

ВІДГУК
офіційного опонента
докторки наук з богослов'я Горячої Марії Степанівни
на дисертаційне дослідження Морозової Дар'ї Сергіївни
«БОГОСЛОВСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ АНТІОХІЙСЬКОЇ ШКОЛИ
ТА РОЛЬ ЇЇ СПАДЩИНИ У РОЗВИТКУ СЛОВ'ЯНСЬКИХ КУЛЬТУР»,
подане на здобуття наукового ступеня кандидатки філософських наук
за спеціальностями 09.00.14 – богослов'я та 09.00.11 – релігієзнавство

Святоотцівська спадщина антиохійців досить довгий час не привертала достатньої уваги науковців в силу її маргіналізації впродовж історії у порівнянні з александрійсько-каппадокійською богословською парадигмою. Хоча в останні десятиліття увага до цієї школи зростає і з'явилися нові дослідження, які збалансують колишні перегини і розвінчують давні стереотипи, все ж в українському контексті вони мало відомі. І праця Дарини Морозової власне заповнює цю нішу та познайомить українського читача з богословським внеском Антиохійської школи у східну богословську традицію, а також у розвиток слов'янських культур. Враховуючи той факт, що деякі провідні діячі та екзегети Антиохійської школи були засуджені низкою соборів, над цією школою віддавна нависла слава «єретичної», а її методи екзегези та думки провідників почали сприймали як небезпечні для наслідування та розвитку. Розвіяти ці упередження та показати заслуги Антиохійської школи, а також її далекосяжні впливи крізь віки, які сягнули навіть слов'янських земель, взялася Дарина Морозова у своїй праці про антропологію Антиохійської школи. Вона здійснила спробу не тільки реабілітувати несправедливо «замовчувану» чи «призабуту» давню самобутню богословську школу, а й прослідкувати її впливи на київську християнську традицію, «розгледіти серед високих тополь вітчизняної філософії обриси антиохійських кипарисів і виокремити конкретні впливи цього осередку на слов'янських і, зокрема, українських богословів» (с. 17 монографії).

Дисертація написана в досить широкому міждисциплінарному ключі на перехресті богослов'я і культурології. Авторка запропонувала розрізнити різні підходи і говорити не про одну «патристичну антропологію», а про різні «патристичні антропології», які ледве чи можливо звести під спільний знаменник «консенсусу отців» (с. 32). Вона знімає окуляри Александрійської школи з оцінки антиохійців і вказує на неадекватність спроб оцінювати антиохійську патристичну спадщину через оптику александрійського підходу. Розглянувши коротко основні методологічні підходи до вивчення Антиохійської школи (історичний, екзегетичний та догматичний), вона зауважує, що адекватна оцінка школи не може обмежуватися лише екзегетикою і догматикою, а тому доповнює цю картину сучасними новаторськими методами нарративної теології та теорії метафор, історії традиції та сучасною теорією соціальних мереж Едема Шора (E. Shor, *Theodoret's People. Social Networks and Religious Conflict in Late Roman Syria*. University of California Press 2011). За допомогою новаторського застосування таких методів Дарина намагається «перейти від партійних та

емоційних оцінок до більш систематичного аналізу, від чужорідних критеріїв – до критеріїв, іманентних самій школі», та розглянути Антіохійську школу як інтелектуальний рух (с. 54), а її антропологію – «не як одну з галузей систематичного богослов'я, а радше як частину світогляду антіохійських християн, вираженого у множині наративів, метафор, концепцій» (с. 45). Такий методологічний підхід є немовби ковтком свіжого повітря, бо представляє Антіохійську школу в ширшому культурологічному контексті, займається не просто людиною самою в собі, але людиною у стосунку з навколишнім світом.

Книгу виразно можна поділити на дві великі частини. У першій авторка представляє контекст діяльності Антіохійської школи та аналізує ключові сторони антропологічної думки її представників, а в другій намагається віднайти сліди і зерна тої думки у світогляді наших пращурів – слов'ян.

Подаючи короткий нарис історії Антіохійської школи Дарина Морозова не має наміру написати ще одну історію вселенських соборів, а радше подивитися на родовід школи очима діячів її «героїчних часів» (с. 65) як певний «ланцюг поколінь святості», не оминаючи при цьому й крайнощів та відхилень у формі аріанізму та несторіанства. Тож перед нами вимальовуються ланки того ланцюга від Ігнатія Богоносця, Теофіла Антіохійського, через гурток лукіаністів (включно з його вихідцем Арієм), до «учителів несторіанства» Діодора Тарсійського та Теодора Мопсуестійського, а з іншого боку – таких авторитетів як Йоан Златоуст і Теодорит Кирський аж до відлуння антіохійського діофізитства у думці Анастасія Синаїта та Йоана Дамаскина. Перед нами постають різні фракції мелетіан, павлиніан, йоанітів, халкедонців, показуючи різноманіття школи та «множинність антіохійського осередку, шляхи якого неодноразово розходились на важливих перехрестях історії доктрини» (с. 101). Авторка не боїться критично оцінювати не лише антіохійців, а й православних отців і показувати недоліки та обмеження їхньої антропології у порівнянні з антіохійцями. Так, вона критикує Григорія Ниського за його «платонічну антропологію, яка грішить знеціненням людської матеріальності» (с. 135) і показує сильні сторони антропології Теодорита Кирського, який уникає крайнощів і Теодора Мопсуестійського з його містичним матеріалізмом, і Григорія Ниського з його апофатизмом.

Дарина розглядає не лише думку антіохійських отців про поняття образу Божого і подоби, співвідношення тіла і душі в людині, рівність статей, гідність людини, представляючи християнські інтуїції Антіохійської школи «на контрастному тлі платонічної антропології» (с. 314). Через призму антропології вона також аналізує цілий спектр поглядів антіохійців на різні сторони культурного та суспільного життя тодішнього суспільства, зокрема сприйняття чернечого руху та його стосунку до мирян, питання виховання дітей, проблема рабства та його перегляду, співвідношення та розподіл праці та споглядання, значення Літургії, ставлення до чужинців і чеснота гостинності, психотерапія духовних недуг, проблема смерті. Ці теми розкривають «окремі виміри антіохійського християнського світовідчуття» (с. 314) в таких сферах як фізіологія, сімейне життя, педагогіка, соціологія, економіка, екологія, медицина, філософія тощо. Так, розглядаючи

антіохійське розуміння чернецтва та соціальну активність монахів авторка показує наскільки людиноцентричний образ чернецтва в Антіохії відрізняється від ангелоцентричного єгипетського ідеалу, антіохійський ідеал турботи про ближніх від александрійського мотиву «втечі від людей» (с. 168). Вона також підкреслює тісне сусідство між двома станами і «живе чуття спільності» (с. 148). У контексті аналізу співвідношення «земних ангелів» (монахів) та «людей що на землі» (мирян) особливо цінним є її аналіз поглядів Йоана Златоуста про шлюб і дівичтво і спроба примирити їх амбівалентність. Авторка спростовує еволюційну теорію чи прагматичний підхід для пояснення тої двоїстості і пропонує власну оригінальну розв'язку проблеми, зазначаючи, що «такі неоднозначності просто передають ту безодню людської екзистенції, яка реально і багатогранно відкривалася перед мислителем» (с. 155).

Дисертантка піднімає також питання сприйняття дітей та їхнього виховання, і представляє основні педагогічні метафори, властиві думці антіохійців (дитини як «чистого аркуша» (*tabula rasa*), палімпсеста, чи міста-фортеці, педагога як страховища, Закону як педагога і Нового завіту як учителя) у діалозі з сучасними концепціями освіти розвитку людини. подібним чином – у діалозі з сучасними філософськими течіями, провідними економічними вченнями та соціологічними теоріями модерну – Дарина Морозова розглядає й інші думки антіохійських отців і на різні аспекти людського співжиття. Наприклад, питання свободи людини і феномену рабства аналізується через порівняння поглядів Йоана Златоуста та Теодорита Кирського з модерними уявленнями про комунізм і капіталізм відповідно. Представляючи «активну боротьбу з рабством Золотоуста і відсторонену рефлексивність Феодорита; ствердження свободи сумління Золотоустом і відкидання її Несторієм» (с. 214) авторка показує, наскільки різні підходи могли співіснувати в межах однієї школи і які різні відповіді могли отримувати суспільні проблеми в соціальній думці її представників. Така ж різноманітність поглядів притаманна антіохійцям і в оцінці інших соціальних проблем, наприклад, багатства і бідності: там, де Йоан Златоуст «акцентує на вадах суспільного життя і закликає до змін у пошуках рівності», Теодорит «бачить гармонійне суспільство, умовна “рівність” якого заснована на взаємності потреб» (с. 225). Оригінально вирішували антіохійці і питання співвідношення діяльності та споглядання в житті людини. Авторка переконливо демонструє, як вони переосмислили ставлення до праці та дозвілля, що в особливий спосіб виражалось у їхньому соціоцентричному сприйнятті літургійного дійства: Літургія скасовувала притаманну античній філософській думці полярність між трудом і відпочинком, звільняла від соціального детермінізму та фахової спеціалізації і мала виразно матеріальний вимір; вона вимагала поряд із спогляданням також і фізичної присутності та інших фізичних зусиль; в теургійному дійстві поєднувалися і практика, і теорія (с. 253-254).

Цікавим спостереженням авторки є виділення з переліку чеснот і гріхів Антіохійської школи поняття «чужинця-гостя» (грецьк. ξένος) і пов'язаних із ним гріха мізоксенії (чи ксенофобії) та чесноти гостинності (філоксенії). На тлі детального аналізу самого поняття та всього спектру його конотацій Дарія Морозова прослідковує, як ці різні

часом цілком протилежні значення слова («гостя» і «господаря») знаходили відгук у думці антиохійських отців і як вони осмислювали це поняття у своєму вченні про християнське ставлення до чужинців, подорожніх, мандрівних прибульців, диваків, сторонніх і незнайомців.

Окрім того Дарина Морозова звертає увагу на ще одну важливу тему антиохійської антропології – психотерапію, виразно присутню у творах Йоана Златоуста та Теодорита Кирського. Вона прослідковує погляди обох святителів на лікування депресії та порівнює ключове для обох антиохійців поняття атимії (ἀθυμία) з евагріївською парадигмою акедії (ἀκηδία, цсл. уныние) та александрійським ідеалом безпристрасності (ἀπάθεια). Зазначаючи, що «акедія і атюмія — дуже різні психологічні парадигми, ледь не протилежні за своєю етимологією, хоча в історії християнської аскетичної їх осмислення часто просувалось паралельними шляхами» (с. 275), авторка розглядає рецепти терапії депресії, які пропонують святителі у листуванні зі своїми духовними чадами: скептичний підхід до страждання, богословська рефлексія та наявність душевода (ψυχαγωγός) – мудрого терапевта-наставника, який зможе надати потрібну дозу словесних ліків у відповідний час залежно важкості її недуги.

Останньою темою у спектрі антропологічних питань, піднятих у монографії, є проблема чи радше таїнство смерті. Авторка представляє розуміння смерті представниками Антиохійської школи як вододілу між «двома станами» (*катастазами*, καταστάσεις) людства – теперішнім і прийдешнім (Теодорит Кирський). Серед множинності підходів антиохійців до сприйняття смерті, зокрема питання, чи смертність є природною ознакою для людського ества (Теодор Мопсуесійський), протиприродною (Теофіл Антиохійський) чи просто наслідком Адамового гріха (Діодор Тарсійський), викристалізувалася оптимістична думка про те, що «смерть є не кінцем, а переходом, причому не переходом від тілесності до духовності, а переселенням від нинішнього *життя у тілі* до прийдешнього *життя у тілі*», «всього лише сном, “тривалішим за звичайний”» (Йоан Златоуст) (с. 313).

У другій частині дисертації Дарина Морозова переводить читача з близькосхідного контексту у світ слов'янської культури і намагається не просто представити важливе місце сирійського християнства у слов'янських культурах, а й пояснити витoki таких впливів. Вона вбачає їх у трьох чинниках. Першим можливим поясненням є новітня теорія Василя Лур'є про безпосередній вплив сирійців на слов'ян ще до місії Кирила і Методія. Авторка не виключає цю можливість, але критично сприймає цю гіпотезу як таку, що спирається на непевні припущення (с. 329). Дві інші причини вже є цілком реальними. Це знайомство слов'ян із сирійським християнством через два лінгвістичні кордони (шляхом перекладу грецьких перекладів з сирійської) та масштабний вплив на слов'ян сирійської грекомовної Антиохійської школи. Власне цьому останньому феномену і приділена найбільша увага в монографії. Авторка детально аналізує основні космологічні та антропологічні ідеї «Шестиднева» Йоана Болгарського, і демонструє, що цей твір базується переважно на творах грекомовних сирійських богословів Антиохійської традиції: Северіана Гавальського (цитованого під іменем Йоана Златоуста), Теодорита Кирського та Йоана Дамаскина і

запозичує від них основні ідеї про створення світу і людини. Інші сліди антиохійських впливів Дарина Морозова віднаходить у літургійному просторі слов'янських храмів із візуалізацією антиохійських святих (насамперед Йоана Златоустого і деяких інших), та в Іларіоновому «Слові про Закон і благодать», показуючи паралелі між думками митрополита Київського та антиохійських святих.

Досить цікавим є й останній розділ дисертації, в якому авторка з відомих фактів сплітає плетиво зв'язків і «сузір'я» русько-антиохійських відносин чи взаємозв'язків. Тут ми бачимо і заснування Львівського Успенського братства Антиохійським патріархом Йоакимом у 1586 році, і роль Антиохії в заснуванні Московської патріархії та подальшій долі Київської митрополії, для якої антиохійська парадигма стала визначальною при підпорядкуванні Москві у 1686 році. Авторка представляє приклади контактів Київської митрополії з Антиохійським патріархатом, виражені чи то через взаємні відвідини Києва (Павлом Алепським) і Дамаска (Василем Григоровичем-Барським) з описами вражень із тих подорожей, чи через меценатську підтримку Іваном Мазепою арабського видання Євангелія в 1706-1708 рр., чи через поглиблені семітські студії першого українського орієнталіста Симона Тодорського (1700–1754), чи шляхом видання українських перекладів творів Йоана Златоуста в XVI-XVII століттях. Особливо цінним є аналіз впливу антиохійської богословської думки на літературну та церковну діяльність двох моголянців і митрополитів – Дмитрія Туптала та Стефана Яворського. Так, «Четві-Мінеї» Дмитрія Туптала (1651–1709) які не тільки написані під сильним впливом «Історії боголюбців» Теодорита, а й показують виразні симпатії Ростовського митрополита до представників Антиохійської школи, що виявилось в панегіриках та житіях її основних представників, а діяльність Стефана Яворського позначена впливом думок Йоана Златоуста. Завершується цей аналіз представленням місця ідей Антиохійської школи у житті та думці двох мандрівників – Григорія Сковороди і Паїсія Величковського. Перший, хоч і був послідовником александрійського платонізму, засвоїв і деякі антиохійські ідеї, а другий у своїй перекладацькій праці та аскетичній школі значне місце відводив саме спадщині сирійських отців.

У загальному варто ствердити, що Дарина Морозова успішно справилася із завданням реабілітації Антиохійської школи, яке вона перед собою поставила. Своєю працею вона не тільки реабілітує цю школу від закидів та звинувачень у ересі, а й спонукає замилуватися її реалізмом та містичним матеріалізмом, побачити заслуги і достоїнства богословської думки її ключових провідників, навіть тих, на яких упала тінь підозри в ересі і яких прийнято вважати «батьками несторіанства». Варто відзначити зусилля дисертантки розширити горизонти оцінки думки антиохійських отців. Так, наприклад, їй вдалося вийти за межі представлення Йоана Златоуста виключно як мораліста-практика, як звикли оцінювати його патрологи, і показати велич його особи й оригінальність його поглядів з різних інших ракурсів. Святитель постає перед нами не лише як «витончений богослов і філософ-антрополог», а й як «оригінальний і впливовий психотерапевт» і «практичний

філософ» (с. 271). Дарина Морозова також простежила шлях канонізації блаженного Теодорита Кирського та Діодора Тарсійського у слов'янському світі.

Слід відзначити, що дисертація, попри науковий стиль викладу, є приємним захопливим читивом Дарина як справжня майстриня слова заангажує читача у свій наратив, не залишаючи його байдужим до описуваних подій і спонукаючи вболівати за головних «героїв» своєї оповіді та поглиблювати пізнання спадщини антіохійських отців.

Попри свої заслуги дисертація не позбавлена певних недоліків і спонукає до дискусії.

1. Слід звернути увагу, що у загальному співвідношенні представлення представників Антіохійської школи помітний виразний дисбаланс у тому, яку велику увагу присвячено аналізу поглядів Йоана Златоустого та Теодорита Кирського у порівнянні з іншими («менш ортодоксійними» з візантійської точки зору) діячами цієї школи, які залишаються дещо в тіні тих двох головних «персонажів» її праці, а іноді й зовсім відходять на маргінес. Що ж стосується представників західно-сирійської святоотцівської традиції, що також бере свої витоки з Антіохії, то вони взагалі випадають з уваги дослідниці.

2. Дещо суперечливим нам видається і представлення подій пошуку примирення між Кирилом Александрійським та антіохійцями після Ефеського собору 431 року. Авторка стверджує, що пособорова полеміка привела до «народження точніших і в принципі прийнятних для обох сторін христологічних формулювань», які «були зафіксовані в *Узгодженому сповіданні* собору в Зевгмі 433 р.», авторство якого вона традиційно приписує Теодоритові (с. 91-92, також с. 93). З цього представлення пошуку шляхів примирення якось майже цілковито залишається поза кадром постать архієпископа Йоана I Антіохійського (429-441), який власне ту унію з Кирилом і підписав. Також тут слід зробити уточнення, що згадане «Узгоджене сповідання» було укладене не на соборі в Зевгмі 433 року, як стверджує дисертантка, а в Антіохії ще в грудні 432 році на нарадах кількох провідних єпископів (Александра Ієрапольського, Акакія Веррійського, Макарія Лаодикійського, Андрія Самосатського та Теодорита Кирського), скликаних трибуном Аристолаєм на вимогу імператора Теодосія II. Після кількох обмінів листами між Кирилом та Йоаном і невеликих взаємних уточнень та поправок власне і був підписаний акт примирення між Александрією та Антіохією, і Кирило урочисто проголосив його в храмі під час проповіді 23 квітня 433 року. Натомість Теодорит Кирський, хоч і був прихильником примирення, не відразу приєднався до цієї унії, але виступив в опозиції до неї, бо не бажав засуджувати Несторія. Виявом тої опозиції якраз і був ініційований ним собор у Зевгмі 433 року, на якому єпископи визнали православність і Кирила, і Несторія та звернулися з посланням до Йоана Антіохійського, в якому висловили йому свої претензії. Теодорит приєднався до унії лише згодом, і то під тиском репресивних заходів імператора Теодосія II, який видав дві сакри, що приписували позбавляти кафедр і відправляти на заслання тих єпископів, які не були в сопричасті з архієпископом Йоаном.

4. Цікавим є аналіз та порівняння двох термінів – александрійської «акедії» (ἀκηδία) та антіохійської «атимії» (ἀθυμία). Авторка правильно виділила основні відмінності цих понять, однак її оцінка цих двох явищ є дещо суперечливою, бо, з одного боку, вона

стверджує, що акедія й атимія – це «дуже різні психологічні парадигми, ледь не протилежні за своєю етимологією» (с. 275), а з іншого – представляє їх як дві конкуруючі парадигми осмислення депресії, які стали свого роду «візитками» відповідних традицій (с. 277). З одного боку, вона нібито погоджується з думкою, що «святоотцівським еквівалентом “депресії” нині прийнято вважати акедію» (с. 273), посилаючись на працю Габріеля Бунге, (хоч його погляд на це явище є набагато більш нюансований і далекий від такого спрощення), а з іншого боку, визнає, що акедія – це пристрасть (а отже, духовна недуга), а атимія – це «медична патологія, психічний розлад» (с. 278). Зрештою, варто зазначити, що Євагрій говорить про акедію радше як про думку чи «біса полуденного», ніж як про пристрасть, яка вже є наслідком потурання тій думці. Хоча зовнішні прояви чи симптоми акедії й атимії дійсно можуть виглядати подібними, їхнє походження є дуже різне. У праці Дарини «депресія-акедія асоціюється не зі стражданням, горем і тривогою, а саме з їх відсутністю», «вказує на безвідповідальність, легковажність, безтурботність особи, що забуває про свої обов’язки і не хоче згадувати про серйозні речі на кшталт смерті і Страшного Суду» (с. 275). Треба сказати, що таке представлення евагріївського розуміння акедії в праці є дещо спрощене і неповне. Ота безтурботність і забуття смерті та Страшного суду є лише одним із двох проявів акедії. Інший прояв акедії аж ніяк не схожий на антіохійську «атимію» навіть своїми проявами і радше може бути охарактеризований як надмірна активність. У розгляді двох психологічних парадигм: мабуть, доречно і корисно було би звернути увагу на сирійськомовний контекст антіохійців, який формував їхнє сприйняття і визначав відповідний слововжиток.

5. Оскільки «атимія» дуже схожа до стану, який сьогодні в медичній сфері описується терміном «апатія» (брак емоцій і мотивації), авторка також порівнює атимію зі стоїчним ідеалом «апатії» (*ἀπάθεια*, безпристрасності) і стверджує, що завдяки Євагрію «цей ідеал стоїків увійшов у християнський вжиток, вплинувши на типовий для Александрійської школи образ святості» (с. 275). Хоча висновок Дарини про те, що «антіохійський діагноз *атимії* [...] вельми контрастно відрізняється [...] від евагріянського діагнозу депресії-акедії» (с. 465), загалом є слушний, однак її твердження, що ідеалом святості в александрійській парадигмі виступає саме евагріївська безпристрасність, ледве чи витримує критику, бо авторка помилково вважає «безпристрасність» евагріївським ідеалом святості. Для Євагрія «*ἀπάθεια*» не була жодним ідеалом святості. У його системі духовного шляху людини до Бога «*ἀπάθεια*» – це всього лиш передумова, яка дозволяє християнину підійти до порогу богопізнання (гнозису) і веде до споглядання та богослов’я. Безпристрасність ніколи не була для Євагрія ціллю, а лише необхідним етапом на шляху до пізнання Бога. Хоч Євагрій дійсно запозичив цей термін від стоїків, у його богословській системі «безпристрасність» набула зовсім іншого значення. Євагріївська безпристрасність – це не апатія, ані відсутність пристрастей як таких (в сенсі браку емоцій). Це не класична безтурботність стоїків, а плід аскетичних зусиль (практики) як початкового етапу очищення пристрасної частини душі, усунення перешкоди (пристрастей) до правдивої молитви. Це стан відносного спокою та самоконтролю, в якому аскет все ж не позбавлений прикросців,

спокус та нападів лукавого. Отой брак розрізнення між стоїчним, евагріївським та сучасним розумінням апатії приводить авторку до суперечливих тверджень, бо, з одного боку, вона знаходить спільні риси між атимією та стоїчною «апатією», а з іншого – порівнює антоніми атимії (εὐθυμία, θυμῆδία, προθυμία) з евагріївським поняттям безпристрасності (ἀπάθεια), яке дисертантка переносить на цілу александрійську парадигму святості. Врешті важко погодитися з думкою Дарини, що чи то антіохійські антоніми «атимії», чи то александрійське поняття «безпристрасності» були остаточними ідеалами святості для відповідних традицій (сс. 320, 275, 465). Вони були радше ознаками чи характерними рисами набагато вищих ідеалів – любові, милосердя, правдивої молитви, богопізнання, боговидіння і богослов'я.

6. Аналізуючи Іларіонове «Слово про Закон і благодать» і показуючи паралелі між думками митрополита Київського та антіохійських святителів, авторка вказує на певні маркери антіохійського богословлення в цьому творі. Однак, на нашу думку, той пошук елементів антіохійського богослов'я в Іларіоновому «Слові про Закон і благодать» є дещо натягнутий, бо остаточно важко з цих думок вивести і довести виразний вплив Антіохійської школи. У тих думках можна бачити цікаве і не позбавлене раціональності припущення, але конкретних фактів, які би доводили такі впливи, бракує. Адже такі думки Іларіон міг черпати безпосередньо з халкедонського христологічного віровчення, позначеного виразною печаттю антіохійського діофізитського мислення. Подібно і зацікавленість сирійців русами (зокрема арабомовного християнина-мелкіта Ях'ї Антіохійського), про які згадано в цьому контексті, теж не є жодним доказом антіохійських впливів на Іларіона. Зрештою й сама авторка визнає, що ідеї, викладені в творі Іларіона (наприклад, християнська педагогіка), аж ніяк не були монополією Антіохійської школи (с. 358). Їй важко пояснити, чому Іларіон жодного разу не згадує Антіохію чи Сирію, однак відсутність згадок про Антіохію авторка трактує як вияв «якоїсь негласної традиції цитувати антіохійську філософію без посилань на авторів» (с. 359). Насправді це може бути просто свідченням того, що Іларіон не цитує антіохійські джерела. Такі самі висновки напрошуються і щодо представлених паралелей в образах святості «Києво-Печерського патерика». Подібні ідеї ще не є доказом впливів Антіохії, але, як визнає і сама авторка, можуть впливати з самого Євангелія.

7. На сс. 360-361, критикуючи класифікацію Георгія Федотова про дві традиції в Києво-Печерській лаврі – самітницьку (св. Антоній Печерський), і кеновійну (св. Теодосій Печерський), які вчений асоціює із гіпотетичною єгипетсько-сирійсько-афонською та палестинсько-студитською традиціями відповідно, Дарина вказує на сумнівний характер «ототожнення єгипетської, сирійської та афонської традицій», але з іншого боку стверджує, що «у багатьох відношеннях, замість опозиції сирійської та палестинської аскетички, либонь доречніше було б розглядати їх як єдину левантійську традицію» (с. 361). Можна цілком погоджуватися з авторкою, що не варто ототожнювати єгипетську, сирійську та афонську традиції, але важко погодитися з її тезою, що сирійську і палестинську аскетичку «доречніше було би розглядати як єдину левантійську традицію». Це все-таки дві різні самобутні

традиції. Сирійська аскетична традиція взагалі постала набагато раніше від палестинської; остання ж досить тривалий час перебувала під сильним впливом єгипетського монашества. У порівнянні з коптським і грецьким монашеством в Єгипті та космополітичним монашим осередком Палестини сирійське монашество та його аскетична традиція є цілком незалежним феноменом, породженим власним духом із характерними для нього рисами, не схожими на жодні інші. Натомість палестинська аскетична традиція виросла з особливого релігійного контексту Святої Землі. З одного боку, через недостатню християнізацію краю та великий вплив прочан вона мала міжнародний характер, а з іншого боку, тісний зв'язок первісного монашества Палестини з Єрусалимом привів до появи особливого "інституційного" покликання, що поєднувало ідеал духовної досконалості з церковним служінням. Такий ідеал дуже контрастує з сирійським ідеалом аскетизму в образі пустельника, самотника-плакальника чи стовпника.

8. Трапляються в праці і дрібніші помилки, неузгодженості чи одруки. Так, наприклад, Стефан Яворський названий «греко-католиком» (с. 434), що є явним анахронізмом, бо сам термін «греко-католик» виник щойно наприкінці XVIII століття, під час реформ Марії Терезії, тобто вже після смерті Стефана Яворського, та й виник він у зовсім іншому контексті – в Австрійській, а не Російській імперії, де діяв Стефан Яворський.

Висловлені зауваження все ж не ставлять під сумнів отримані наукові результати дисертаційного дослідження і не заперечують його загальної позитивної оцінки. Робота виконана на належному науково-теоретичному рівні, і в цілому її мета досягнута. Текст автореферату відповідає змісту дисертації: висновки відповідають меті і завданням дослідження. Результати дослідження пройшли достатню апробацію: основні положення дисертації висвітлені в авторських публікаціях у фахових періодичних виданнях та були апробовані на конференціях. Ознайомлення зі змістом праці, авторефератом та публікаціями дисертантки дають підставу для загального висновку про те, що праця Морозової Дар'ї Сергіївни «Богословська антропология Антиохійської школи та роль її спадщини у розвитку слов'янських культур» є самостійним цілісним дослідженням актуальної наукової теми і містить наукові досягнення. За своєю актуальністю, теоретичним і практичним значенням вона відповідає вимогам пп. 9, 11, 12, 13 "Порядку присудження наукових ступенів", затвердженого Постановою Кабінету Міністрів України № 567 від 24 липня 2013 року (з відповідними змінами), а її авторка заслуговує на присвоєння їй ступеня кандидати філософських наук за спеціальностями 09.00.14 – богослов'я та 09.00.11 – релігієзнавство.

Офіційний опонент:

доктор наук з богослов'я, доцент,
доцент кафедри богослов'я
Українського католицького університету

Т. О. Г.

М. С. Горяча

ПІДПИС *Горяча М. С.*
ПОСВІДЧУЮ
ФАХІВЕЦЬ ВІДДІЛУ УПРАВЛІННЯ
ПЕРСОНАЛОМ *М. С. Горяча*

