеріалізм.



У світлі цього містичного матеріалізму антиохійські богослови, зокрема, унікальним чином розташовують образ Божий поміж видимим і невидимим у людині. Це дає їм можливість уникнути інтелектуальних пасток, пов'язаних із кожною з полярних позицій (як-от грубий сексизм чи піднесена зневага до тілесності). Провідна антропологічна метафора антиохійців представляє людське тіло не як одяг, що зношується і викидається, а радше як дім, що освячується присутністю благодаті. Ця метафора очевидним чином «онтологізує» тілесність, але водночас уникає її замикання на собі: тілесне сприймається як оселя духовного, а людське загалом – як оселя божественного. Образ Божий є сполукою видимого і невидимого в людині – у цьому баченні виявляється така важлива риса мислення антиохійських богословів, як «ціломудріє» (σωφροσύνη), цілісне бачення, що уникає надмірних акцентів на частковому.

5. Поняття «ціломудрія» (яке не можна звести лише до «цноти») центральне для антиохійського осмислення таких різних способів життя християнина, як шлюб і безшлюбність. Золотоуст, яскравий апологет чернечого способу життя, водночас відомий як перший із отців Церкви, що дав обґрунтування таїнству шлюбу і чимало зробив для християнізації інституту сім'ї. Опис монахів як «земних ангелів» здавна спокушає багатьох християн вбачати в них практично представників іншого, вищого єства, посередників між небом і землею. Щоб уникнути цього «онтологічного» бар'єру між монахами і мирянами, антиохійські діячі нерідко перевертають звичну аскетичну антропологію, спонукаючи мирян наслідувати ангелів і надихаючи монахів на служіння іншим людям. Західносирійське чернецтво фігурує в місцевих джерелах як потужний контркультурний рух, який віддаляється від суспільства, виборюючи свою життєдайну інакшість, але охоче приходить на допомогу громаді, коли це потрібно. Образ «земних ангелів» в Антіохії є не заклик до розвоплення людини, а парадоксальною метафорою, що зіставляє дві різні й самобутні природи. Тому чернецтво постає тут цілковито антропологічним (а не «ангелологічним») ідеалом – і водночас не єдиним антропологічним ідеалом християнства.

6. Антіохійське осмислення дитинства і дорослішання також засноване на самобутньому вченні свт. Іринія Ліонського, який експліцитно уподібнював первозданний стан Адама і Єви стану дитинства. Блаженство цього стану пов'язано із плідною невизначеністю: згідно з Іринієм, людину було створено ані смертною, ані безсмертною, але вільною самостійно обирати себе. Ідея творчої недовершеності надихає всю антиохійську педагогіку, де аристотелічна метафора «чистого аркуша» мирно сусідує з платонічним баченням дитячої душі як досконалого «міста-фортеці». Це поєднання центробіжної і центротяжної метафорики означає, що покликання до спілкування та обміну думками з іншими, в очах антиохійців, не суперечить покликанню усамітнюватися та уважно вслухатися у тихий голос свого серця. Історія та наративи Антіохійської Церкви неодноразово

виявляють те сполучення ідеалів «вірності собі» і «соціального служіння», якого помітно бракує сучасному богослов'ю.

7. Хоча в багатьох інших питаннях антиохійці виявляють різноманітність підходів і аристотелічну збалансованість, в одному вони досить одностайні і категоричні: ідеться про спільний для всієї школи енергійний акцент на «свободі, що є в нас». Антиохійська аналітика суспільної нерівності і всіх різновидів підкорення, без сумніву, випереджає думку Гегеля, залежні від неї Франкфуртську школу і школу Олександра Кожева – попри деякі доглибні контрасти між християнською соціологією Золотоуста й Феодорита і секулярною діалектикою гегельянців. У контексті пізньоримського рабовласницького суспільства, Ігнатій і Золотоуст рішучо виборювали свободу і рівність усіх людей як істот, створених на образ Божий. А Феодорит і Дамаскін закріплювали ці інтуїції у своїх схоластичних системах, ретельно огорожуючи тендітний простір людської свободи.

8. Одним із видатних проривів Антиохійської школи є рішуче подолання класичної дихотомії теорії (споглядального життя) і практики (діяльного життя). Золотоуст, Феодорит та інші автори різко засуджують типову для античності демонізацію фізичного труда. Послідовно реабілітуючи працю як богоподібне перетворення матеріального світу, антиохійці охоче рефлексують над економічними та політичними питаннями. При цьому Феодорит схвально аналізує «капіталістичні» відносини (всередині своєї «рабовласницької» епохи), а Золотоуст, навпаки, закликає городян, взоруючи на гармонійну працю сільських жителів, відроджувати «комуністичний» спосіб життя апостольської громади. Таке близьке сусідство політично-економічних парадигм, що в ХІХ ст. перетворилися на ворожі ідеології, свідчить, що християнська віра не зводиться до жодної ідеології, хоча може бути осмислена у категоріях будь-якої з них.

Праця є не менш благословенною, ніж відпочинок, і працівники не менш благословенні, ніж теоретики – це суто семітська відповідь на властиву еллінізму дихотомію. Водночас антиохійські автори не вважають споглядання «фахом» чернечої субкультури і прагнуть долучити до цього священного заняття вірян усіх професій – насамперед через Літургію. Богослужіння якнайкраще виражає горизонт єдності людського роду, упраздняючи (*κατάρρησις*) дихотомію між теорією і практикою, фізичною та інтелектуальною працею, нарешті між трудом і відпочинком. Як актуалізація Царства Божого (прийдешньої *катастази*) у світі трудів і поту (теперішній *катастазі*) воно сполучає дозвілля теоретиків і працю практиків у співі перед лицем Божим та вдячності за актуальну дійсність. Ця вдячність за весь світ – зокрема за добробут інших – постає антиохійським різновидом екуменізму: екуменізму як любові й поваги без віросповідних компромісів.

9. Важливим виявом цієї відкритості стала суто антиохійська максима *філоксенії* – дружнього ставлення до гостей, прибульців, чужинців, незнайомих, диваків, сторонніх (усіх, кого грецька мова позначає словом *ξένος*). Амбівалентне становище людини як гостинного господаря, готового

будь-якої миті перетворитися на мандрівника і чийогось гостя (чи навпаки), постає в Антіохійській школі не тяжким жеребом, а однією з центральних християнських чеснот.

10. Зважений і життєствердний антропологічний ідеал антиохійців дається взнаки у різних царинах їхньої думки, від економіки і соціології до педагогіки і психіатрії, де патологічні стани за контрастом окреслюють образ психічного здоров'я. Твори Золотоуста і Феодорита нещодавно стали фігурувати в науці як психотерапевтичні трактати, укорінені в античній філософії. Розвиваючи цей напрям, ми простежили, як антиохійська психіатрія виборює цілісність людської особи. Двоїсте чуттєве начало, що визначає прагнення людини до життя, тут не менш важливе, ніж розум, що скеровує це прагнення у мирне русло. Опис депресії як *атюмії*, тобто як браку пристрасного потягу до життя, відсилає до протилежного їй антропологічного ідеалу – *евтюмії* (благодушності, бадьорості), *тюмедії* (радості сердечної) та *протюмії* (ревності, дбайливості). При цьому питома антиохійський діагноз *атюмії*, невідомий іншим школам, вельми контрастно відрізняється від поширеного в інших течіях евагріанського діагнозу депресії-*акедії*, якому відповідає антропологічний ідеал безстрасності (*анатії*).

11. Цілісність людини, двоїстої у своїй єдності, антиохійці не випускають із поля зору навіть у осмисленні смерті. В Антіохії вона постає не як звільнення чистого духу від «темниці» тілесності, а радше як двері поміж двома станами (*катастазами*) людського буття – нинішнього життя у тілі і життя у тілі по воскресінні. Тому смерть отримує у антиохійців, передусім, конкретно-соціальне осмислення – як чинник суспільного життя, мотиватор і, водночас, демотиватор усякої цивілізаційної активності, педагог «свободи, що є в нас» і автентичний критерій значущості земних справ. На думку антиохійців, навіть смерть не має влади насправді розділити сполучений Творцем двоїстий людський устрій.

12. Навіть поверховий огляд знайомства середньовічних слов'ян з сирійським християнством показує вражаючий рівень впливу богословської думки Леванту на кириличний світ. Проведені вибіркові дослідження джерел підтверджують попередні припущення, що у кириличному світі удільна вага сирійської християнської спадщини є незрівнянно більшою, аніж у грекомовному світі, де традиції класичної пайдеї завжди диктували стримане ставлення до близькосхідних «маргіналів». Величезну впливовість сирійської християнської спадщини серед слов'ян В. Лур'є пояснює як наслідок ранньої сирійської монофелітської місії до болгар, що начебто передувала проповіді свв. Кирила і Мефодія. Теорія Лур'є могла б добре пояснити не лише ентузіазм слов'ян щодо сирійськомовного християнства, а й активні звернення пізніших греко-православних пастирів до Антіохійської школи – етнічно й культурно спорідненої з сирійськими монофелітами і, водночас, халкідонської *par excellence*. Однак це не єдине можливе пояснення. Сама присутність поряд із грецькою ортодоксією інших, іншомовних осередків

ортодоксального християнства могла надихати схильних до емансипації слов'ян як парадигма множинності, мультикультурності та багатомовності православ'я.

Водночас, улюблена слов'янами сирійська патристика лишалася значно менш доступною для них, ніж їм здавалося. Подвійний переклад з сирійської через грецьку змінював твори сирійськомовних авторів (насамперед, преп. Єфрема Сиріна та Ісаака Сиріна) практично до непізнаваності. У значно кращій ситуації опинялися твори Антіохійської школи, написані одразу грецькою мовою. При феноменальному поширенні серед слов'ян, переклади (і навіть декотрі псевдепіграфічні перекази) цих творів відносно адекватно доносили до аудиторії окремі інтуїції їхніх авторів.

13. Від початків християнізації слов'ян і надалі вся їхня антропологія великою мірою орієнтувалася на антіохійську проблематику, антіохійські ідеї, інтерпретацію (та гіперінтерпретацію) антіохійської спадщини. Провідні пам'ятки середньовічних слов'янських культур при уважному розгляді виявляють багаторівневу залежність від Антіохії. Так *Шестоднев* Іоана Болгарського (X ст.) спирається, понад усе, на кількох антіохійських авторів, запозичуючи в них не ідеї, що були сприйняті Вселенською Церквою, а й ідіосинкратичні «теологумени».

14. Внаслідок широкого впливу антіохійської писемності, давньокиївські образи святості містять ознаки сирійського впливу: це особливо помітно у *Житті* преп. Феодосія Печерського, що відсилає до спадщини Золотоуста, Феодорита Кирського, Феодора Едеського; цей ідеал виринав і надалі – наприклад, у нетривалій період домінування руху нестяжателів. Популярність сирійської агіографії впадає в очі у програмі Софійського собору та інших київських церков.

Неймовірна популярність космології Косми Індикоплова, етики *Златоструя* і *Бджоли*, екзегетики Феодоритового *Псалтиря*, богословської енциклопедії преп. Іоана Дамаскіна доводять незамінність антіохійської спадщини для всіх царин світогляду середньовічних слов'ян та особливо для їхньої антропології. Навіть пізньосередньовічні колізії Старого та Нового обрядів, при ближчому розгляді, втілюють конфлікт інтерпретацій антіохійської христологічної спадщини, яку кожна сторона вільно тлумачила у своїх злободенних цілях. Залучення Никоном сучасного Антіохійського патріарха як головного арбітра в цих дебатах засвідчує уявлення слов'ян про тяглість Антіохійської школи, яку вони не обмежували жодними хронологічними рамками. Більше того, сирійські уявлення про всевіт та інші народи століттями формували уяву слов'ян і навіть закарбувалися у фольклорі, як-от звичаї Рахманського великодня, що збереглися в Україні принаймні до середини XX ст.

15. Однак це благоговіння перед таємничою Сирією у середньовічних слов'янських культурах лишалося досить ірраціональним. Лише поживалення контактів із Близьким Сходом у добу бароко поволі почало перетворювати це чуття духовного родичанства на більш раціональний,

науковий інтерес. Налагодження дипломатичних, церковних та культурних зв'язків між Київською митрополією та Антіохійським патріархатом сприяло переходу від напівміфічних уявлень до тіснішого знайомства двох традицій. Подорожні нотатки Павла Алепського в Землі козаків та Василя Григоровича-Барського у Сирії засвідчують, що Київська та Антіохійська Церкви іноді сприймали одна одну в категоріях, близьких до Лаканівської стадії дзеркала.

16. Значення спадщини Антіохійської школи в культурі ранньомодерної України унаочнюється оглядом вітчизняної стародрукованої літератури, де явним чином домінують автентичні твори свт. Іоана Золотоуста. Зокрема, практично перша книга, частково надрукована українською мовою – це острозьке видання листів Іоана до Феодора Мопсуестійського – важливої пам'ятки пізньоантичної психотерапії (1607 р.).

Широка присутність Антіохії в українських книгозбірнях відображалася на творчості провідних освітян, таких як Симон Годорський, свт. Димитрій Ростовський, Стефан Яворський, преп. Паїсій Величковський тощо. Можливо, вона відбивалося і на меценатській діяльності українських політиків. Підтримка Данилом Апостолом та Іваном Мазепою алепського видання Євангелія арабською мовою сприяло духовному відродженню сирійських християн у мусульманському оточенні. Водночас моральна підтримка Антіохійським патріархом релігійних ініціатив на кшталт заснування Львівського братства сприяла відродженню київського православ'я, підпорядкованого сусіднім імперіям.

17. Плоди глибокого знайомства українців із антіохійського думкою наочні у спадку таких яскравих богословів межі XVII-XVIII ст., як свт. Димитрій Туптало і Стефан Яворський. У своїх *Четьях-Мінеях* Туптало сміливо «канонізує» неоднозначних діячів Антіохії, як-от Феодорита Кирського і Діодора Тарсійського, та вперше знайомить українців із антіохійськими святими з Феодоритового патерика. Інтуїціями Антіохійського осередку просякнуті історичні, етичні, літургічні твори Димитрія. Яворський же спирається на ідеї Золотоуста, захищаючи запроваджене ним сакраментальне бачення шлюбу від намагань вивести шлюб з числа таїнств Церкви.

18. Шанування свт. Димитрієм антіохійців, зокрема, Феодорита, не визнаного візантійськими святцями, стало важливим прецедентом для осередку преп. Паїсія Величкового і всієї заснованої ним традиції. У рукописній бібліотеці Паїсія сирійським отцям Церкви належить центральна роль – на відміну від його грецьких соратників, коливадів, що плекали виключно евагріанську аскетичну. Паїсієве бачення Євхаристії, виражене у компілятивному збірнику на користь частого Причастя, також сполучало александрійське та антіохійське благочестя. Щоправда, на відміну від грекомовного світу і Балкан, в Російській імперії «філокалічне відродження» так і не стало загальноцерковним явищем, лишаючись радше здобутком

церковного андерграунду, а Паїсієва спроба літургійного оновлення взагалі не була помічена.

Сучасника Паїсія Г.С. Сковороду слушно вважають послідовним прихильником александрійського платонізму – і все ж осмислення таких наріжних для нього тем, як праця і дозвілля, почасти надихається думкою Золотоуста. Християнський епікуреїзм Сковороди також спирається на антиохійське розуміння християнства, де корисне оцінюється у категоріях насолоди (гедоне). А оспіваний Сковородою «Дух свободи» має безпосередній стосунок до Золотоустової «теології визволення». Вірогідно, це мала бути одна з найбільш близьких українцям рис антиохійської думки, поруч із врівноваженістю образу святості Антиохійської школи, її тверезою практичністю, її своєрідним містичним поглядом на повсякденне життя; але уточнення цих припущень вимагає дальшого вивчення цієї теми.

## СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

### *Монографія*

1. Морозова Д.С. «Покажи мені людину». Антропологія Антиохійської школи та її спадщина у Київській традиції: монографія. – Київ : Дух і літера, 2020. – 560 с.

### *Статті у фахових наукових виданнях України*

2. Morozova D. (2019). Melos of the Undivided Church. Notes on the Interchurch Researches of Early Music. *Схід*, 163, 83-89.
3. Морозова Д.С. (2020). Антиохійська школа та її педагогічні метафори. *Мультиверсум*, Vol.1, No 2, 188-201.
4. Морозова Д.С. (2020). Боротьба візантійських шкіл в українській містичній антропології: Григорій Сковорода і Паїсій Величковський. *Мультиверсум*, Vol 1, No 1, 57-69.
5. Морозова Д. С. (2019). Двоперстя і діофізитство. Спадщина Антиохійської школи у розколі XVII ст. *Гілея: науковий вісник*, 145(2), 103-107.
6. Морозова Д. С. (2013). Європейський словник філософій. Семінар-презентація 3 тому. *Філософська думка*, 4, 122-128.
7. Морозова Д. С. (2011). Мысль о Боге: между буквами и нотами. Феноменология гимна в антифоне с обзором подходов. *Вісник Харківського національного університету ім. В.Н.Каразіна*, 950 (спецвипуск №2: *Koinonia*), 279-311.
8. Морозова Д. С. (2018). Невидима присутність антиохійської христології у теостетиці Дж.П.Мануссакіса. *Практична філософія*, 4, 132-138.
9. Морозова Д. С. (2013). «Покриті Святим Духом». До проблеми еклезіології Макаріївського корпусу. *Філософська думка - Sententiae*, спецвипуск 4, 181-193.

10. Морозова Д.С. (2019). Рахманський великдень. Культ індійських вільнодумців у українському фольклорі. *Практична філософія*, 74, 172-183.
11. Морозова Д.С. (2021). Семітська школа християнської патристики. *Освітній дискурс. збірник наукових праць*, 30 (1), 60-68.
12. Морозова Д.С. (2020). Сирійський роман про сщмч. Климента Римського та його рання слов'янська версія. *Українське релігієзнавство*, 91, 45-65.
13. Морозова Д. С. (2019). Сирійські джерела антропології Йоана Екзарха. *Гілея*, 146, 90-94.
14. Морозова Д. С. (2018). Смерть у антропології Антіохійської школи. *Науковий вісник НУБіП України. Гуманітарні студії*, 295, 135-142.
15. Морозова Д.С. (2019). Тіло як музичне знаряддя. Літургійний матеріалізм Антіохійської школи. *Практична філософія*, 71, 152-157.
16. Морозова Д.С. (2020). Український Золотоуст. Свт. Димитрій Туптало і антіохійська спадщина. *Філософська думка*, 1, 93-101.
17. Морозова Д.С. (2020). Учні Петра і Павла. Конкуренція апостольських традицій у Антіохії. *Практична філософія*, 75, 173-178.
18. Морозова Д.С. (2020). Чи був свт. Іоан Золотоуст комуністом? *Науковий часопис НПУ ім. М. Драгоманова. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія*, 42 (55), 10-19.

#### **Статті в іноземних наукових виданнях**

19. Morozova D. (2020). Greek Theological Terminology in the Dictionary of Untranslatables. Historical Perspective and Translation Attempt. *Moderni Vedi*, 5, 90-97.
20. Morozova D. (2015). La riconciliazione nella chiesa: San Clemente Romano. *Comunita di Bose – Edizioni Qiqajon*, 147-163.
21. Morozova D. (2020). Melosul Bisericii nedivizate. Note asupra cercetărilor interconfesionale de muzică veche. *Studia Oecumenica*, 12: *Muzica on spațiul liturgic Interferențe cultural*, 105-122.
22. Morozova D. (2010). *One Air to Breathe: The Church and the Individual in the Macarian Writings. Pro Oriente*, 35: *Heiligkeit und Apostolicität der Kirche*, 285-302.
23. Morozova D. (2019). Providence of God and Freedom of Man in Theodoret of Cyrrhus' *De providentia*. Between Pelagians and Augustinians. *Pro Oriente*, 42: *Pronoia. Die Vorsehung Gottes*, 163-173.
24. Morozova D. (2020). The Antiochian Background of the Liturgical Theology of Fr. N. Afanasiev. *Moderni Vedi*, 3, 88-94.
25. Morozova D. (2013). Theodoret of Cyrus and Leo the Great: "In Different Languages" on the Same Salvation. *Pro Oriente*, 37: *Für uns und für unser Heil. Soteriologie in Ost und West*, 245-257.
26. Morozova D. (2020). Syriac Friends of St. Theodoret of Cyrrhus in the Ukrainian Synaxarion of St. Dymytriy Tuptalo. *Acta Universitatis Carolinae. Theologica*, 10 (2), 55-68.

27. Морозова Д.С. (2018). Антиохийские корни европейского словаря гостеприимства. *Фонарь Диогена: Международный антропологический журнал*, 3-4, 40-59.
28. Морозова Д.С. (2019). Сюжет пляски царя Давида в византийской патристической экзегезе. *ხელობუფლება და საზოგადოება (ისტორია, თეორია, პრაქტიკა)*, 20, 145-156.

#### ***Розділ у іноземній монографії***

29. Morozova D. (2015). Alexander Glagolew. In *Zeugen für Gott. Glauben in kommunistischer Zeit* (ss. 25-41). Aschendorff Verlag.

#### ***Статті в українських наукових виданнях***

30. Морозова Д. С. (2015). Антиохийская школа и Киевская академия: общение через века. В *Общение-Соттиніо-Κοινωνία. Истоки, пути осмысления и воплощения* (сс. 151-167). Київ: Дух і літера.
31. Морозова Д. С. (2014). Багатокореневі слова та багатокореневе мислення. *Мова: класичне – модерне – постмодерне*, 1, 111-120.
32. Морозова Д. С. (2017). Божа skinія: про один антиохійський образ людської гідності. *Гідність. Довіра. Милосердя* (сс. 79-91). Київ: Дух і літера.
33. Морозова Д. С. (2013). Блаженный Феодорит Кирский: Голос антиохийской совести и свидетельство от всех концов земли. *Свидетельство: традиции, формы, имена* (сс. 161-193). Київ: Дух и літера.
34. Морозова Д. С. (2016). В мирі зі своїм тілом і в мирі з тілом Христа. Антиохійська перспектива. *Правда. Пам'ять. Примирення* (сс. 132-143). Київ: Дух і літера.
35. Морозова Д. С. (2015). «Краснима летери» о святых Киевской академии: преп. Паисий Величковский и его библиотека. *Труди Київської Духовної Академії*, 23, 157-170.
36. Морозова Д. С. (2015). Преп. Никодим Святогорец и преп. Паисий Величковский о практике частого причащения. *Афонское наследие*, 1-2, 366-374.
37. Морозова Д. С. (2012). Точность богословия младенцев (по византийской гомилетике). В *Детство в христианской традиции и современной культуре* (сс. 167-176). Київ: Дух и літера.
38. Морозова Д. С. (2015). Упразняти (Καταρῦεω). В *Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей* (Т.1, сс. 426-430). Київ: Дух і літера.
39. Морозова Д. С. (2014). 1025 лет перевода. В *Предание и перевод* (сс. 357-377). Київ: Дух і літера.
40. Морозова Д. С. (2010). Чесність перед минулим. В Я. Пелікан. *Виправдання традиції*. (сс. 116-121). Київ: Дух і Літера.
41. Морозова Д. С. (2017). Преп. Паїсий Величковський на перехресті богослужбових традицій XVIII ст. *Афонское наследие*, 5-6, 286-300.



## АНОТАЦІЯ

**Морозова Д.С. Богословська антропологія Антіохійської школи та роль її спадщини у розвитку слов'янських культур.** – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальностями 09.00.11 – релігієзнавство; 09.00.14 – богослов'я. Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України. – Київ, 2021.

Дослідження розглядає дві тісно пов'язані теми: антропологічну думку Антіохійського патристичного осередку та її роль у розвитку слов'янських культур і, насамперед, Київської традиції. У вступному I розділі підсумовано наукову літературу щодо Антіохійської школи, обґрунтовано методологію, окреслено мультикультурний ландшафт, у якому формувалася школа. Стислий історичний нарис формування школи зіставляє іманентний погляд антиохійців на власний інтелектуальний родовід із поглядами провідних патрологів. Показано, що самі антиохійські богослови доби розквіту школи (IV-V ст.), на відміну від частини дослідників, вірили в континуальність свого осередку. Їхня постійна орієнтація на діячів, яких вони вважали своїми попередниками – від апп. Петра і Павла, св. Ігнатія і св. Феофіла аж до свтт. Мелетія, Флавіана, а потім і Золотоуста – сама по собі була формотворчою для їх думки.

Основний II розділ окреслює специфічні риси антиохійської антропології, досліджуючи бінарні опозиції, дотичні до екзистенції кожної людини: діти і дорослі, робітники і співці, мертві і живі, раби і вільні, гості і господарі тощо. Самобутність антиохійського підходу зумовлена розумінням засадничої антропологічної категорії – образу Божого, що визначає людську гідність. Якщо інші школи, спираючись на вчення Оригена, обмежують богообразність духовно-інтелектуальним життям людини і виключають тіло із *imago Dei*, то антиохійські богослови, розвиваючи ідею свт. Іринія Ліонського, обережно залучають людську тілесність до категорії образу – як прототип Божого олюднення. У цьому виражається властивий сирійському християнству «містичний матеріалізм», що впливає на всі аспекти їхнього бачення людини. Приміром, він виражається у пошуку мирянських ідеалів святості та введенні шлюбу у число таїнств Церкви. Він позначається на аскетичності, сприяючи переходу від «ангелологічного» до суто антропологічного чернечого ідеалу. Він спонукає до осмислення праці не як прокляття, а як богоподібного перетворення матеріального світу. Він веде до буквального і соціоцентричного розуміння Літургії як підґрунтя радикальної солідарності громади, яке, водночас, дає місце вдячності за добробут «зовнішніх» - антиохійського різновиду екуменізму. Він дозволяє ототожнювати духовне здоров'я з благодушністю і потягом до життя (*евтюмія, протюмія, тьюмедія*), пов'язуючи духовну недугу із браком цих якостей (*атюмія*). Іншим стрижнем антиохійської антропології є нюансована рефлексія над «свободою, що є в нас» і радикальна критика рабства. Слідом

за свт. Іринеєм, антиохійці наголошують, що людину створено вільною обирати смерть чи безсмертя, а отже асоціюють початок історії з невизначеним станом дитинства, відкритим до непередбачуваної співтворчості Бога і людини.

У третьому розділі підсумовано гіпотези, що пояснюють незрівнянний авторитет сирійського богослов'я у кириличному світу, описано шляхи знайомства слов'ян зі спадщиною Антиохійської школи, наведено приклади впливу антиохійської думки на гомілетуку, мистецтво, агіографію, космологію та екологію давньокиївської традиції, проаналізовано показовий випадок її відображення в українському фольклорі.

Нарешті, четвертий розділ зосереджується на ролі антиохійської спадщини у культурі ранньомодерної України. В цей період ірраціональне благоговіння перед давньою Сирією змінюється живими контактами Київською митрополією та Антиохійським патріархатом і переходить у обопільний науковий інтерес, супроводжуваний меценатством українських можновладців. Завдяки величезній увазі українських друкарів до автентичних антиохійських творів, думка цього осередку своєрідно відбивається на творчості провідних богословів цього часу, як-от свт. Димитрія Туптала, Стефана Яворського, Симона Тодорського, Паїсія Величковського, Григорія Сковороди. Зокрема, сковородинське богослов'я «Духа свободи» розглянуто в контексті своєрідної антиохійської «теології визволення».

**Ключові слова:** богослов'я, богословська антропологія, спілкування, ідеал людини, ідеал сім'ї, візія жінки, соціально-політичний ідеал, християнський гуманізм, Антиохійська школа, Київська традиція.

## АННОТАЦІЯ

**Морозова Д.С. Богословская антропология Антиохийской школы и роль ее наследия в развитии славянских культур.** Квалификационный научный труд на правах рукописи.

Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук по специальностям 09.00.11 - религиоведение; 09.00.14 - богословие. Национальный педагогический университет имени М. П. Драгоманова Министерства образования и науки Украины. - Киев, 2021.

Исследование рассматривает две тесно связанные темы: антропологическую мысль Антиохийской патристической школы и ее роль в развитии славянских культур и, прежде всего, Киевской традиции. Во вступительном I разделе дана оценка научной литературы по Антиохийской школе, обоснована методология, очерчен мультикультурный ландшафт, в котором формировалась школа. Краткий исторический очерк формирования школы реконструирует интеллектуальную «автобиографию» антиохийцев, сопоставляя ее со взглядами ведущих патрологов. Показано, что сами антиохийские богословы эпохи расцвета школы (IV-V вв.), в отличие от части исследователей, верили в континуальность своей школы. Их

постоянная ориентация на деятелей, которых они считали своими предшественниками, – от апп. Петра и Павла, свт. Игнатия и свт. Феофила до свт. Мелетия, Флавиана, а затем и Златоуста – сама по себе была определяющей для их мысли.

Основной II раздел определяет специфические черты антиохийской антропологии, исследуя бинарные оппозиции, связанные с экзистенцией каждого человека: дети и взрослые, рабочие и певцы, мертвые и живые, рабы и свободные, гости и хозяева и тому подобное. Самобытность Антиохийского подхода обусловлена их пониманием центральной антропологической категории – образа Божьего, определяющего человеческое достоинство. Если другие школы, опираясь на учение Оригена, ограничивают богообразность духовно-интеллектуальной жизнью человека и исключают тело из *imago Dei*, то Антиохийские богословы, развивая идею свт. Иринея Лионского, осторожно вводят человеческую телесность к категорию образа – как прототип Божьего Воплощения.

В этом выражается свойственный сирийскому христианству «мистический материализм», влияющий на все их видение человека. К примеру, он выражается в поиске мирянских идеалов святости и введении брака в число таинств Церкви. Он сказывается на аскетике, способствуя переходу от «ангелологического» к чисто антропологическому монашескому идеалу. Он побуждает к осмыслению труда не как проклятия, а как богоподобного преобразования материального мира. Он ведет к буквальному и социоцентрическому пониманию Литургии как основы радикальной солидарности общины, в то же время давая место благодарности за благополучие «внешних» – антиохийской разновидности экуменизма. Он позволяет отождествлять духовное здоровье с «веселием сердечным» (*эвтюмия, протюмия, тьюмедия*), связывая духовный недуг с нехваткой этих качеств (*атюмия*). Другим стержнем антиохийской антропологии является нюансированная рефлексия над «свободой, которая внутри нас» и радикальная критика рабства. Вслед за свт. Иринеем, антиохийцы полагают, что человек создан свободным выбирать смерть или бессмертие и, соответственно, ассоциируют начало истории с неопределенным состоянием детства, открытым к непредсказуемому сотворчеству Бога и человека.

В III разделе рассмотрены гипотезы, объясняющие уникальный авторитет сирийского богословия в кириллическом мире, описаны пути знакомства славян с наследием Антиохийской школы, приведены примеры влияния антиохийской мысли на гомилетику, искусство, агиографию, космологию и экологию домонгольской киевской традиции, проанализирован пример ее отображения в украинском фольклоре.

Наконец, IV раздел сосредотачивается на роли Антиохийского наследия в культуре раннемодерной Украины. В этот период иррациональное благоговение перед древней Сирией сменяется живыми контактами между Киевской митрополией и Антиохийским патриархатом и переходит в обоюдный научный интерес, сопровождающийся меценатством украинских

политиков. Благодаря огромному вниманию украинских первопечатников к подлинным антиохийским текстам, мнение этой школы оригинально преломляется в творчестве ведущих богословов этого времени, таких как свт. Димитрий Туптало, Стефан Яворский, Симон Тодорский, преп. Паисий Величковский, Григорий Сковорода. Среди прочего, сковородинское богословие «Духа свободы» рассмотрено в контексте своеобразной антиохийской «теологии освобождения».

**Ключевые слова:** богословие, богословская антропология, общения, идеал человека, идеал семьи, образ женщины, социально-политический идеал, христианский гуманизм, Антиохийская школа, Киевская традиция.

## SUMMARY

**Morozova D. S. Theological anthropology of the School of Antioch and the role of its heritage in the development of Slavic cultures.** – Qualified scientific work on the rights of the manuscript.

The dissertation for a scientific degree of the doctor of philosophical sciences on specialties 09.00.11 – Religious Studies; 09.00.14 – Theology. National Pedagogical Dragomanov University, Ministry of Education and Science of Ukraine, Kyiv, 2021.

The study examines two closely related topics: the anthropological thought of the Antiochian patristic center and its role in the development of Slavic cultures and, above all, the Kyivan tradition. In the introductory Chapter I summarize the scholarly approaches to the School of Antioch, substantiate the methodology, and outline the multicultural landscape in which the school was formed. A brief historical sketch of the formation of the school compares the immanent views of the Antiochians on their own intellectual pedigree with the views of leading Patristic scholars. It is shown that heyday Antiochian theologians (in the 4<sup>th</sup> and 5<sup>th</sup> centuries), unlike some researchers, believed in the continuity of their center. And their constant orientation towards the position of their supposed predecessors – from Stt. Peter and Paul, St. Ignatius and St. Theophilus to St. Meletius, Flavian, and later Chrysostom – was itself formative for their thought.

The main Chapter II outlines the specific features of the Antiochian anthropology, exploring the binary oppositions related to the existence of each person: children and adults, workers and singers, dead and alive, slaves and free people, guests and hosts, etc. The uniqueness of the Antiochian approach is based on their understanding of the key anthropological category – the image of God, which determines human dignity. While the other schools, relying on the teachings of Origen, limit divinity to man's spiritual life and exclude the body from *imago Dei*, the Antiochians, developing the idea of St. Irenaeus of Lyons, carefully draw the human body into the category of image – as a prototype of God's humanization. This is an expression of the "mystical materialism" inherent in Syrian Christianity, which affects all aspects of Antiochian vision of man. For example, it is graphic in their search for lay ideals of holiness and the introduction of marriage into the sacraments of the Church. It also affects asceticism, causing the transition from the

"angelological" to the strictly anthropological monastic ideal. It encourages the understanding of labor not as a curse, but as a god-like transformation of the material world. It leads to a literal and sociocentric understanding of the Liturgy as the ground for the radical solidarity of the community, which, at the same time, gives place to gratitude for the welfare of the "outsiders" - the Antiochian form of ecumenism. It leads to equating spiritual health with cheerfulness and striving for life (*euthymia*, *protumia*, *thumedia*), linking spiritual illness with the lack of these qualities (*atumia*). As Theodoret's work affirms, this ideal of *euthymia* is rather remote from the Stoical ideal of impassibility (*apatheia*), pertinent to the other schools.

Another core of Antiochian anthropology lies in the nuanced reflection on "the freedom we have inside". Antiochian preachers and scholastics thoroughly opposed it not only to physical slavery and other types of submission, but also to all psychological dependencies, destiny, and even God's Providence. The inner freedom is so inherent in the human that is not undermined even by enslavement; however, this conviction did not attenuate their radical critique of slavery. Following St. Irenaeus, the Antiochians emphasize that man was created free to choose mortality or immortality, and therefore associate the beginning of history with the uncertain state of childhood, open to the unpredictable co-creation of God and man. Successfully combining the two opposite pedagogical metaphors – the Aristotelian *tabula rasa* (actually, a palimpsest) and the Platonic "fortress of mind" – Antiochian Christians avoided the fruitless struggle between the ideals of introspection and social ministry.

Chapter III considers possible explanations of the immense influence of Syrian theology in the Cyrillic world, describes the ways of acquaintance of the Slavs with the heritage of the Antiochian school, gives examples of the influence of Antiochian thought on homiletics, art, hagiography, cosmology and ecology of ancient Kyivan tradition.

Finally, Chapter IV focuses on the role of the Antiochian heritage in the culture of Early Modern Ukraine. During this period, the irrational reverence for ancient Syria is replaced by live contacts between the two cultures and a mutual scholarly interest develops. Due to the central role of authentic Antiochian works in the early Ukrainian printing, the intuitions of this center are originally reflected in the work of leading educators and theologians of this time, such as St. Dymytriy Tuptalo, Stefan Yavorsky, Ivan Mazepa, Simon Todorsky, Paisiy Velychkovsky, Hryhoriy Skovoroda. Among others, Skovoroda's theology of the "Spirit of freedom that is born inside us" is viewed in the context of what might be called the Antiochian "Liberation theology".

**Key words:** theology, theological anthropology, communication, human ideal, family ideal, vision of a woman, socio-political ideal, Christian humanism, Antioch school, Kyiv tradition.