

ДНІПРОВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ОЛЕСЯ ГОНЧАРА
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ДНІПРОВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ОЛЕСЯ ГОНЧАРА
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

НЕСПРАВА ОЛЕКСАНДРА МИКОЛАЇВНА

УДК 1(37)+1(450)](043.3)

ДИСЕРТАЦІЯ

**ФЕНОМЕН ОНОВЛЕННЯ ЛЮДИНИ В СОТЕРІОЛОГІЧНИХ
ВЧЕННЯХ ОРІГЕНА І ДАНТЕ: ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНО-ТЕОЛОГІЧНИЙ
ТА ТЕМПОРАЛЬНИЙ ВИМІРИ**

033 Філософія
03 Гуманітарні науки

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії (PhD)

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

О.М. Несправа
(підпис)

Науковий керівник:

Окорочков Віктор Брониславович,
доктор філософських наук, професор

Дніпро – 2023

АНОТАЦІЯ

Несправа О.М. Феномен оновлення людини в сотеріологічних вченнях Орігена і Данте: екзистенціально-теологічний та темпоральний виміри. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття ступеня доктора філософії за спеціальністю 033 Філософія. – Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара, Дніпро, 2023.

Дисертацію присвячено експлікації феномену оновлення людини у сотеріологічних вченнях Орігена і Данте.

Актуальність дисертаційної роботи зумовлена тим, що для розуміння питань оновлення людини у сучасному нестабільному «перехідному» періоді корисно вивчити релігійно-філософські погляди тих особистостей, які діяли у подібні «перехідні» епохи, зокрема, Орігена Олександрійського і Данте Аліг'єрі, які залишаються малодослідженими постатями в українському науковому дискурсі.

Мета дослідження – експлікувати феномен оновлення людини у сотеріологічних вченнях Орігена і Данте.

Для досягнення мети були поставлені такі **завдання**: по-перше, визначити теоретико-методологічні основи і уточнити прийоми історико-філософського дослідження феномену оновлення людини; по-друге, з'ясувати релігійно-філософські витоки сотеріологічних поглядів Орігена на проблематику оновлення людини; по-третє, експлікувати філософсько-теологічні засади формування мистецьких міркувань Данте щодо сотеріологічного розуміння феномену оновлення людини; по-четверте, розкрити онто-гносеологічні аспекти екзистенціально-теологічного та темпорального вимірів феномену оновлення людини у сотеріологічних вченнях Орігена і Данте; по-п'яте, дослідити етико-антропологічні аспекти екзистенціально-теологічного та темпорального вимірів феномену оновлення людини у сотеріологічних поглядах Орігена і Данте.

Об'єктом дослідження є творча спадщина Орігена і Данте у історико-філософському контексті. **Предметом** – феномен оновлення людини у сотеріологічних вченнях Орігена і Данте.

Методи дослідження. Феномен оновлення людини у вченнях Орігена і Данте експліковано за допомогою використання історико-компаративного, метафізичного, діалектичного, трансцендентального методів, а також прийомів філософської антропології та екзистенційної феноменології.

Наукова новизна роботи полягає в тому, що вперше в українській науково-філософській думці проведено компаративне дослідження сотеріологічних вчень Орігена і Данте щодо феномену оновлення людини.

Вперше:

- проведено систематичний аналіз екзистенціально-теологічного і темпорального вимірів феномену оновлення людини у сотеріологічних вченнях Орігена і Данте через співставлення онто-гносеологічних аспектів та їх деталізацію у чотирьох вимірах:

- а) у онтологічно-метафізичному вимірі сутність оновлення у Орігена і Данте з'ясовано через сукупність образів і понять, що позначають стани і процеси (повернення до першоедності і першообразу; обожнення і воскресіння; відновлення та очищення), що надають людині можливість «другого шансу» досягти блаженства через підкорення Божій волі (апокастазис і чистилище);

- б) у темпорально-топологічному вимірі описи оновлення у Орігена і Данте використовують схожі образи духовного піднесення та подорожі (за Орігеном – шлях аскета, «втеча» від світу; за Данте – шлях паломника, вихід із темряви «блукання у лісі» до світла блаженства). Водночас виявлено відмінність у підходах Орігена і Данте. Перший виокремлює два образи оновлення: лінійний (вихід із Єгипту як біблійного символу рабства душі) і циклічний (апокастазис як повернення до абсолютної повноти буття). Другий синтезує лінійно-циклічний образ оновлення (вихід із пекла наскрізь чистилища до раю через певні кола і концентричні тераси);

в) у діалектично-містичному вимірі розуміння оновлення людини як у Орігена, так і у Данте пов'язано, по-перше, із таємничим поєднанням протилежностей («тверезе сп'яніння» у Орігена і шлях «між небом і землею» у Данте); по-друге, із посередництвом (у Орігена: християнські вчителі, пророки, ангели, Святе Письмо; у Данте: Вергілій і Беатриче). Для обох мислителів, ключовим посередником, який з'єднує протилежності Божественного і людського у процесі духовного оновлення людини є Ісус Христос. Оріген засвідчує, що Бог надає допомогу людині завдяки Божественному Логосу, тобто сприяє духовному піднесенню та оновленню людини через Христове втілення, благодать, настанови, євхаристію. Для Данте, Христос – Спаситель, що здійснює спокуту та дозволяє людині повернутися до Бога;

г) у пізнавально-герменевтичному вимірі виявлено схожі риси у розумінні оновлення людини Орігеном і Данте. По-перше, у питанні співвідношення розумового пізнання і благодаті. Концепцію оновлення, за Орігеном, можна представити як процес духовної трансформації через виявлення присутності Христа-Логоса у Святому Письмі та ототожнення читача з Ним. Данте обмірковує шлях філософів до християнського блаженства через гармонію розуму і віри та поєднання власних зусиль із благодаттю. По-друге, у духовно-поетичній інтерпретації, яка у Орігена здійснюється через алегоричний метод тлумачення Святого Письма, а у Данте через поетичну уяву та особистий пророцький досвід потойбічного життя. По-третє, у досвіді молитви і споглядання. На думку Орігена екзегет має бути людиною молитви, а стану оновлення може досягти лише споглядально-молитовна людина. Данте наполягає на важливості комунікативного аспекту молитви. У «Чистилищі», де горді навчаються смиренню, саме молитва стає засобом оновлення душі;

- показано, що у розумінні Орігена і Данте оновлення людини стає можливим через здійснення виходу за власні межі, прикладами якого є «вихід із Єгипту» у Орігена або «шлях паломника» у Данте. У такий спосіб, механізм

оновлення людини у обох мислителів містить елементи трансцендування, яке, фактично, було осмислено тільки у XX столітті екзистенціальними мислителями.

Уточнено:

- систематизацію поглядів у дослідницькій літературі та першоджерелах щодо співвідношення християнства і платонізму у вченні Орігена. Виявлено, що розповсюдженими у критичній літературі є два варіанти щодо цього співвідношення: співпідпорядкування (Оріген є християнським платоніком) та протиставлення (Оріген є або християнин, або платонік). Запропоновано застосувати третій варіант співвідношення – ототожнення (християнські погляди Орігена є в той же час і платонічними), що дозволяє охопити ту частину творчості Орігена, в якій він прирівнює діалоги Платона до Святого Письма.

Набуло подальшого розвитку:

- інтерпретація Орігена і Данте як медіаторів між різними традиціями в історії філософії. Обґрунтовано що вказана медіація віддзеркалює «перехідний» характер творчості обох мислителів, перш за все, в їх ставленні до проблематики оновлення людини. Про «перехідний» характер творчості Орігена свідчить неоднозначне ставлення до його спадщини у критичній та дослідницькій літературі. Акцентовано, що «перехідний» характер творчості Данте додає можливості балансування між східним і західним християнством, між філософією і теологією, що вказує на бажання Данте знайти спільну мову між раціональним і духовним підходами у питанні оновлення людини;

- розуміння етико-антропологічної спрямованості вчень Орігена і Данте щодо осмислення феномену оновлення людини. Показано, що екзистенціально-теологічна інтерпретація доробку Орігена і Данте збагачує розуміння філософської антропології М. Шелера, зокрема його концепції «порядку любові» (*ordo amoris*). На думку Орігена, Божественний Логос є «стрілою любові», яка ранить душу читача Святого Письма, встановлює у нього «порядок любові». У міркуваннях Данте, бути доброчесним означає

любити джерело свого творіння і проявляти цю любов у своєму ставленні до світу. Обґрунтовано, що у обох мислителів оновлена людина постає як сутність, яка прямує до початкового образу Божого. За Орігеном, оновлення людини полягає у постійному пошуку вищої досконалості і знання, так як людина – це істота, створена «за образом». За Данте, оновлення людини також полягає у досягненні духовної та моральної чистоти через повернення до початкового образу Божого. Висвітлено екзистенціально-теологічні особливості розуміння морально-вольових характеристик оновленої людини у вченнях Орігена і Данте. Оновленою, за Орігеном, є людина, яка активно допомагаючи собі та іншим досягати духовної гідності, наближається до Бога та демонструє відповідальність. З точки зору Данте, оновлена людина є перетвореною і вдосконаленою завдяки благодаті Божій, своїй вірі та власним зусиллям. У «Божественній комедії» Данте сам являється символом такої оновленої людини.

Практичне значення результатів дослідження полягає в тому, що вони можуть бути використані для аналізу культурологічних процесів в руслі філософських, суспільствознавчих та міждисциплінарних досліджень, а також застосовуватися під час викладання навчальних курсів з історії філософії, історії культурологічних вчень, філософії культури, мистецтвознавства, культурології, релігієзнавства, етики.

У **Вступі** обґрунтовано актуальність теми, визначено мету, завдання, об'єкт, предмет і методи дослідження; подано наукову новизну, практичне значення; уміщено відомості про апробацію та публікації результатів дослідження.

У **першому розділі** визначено теоретико-методологічні основи історико-філософського дослідження феномену оновлення людини. Здійснено огляд літератури за темою дисертації. Обґрунтовано використання історико-компаративного, метафізичного, герменевтичного, трансцендентального, діалектичного методів, а також прийомів філософської антропології та екзистенційної феноменології.

У другому розділі з'ясовано релігійно-філософські витоки сотеріологічних поглядів Орігена на проблематику оновлення людини; експліковано філософсько-теологічні засади формування мистецьких міркувань Данте щодо сотеріологічного розуміння феномену оновлення людини; розкрито ключові ідеї темпорального та екзистенціально-теологічного аспектів сотеріологічних вчень Орігена і Данте.

У третьому розділі досліджено онто-гносеологічні та етико-антропологічні аспекти екзистенціально-теологічного та темпорального вимірів оновлення людини у сотеріологічних вченнях Орігена і Данте та проведено деталізацію зазначених вимірів у онтологічно-метафізичному, діалектико-містичному, темпорально-топологічному, пізнавально-герменевтичному, духовно-символічному, холістично-архетипному, морально-вольовому та педагогіко-праксеологічному вимірах.

Виконане дослідження вможливило такі **висновки і наукові результати:**

- показано «перехідний» характер творчості Орігена і Данте, як медіаторів (синтез античної і середньовічної епох у Орігена; примирення між церквою і філософією, західною і східною теологією у Данте);

- визначено темпорально-онтологічні, теолого-герменевтичні та екзистенціально-етичні підстави для формування вчення про оновлення людини у Орігена (апокастазис, тринітарне поняття іпостасі, Логос як посередник у оновленні, алегоричний метод для опису оновлення, уподібнення Богу і любов як мета спасіння) і Данте (підкорення волі Божій, Чистилище, унікальна концепція часу);

- висвітлено любов до Бога як головна мета і водночас діюча причина оновлення у вченнях Орігена і Данте, а також сутність оновлення з'ясована через образи та ідеї повернення до першоедності, воскресіння, обожнення, духовної трансформації, очищення, народження, таємничого єднання протилежностей (людського і Божественного, земного і небесного),

посередництва (Оріген: Логос, вчителі, пророки, ангели, Святе Письмо, євхаристія; Данте: Ісус Христос, Вергілій і Беатриче).

- виявлено схожість у розумінні Орігеном і Данте оновлення як духовної подорожі («вихід із Єгипту», вихід із темряви «блукання у лісі»), а також і відмінність образів оновлення (у Орігена – лінійні та циклічні, у Данте – лінійно-циклічні образи).

- зазначено, що любов, як провідна чеснота для здійснення оновлення має онтологічний вимір у вченнях Орігена (Логос є «стрілою любові», яка ранить душу читача Святого Письма) і Данте («Любов, що водить сонце й зорні стелі») та певні кореляції із розумінням «порядку любові» у сучасному осмисленні *ordo amoris* (М. Шелер);

- показана схожість підходів Орігена і Данте до оновлення у питаннях розумового пізнання, духовно-поетичної інтерпретації, досвіду молитви, свободної волі, висвітлення у людині образу Божого через її співпрацю із божественним провидінням. Оріген розуміє оновлення людини як синтез розуму і серця, а Данте – як поєднання раціонального і емоційного (образи Домініка і Франциска);

- з'ясовано, що педагогічні та соціально-практичні аспекти розуміння феномену оновлення людини акцентовані як у Орігена (читання Святого Письма як духовна пайдея та відношення до інших як до членів тіла Христового), так і у Данте («Комедія» як коментар для читачів у земному житті, які мають вчитися завдяки цієї історії вихованню чесноти вірту).

Ключові слова: Оріген, Данте, час, простір, людина, світогляд, буття, культура, теологія, екзистенціальний, християнство, душа, античність, темпоральність.

SUMMARY

Nesprava O.M. The Phenomenon of Human Renewal in the Soteriological Concepts of Origen and Dante: Existential-Theological and Temporal Dimensions. – Qualifying scientific work on the rights of the manuscript.

The doctoral thesis for the degree of Doctor of Philosophy in the speciality 033 Philosophy. – Oles Honchar Dnipro National University, Dnipro, 2023.

The thesis is devoted to the explication of the phenomenon of human renewal in the soteriological teachings of Origen and Dante.

The **relevance** of the thesis lies in the fact that in order to understand the issues of human renewal in the current unstable "transitional" period, it is useful to study the views and works of those personalities who acted in similar "transitional" epochs, in particular, Origen of Alexandria and Dante Alighieri, who remain little studied in the Ukrainian scientific discourse.

The **aim** of the research is to explicate the phenomenon of human renewal in the soteriological teachings of Origen and Dante.

To achieve this aim, the following **objectives** were set: firstly, to define the theoretical and methodological foundations and clarify the methods of historical and philosophical research of the phenomenon of human renewal; secondly, to find out the religious and philosophical origins of Origen's views on the problem of human renewal; thirdly, to explicate the philosophical and theological foundations of the formation of Dante's artistic reflections on the phenomenon of human renewal; fourthly, to reveal the ontological and epistemological aspects of the problem of human renewal in the anthropology of Origen and Dante; fifthly, to study the ethical and anthropological aspects of the problem of human renewal in the views of Origen and Dante.

The **object** of the study is the creative heritage of Origen and Dante in the historical and philosophical context. The **subject** is the phenomenon of human renewal in the teachings of Origen and Dante.

Research methods. The essence of the phenomenon of human renewal in the teachings of Origen and Dante is explicated through the use of historical and

comparative, metaphysical, dialectical, transcendental methods, as well as the techniques of philosophical anthropology and existential phenomenology.

The scientific **novelty** of the work lies in the fact that for the first time in Ukrainian scientific and philosophical thought, a comparative study of the teachings of Origen and Dante on the phenomenon of human renewal was carried out.

For the first time:

- a systematic analysis and comparison of the ontological and epistemological aspects of the essence of human renewal in the doctrines of Origen and Dante in four dimensions is carried out and it is shown that:

a) in the ontological and metaphysical dimension, the essence of renewal in Origen and Dante is clarified through a set of concepts (return to the original unity and original image; deification and resurrection; restoration and purification) that provide a person with a "second chance" to achieve bliss through submission to God's will (apocastasis and purgatory).

b) in the temporal-topological dimension, renewal is presented as a spiritual ascent and journey (according to Origen, the path of the ascetic, "escape" from the world; according to Dante, the path of the pilgrim, the way out of the darkness of "wandering in the forest" to the light of bliss). The article reveals a difference in the approaches of Origen and Dante. The former distinguishes two images of renewal: linear (the exodus from Egypt as a biblical symbol of the slavery of the soul) and cyclic (apocastasis as a return to the absolute fullness of being). The second synthesises the linear and cyclic image of renewal (the exodus from hell through purgatory to paradise through certain circles and concentric terraces).

c) in the dialectical and mystical dimension, human renewal is associated, firstly, with a mysterious combination of opposites ("sober intoxication" for Origen and the path "between heaven and earth" for Dante); secondly, with mediation (for Origen: Christian teachers, prophets, angels, Holy Scripture; for Dante: Virgil and Beatrice). Jesus Christ is the key mediator who connects the opposites of the divine and human in the process of human spiritual renewal. Origen emphasised that through Him (the Divine Logos), God helps man (promotes spiritual elevation and

renewal through incarnation, grace, guidance, and the Eucharist). For Dante, Christ is the Saviour, who performs atonement and allows man to return to God.

d) in the cognitive and hermeneutical dimension, similarities are found in Origen's and Dante's understanding of human renewal. First, in the question of the correlation between intellectual knowledge and grace. The concept of renewal according to Origen can be presented as a process of spiritual transformation through the discovery of the presence of Christ the Logos in the Holy Scriptures and the identification of the reader with Him. Dante reflects on the philosophers' path to Christian bliss through the harmony of reason and faith and the combination of their own efforts with grace. Secondly, in spiritual and poetic interpretation, which Origen uses the allegorical method of interpreting the Holy Scriptures, and Dante uses poetic imagination and personal prophetic experience of the afterlife. Third, in the experience of prayer and contemplation. According to Origen, the exegete must be a man of prayer; only a contemplative and prayerful person can achieve a state of renewal. Dante insists on the importance of the communicative aspect of prayer. In the *Inferno*, where the proud learn humility, prayer becomes a means of soul renewal.

– the study suggests that in the works of Origen and Dante, human renewal is achieved through transcending, which, in fact, was comprehended only in the twentieth century by existential thinkers. Transcendence as the realisation of going beyond one's own limits ("coming out of Egypt" by Origen; "the pilgrim's way" by Dante).

Specified:

- systematisation of views in the research literature and primary sources on the relationship between Christianity and Platonism in Origen's doctrine. It is found that there are two variants of this relationship in the critical literature: co-subordination (Origen is a Christian Platonist) and opposition (Origen is either a Christian or a Platonist). It is proposed to apply a third variant of the relationship - identification (Origen's Christian views are at the same time Platonic), which allows us to cover that part of Origen's work in which he equates Plato's dialogues with the Holy Scriptures.

It has been further developed:

- the interpretation of Origen and Dante as mediators between different traditions in the history of philosophy. It is substantiated that this mediation reflects the "transitional" nature of the work of both thinkers, primarily in their attitude to the issue of human renewal. The "transitional" nature of Origen's work is evidenced by the ambiguous attitude to his legacy in the critical and research literature. It is emphasized that the "transitional" nature of Dante's work adds to the possibility of balancing between Eastern and Western Christianity, between philosophy and theology, which indicates Dante's desire to find a common language between rational and spiritual approaches to the issue of human renewal.

- understanding of the ethical and anthropological orientation of the teachings of Origen and Dante in terms of understanding the phenomenon of human renewal. It is shown that the interpretation of the works of Origen and Dante enriches the understanding of M. Scheler's philosophical anthropology, in particular his concept of the "order of love" (*ordo amoris*). According to Origen, the Divine Logos is an "arrow of love" that wounds the soul of the reader of Scripture and establishes the "order of love" in him. According to Dante, to be virtuous means to love the source of one's creation and to manifest this love in one's attitude to the world. It is substantiated that for both thinkers, the renewed man appears as an entity that strives for the original image of God. According to Origen, human renewal consists in the constant search for higher perfection and knowledge, since man is a being created "in the image". According to Dante, the renewal of man also consists in achieving spiritual and moral purity through a return to the original image of God. According to Origen, a renewed person is a person who actively helps himself and others to achieve spiritual dignity, draws closer to God and demonstrates responsibility. From Dante's point of view, a renewed person is transformed and perfected through the grace of God, his or her faith, and their own efforts. In the Divine Comedy, Dante himself is a symbol of such a renewed person.

The practical significance of the research results lies in the fact that they can be used to analyse cultural processes in the context of philosophical, social and

interdisciplinary research, as well as used in teaching courses on the history of philosophy, history of cultural studies, philosophy of culture, art history, cultural studies, religious studies, ethics.

The **Introduction** substantiates the relevance of the topic, defines the purpose, objectives, object, subject and methods of the study; presents the scientific novelty and practical significance; contains information on the testing and publication of the research results.

The **first chapter** defines the theoretical and methodological foundations of the historical and philosophical study of the phenomenon of human renewal. A literature review is conducted on the dissertation topic, with justification provided for the use of historical and comparative, metaphysical, hermeneutical, transcendental, dialectical methods, as well as techniques of philosophical anthropology and existential phenomenology.

The **second chapter** clarifies the religious and philosophical origins of Origen's views on the problem of human renewal; explicates the philosophical and theological foundations of the formation of Dante's artistic reflections on the phenomenon of human renewal; reveals the ontological and epistemological aspects in the anthropology of Origen and Dante on the problem of human renewal in the ontological-metaphysical, temporal-topological, dialectical-mystical and cognitive-hermeneutical dimensions.

The **third chapter** examines the onto-anthropological, ethical and anthropological aspects of the problem of human renewal through the ontological and metaphysical, temporal-topological, dialectical and mystical, cognitive and hermeneutical, spiritual-symbolic, holistic-archetypal, moral-volitional, and pedagogical-praxeological dimensions of Origen's and Dante's views.

The following **conclusions** and **scientific findings** can be drawn from the study:

- The "transitional" nature of Origen's and Dante's works as mediators is shown: (synthesis of the ancient and medieval eras in Origen; reconciliation between the church and philosophy, Western and Eastern theology in Dante);

- onto-anthropological, epistemological and ethical grounds for the formation of the doctrine of human renewal in Origen (trinitarian concept of hypostasis, Logos as a mediator in renewal, apocastasis; discovery of meanings through renewal, allegorical method for describing renewal; rejection of pleasure, likeness to God and love as the goal of salvation) and Dante (submission to the will of God, Purgatory, unique concept of time) are determined.

- love for God as the main goal and at the same time the effective cause of renewal in Origen and Dante, as well as the essence of renewal through the images and ideas of returning to the original, resurrection, deification, spiritual transformation, purification, birth, mysterious unity of opposites (human and Divine, earthly and heavenly) and mediation (Origen: Logos, teachers, prophets, angels, Holy Scripture, Eucharist; Dante: Jesus Christ, Virgil and Beatrice).

- the similarity in Origen's and Dante's understanding of renewal as a spiritual journey ("coming out of Egypt", coming out of the darkness of "wandering in the forest"), as well as the difference in the images of renewal (in Origen - linear and cyclic, in Dante - linear-cyclic images) are revealed.

- it is noted that love as a leading virtue for the implementation of renewal has an ontological dimension in the teachings of Origen (the Logos is an "arrow of love" that wounds the soul of the reader of Scripture) and Dante ("Love that leads the sun and the starry ceilings") and certain correlations with the understanding of the "order of love" in the modern understanding of *ordo amoris* (M. Scheler);

- the similarity of Origen's and Dante's approaches to renewal in matters of intellectual cognition, spiritual and poetic interpretation, the experience of prayer, free will, and the return of man as the image of God in cooperation with divine providence is shown. Origen explains the renewal of man through the synthesis of mind and heart, and Dante through the combination of rational and emotional (images of Dominic and Francis);

- it is found that the pedagogical and socio-practical aspects of renewal are emphasised both by Origen (reading the Scriptures as a spiritual *paideia* and treating others as members of the body of Christ) and Dante (the Comedy as a commentary

for readers in earthly life who should learn from this story to cultivate the virtue of virtue).

Key words: Origen, Dante, time, space, Human, Worldview, Being, Culture, Theology, Existential, Christianity, Soul, Antiquity, Temporality.

Наукові праці, у яких викладені основні положення дисертації:

Публікації у наукових фахових виданнях України:

1. Несправа, О. (2022). Герменевтичні мотиви у творчості Орігена. *Науково-теоретичний альманах Грани*, 25(3), 25-29. <https://doi.org/10.15421/172232>

2. Несправа, О. (2022). Данте Аліг'єрі як медіатор між релігійно-філософською та церковною традиціями. *Епістемологічні дослідження в філософії, соціальних і політичних науках*, 5(2), 23-32. <https://doi.org/10.15421/342217>

3. Несправа, О.М. (2023). Присутність вічності в часі за теологією Орігена Олександрійського та Данте Аліг'єрі. *Епістемологічні дослідження в філософії, соціальних і політичних науках*, 6(1), 49-54. <https://doi.org/10.15421/342307>

4. Несправа, О. (2023). Формування та сутність антропології Орігена Олександрійського. *Філософія та політологія в контексті сучасної культури*, 15(1), 38-42. <https://doi.org/10.15421/352305>

Публікація в науковому виданні за кордоном:

5. Bondarchuk Y., Nesprava M., Nesprava O., Sikorska N., Ryhina O. (2023). Spiritual Evolution as a direction for improving human development. *Ad Alta: Journal of interdisciplinary research*, 13(2), 40–43. https://www.magnanimitas.cz/ADALTA/130236/papers/A_07.pdf (Авторський внесок О. Несправи складає 50%).

Публікації, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

1. Несправа О.М. (2019). Оріген: Антропологічні ідеї. В Науково-практична конференція «Придніпров'я в загальносвітовій скарбниці

культурно-історичної спадщини Планети», 17-20 квітня 2019 року (с. 125-130). Дніпро.

2. Несправа О.М. (2020). Дантологія: основні історичні віхи становлення В Неперервна освіта для сталого розвитку: філософсько-теоретичні контексти та педагогічна практика: Матеріали II Міжнародної науково-практичної конференції. 12 грудня 2019 р. м. Дніпро, КЗВО ДАНО ДОР (с. 148-150). Дніпро: Охотнік.

3. Несправа О.М. (2023). Роль логотерапії у запобіганні самогубств та оновленні людської особистості. В *Розвиток самоефективної особистості: інтеграція зусиль суспільства, школи, родини: матеріали Міжнар. наук.-практ. конф.* 06 квітня 2023 р. (с. 33-35). Дніпро: КЗВО ДАНО ДОР.

4. Nesprava O. (2023). Unlocking Human Potential: The Phenomenon of Personal Renewal and Spiritual Growth. In *World Congress of the Viktor Frankl Institute of Logotherapy «Building Bridges of Connection»*, October 19-21, 2023. <https://www.viktorfranklinstitute.org/world-congress/>

ЗМІСТ

УМОВНІ ПОЗНАЧЕННЯ	18
ВСТУП	20
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ....	29
1.1. Огляд літератури за темою дисертації.....	29
1.2. Методологія дисертаційного дослідження.....	41
Висновки розділу 1	52
РОЗДІЛ 2. ФЕНОМЕН ОНОВЛЕННЯ ЛЮДИНИ У КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКОГО СТАНОВЛЕННЯ СОТЕРІОЛОГІЧНИХ ВЧЕНЬ ОРІГЕНА І ДАНТЕ	54
2.1. Релігійно-філософські витоки сотеріологічних поглядів Орїгена на проблематику оновлення людини	54
2.2. Філософсько-теологічні засади формування мистецьких міркувань Данте щодо сотеріологічного розуміння феномену оновлення людини.....	87
Висновки розділу 2.....	114
РОЗДІЛ 3. ФІЛОСОФСЬКО-КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ ОРІГЕНІВСЬКОЇ І ДАНТІВСЬКОЇ КОНЦЕПЦІЙ ФОРМУВАННЯ ОНОВЛЕНОЇ ЛЮДИНИ	118
3.1. Онто-гносеологічні аспекти екзистенціально-теологічного та темпорального вимірів феномену оновлення людини у сотеріологічних вченнях Орїгена і Данте	118
3.2. Етико-антропологічні аспекти екзистенціально-теологічного та темпорального вимірів феномену оновлення людини у сотеріологічних поглядах Орїгена і Данте	140
Висновки розділу 3.....	170
ВИСНОВКИ.....	176
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	183

УМОВНІ ПОЗНАЧЕННЯ

Цитування текстів ключових античних та середньовічних авторів здійснюється з використанням оригінальних текстів, а отже використовується загальноприйнята пагінація.

Платон

Theaet. – Теетет

Tim. – Тімей

Плотін

Enn. – Еннеади

Порфірій

C.Chr. – Проти християн

Gaur. – Ad Gaurum (Про
одушевлення ембріона)

Прокл

C.Timaeus – Коментар на діалог Платона «Тімей»

Біблія

Бут. – Книга Буття

Дії – Дії апостолів

Вих. – Вихід

Рим. – Послання до Римлян

Вт. – Повторення Закону

1 Кор. – Перше послання до
Коринтян

Пс. – Книга Псалмів

Кол. – Послання до Колосян

Пісн. – Пісня над піснями

Фил. – До Филимона

Іс. - Книга пророка Ісаї

1 Тим. – Перше до Тимофія

Єр. - Книга пророка Єремії

Гал. – До Галатів

Мт. – Євангеліє від Матвія

Одкр. – Одкровення / Об’явленн

Ів. - Євангеліє від Івана

Климент Олександрійський

Protr. – Protreptic

Strom. – Stromata

Оріген Олександрійський

CC – Contra Celsum	Princ – On First Principles (De principiis; Peri Archon)
C.Cant – Commentary on the Canticle of Canticles	Orat – On Prayer
ComGen – Commentary on Genesis	HomEz – Homilies on Ezekiel
ComJn – Commentary on John	HomIs – Homilies on Isaiah
HomGn – Homilies on Genesis	HomJer – Homilies on Jeremiah
HomEx – Homilies on Exodus	HomIud – Homiliae in librum Iudicum
HomLev – Homilies on Leviticus	HomPs – Homilies on Psalms

Євсевій Кесарійський

Eus. HE – Eusebius, Historia Ecclesiastica	PE – Praeparatio Evangelica
--	-----------------------------

Аврелій Августин

De Civ. Dei – De Civitate Dei contra paganos

Данте

Conv – Convivio	Purg – Purgatorio (Divina Commedia)
Inf – Inferno (Divina Commedia)	Par – Paradiso (Divina Commedia)

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Оновлення людини – одне із наскрізних питань у історії філософських роздумів, що має значний екзистенціально-антропологічний інтерес для будь якої епохи. Відповіді на це питання знаходимо у маєвтиці Сократа, сповіді Аврелія Августина, розмислах Блеза Паскаля, кордоцентризмі Григорія Сковороди.

Після далекосяжного запитання І. Канта «Що таке людина?» вже у ХХ столітті виникають антропологічні проєкти щодо пошуку оновленої людини, як-от: Dasein-аналіз М. Гайдеггера, філософія символічних форм Е. Кассіра, аналітична психологія К. Юнга, філософія діалога М. Бубера, філософська антропологія М. Шелера. На влучну думку останнього у нашу епоху людина стала цілком «проблематичною» і навіть «більше не знає, що вона таке є» і водночас вона також «знає, що не знає цього». Про антропологічні пошуки другої половини ХХ століття свідчить і антропологічний поворот В. Шинкарука, і констатація «смерті людини» у М. Фуко, і відкидання «логоцентризму» класичної європейської філософії у постмодернізмі.

У теперішній ситуації метамодернізму (Р. ван ден Аккер, Т. Вермьолен) із її коливаннями між модерном і постмодерном, на фоні появи нових можливостей у сфері біомедицинських та інформаційно-цифрових технологій, які виступають потужним каталізатором для здійснення нового фундаментального перетворення людської істоти, антропологічний дискурс щодо оновлення людини загострюється пошуками власної самоідентифікації у трансгуманізмі та гендерних дослідженнях.

Питання власної самоідентифікації та активні пошуки щодо вирішення проблеми оновлення посттоталітарної і постколоніальної людини є також вельми актуальними для сучасного українського суспільства, яке крокує в складних умовах екзистенціально-культурних викликів війни на обраному шляху європейської інтеграції.

Зазначимо, що для розуміння питань оновлення людини у сучасному нестабільному «перехідному» періоді корисно вивчити погляди і творчість тих особистостей, які діяли у подібні «перехідні» епохи. Особливо, як на наш погляд, варто звернути увагу на Орігена Олександрійського і Данте Аліг'єрі, які, до речі, залишаються малодослідженими постатями в українському науковому дискурсі.

Ранньохристиянський богослов Оріген, який діяв на межі античності і середньовіччя, зі своїм переосмисленням платонівських впливів та радикальним аскетизмом, постає символом оновлення людини у середньовіччі. Відомий середньовічний поет Данте Аліг'єрі, чия творчість виникає наприкінці схоластичної епохи та має впливи арістотелівського гуманізму є символом народження гуманізму в епоху Відродження з її різноманітними пошуками у питаннях оновлення людини.

Звернемо увагу, що Оріген і Данте підходили до теми оновлення людини з різних точок зору під впливом платонівської та арістотелівської парадигм філософування, але обидва стикалися із сотеріологічними питаннями про природу оновлення та його зв'язок із людським існуванням. Їхні твори не лише дають глибоке розуміння цих концепцій, але й проливають світло на інтелектуальний і культурний контекст, у якому вони жили.

Відповідно філософсько-антропологічна спадщина Орігена і Данте у контексті сучасного розвитку України може стати зв'язком між стародавньою екзистенціально-теологічною мудрістю та сучасними дослідженнями питань щодо оновлення людини і суспільно-культурного досвіду.

Проте, слід зазначити, що незважаючи на значний масив дослідницької літератури з орігенознавства і дантознавства, питання сутності феномену оновлення людини у філософсько-антропологічному ракурсі та порівняння сотеріологічних вчень Орігена і Данте щодо оновлення людини у історико-філософському ракурсі залишається малодослідженим як у вітчизняній, так і у західній філософській думці, що відкриває перспективу для нових філософсько-наукових досліджень.

Мета і завдання дослідження

Мета дослідження – експлікувати феномен оновлення людини у сотеріологічних вченнях Орігена і Данте.

Для досягнення мети були поставлені такі завдання:

1. Визначити теоретико-методологічні основи і уточнити прийоми історико-філософського дослідження феномену оновлення людини.
2. З'ясувати релігійно-філософські витоки сотеріологічних поглядів Орігена на проблематику оновлення людини.
3. Експлікувати філософсько-теологічні засади формування мистецьких міркувань Данте щодо сотеріологічного розуміння феномену оновлення людини.
4. Розкрити онто-гносеологічні аспекти екзистенціально-теологічного та темпорального вимірів феномену оновлення людини у сотеріологічних вченнях Орігена і Данте.
5. Дослідити етико-антропологічні аспекти екзистенціально-теологічного та темпорального вимірів феномену оновлення людини у сотеріологічних поглядах Орігена і Данте.

Об'єкт дослідження – творча спадщина Орігена і Данте у історико-філософському контексті.

Предмет дослідження – феномен оновлення людини у сотеріологічних вченнях Орігена і Данте.

Методи дослідження. Методологія дисертації ґрунтується на історико-компаративному і метафізичному підходах. У процесі дослідження також використані герменевтичний, трансцендентальний, діалектичний методи і прийоми філософської антропології та екзистенційної феноменології.

Історичне дослідження дозволило визначити основні аспекти антропології Орігена і Данте в їх історико-культурному контексті із врахуванням релігійно-філософських, соціальних, політичних та інтелектуальних факторів, які вплинули на формування сотеріологічних вчень досліджуваних персоналій. Порівняльний аналіз дозволив зіставити

особливості антропології Орігена з антропологічними поглядами інших ранніх християнських і нехристиянських мислителів, а також з філософсько-релігійними поглядами на оновлення людини у творчості Данте.

У межах метафізичного підходу було прояснено сутність феномену оновлення людини через використання прийомів філософської антропології, екзистенційної феноменології і трансцендентального методу, а також діалектичного методу який, зокрема, допоміг розкрити медіаційну сутність оновлення людини як посередництва між протилежностями Божественного і людського.

Широке застосування у зв'язку з питаннями перекладу та інтерпретації першоджерел, написаних давньогрецькою і середньовічною італійською мовами, отримав герменевтичний метод.

Наукова новизна дослідження полягає у тому, що вперше в українській науково-філософській думці проведено компаративне дослідження сотеріологічних вчень Орігена і Данте щодо феномену оновлення людини.

1. Вперше проведено систематичний аналіз екзистенціально-теологічного і темпорального вимірів феномену оновлення людини у сотеріологічних вченнях Орігена і Данте через співставлення онтогносеологічних аспектів та їх деталізацію у чотирьох вимірах:

а) у онтологічно-метафізичному вимірі сутність оновлення у Орігена і Данте з'ясовано через сукупність образів і понять, що позначають стани і процеси (повернення до першоедності і першообразу; обожнення і воскресіння; відновлення та очищення), що надають людині можливість «другого шансу» досягти блаженства через підкорення Божій волі (апокастазис і чистилище);

б) у темпорально-топологічному вимірі описи оновлення у Орігена і Данте використовують схожі образи духовного піднесення та подорожі (за Орігеном – шлях аскета, «втеча» від світу; за Данте – шлях паломника, вихід із темряви «блукання у лісі» до світла блаженства). Водночас виявлено відмінність у підходах Орігена і Данте. Перший виокремлює два образи

оновлення: лінійний (вихід із Єгипту як біблійного символу рабства душі) і циклічний (апокастазис як повернення до абсолютної повноти буття). Другий синтезує лінійно-циклічний образ оновлення (вихід із пекла навскрізь чистилища до раю через певні кола і концентричні тераси);

в) у діалектично-містичному вимірі розуміння оновлення людини як у Орігена, так і у Данте пов'язано, по-перше, із таємничим поєднанням протилежностей («тверезе сп'яніння» у Орігена і шлях «між небом і землею» у Данте); по-друге, із посередництвом (у Орігена: християнські вчителі, пророки, ангели, Святе Письмо; у Данте: Вергілій і Беатриче). Для обох мислителів, ключовим посередником, який з'єднує протилежності Божественного і людського у процесі духовного оновлення людини є Ісус Христос. Оріген засвідчує, що Бог надає допомогу людині завдяки Божественному Логосу, тобто сприяє духовному піднесенню та оновленню людини через Христове втілення, благодать, настанови, євхаристію. Для Данте, Христос – Спаситель, що здійснює спокуту та дозволяє людині повернутися до Бога;

г) у пізнавально-герменевтичному вимірі виявлено схожі риси у розумінні оновлення людини Орігеном і Данте. По-перше, у питанні співвідношення розумового пізнання і благодаті. Концепцію оновлення, за Орігеном, можна представити як процес духовної трансформації через виявлення присутності Христа-Логоса у Святому Письмі та ототожнення читача з Ним. Данте обмірковує шлях філософів до християнського блаженства через гармонію розуму і віри та поєднання власних зусиль із благодаттю. По-друге, у духовно-поетичній інтерпретації, яка у Орігена здійснюється через алегоричний метод тлумачення Святого Письма, а у Данте через поетичну уяву та особистий пророцький досвід потойбічного життя. По-третє, у досвіді молитви і споглядання. На думку Орігена екзегет має бути людиною молитви, а стану оновлення може досягти лише споглядально-молитовна людина. Данте наполягає на важливості комунікативного аспекту

молитви. У «Чистилищі», де горді навчаються смиренню, саме молитва стає засобом оновлення душі;

2. Вперше показано, що у розумінні Орігена і Данте оновлення людини стає можливим через здійснення виходу за власні межі, прикладами якого є «вихід із Єгипту» у Орігена або «шлях паломника» у Данте. У такий спосіб, механізм оновлення людини у обох мислителів містить елементи трансцендування, яке, фактично, було осмислено тільки у XX столітті екзистенціальними мислителями.

3. Уточнено систематизацію поглядів у дослідницькій літературі та першоджерелах щодо співвідношення християнства і платонізму у вченні Орігена. Виявлено, що розповсюдженими у критичній літературі є два варіанти щодо цього співвідношення: співпідпорядкування (Оріген є християнським платоніком) та протиставлення (Оріген є або християнин, або платонік). Запропоновано застосувати третій варіант співвідношення – ототожнення (християнські погляди Орігена є в той же час і платонічними), що дозволяє охопити ту частину творчості Орігена, в якій він прирівнює діалоги Платона до Святого Письма.

4. Набуло подальшого розвитку інтерпретація Орігена і Данте як медіаторів між різними традиціями в історії філософії. Обґрунтовано що вказана медіація віддзеркалює «перехідний» характер творчості обох мислителів, перш за все, в їх ставленні до проблематики оновлення людини. Про «перехідний» характер творчості Орігена свідчить неоднозначне ставлення до його спадщини у критичній та дослідницькій літературі. Акцентовано, що «перехідний» характер творчості Данте додає можливості балансування між східним і західним християнством, між філософією і теологією, що вказує на бажання Данте знайти спільну мову між раціональним і духовним підходами у питанні оновлення людини.

5. Набуло подальшого розвитку розуміння етико-антропологічної спрямованості вчень Орігена і Данте щодо осмислення феномену оновлення людини. Показано, що екзистенціально-теологічна інтерпретація доробку

Орігена і Данте збагачує розуміння філософської антропології М. Шелера, зокрема його концепції «порядку любові» (*ordo amoris*). На думку Орігена, Божественний Логос є «стрілою любові», яка ранить душу читача Святого Письма, встановлює у нього «порядок любові». У міркуваннях Данте, бути добродієм означає любити джерело свого творіння і проявляти цю любов у своєму ставленні до світу.

Обґрунтовано, що у обох мислителів оновлена людина постає як сутність, яка прямує до початкового образу Божого. За Орігеном, оновлення людини полягає у постійному пошуку вищої досконалості і знання, так як людина – це істота, створена «за образом». За Данте, оновлення людини також полягає у досягненні духовної та моральної чистоти через повернення до початкового образу Божого.

Висвітлено екзистенціально-теологічні особливості розуміння морально-вольових характеристик оновленої людини у вченнях Орігена і Данте. Оновленою, за Орігеном, є людина, яка активно допомагаючи собі та іншим досягати духовної гідності, наближається до Бога та демонструє відповідальність. З точки зору Данте, оновлена людина є перетвореною і вдосконаленою завдяки благодаті Божій, своїй вірі та власним зусиллям. У «Божественній комедії» Данте сам являється символом такої оновленої людини.

Практичне значення результатів дослідження

Результати дослідження можуть бути використані для аналізу культурологічних процесів в руслі філософських, суспільствознавчих та міждисциплінарних досліджень, а також застосовуватися під час викладання навчальних курсів з історії філософії, історії культурологічних вчень, філософії культури, мистецтвознавства, культурології, релігієзнавства, етики.

Апробація результатів дослідження.

Несправа О.М. (2019). Оріген: Антропологічні ідеї. В *Науково-практична конференція «Придніпров'я в загальносвітовій скарбниці*

культурно-історичної спадщини Планети», 17-20 квітня 2019 року (с. 125-130). Дніпро.

Несправа О.М. (2020). Дантологія: основні історичні віхи становлення В Неперервна освіта для сталого розвитку: філософсько-теоретичні контексти та педагогічна практика: Матеріали II Міжнародної науково-практичної конференції. 12 грудня 2019 р., м. Дніпро, КЗВО ДАНО ДОР (с. 148-150). Дніпро: Охотнік.

Несправа О.М. (2023). Роль логотерапії у запобіганні самогубств та оновленні людської особистості. В *Розвиток самоефективної особистості: інтеграція зусиль суспільства, школи, родини: матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. м.Дніпро, 06 квітня 2023 р.* (с. 33-35). Дніпро: КЗВО ДАНО ДОР.

Nesprava O. (2023). Unlocking Human Potential: The Phenomenon of Personal Renewal and Spiritual Growth. In *World Congress of the Viktor Frankl Institute of Logotherapy «Building Bridges of Connection», October 19-21, 2023.* <https://www.viktorfranklinstitute.org/world-congress/>

Публікації. Результати дисертаційного дослідження опубліковані у 4 фахових статтях та 1 зарубіжній статті:

Несправа, О. (2022). Герменевтичні мотиви у творчості Орігена. *Науково-теоретичний альманах Грані*, 25(3), 25-29. <https://doi.org/10.15421/172232>

Несправа, О. (2022). Данте Аліг'єрі як медіатор між релігійно-філософською та церковною традиціями. *Епістемологічні дослідження в філософії, соціальних і політичних науках*, 5(2), 23-32. <https://doi.org/10.15421/342217>

Несправа, О.М. (2023). Присутність вічності в часі за теологією Орігена Олександрійського та Данте Аліг'єрі. *Епістемологічні дослідження в філософії, соціальних і політичних науках*, 6(1), 49-54. <https://doi.org/10.15421/342307>

Несправа, О. (2023). Формування та сутність антропології Орігена Олександрійського. *Філософія та політологія в контексті сучасної культури*, 15(1), 38-42. <https://doi.org/10.15421/352305>

Bondarchuk Y., Nesprava M., Nesprava O., Sikorska N., Ryhina O. (2023). Spiritual Evolution as a direction for improving human development. *Ad Alta: Journal of interdisciplinary research*, 13(2), 40–43. https://www.magnanimitas.cz/ADALTA/130236/papers/A_07.pdf

Остання стаття, співавтором якої є дисертантка О. Несправа, розглядає багатогранні виміри духовної еволюції в контексті сучасного людського розвитку. На тлі глобальної нестабільності, що охоплює політичні заворушення та економічні кризи, у статті робиться спроба пролити світло на ключову роль, яку відіграє духовність у формуванні суспільного прогресу.

Авторський внесок О. Несправи складає 50% і полягає в наступному:

О. Несправа обґрунтовує поняття, сутність і значення духовної еволюції; досліджує практичні виміри, оцінюючи основні рушійні сили, що сприяють гуманізації сучасного суспільства; визначає та аналізує тенденції духовного розвитку; дослідницькі методики, використані в дослідженні для ретельного вивчення літературних публікацій на тему духовного розвитку; окреслює роль духовної освіти у формуванні ціннісних орієнтацій особистості та сприяючи глибшому розумінню зв'язку між гуманітарними знаннями, освітою та розвитком духовних переконань.

Структура та обсяг дисертації. Дисертація містить список умовних позначень, Вступ, три розділи, шість підрозділів і Висновки. Загальний обсяг складає 206 сторінок.

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Огляд літератури за темою дисертації

Огляд літератури за темою дисертації містить три основних блоки: по-перше, було опрацьовано першоджерела, тобто безпосередні роботи Орігена і Данте та масив дослідницької літератури, у якому вивчається їх доробок; по-друге, проаналізовано роботи у яких здійснені спроби порівняння поглядів Орігена і Данте; по-третє, використано літературу, дотичну до теми дослідження, що дозволило у теоретико-методологічному ключі з'ясувати певні аспекти феномену оновлення людини.

Спочатку розглянемо перший із зазначених блоків. У широкому просторі ранньохристиянської думки та теологічного дискурсу ім'я Орігена Олександрійського є особливим. Оріген був філософськи налаштованим християнином, який вивчав і застосовував ідеї Платона та Аммонія Саккаса у своїх релігійних та філософських дослідженнях. Цей богослов, філософ і екзегет третього століття зробив значний внесок у розвиток християнської доктрини та ширшої сфери теології. Проте поза його богословською доблестю лежить захоплююча область дослідження – антропологія Орігена. Це спостереження досліджує антропологію Орігена шляхом вивчення праць сучасних дослідників, які заглиблювалися в його погляди на людство, душу та божественне.

У історії богослов'я Оріген Олександрійський постає як світило, чиї антропологічні знання продовжують надихати та спонукати до глибоких роздумів. Зокрема, дослідження А. Лоута [Louth, 1983] зосереджувалися на доктрині Святої Трійці в Орігена, тоді як Р. Вілкен [Wilken, 2003] досліджував його вчення про Церкву та Ісуса Христа.

Фундаментальним введенням у вчення Орігена є монографія А. Крузеля «Оріген» [Crouzel, 1989], як підсумок його багаторічних досліджень. Автор розглядає Орігена як екзегета, духовного письменника та богослова-теоретика, а також показує його подальший вплив на християнську культуру. Також слід відзначити значний внесок у вивчення спадщини Орігена дослідниці І. Рамеллі, численні роботи якої присвячені розгляду певного спектру питань.

Дослідник Д. Кітінг [Keating, 2007] розглядає ідею обоження у Орігена, тоді як П. Таразі [Tarazi, 2012] та І. Рамеллі [Ramelli, 2019] досліджували його вчення про апокатастазис. Одним з найважливіших досліджень, що вивчає антропологію Орігена, є монографія І. Паджета «Reconstructing Origen's System of Theology» [Paget, 2018]. У ній автор пропонує нову концепцію системи теології Орігена, яка враховує його антропологію, його вчення про Церкву та Ісуса Христа, а також доктрину Святої Трійці та апокатастазис. У 2017 році Н. Рассел видав «The Cambridge Companion to Origen» [Russell, 2017], де він зосередився на ключових темах вчення Орігена, таких як його теологія, екзегетика та етика. Він також досліджує взаємозв'язок між цими темами та їх вплив на антропологію Орігена.

Також зазначимо роботи, пов'язані із різними аспектами вивчення спадщини Орігена, зокрема дослідження Г. Бальтазара [Balthasar, 1984], П. Декока [Decock, 2011], М. Кокса [Cox, 1988], Б. Лі [Lee, 2015], Г. Масперо [Maspero, 2017], Я. Менелау [Menelaou, 2016], Дж. Солхейда [Solheid, 2023] та ін.

Окремий спектр досліджень стосується проблематики співвідношення християнства і платонізму у Орігена. Так, дослідник Х. Дробнер [Drobner, 2008] має рацію, ставлячи під сумнів вислів А. Гарнака «еллінізація християнства». Подібно до того, як філософія сформувала розуміння християнської віри в період її становлення, віра, в свою чергу, змінила і сформувала філософію. Більш влучним є термін «християнізація еллінізму», який вказує на присутність еллінізму в самій Біблії та її переоцінку [Ramelli, 2009]. Також К. Маркшіс, який називає еллінізацію неприпустимою або

суперечливою категорією, визначає еллінізацію християнства перш за все як «трансформацію олександрійських навчальних закладів та їхньої наукової культури в теологічне відображення раннього християнства» [Markschies, 2012, с. 121], погоджуючись, що саме Святе Письмо вже було еллінізованим.

Дослідник Т. Кобуш [Kobusch, 2006] також виступає проти моделі А. Гарнака, щодо еллінізації християнства як зміни природних якостей початково біблійного християнства, яке нібито не являється еллінізованим. Зазначимо, що Кобуш і Рамеллі стверджують, що така модель передбачає несумісність між християнством і філософією. Натомість багато християнських мислителів представляли християнство як філософію, вищий щабель філософії, тобто ранньохристиянські мислителі не знали сучасної різниці між філософією та теологією. Як зауважує Кобуш, християнство є, перш за все, формою філософії, яка, як і інші філософії античності, також є релігією [Kobusch, 2006]. Із Кобушем і Рамеллі погоджується також А. Фюрст [Fürst, 2007].

Антропологію Орігена Олександрійського доцільно розглянути також на підставі доробку українських дослідників, які присвятили свої роботи розкриттю глибоких прозрінь цього ранньохристиянського автора. Систематизацію поглядів на підставі роботи «Про начала» здійснює Я. Марченко [Марченко, 2009]. Питання неоднозначного ставлення до Орігена і критики його з боку подальшої християнської традиції розглядає М. Лесюк [Лесюк, 2014]. Дослідники І. Сацик, І. Бредун і О. Сирцова порушують важливі в межах дослідження теми апокастазису [Сацик, 2013], проблеми свободи [Бредун, 2017] і етичних аспектів [Сирцова, 2015].

Розглянувши доробок іноземних та вітчизняних дослідників щодо спадщини Орігена, слід звернути увагу на проблему джерелознавчого характеру. Справа в тому, що роботи Орігена зустрічаються фрагментарно, мають певну неповноту. Це створює труднощі для побудови цілісного розуміння його філософської концепції, тому в дослідженні доведеться

покладатися на вторинні джерела та реконструйовані тексти, на характеристики яких слід зупинитися детальніше.

Зазначимо, що як християнські, так і філософські твори Орігена були цитовані у різних джерелах, із використанням різної термінології та мали різну рецепцію. Якщо останні здебільшого цитувалися неоплатоніками, то перші – християнами, але також Проклом, Порфирієм і Гієроклом, на свідченнях яких слід зупинитися детальніше.

Як зазначає дослідниця І. Рамеллі [Ramelli, 2017, с. 14], Прокл за своє життя ймовірно, читав орігенівські «Перші принципи» («Про начала»), «Коментар до Івана» (або його частини), «Про Демонів/Духів», і, можливо, інші праці, такі як «Коментар до Буття», «Проти Цельса» та «Цар є Єдиний Творець». Прокл погоджувався з орігенівською формулою «Цар – єдиний творець», коли стверджував, що «творець всесвіту один». Як зауважує Г. Таррант [Tarrant, 2007] на твердження Прокла міг вплинути Оріген. У цьому випадку Прокл високо оцінив екзегезу Платона християнським платоніком і вважав «аммонійські» трактати Орігена невід’ємною частиною авторитетного корпусу неоплатоніків.

Дослідник Г. Таррант обґрунтовує версію, що Прокл отримав інформацію про орігенівську екзегезу Платона, яку він надає у своєму коментарі до платонівського «Тімея», із втраченого Порфирієвого коментаря до «Тімея» [Tarrant, 2007, с. 56]. Зокрема, Прокл повідомив про екзегезу міфу про Атлантиду Орігена, Нуменія та Амелія «через їхнє значення для формування власних поглядів Порфирія», а також про розбіжності в думках Орігена та Лонгіна, які походять із усної зустрічі, свідком якої був Порфирій, а не з читання їхньої письмової екзегези [Tarrant, 2007, с. 61].

Зазначимо, що погляди Орігена, викладені Проклом, відповідають філологічним, риторичним і літературним інтересам Орігена, пов’язаним з алегоризмом. Прокл вказує Орігена серед алегоризаторів платонівського міфу у «Тімеї» (вираження «єгипетської» мудрості) разом із Нуменієм, Амелієм і Порфирієм. Наприклад, Прокл повідомляє про орігенівську екзегезу «Тімея» у

своєму коментарі (С.Тімаеус 1.63.20–64.7). Тобто, Оріген у розумінні Прокла – алегоризатор Платона, який практикував алегорично-символічно-духовну екзегезу як Святого Письма, так і діалогів Платона.

Згідно з Проклом, рисою ідеального екзегета спадщини Платона є спонтанність (αὐτοφῶς) (С.Тімаеус 1.183.19). Як зазначає І. Рамеллі [Ramelli, 2017], це та сама риса, яку Оріген приписував текстам Платона, а Прокл, у свою чергу, приписує екзегезі Орігена. У такий спосіб, Прокл дає позитивну оцінку Орігену у його тлумаченні Платона, як ідеальної екзегези, якої дотримувався і сам Прокл. Крім того, як підкреслює дослідниця, власна багат шарова духовна екзегеза Платона Прокла цілком узгоджується із орігенівською. Його ставлення до буквального читання як до шкідливого, але корисного для вказівки на вищі значення, таке ж, як і у Орігена, а його переконання, що іноді текст Платона має лише духовне значення, без буквального, дуже нагадує твердження Орігена, що іноді Святе Письмо має «голі духовні значення» (γυμνὰ πνευματικά) смислів, без буквально-історичних [Ramelli, 2011]. Оріген застосував цей принцип також до протологічних і есхатологічних міфів Платона, які, як і Священне Писання, не мають історичного змісту, а лише духовні значення [Ramelli, 2014a].

Зазначимо, що Прокл вважав Орігена не просто екзегетом, а наполегливим екзегетом, підтверджуючи свою оцінку наступною історією. Одного разу Оріген провів цілих три дні у занепокоєнні, «червоніючи на обличчі» та «обливаючись потом», доводячи, що питання: чи відносив Платон Гомера до числа стародавніх поетів, з якими він був згоден, є важливим і проблематичним. Це відповідає образу Орігена як надзвичайно працюючого та перегукується з епітетами Philoponos / Philoponotatos і Adamantios, що використовувалися щодо Орігена у християнських джерелах, зокрема у Євсевія Кесарійського, який неодноразово наголошував на працюючості Орігена (Eus. HE 6.2.7; 6.3.7; 6.8.6).

Вказану історію, як підкреслюють дослідники, Прокл запозичує у Порфирія, який теж знав Орігена. Порфирій повідомляє, що Оріген цінував

поезію Гомера, оскільки через мімесис вона описує досконалі вчинки, а Гомер своєю величною мовою відповідає вчинкам богів. Це відповідає ставленню Орігена як християнина до Гомера, хоча Оріген ніколи не посилається на Гомера, не в біблійних коментарях чи проповідях, а лише у своїй праці «Проти Цельса», яка була спрямована до «язичницького» платоніка, і, можливо, у своїх «аммонійських» трактатах [Ramelli, 2017].

Неоплатонік Гієрокл описав Орігена та Плотіна як найяскравіших і найвидатніших учнів Аммонія. Який, на його думку, був «божественно навчений», стверджуючи, що Платон і Арістотель погоджуються щодо основних доктрин. Аммоній простежив їхні філософські вчення і передав філософію своїм учням, особливо найкращим з тих, хто був знайомий з ним, тобто Плотіну, Орігену та їхнім наступникам [Ramelli, 2017].

Слід звернути увагу і на свідчення щодо Орігена «батька церковної історії» Євсевія Кесарійського, який був добре знайомий не тільки з багатьма платоніками минулого, а й з Плотіном, Порфирієм, Лонгіном. Проте, Георгій Караманоліс описує його знання про Плотіна як «незвичайне, оскільки... Плотін був відносно невідомий за межами свого кола на початку четвертого століття» [Karamanolis, 2014, с. 175]. Однак, враховуючи, що Євсевій був великим шанувальником і знавцем Орігена, цілком ймовірно, що Євсевій так зацікавився Плотіном через його близькість до Орігена завдяки Аммонію.

Слід зазначити дві характерних особливості у дослідженнях Євсевія щодо творчості Орігена. По-перше, Євсевій досліджував творчість Орігена, коли критикував грецькі філософські школи, такі як епікурейство, стоїцизм, скептицизм і арістотелізм (PE 11–15), але не платонізм, і він хвалив філософію Платона (PE 11–13), «істинну філософію», «вищу за всіх» (PE 11 прол. 3), проголошуючи Платона «дивовижним, надзвичайним» (PE 11.8.1; 11.9.5). Євсевій, як зазначає І. Раммелі [Ramelli, 2017], лише відкинув метенсоматоз, також відкинутий Орігеном.

По-друге, Євсевій, як зазначають дослідники [Ramelli, 2017], у своїй «Церковній історії» мав намір захистити Орігена від звинувачень з боку

християн у тому, що він «язичницький» платонік; таким чином, як і лист Єроніма, він згадує лише свої церковні праці, включаючи «Проти Цельса», навіть не згадуючи «Перші принципи» («Про начала»). Тож не дивно, що він виключив звідти «аммонійські» трактати Орігена. Він зробив це з тієї ж причини, що й Порфирій не записав екзегезу Святого Письма Орігена та інші християнські твори, хоча він чітко знав його коментарі. Те, що Євсевій не перелічує ці твори серед творів Орігена, не обов'язково означає, що вони були написані іншим Орігеном., Євсевій, можливо, цитував ці трактати в повному списку праць Орігена, включених до значною мірою втраченої Апології Памфіла. Отже, якщо навіть Євсевій ніколи не згадував ці твори, це цілком можна пояснити у контексті його апологетичного плану – захистити Орігена як благочестивого християнина від його християнських недоброзичливців.

Підводячи підсумок із огляду літератури, що присвячена спадщині Орігена, зазначимо, що завдяки огляду наукових досліджень можна більш чітко узагальнити погляди Орігена у наступних аспектах. По-перше, антропологія Орігена бере своє коріння в його глибокому спогляданні людської душі, як вічної, нематеріальної сутності, що передує її земному втіленню. Знаходячись під платонічними та стоїчними впливами, Оріген стверджував, що душі існували до їх земного існування, і що їхнє буття нерозривно пов'язане з божественним. Дані погляди мали революційний характер віри у передіснування душ у контексті ранньохристиянської думки.

По-друге, у центрі антропології Орігена лежить концепція гріхопадіння та подальшого процесу спокути, що пов'язано із проблемою зла та походження гріха. Оріген вважав, що душі у своєму попередньому стані втратили стан досконалості через неправильне використання свободи волі. Це падіння призвело до їхнього втілення у фізичні тіла як засобу очищення та вдосконалення.

По-третє, підхід Орігена до Священного Писання та екзегези є ще одним ключовим аспектом його антропології. Дослідники підкреслюють прихильність Орігена до алегоричного тлумачення, демонструючи, як він

доводить, що Біблія приховує глибші, приховані істини, що можна розкрити лише через духовне розуміння. Цей підхід дозволив Орігену дослідити символічні та алегоричні виміри людського стану, підкресливши значення духовного зростання та трансформації в його теології.

По-четверте, слід зазначити постійний вплив антропології Орігена на християнську теологію. Концепції Орігена щодо природи душі, гріхопадіння універсального примирення вплинули на богословські дискусії, що стосуються есхатології, сотеріології та теодицеї. Наголошення Орігена на алегоричному тлумаченні заклало основу для багатої традиції духовної екзегези, яка продовжує формувати праці пізніших християнських теологів.

По-п'яте, Олександрійський мислитель, будучи схильним до тексту Святого Письма намагається досягти непізнаної таїни багатьма різними підходами, використовує гіпотези, припущення, спроби пояснень. Ось чому його слід вивчати лише в сукупності його роботи. Тобто неможливо зробити певний висновок із тексту, окремого від решти його творів.

Перейдемо до огляду літератури, що присвячена доробку Данте Аліг'єрі, що відомий, в першу чергу, своїм величним твором «Божественна комедія» і є видатною фігурою, перш за все, у світі літератури та богослов'я. Його епічна подорож крізь пекло, чистилище та рай як шедевр поетичного оповідання і водночас глибоке дослідження людського стану оновлення неодноразово потрапляла у фокус ґрунтовних досліджень, серед яких зазначимо роботи Е. Мура [Moore, 1917] і П. Мандоне [Mandonnet, 1935]. Серед філософських досліджень спадщини Данте, в першу чергу привертає увагу робота Е. Жильсона «Данте і філософія» [Gilson, 1968]. Дослідник поряд із іншими питаннями торкається проблематики оновлення у різних творах Данте. Так, аналізуючи «Нове життя» («Vita Nuova») Е. Жильсон пише, що у XIV главі Данте «представляє себе «знищеним» баченням Беатриче; тут народжується те потрясіння, від якого він, як йому здається, помирає, а потім воскресає «преображеним» [Gilson, 1968, с. 45]. Розглядаючи «Бенкет» («Convivio»), дослідник зазначає: «Данте дає нам зрозуміти, що мудрість своїм саявом

«здатна оновлювати природу тих, хто нею милується, бо вона чудодійна» [Gilson, 1968, с. 145].

Зазначимо також роботи, пов'язані із різними аспектами вивчення спадщини Данте, зокрема дослідження У. Баллестерос [Ballesteros, 2021], Дж. Берджа [Burge, 2010], П. Бойда [Boyde, 1981], А. Гальярді [Gagliardi, 2014], Г. Данбара [Dunbar, 1961], Дж. Дженталі [Gentile, 1990], Д. Марлетти [Marletta, 2011], Ф. Фергюссона [Fergusson, 1953], В. Франке [Franke, 2009], Ж. Фрескери [Freccero, 1986], Й. Хеде [Hede, 2006], Р. Холландера [Холландер, 1992], Р. Честер [Chester, 2012] та ін.

В українському науковому дискурсі дантознавство представлено здебільшого у філологічному (М. Медицька, М. Рошко, І. Стребкова, М. Стріха, О. Тетеріна, О. Юдін), мистецтвознавчому (О. Афоніна, А. Будник, Н. Василюшина, О. Петрова) і політологічному (О. Нестуля, В. Ржевська, В. Циватий) вимірах. Щодо філософської складової вивчення спадщини Данте слід зазначити дослідження онтологічного [Орищенко, 2017], антропологічного [Лютій, 2021], комунікативного [Титар, 2019] та етичного [Филоненко, 2017] аспектів. Питання біографічних витоків філософування Данте досліджує А. Лиса [Лиса, 2017].

Підводячи підсумок із огляду літератури, що присвячена спадщині Данте, узагальнимо напрацювання дослідників у наступних аспектах

По-перше, зазначимо злиття християнської та філософської думки в концепції Данте про душу. Дослідники акцентують увагу на подорожі душі потойбічним світом, простежуючи її трансформацію від земної недосконалості до Божественної досконалості.

По-друге, звернемо увагу на Дантове зображення подорожі душі як метафору людського прагнення до самопізнання. Дослідники проводять паралелі між теологічними прозріннями Данте та інтроспективними традиціями італійської літератури, відкриваючи, як антропологія Данте продовжує резонувати з сучасними читачами, які шукають сенс у власному житті.

По-третє, зазначимо алегоричну інтерпретацію Данте щодо його подорожі, що висвітлює приховані істини про людський досвід. Дослідники з'ясовують способи, якими Данте використовує алегорію, щоб дослідити складність гріха, спокути та божественного в контексті людського існування.

По-четверте, дослідники звертають увагу як уявлення Данте про людську душу, концепцію гріха та шлях до спасіння залишили незгладимий відбиток у літературі, філософії та теології, на те, як довговічна спадщина Данте продовжує надихати вчених і мислителів у різних дисциплінарних напрямках.

Отже, погляди Данте на людський стан і божественне досліджуються із певною глибиною та нюансами. Оскільки вплив Данте простежується в європейській філософії, літературі, теології, його антропологія служить містком між італійською та сучасною інтелектуальними традиціями, пропонуючи позачасове розуміння складності людського досвіду.

Проте, незважаючи на значний корпус досліджень, слід зазначити, що «Божественна Комедія» пропонує суттєвий зв'язок між Богом і людиною, і у такий спосіб робить етику переважно теологічним виразом. У той час як сучасні науковці для розуміння Данте, як правило, більше звертаються до Арістотеля.

Серед дослідницького доробку особливу цінність становлять роботи з другого із вище зазначених блоків, які присвячено безпосередньому зіставленню поглядів Орігена і Данте.

Слід звернути увагу, що зіставлення вчень Орігена та Данте пов'язано із низкою проблем, так як мислителі належали різним епохам і традиціям та писали мовами, які сьогодні не є широко відомими: Оріген – давньогрецькою, а Данте – середньовічною італійською. І хоча компаративне вивчення внеску Орігена і Данте у філософію, теологію та літературу залишається вагомим справою, лише деякі вчені намагаються подолати вказані перешкоди заради глибшого розуміння ключових ідей, запропонованих цими двома мислителями. Відповідно кількість таких компаративних робіт є незначною.

Серед них зазначимо дослідження Рудольфа Пальгена «Данте і Оріген» («Dante und Origenes») [Palgen, 1959], Родні Локай «Оріген між Данте і Петраркою» («Origen between Dante and Petrarch») [Lokaj, 2001] і Антоніо Соро «Божественна комедія та Апокатастасис Орігена» («La Divina Commedia e l'apocatastasi di Origene») [Soro, 2008-2009].

Одна із наскрізних тем, яка привертає увагу дослідників – вплив Орігена на Данте. Так, присутність Орігена як цитованого джерела у Данте досліджує Р. Локай [Lokaj, 2001]. На користь тези про орігенізм «Божественної Комедії» італійській дослідник А. Соро зазначає: «Божественна комедія, здається, приховує в собі універсальну спокуту Орігена, спасіння для всіх створінь, включно з демонами» [Soro, 2008-2009, с. 7]. Хоча, слід зазначити, що співзвуччя Орігена і Данте у питаннях сотеріології є дискусійним. Як далі підкреслює А. Соро: «З огляду на об'єктивну складність ідентифікації орігенівських елементів, можна зробити висновок, що Данте зовсім не мав наміру розкривати свої теорії про вселенську спокуту; радше, завжди зберігаючи завісу над дивними віршами, він обмежувався аналогічним рівнем і залишав езотерику для обраних» [Soro, 2008-2009, с. 223].

Щодо теми, яка представляє безпосередній інтерес у межах нашого дослідження, тобто теми оновлення людини у компаративному аналізі вчень Орігена і Данте, зазначимо лише її частковий розгляд з боку дослідників у темпоральному і екзистенціально-теологічному вимірах [Soro, 2008-2009, с. 178], які, як на наш погляд, є перспективними для подальшої наукової розробки.

Для історико-філософської реконструкції поглядів Орігена і Данте на питання оновлення людини доцільно також звернутися і до третього блоку літератури, який спирається на філософсько-антропологічну, екзистенційно-феноменологічну та персоналістичну традиції філософування, зокрема доробок О. Больнова, М. Бубера, Г. Гадамера, М. Гайдеггера, Г. Марселя, Е. Муньє, Х. Плеснера, К. Ранера, М. Шелера, К. Ясперса, що дозволяє з'ясувати трансцендуючий характер оновлення людини.

У вітчизняному науковому просторі дотичними у теоретико-методологічному ключі є роботи Г. Аляєва, А. Баумейстера, Є. Бистрицького, А. Бичко, І. Бичко, Ю. Бродецької, П. Гнатенко, С. Горського, А. Данканіча, І. Карпенко, С. Кримського, О. Кульчицького, В. Ляха, В. Малахова, В. Огорокова, М. Поповича, С. Пролеєва, О. Руденко, С. Секунданта, В. Табачковського, Н. Хамітова, О. Хоми, С. Шевцова, Ю. Шабанової, В. Шинкарука.

Підводячи підсумок з огляду літератури, зазначимо низку висвітлених проблем. По-перше, мовний бар'єр ускладнює науковцям без спеціальної лінгвістичної підготовки безпосереднє опрацювання оригінальних робіт Орігена і Данте, написаних відповідно на давньогрецькій і середньовічній італійській.

По-друге, дослідники мають враховувати, що і Оріген, і Данте жили в складних історичних контекстах, і на їхні твори вплинула релігійна, соціальна та політична динаміка свого часу. Тобто вивчення доробку Орігена і Данте вимагає мультидисциплінарного підходу, спираючись на теологію, філософію, літературу та історію.

По-третє, протягом століть твори Орігена та Данте зазнавали різноманітних інтерпретацій, що призводить до розбіжностей і суперечливих точок зору серед вчених і ускладнює досягнення консенсусу щодо певних аспектів їхньої думки.

По-четверте, незважаючи на численні наукові роботи (переважно західні), присвячені конкретним аспектам праць Орігена та Данте, залишається дефіцит комплексних досліджень, які охоплюють у повноті їх філософський внесок у осмислення феномену оновлення людини, що відкриває перспективу для даного дисертаційного дослідження.

По-п'яте, перспективним для подальшого дослідження феномену оновлення людини у сотеріологічних вченнях Орігена і Данте є темпоральний та екзистенціально-теологічний виміри.

1.2. Методологія дисертаційного дослідження

Основними підходами для досягнення мети дослідження були обрані історико-компаративний і метафізичний. Вибір першого підходу зумовлено постановкою самої мети дослідження, яка потребує зіставлення вчення двох персоналій у двох різних історичних епохах. Історико-компаративний підхід також включає використання порівняльних прийомів, таких як крос-культурний аналіз, щоб визначити подібності та відмінності між антропологією Орігена і Данте та іншими релігійно-філософськими традиціями.

Постановка мети дослідження, пов'язаної із визначення сутності феномену оновлення людини, зумовлює також вибір метафізичного підходу у якості ключового. Справа в тому, що питання, що таке людина, є, мабуть, одним із найскладніших метафізичних питань. Звичайно, не буде перебільшенням сказати, що люди взагалі є найскладнішим об'єктом дослідження. Як відомо, емпіричне дослідження людей нічого не говорить про те, чим є людина за самою своєю природою. Метафізичний аналіз проблеми людини є необхідним, щоб відповісти на питання про те, що таке людина в цілому, іншими словами, щоб описати людину взагалі, а також з'ясувати на цьому підґрунті сутність феномену оновлення людини.

Дотичним до метафізичного підходу в руслі вирішення завдань дослідження в першу чергу є діалектичний метод, звернення до якого зумовлено самою проблематикою феномену оновлення, яку слід розглядати між протилежними полюсами божественного і людського.

Метафізичний підхід також доцільно посилити за рахунок трансцендентального методу, на розгляді якого зупинимось більш детально. Як відомо, трансцендентальна філософія – це форма філософії, розроблена Іммануїлом Кантом, будучи одним із філософів, відомих як німецькі ідеалісти, що досліджували роль людини в пізнанні, запитував: «Як я знаю, що щось істинне?». Щоб відповісти на це питання, І. Кант розрізняв феноменальний і

ноуменальний світи. Феноменальний світ – це світ, яким він являється для наших почуттів, тоді як ноуменальний світ – це світ, яким він є насправді. Кант стверджує, що ми не можемо пізнати ноуменальний світ безпосередньо, але ми можемо пізнати його опосередковано через категорії розуміння, такі як простір, субстанція часу та причинність. Ці категорії розуміння апріорні і знаходяться в нашій свідомості. Вони були ще до нашого існування, тому є необхідними попередниками для виникнення досвіду. Невипадково, загальним результатом Канта став радикальний зсув у теорії гносеології. Досвід більше не був ненадійним показником знань. Натомість апріорні умови розуму зробили можливим правдиве пізнання реальності.

Зазначимо, що І. Кант намагався подолати деякі недоліки емпіризму та раціоналізму, щоб сформувати трансцендентальний, ідеалістичний погляд на знання. По-перше, Кант використав раціоналістичне наголошення на розумі та описі того, як розум насправді працює. По-друге, дивлячись на емпіричні об'єкти навколо себе, міркував Кант, ми можемо пізнати їх лише своїм розумом. У такий спосіб, саме наш розум і, точніше, наше розуміння бачить реальність у її суті, тобто «наша здатність знати дає нам змогу мати та розуміти наш досвід» [Stevenson, 2002, с.179].

Ця здатність до пізнання виходить за межі нашого індивідуального досвіду або виходить за нього та показує, що ми є частиною єдиної реальності або того, що І. Кант називає трансцендентною єдністю. Але виникає питання, як вийти за межі цього індивідуального досвіду, щоб усвідомити цю єдину реальність, про яку Кант говорить у першу чергу?

Ставлячи це запитання, ми використовуємо методологію, яку І. Кант називає «трансцендентальною дедукцією». Це дедукція, яка починається із запитання: «Які апріорні умови для пізнання чогось?» Іншими словами: «Чи є щось у суб'єкті пізнання, що він/вона привносить до об'єкта пізнання для того, щоб цей об'єкт був усвідомленим і пізнаним? Або що передує досвіду, щоб досвід був можливим?

Для розкриття прийомів трансцендентального методу, які доцільно використовувати у даному дослідженні, розглянемо детальніше деякі аспекти кантівського трансцендентального підходу та їх подальше переосмислення у Карла Ранера.

Так само, як Кант запитував: «Які апріорні умови знання?» Ранер запитав: «Які апріорні умови пізнання Бога?» Такі питання складають серцевину трансцендентальної теології Ранера, на якого вплинула трансцендентальна філософія Канта. Він шукав апріорні умови для пізнання чогось у своєму методі трансцендентної дедукції. Подібним чином Ранер запитує: «З огляду на те, що ми знаємо, що Бог є, які умови всередині нас роблять це знання можливим?». Як зазначає Гренц: «Ми часто уявляємо сутнісну природу знання за моделлю таблички, на якій написано об'єкт, за допомогою чого об'єкт походить від зовні як би і з'являється на планшеті. Ми уявляємо собі знання за подобою дзеркала, в якому відбивається той чи інший предмет» [Grenz, 1992, с.17]. Це наївний реалістичний підхід до людського знання, який не враховує духовний вимір, складність і глибину людського знання. Навпаки, для Ранера знання полягає не в дослідженні та ознайомленні з корпусом фактів і цифр. Знання полягає в тому, щоб «хтось» торкнувся або схвилював [Dych, 2000, с. 22].

Однак виникає питання про те, як людина взагалі усвідомлює, що Бог її торкнувся або схвилював? Щоб пояснити це належним чином, нам потрібно поглянути на використання Ранером трансцендентального аналізу.

У своїй роботі «Основи християнської віри» Карл Ранер описує людину як «питання, яке постає перед нею пустим, але справжнім і неминучим, яке вона ніколи не зможе розв'язати, на яке вона ніколи не дасть належної відповіді» [Rahner, 1978a, с. 32]. Це гарна відправна точка щоб пояснити аналіз Ранера, мета якого показати, що люди за своєю природою динамічно орієнтовані на Бога.

Ранер стверджує, що поставити запитання є звичайною повсякденною діяльністю багатьох людей і є невід'ємним аспектом людського буття.

Запитання вказує, що ми чогось не знаємо, але хочемо це знати. У цьому питанні є пошук істини, оскільки ми підозрюємо, що є ще щось, що потрібно знати. Інакше кажучи: «Запитання показує, що ми спілкуємося з відомим невідомим» [Johnson, 1990 с. 22]. Коли ми отримуємо відповідь на своє запитання, ми не зупиняємося на досягнутому, оскільки допитливість спонукає нас ставити ще більше питань. Кожне запитання є сходинкою до подальшого розуміння та подальших запитань. Саме це запитання показує, що ми динамічно шукаємо і відкриті до Істини або Нескінченного. Але чи припиняються ці постійні запитання? Чи досягаємо ми точки задоволення, чи існує невгамовне людське бажання знати більше? Навпаки, кожне запитання, яке ми ставимо, невблаганно веде до Бога, Який є виконанням нашого бажання знати більше. Дійсно, не лише питання виявляють, що ми відкриті до Бога та притягнені до нього. У такий спосіб, за допомогою трансцендентного аналізу, стверджує Ранер, ми за своєю природою відкриті для Божого самоспілкування у благодаті. Це створює першу стадію одкровення, тобто трансцендентне одкровення. Другий етап – категоричне розкриття. Крім того, ця динамічна орієнтація на Бога створена Богом і має своєю метою здійснення людської істоти в Бозі. Тому бути людиною означає перевершити себе в любові, надії та вірі. Свідчити про «принцип, який виходить за наші межі, над яким ми не маємо влади і який закликає нас перевершити самих себе, і звільняє нас бути творчими у формуванні та перенаправленні історії», це рух до «світла», тобто Бог всередині нас. Однак це не відбувається в історичному вакуумі. У такий спосіб, кожна дія, що перевершує себе, є рухом до нашої наперед визначеної реалізації як людських істот; де в смерті ми побачимо Бога як своє власне завершення.

Найдосконалішим виразником цієї самоперевищуючої дії, про яку говорить Ранер, являється Ісус Христос. Бо саме Втілення дозволяє Богові прийти до сіяння божественного світла в Ісусі, тому що Божа воля бути самою екзистенціальною істотою і у такий спосіб досягти самореалізації спільно з іншими істотами, визначеними їхньою здатністю реалізувати себе – це

трансцендентна модель самореалізації, яка втілює людську сутність динамічної відкритості до Бога. Отже, бути людиною для Ранера означає бути присутнім і усвідомлювати себе як людину, що знає та прагне до Бога.

Ранер називає цей тип існування «самоприсутністю» або «духом», щоб передати думку, що знання – це набагато більше, ніж контроль. Йдеться про те, щоб бути залученим до таїни, якою є Бог. Чим більше людина знає, тим більше починає усвідомлювати, що її знання є лише островом у величезному морі невідомого; з кожним новим відкриттям, що посилює почуття благоговіння та таїни.

Отже, трансцендентальна теологія ставить питання: «Що таке є в людських істотах, що робить вірогідним виникнення віри? Іншими словами, враховуючи те, що ми знаємо, що Бог є, що має бути відповідним чином реальним у нашому людському складі, щоб довіряти цій вірі? Для Ранера відповідь лежала в орієнтації людей на Бога і в тому, як Бог взагалі створив цю орієнтацію. Однак, щоб повною мірою оцінити розуміння Ранером феномену оновлення людини, нам потрібно поглянути на його розуміння людських знань, його використання трансцендентного аналізу, його розуміння надприродного екзистенціалу, а також розуміння трансцендентності, яке є як еволюційним, так і історичним: «У кожному акті пізнання, у кожному трансцендентальному досвіді, в якому люди виходять за межі самих себе та свого обмеженого світу до нескінченного горизонту сенсу, надії та любові, вони показують, що вони завжди вже неявно знають Бога» [Rahner, 1978a, с. 65–66]. Ми, за своєю природою відкриті, до «Нескінченного» або самоспілкування Бога в благодаті. Ранер стверджує, що нас наситить тільки ця Безкінечність, яка є Богом, або, за словами святого Августина, «Ти створив нас для Себе, о Боже, і наші серця неспокійні, доки вони не спочинуть у Тобі» [Augustine, 1992, с. 111].

Вказані приклади вказують на загальну реальність, яка перевершує (виходить за межі) особливості нашого життя, щоб відкрити Бога в самій серцевині нашого єства, Який залучає нас до стосунків із Ним і до Якого ми

притягуємось у життєвій діяльності. Ранер називає це трансцендентним елементом нашої людяності, «таємний інгредієнт» [Rahner, 1978a, с. 35], який опосередковується через світ і який можна помітити лише в містичних переживаннях або коли людина стикається з самотністю смерті. Тим не менш, цього трансцендентного елемента в нашому людському образі часто уникають, ігнорують або просто не визнають у повсякденній діяльності, стверджує Ранер. Нарешті, існує підхід відчаю, який стверджує, що розглядати світ і дії в ньому в цілому, є безглуздом.

Отже, як люди, ми від самого початку радикально орієнтовані на Бога, який створив нас із природженим прагненням до нього. Це апріорна умова пізнання Бога. Тобто, що б ми не говорили про наше людство, ми водночас говоримо і про Бога, який є центром, метою та суттю цього людства. Отже, будь-який опис Бога відображає глибоку істину про людське існування, тому що «Бог не є Істотою, окремою від людської особи» [Rahner, 1978a, с. 147]. Бог є самим Буттям, пронизуючим людину, яка є і залишається істотою трансцендуючою, тобто істотою, що постійно живе в присутності незалежної від неї нескінченної дійсності, що переживається нею як таїна.

Але що означає це слово «трансцендувати»? Етимологічно цей термін походить від слова «transcendere» і означає «піднятися вище, перевершити, виходити за межі, перелазити, долати» [Hoad, 1996, с. 501]. Цей термін використовували для опису Бога, Який є за межами світу і Який зійшов у світ. У такий спосіб ми трансцендентні настільки, наскільки ми переміщуємось за межі самих себе до Трансцендентного (Бога) у наших повсякденних і життєвих діях, пов'язаних із запитаннями, сподіваннями, любов'ю та іншими видами діяльності. Роблячи це, ми свідчимо про наше існування, яке отримує сенс поза фізичними, культурними, політичними, психологічними та економічними потребами.

Зазначені прийоми трансцендентального методу доцільно застосувати для аналізу феномену оновлення, який Оріген розкриває через образ виходу із єгипетського рабства, а Данте через образ оновлення як виходу із пекла

навскрізь чистилища до раю. Тобто у процесі оновлення ми маємо вийти за межі самих себе, стати вищим і кращим, ніж ми є, тому що «Абсолютне Потойбіччя» вже посеред нас, закликаючи нас до повноти існування. Це існування, метою якого є самореалізація людини та «вихід до світла» [Rahner, 1978a, с. 184] з відчуттям повернення додому і здійсненням оновлення.

Наступний метод, який було активно залучено для дослідження – герменевтичний. Його використання, перш за все, пов'язано із однією з важливих проблем у вивченні творів Орігена і Данте – обмежений доступ до їх оригінальних текстів, перш за все у зв'язку із проблемами перекладу із давньогрецької та середньовічної італійської, а також за умови наявності у історії європейської думки численних інтерпретації їхнього доробку.

Герменевтичний аналіз включає вивчення методів тлумачення, які використовував Оріген у своїх теологічних і екзегетичних роботах, і аналіз їх впливу на його антропологічну думку. Щодо вивчення досліджуваних персоналій, зазначимо, що герменевтичний аналіз включає ретельне вивчення коментарів Орігена, його теологічних трактатів, листів, з метою реконструкції його поглядів на оновлення людини і антропологію. Також і для спадщини Данте, як зазначає Гальярді, для розуміння тексту «Божественної комедії» необхідно враховувати всі об'єктивні дані і внутрішню структуру тексту. Тобто Гальярді наголошує на важливості герменевтичного підходу, як «цінного інструменту, якщо він заснований на системі об'єктивних даних, упорядкованих по всьому тексту» [Gagliardi, 2014, с. 30].

Зазначимо, що герменевтичний метод може також передбачати використання герменевтичних інструментів, таких як аналіз дискурсу, риторичний аналіз і семіотика, а також інструментів літературного аналізу, таких як уважне читання, тематичний аналіз та інтертекстуальний аналіз. Зупинимось детальніше на розгляді деяких прийомів, які було проаналізовано дисертанткою у попередніх публікаціях [Несправа, 2022b].

Теорія рецепції (від лат. *rescriptio* – прийняття, сприйняття), як зазначає вітчизняна дослідниця Г. Косарева [Косарева, 2013, с. 8], присвячено розгляду

проблеми художнього сприйняття, а також смислової парадигми «автор – текст – читач». Дослідниця наголошує, що головна роль у пізнанні, осмисленні, інтерпретації літературного твору відводиться саме читачеві (реципієнту), що виступає суб'єктом сприймання і створює «власний твір». Як підкреслює Г. Сивокінь: «феномен сприймання – не менш складний, аніж саме творення літератури» [Сивокінь, 1971, с. 7]. Адже, як зазначає Г. Косарева, художній твір виникає як результат співтворчості творця і реципієнта, що ведуть між собою уявний діалог. Тобто, реципієнт має сприймати текст із певною підозрою, сумнівом, навіть якщо він здається кодифікованим/сформульованим чітко, оскільки це може бути лише ілюзія ясності (близькість тексту та/або код відправника); з цієї причини одержувач повинен поставити висловлювання (повідомлення), принаймні на мить, під сумнів, що означає сприйняття його так, ніби воно було закодовано для одержувача невідомим чином, відмінним від його вже прийнятих кодів.

Отже, використання теорії рецепції допомагає розглянути роль читача у сприйнятті творів і активну роль читача у створенні власного розуміння твору. Читач має сприймати текст з підозрою і сумнівом, оскільки текст може містити багато різних прошарків значень.

Для того, щоб розкрити складну діалектику між філософією та формою дискурсів в літературних текстах, необхідно вдаватися до прискіпливої текстової археології. Це означає докладний аналіз текстів і їхніх контекстів для розкриття прихованих значень.

Наостанок розглянемо прийоми філософської антропології та екзистенціальної феноменології, які було теж залучено до аналізу феномену оновлення.

Звернення до розділу філософії, який найчастіше називають філософською антропологією було доцільним у процесі дослідження, так як цей розділ безпосередньо зосереджується на онтологічному аналізі проблеми людини й представляє результатом свого дослідження певну концепцію людини. Так як людина не може бути вичерпно визначена чи пояснена, вона є

вічною та нерозгаданою таємницею. Однак філософське мислення може допомогти розумінню існування людини, з'ясувати цілісну ідею людини, центром якої є духовний спосіб буття. Як відомо, філософська антропологія в сучасному розумінні зародилася завдяки Максу Шелеру, який заклав фундамент філософської антропології як філософської дисципліни, що стоїть поряд з феноменологією та іншими філософськими галузями.

Залучення феноменології як філософського методу дослідження людської свідомості у межах дисертаційного дослідження було використано у формі екзистенційної феноменології, у зв'язку із антропологічними особливостями вчень досліджуваних персоналій.

Екзистенційна феноменологія поєднує екзистенційний аналіз ситуації людини з феноменологічним аналізом її свідомості, систематичне дослідження людського існування та людської свідомості, або простіше кажучи, аналіз буття людини у світі та її суб'єктивного світогляду. Так, у екзистенційній феноменології Гайдеггера людське існування у світі та його прояв у людському усвідомленні переплітаються. У такий спосіб екзистенційна феноменологія забезпечує вкрай необхідну можливість для чіткого й систематичного аналізу різних видів екзистенційних проблем.

З точки зору екзистенціальної феноменології фундаментальною природою реалізації життя є відкритість до реальності. Це та основа, яка забезпечує горизонт розуміння того, що є у світі. Іншими словами, розуміння існування у світі відбувається в усвідомленні спостерігача, який переживає своє буття-у-світі. У такий спосіб феноменологічні дослідження необхідні для того, щоб розкрити буття кожного у світі, його спосіб буття у світі.

Слід зазначити, що людина через усвідомлення (як ментальне, так і духовне) не може нічого відчути за межами тієї частини світу, в якій вона і тільки вона існує. Не досягнувши цього ми втрачаємо смислові можливості, які проявляють себе у формі служіння або любові до іншої людини. Іншими словами, це ті речі, які надають гідності людському життю. Лише самотрансценденція пропонує можливість реального, значущого та

цілеспрямованого зв'язку зі світом. Отже, у будь-якому випадку самотрансценденція людської особистості, є фундаментальним завданням.

Завдяки самотрансценденції людина може відчуті цінності та значення, відчуваючи когось чи щось. Це можливо через розуміння унікальності іншої людини (що перш за все можливо лише в любові) або через переживання цінностей, які її збагачують внутрішньо. Висвітлення цього є важливим для обговорення концепції оновлення людини, тому що зміна духовного ставлення та досягнута у такий спосіб когнітивна самосвідомість займають винятково центральну та координуючу позицію.

Найглибшою проблемою людської сутності у контексті питання оновлення людини є сам духовний процес, оскільки він «опосередковує» або «дає» нам знання про все. Духовне можна з деяким спрощенням описати феноменологічно як здатність, за допомогою якої ми знаємо, що маємо досвід і розуміємо, що він означає. Відкрита сприйнятливість до досвіду в нашому усвідомленні, яку феноменологічно називають «ноетичною здатністю», або коротко «ноезис», є потенційний і нейтральний рівень прояву розуму. Ноетичне походить від грецького іменника «nous», що означає «розум» – це несвідома, попередня стадія усвідомлення. Розум можна трактувати як синонім або лише психічного, або повного усвідомлення. Тому, принаймні, якщо використовувати його відповідно до феноменології Гуссерля, термін ноетичний не можна використовувати як синонім духовності, найвищого прояву усвідомлення. Слід зазначити, що ноетичне і ноєма, як прояв психічного значення, завжди разом. Іншими словами, ноетична можливість, яка ще не має конкретизованого змісту, і ноєматичний зміст, створений через інтенційні дії, неминуче співіснують.

В межах використання екзистенціальної феноменології до розгляду проблематики оновлення людини доречно також долучити переосмислення поняття екзистенціального та екзистенціалів.

Як відомо поняття екзистенціального використовує Мартін Гайдеггер для позначення тих елементів людського існування, які були необхідні для

опису людського існування. Саме екзистенціали роблять нас людьми. Переосмислення екзистенціального як відкритості до самоспілкування Бога в благодаті, про яку говорить Ранер, є конститутивним елементом того, що означає бути людиною. Також воно є частиною «нової теології» Анрі де Любака, за яким, людське прагнення до Бога є справді людським і є невід'ємною частиною нашої людяності.

Проте, якби це було природне бажання, хіба Бог не зобов'язаний його задовольнити? І якщо так, то як можна сказати, що Боже самоспілкування є безкорисним даром? Це була одна з проблем, з якою зіткнулася «нова теологія» і з якою намагався впоратися Ранер, визначивши екзистенціальне як «надприродне». Бог міг би створити людську природу без цієї схильності до нього, яку Ранер називає «чистою природою». У такий спосіб, ця схильність є безкорисним даром від Бога, який людина може прийняти або відкинути. Це пропозиція і можливість благодаті для кожної людини, що є екзистенціалом. Це екзистенціал, який можна прийняти чи відкинути, але пропозиція завжди залишається. Це ніби кожна людська істота має духовний «мікрочіп», вбудований в особу, який схиляє її до Бога, і від цієї особи залежить діяти відповідно до цієї схильності чи спонукання глибше пізнати Бога.

Для розуміння надприродного екзистенціалу Елізабет Джонсон [Johnson, 1990, с. 24] використовує архітектурну метафору Пантеону в Римі. Пантеон був язичницьким храмом, перетвореним на церкву. Він круглий і має вирізаний у центрі купол, який пропускає сонячне світло. У сонячний день, коли заходиш до Церкви, відчуваєш піднесення від світла, що сяє крізь дах. Джонсон стверджує, що Пантеон є прикладом людської природи, зрозумілої через екзистенціальний аналіз. У людській діяльності, коли ми ставимо запитання, любимо когось або сподіваємося всупереч надії, ми відкриті до світла, яким є Бог. Завдяки цій самій діяльності ми рухаємося до самореалізації як людей. Виповнення, яке було створено в першу чергу Богом. Ранер називає цю відкритість трансцендентним одкровенням. Це одкровення, яке не повідомляє конкретної інформації про Бога в термінах фактів і концепцій. Швидше, як

називає це Ранер, це нетематичне та нереклексивне знання про Бога, яке кожна людська істота має в самій своїй природі, що відкриває її для самосплуккування Бога. Крім того, ця відкритість є основою для того, що Ранер називає категоричним одкровенням. Цей тип одкровення передбачає рефлексивне та тематичне пізнання Бога в термінах знання того, ким Він є. У багатьох відношеннях виклик сучасної епохи полягає в тому, щоб полегшити рух від трансцендентного до категоричного одкровення Бога.

Висновки розділу 1

Вивчення поглядів Орігена Олександрійського та Данте Аліг'єрі є провідними напрямками здебільшого західних історико-філософських досліджень. Джерельна база дисертації включає тексти першоджерел Орігена і Данте і вторинні тексти античних (платоніки і неоплатоніки) та ранньохристиянських (Євсевій, Климент Олександрійський та ін.) авторів. В руслі продовження комплексного аналізу поглядів Орігена і Данте використано роботи сучасних українських та закордонних дослідників у галузях орігено- та дантознавства, а також доробок філософсько-антропологічної, екзистенціально-феноменологічної та персоналістичної історико-філософської традиції.

Зазначено, що у просторі сучасної релігійної філософії та антропології спадщина Орігена і Данте нагадує нам про незмінну актуальність стародавньої мудрості у нашому прагненні розгадати таємницю досвіду оновлення людини.

На підставі аналізу наукової літератури з'ясовано, що перспективними для дослідження феномену оновлення людини у сотеріологічних вченнях Орігена і Данте є екзистенціально-теологічний і темпоральний виміри, які потребують подальшої конкретизації і деталізації.

Базовими для побудови методології дисертанткою обрані історико-компаративний та метафізичний підходи. Філософування, яке запитує про сутність пов'язано з метафізичним підходом. Метафізичний підхід в межах

дисертації дозволяє скласти цілісне уявлення про людину, систематизуючи точки зору дослідників, які цікавляться всім, чим є людина і на цьому підґрунті з'ясувати питання про сутність феномену оновлення людини.

Дотичним до метафізичного підходу є діалектичний метод, який доцільно використовувати саме для розгляду проблем, пов'язаних із осмисленням протилежностей Бога і людини, античності і середньовіччя, філософії і теології.

Необхідність інтерпретації текстів та осмислення термінів під час опрацювання іншомовних першоджерел і сучасних досліджень спонукало до звернення герменевтичного методу.

Звернення до трансцендентального методу (у варіанті доробку К. Ранера) пов'язано з питанням того, що означає бути оновленою людиною? Яке може бути вирішено через категорію трансцендування та застосовано до аналізу образів «виходу із Єгипту» у Орігена і «шляху паломника» у Данте. Тобто вихід за власні межі у нашому прагненні до Бога є важливим для розуміння того, ким ми являємося.

Розширення можливостей трансцендентального методу доцільно зробити через долучення прийомів філософської антропології та екзистенційної феноменології.

РОЗДІЛ 2. ФЕНОМЕН ОНОВЛЕННЯ ЛЮДИНИ У КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКОГО СТАНОВЛЕННЯ СОТЕРІОЛОГІЧНИХ ВЧЕНЬ ОРІГЕНА І ДАНТЕ

2.1. Релігійно-філософські витоки сотеріологічних поглядів Орїгена на проблематику оновлення людини

Розгляд завдання даного підрозділу в першу чергу пов'язано з уточненням двох важливих питань в руслі теми дисертаційного дослідження. По-перше, чи дійсно погляди Орїгена та їх релігійно-філософські витоки відображають перехідний етап в історії філософської думки, і як наслідок, віддзеркалюють відношення до проблематики оновлення людини? По-друге, чи можна вважати Орїгена умовним символом становлення середньовічної епохи і відповідного сотеріологічного вирішення проблематики оновлення людини?

Вирішення першого питання у процесі дисертаційної роботи підтвердило відповідність нашого вибору Орїгена у якості ключової персоналії, так як його творчість відображає перехідний етап в історії філософської думки. Про перехідний характер вчення Орїгена свідчить наявність у першоджерелах та науковій літературі різних точок зору щодо ідентифікації поглядів Орїгена, які пропонуємо систематизувати за трьома логічними співвідношеннями: підпорядкування, ототожнення і протилежності.

Найбільш загальноприйнятим є статус Орїгена як відомого християнського платоніка, який відповідає логічному співвідношенню підпорядкування.

Про платонівське забарвлення християнських міркувань Орїгена свідчить ціла низка його ідей. Так, Орїген, наслідуючи ідеї Плотіна та Порфирія, вважав, що людина повинна пройти духовний розвиток та аскетичні зусилля для досягнення вищого духовного рівня. Подібно до неоплатонічного

вчення Плотіна про єдине джерело, і розвивав ідею єдності з Богом через духовний розвиток. Оріген, як і платонік Лонгін, підкреслював важливість ідей та мистецтва в духовному розвитку та наголошував на пошуку величі та підвищенні рівня свідомості через духовний розвиток. Оріген використовує алегорію щодо розуміння міфів Платона і Святого Письма, які мають символічне і духовне значення та знаходить паралелі між міфами Платона та Біблійними переказами, показуючи, що вони можуть виражати подібні філософські істини.

Проте слід звернути увагу на словосполучення «християнський платонік», яке потребує більш детального уточнення. Справа у тому, що платонізм за часів Орігена, а частково й пізніше, був не лише «язичницьким», так званим «інституційним» платонізмом. Так, Оріген не тільки був християнським пресвітером, але і захищав філософів які також були пресвітерами, наприклад Іракла, який був платоніком, учнем Аммонія, і навіть одягався як філософ, не зважаючи на те, що був пресвітером. Крім того, у своїй християнській школі він мав «язичницьких» філософів, де викладав філософію, і мав філософський авторитет серед платоніків – від Порфирія до Прокла. Крім того, Оріген, Плотін і Порфирій вели переговори щодо спадщини Аммонія – неоплатонізму, і Оріген брав у цьому участь, так би мовити, «із середини», що Таррант називає «внутрішніми суперечками щодо справжньої природи платонізму». В той же час Плотін мав християнських учнів (звичайно, деяких «гностиків» і, ймовірно, інших християн) у своїй «язичницькій» платонічній школі, яка виступає як інститут «язичницького» платонізму. Припускають, що Порфирій також відвідував християнську школу Орігена перед тим, як потрапив до школи Плотіна. А християнський богослов Сінесій був учнем неоплатоністки Гіпатії та відвідував її «язичницьку» платонівську школу в Олександрії [Bregman, 2010, с. 37]. Навіть коли він став єпископом, він продовжував дотримуватися платонівських принципів і, наприклад, відкидав буквальне розуміння воскресіння, як це також робив Оріген. Середній платонік і неопіфагорієць Нуменій, був не менш важливий для Орігена, який

також був учнем Аммонія і мав повагу від Плотіна і Орігена. Нуменій не був ані християнином, ані євреєм, але алегоризував Старий і Новий Завіти (СС 4.51). Немесій пов'язує Нуменія з Аммонієм Саккасом, і Таррант припускає, що Оріген спілкувався з Нуменієм через його важливість у колі Аммонія.

Отже, чіткі межі між «язичницьким» платонізмом і його християнським переосмисленням під час життя Орігена певним чином являються розмитими. Більш того, прояснення потребує і самий термін «платонік». Як зазначає Гарольд Таррант: «Що значить бути платоніком, було не зовсім ясно» [Tarrant, 2010]. Вказане прояснення можна здійснити у двох варіантах: у бік ототожнення понять християнства і платонізму або у бік їх протиставлення.

Перейдемо до розгляду другого логічного співвідношення, запропонованого дисертанткою для ідентифікації Орігена в якості християнського платоніка – ототожнення. Як зазначає дослідниця І. Рамеллі, Оріген був одним із тих, завдяки якому християнство набуло міцної філософської (головним чином платонівської) основи, щоб протистояти звинуваченням у приналежності нерозумним людям [Ramelli, 2015, с.123–56].

Для розкриття вказаного співвідношення слід більш детально зупинитися на осмисленні Орігеном філософії. Зазначимо, що не зважаючи на те, що Оріген припинив викладати літературу (Eus. HE 6.3.8–9), він ніколи не припиняв викладати філософію, використовуючи сократівський метод запитань та аргументації [Ramelli, 2009a]. Багато язичників, які отримали філософську освіту, були прихильниками його вчення. (Eus. HE 6.3.13) і відвідували його заняття, «щоб навчитися не тільки божественним речам, але й язичницькій філософії». Тобто він викладав «доктрини різних філософських шкіл», твори філософів і був відомим як великий філософ навіть серед «язичників» (Eus. HE 6.17.2–3).¹ викладаючи їм християнську філософію з антихристиянськими упередженнями, не представляючи її як християнську, а переконуючи їх раціонально.

Оріген вважав філософію найціннішою (C.Cant. 2.1.28). І хоча навіть найкращий дохристиянський філософ Платон не зміг усунути гріх (C.Cant.

2.5.30), який вимагає божественної благодаті, Оріген визнавав стриманість і мудрість філософів (HomJer. 5.4). Згідно за висловом його учня, якого традиційно ототожнюють із Григорієм Чудотворцем, Оріген «стверджував, що неможливо бути справді релігійним, не займаючись філософією» [Ramelli, 2009a]. Якби кожен християнин, на думку Орігена, міг присвятити своє життя філософії, це було б ідеально (СС 1.9).

Оріген запозичував із грецької філософії у християнську думку як методи, так і зміст із термінологією. Наприклад, екзегетичний метод філософії застосовувався до біблійної та платонівської екзегези, а також до алегорези. Так, Оріген читав Святе Письмо, у контексті платонізму, віддзеркалюючи екзегетичний метод сучасних платоніків, а платонік, Амелій, читав Пролог Євангелія від Івана на підставі екзегези Орігена. Але Оріген алегоризував також і твори Платона. Він покладався на філософію, щоб побудувати своє новаторське уявлення про іпостась як індивідуальну субстанцію, на противагу загальній сутності (ousia), за допомогою якої він, можливо, вплинув навіть на «язичницьких» платоніків, такого, наприклад, як Порфирій [Mitchell, 2015]. У своїй праці «Про демонів / духів» Оріген, скоріш за все, використовував платонівську термінологію (δαίμονες) для позначення людей і ангелів, добрих або злих. Це тим більше можливо, що для нього вся логіка має однакову природу, а також у контексті його використання в роботі «Проти Цельса». Справді, у «Бесідах на Пісню Пісень» (СС 1.31) він додає кваліфікатор (φαῦλοι) для позначення «злих» духів (демонів), маючи на увазі, що можуть існувати також і добрі духи (демони) δαίμονες. Більше того, Оріген (СС 3.37) ототожнює ангелів з «добримими демонами» (δαίμονες ἀγαθοί) в езотеричній доктрині, прирівнюючи «безтілесні душі, ангелів і демонів». Він чітко зазначає (СС 5.5), що лише в Святому Письмі термін δαίμονες стосується тільки злих духів. І Оріген приймає обидві термінології, «язичницьку» термінологію δαίμονες і християнську: «добрі і благословенні істоти, незалежно від того, чи є вони, як ви кажете, добримими демонами, або, як ми їх зазвичай називаємо, Божими ангелами» (СС 4.24).

Для Орігена теологія була кульмінацією філософського дослідження. Він розділив філософію на етику, фізику, епоптику та логіку (стоїчний поділ плюс епоптика), ототожнюючи увінчання філософії з епоптикою, тобто теологією (*de divinis et caelestibus*) – термін, який уже використовував Климент та Елевсинські містерії. Теологія є невід’ємною частиною філософії і не може вивчатися без філософських основ (С.Сant. prol. 3.1–3). Оскільки Христос є Логос, віра і розум не можуть суперечити. Дійсно, усі добрі результати у філософії – етиці, яка представлена Авраамом, фізика – Ісааком і теологія-епоптика Якова – залежать від Логосу (С.Сant. prol. 3.18–20).

У роботі Орігена «Про начала» теологію розглянуто на (платонівських) філософських засадах, бо душа повинна триматися разом розуму та віри (С.Сant. 2.10.7). З іншого боку, на думку Орігена, грецькі філософи черпали натхнення із мудрості Соломона (С.Сant. prol. 3.4). Серед «декількох грецьких філософів», які «пізнали Бога» (СС 4.30), безумовно, є Платон.

Тому Оріген, християнський платонік, міг написати трактати про Бога, який створив (ноетичний і матеріальний) всесвіт і панує у ньому. У Пролозі Оріген програмно відкриває для філософського дослідження питання, які залишилися нероз’ясненими у Святому Письмі та апостольській традиції, отже, відкритими для філософських досліджень. Більш того, теологія за Орігеном заснована на Святому Письмі та Платоні, оскільки Платон був натхненний Писанням або Логосом, який також є «втіленим» у Писанні.

Слід зазначити, що Оріген взагалі висловлює глибоку повагу до благородства Платона, його стилю та корисності його філософії (СС 6.2). Оріген глибоко знав «Тімей» Платона і, як Філон [Ramelli, 2009b], читав Буття в його площині. Оріген розділяє думку в Сьомому листі Платона щодо невиразності найвищого Добра та схвалює філософа як натхненного Богом (СС 6.3). На думку Орігена, Платон навчав тим самим істинам, що й Святе Письмо, можливо тому, що він знав «єврейську філософію» (СС 4.39), більш давню, ніж Платон (наприклад, СС 6.7). Крім того, Оріген оцінив критику Платоном

«язичницької» міфології як невідповідної божественної гідності (Philb. 12B; CC 4.48).

Як високо оцінює Оріген Платона можна побачити також із його захоплення платонівськими міфами у методологічно-епістемологічному ключі. Зокрема, Оріген порівнює міфи Платона з біблійними переказами. Наприклад, він звеличував «Бенкет» Платона, де міститься міф про Пороса (C.Cant. prol. 2.1) і поступово прирівнював цей платонівський міф до історії про Едем. Він пише: «Я повідомив про цей міф у Платона, тому що сад Зевса, здається, має щось дуже схоже на Божий сад, Пенію можна прирівняти до змія в саду, а Порос – жертва інтриги Пенії – людині, як жертві інтриги змія» (CC 4.39).

Зазначимо, що Оріген запропонував це порівняння не лише у вузькому сенсі, наприклад у своїй полеміці з «язичницьким» платоніком Цельсом, але й у широкому значенні, у таких творах, де міфи Платона та історії Святого Письма були ретельно порівняні. Так, він порівнює воскресіння Ісуса – з платонівським відродженням Ер (CC 2.16), християнський рай – із вченням Платона про сходження душі та споглядання гіперуранії (CC 3.80). Ідею Платона про очищення водою землі божествами, Оріген уподібнює до християнської концепції очищення Христом (CC 4.20; 4.62). Крім того, він уподібнив міф Гесіода про Пандору до створення жінки в Книзі Буття, наголошуючи, що обидва вимагають алегорези (CC 4.38). Оріген також проінтерпретував міф про Атлантиду Платона. Як повідомляє Прокл, для Орігена цей міф був алегорією конфлікту духів / розумних істот (δαίμονες), найкращих проти найгірших (C.Timaeus 1.76.31-77.3). Розумні створіння називаються тут δαίμονες, так як і у назві одного з «аммонійських» трактатів Орігена. Ці істоти були в центрі уваги його протології, теодицеї та есхатології. Зазначимо, що остаточна перемога кращих розумних створінь ідеально узгоджується з доктриною Орігена про універсальний апокатастазис, що тягне за собою кінцеву перемогу сил добра над злом [Ramelli, 2013a]. Оріген часто алегоризував космологічні описи стосовно духів, наприклад, «верхні води» в

Бутті як добрі духи, нижні води як злі духи. Одухотворення Орігеном космологічного міфу Святого Письма відбувається паралельно його одухотворенню космологічного міфу Платона.

Оскільки Оріген надавав однакову епістемологічну цінність протологічним та есхатологічним оповіданням Платона та Святого Письма, класифікуючи їх як міфи, в їх тлумаченні він відступив від свого екзегетичного правила зберігати одночасно буквальний і алегоричний рівні. Подібним чином Платон у своїх міфах відмовився від теоретичного викладу, щоб міфічно натякнути на інакше невимовні істини. Оріген навіть використовував міфічну лексику Платона, наприклад, дієслово *πτερορρυέω* (літати), викладаючи свій християнський погляд на падіння розумних створінь після сатани: «зло сталося через те, що деякі розумні істоти втратили крила й пішли за першим, хто втратив крила» (СС. 6.43). Таким чином, він уподібнив міф Платона про падіння душі до біблійної розповіді про падіння.

Отже, Платон, як стверджує Оріген, користуючись міфами, приховує правду від не філософів. Тобто, античний мислитель завуалював своє вчення в міфах, щоб відкрити його лише філософам: «Якщо вони філософськи дослідять зміст, висловлений міфічно, і таким чином зможуть дізнатися, що мав на увазі Платон вони побачать, як він міг приховати під виглядом міфу ті доктрини, які здавалися йому особливо піднесеними через маси, і в той же час відкрив їх, як годиться, тим, хто вміє відкривати з міфів те, що автор мав на увазі щодо істини» (СС 4.39).

Зазначимо ще один аргумент на користь ототожнення християнства і платонізму. Оріген вимагає для Святого Письма в християнському платонізмі такого ж філософського статусу, як діалоги Платона, якого вбачають в платонізмі. Якби християни відмовилися алегоризувати міфи Платона, так само як Цельс відмовився алегоризувати Святе Письмо, вони б висміяли Платона, але якщо вони проаналізують його міфи з філософської позиції та дізнаються, що мав на увазі великий Платон, вони захопляться його алегоріями. Так само «язичницькі» платоніки повинні цінувати біблійні

алегорії. Християни, стверджує Оріген, не будуть висміювати Платона, такого великого філософа. Отже, чому «язичницькі» платоніки повинні висміювати Святе Письмо? Тобто як Платона так і Святе Письмо необхідно читати алегорично-філософсько [Ramelli, 2012].

Отже, Оріген знайшов у Святому Письмі вчення Платона, вважаючи, що Платон був натхненний Святим Письмом або тим самим Логосом, який також проявляється у Писанні. Компонентами ідентичності християнства і платонізму Орігена є його філософські погляди, його ставлення до Платона, включаючи явне звеличення та захоплення Платоном, його оцінка та тлумачення міфів Платона у спосіб, що нагадує язичницьких інтерпретаторів Платона та його уподібнення міфів Святого Письма до міфів Платона, а також інтерес Прокла до його ідей і екзегези та сприйняття ними.

Ще одним аргументом на користь логічного співвідношення християнства і платонізму у Орігена через ототожнення зазначимо захист християнського розуміння Платона проти його язичницького тлумачення.

Як відомо Оріген, загалом, критикував «язичницький» і «гностичний» платонізм і неплатонівську філософію, але не самого Платона, яким він захоплювався та чиї ідеї розвивав. Оріген відкривав для учнів-язичників «християнський логос» (HomJer. 20.5) – якому Цельс протиставляв свій Істинний Логос, стверджуючи, що спадщина Платона лише для «язичницького» платонізму.

У роботі «Проти Цельса» Оріген вступає у полеміку із Платоном Цельса, тобто Платоном «язичницького» платонізму, наприклад, коли він критикує інтерпретацію «Тімея» Цельсом. 28С (СС 7.42 і далі). «Язичницькі» антихристиянські середні платоніки і «гностики», яких він знав, тлумачили Платона невірно. Оріген, цитуючи Платона в його антихристиянській полеміці, регулярно, стверджує, що ми маємо справу з тим, що Цельс неправильно зрозумів або неправильно представив Платона. Так, Оріген виправляє невірне представлення Цельсом позиції Платона у вченні про те, що зло ніколи не

зменшиться (Theaet. 176A), вказуючи (СС 4.20), що Платон теоретизував очищення землі божествами в «Тімеї» (Tim. 22d).

Пояснюючи паралелі між Священним Писанням і міфами Платона, Оріген припускає, що в Єгипті Платон зустрів представників «єврейської філософії» – але не єврейської «релігії», – яка поклала початок тому, що Оріген назвав християнською філософією [Ramelli, 2015]. Тому Оріген вважав біблійну алегорезу як квінтесенцію філософського завдання, яке вже виконували єврейські екзегети, такі як Філон Олександрійський і Арістобул (СС 4.51). Тут Оріген зауважує, що критика Цельсом біблійного алегоризму ігнорувала його єврейських представників. Критика Порфирія також робила це свідомо. Це був типовий хід «язичницьких» платоніків, які позбавили легітимності біблійну алегорезу, щоб затемнити його прецеденти в елліністичному юдаїзмі [Ramelli, 2012].

Оріген, який був на боці Платона і як християнин-платонік критикував інші філософські школи, представляв платоніка Цельса як епікурейця не стільки тому, що він помилявся щодо своєї особистості [Ramelli, 2017], скільки тому що йому було набагато зручніше критикувати Епікура, ніж Платона, можливо, навіть перед своїми аммонійськими колегами. Оріген знав, що Цельс підтримував платонівські доктрини, такі як божественне провидіння та трансцендентність Бога (СС 1.8; 4.54; 4.83), і захоплювався Платоном (СС 6.18; 47), вважаючи його авторитетом. У багатьох відношеннях Цельс «діяв як платонік» (СС 4.83): «або він приховує свій епікурейський погляд, або... змінив свою думку на краще, або... є лише омонімом епікурейця», будучи справді платоніком (СС 4.54). «Кращою думкою» був, звичайно, платонізм. Оріген не хотів визнавати, що Цельс, який викладав так багато платонічних догматів, був платоніком, тому що йому було зручніше спростовувати епікурейця чи «фальшивого платоніка», ніж справжнього платоніка. Отже, для Орігена справжнім платонізмом був християнський платонізм, для якого він претендував на спадщину Платона.

Підводячи підсумок по відношенню Орігена до філософії, зазначимо, що його філософія, що є в основу його доктрин – це середній платонізм, змішаний зі стоїцизмом і деякою кількістю аристотелізму, про що свідчать першоджерела та висновки сучасних дослідників. Так, примітно, що Плотін критикував стоїків, епікурейців і гностиків так само, як Оріген [Ramelli, 2014b]. Подібним чином Порфирій, як і Оріген, атакував атеїзм як відмову від провидіння та молитви (С.Timaeus F28), націлюючись на аристотелізм не менше, ніж на епікуреїзм. Звичайно, критика Орігеном аристотелізму не означає, що він погано знав аристотелівські тексти та доктрини; навпаки, він досконало знав аристотелізм, скоріш за все, отриманий завдяки Олександру з Афродісії [Ramelli, 2014a]. Оріген критикував аристотеликів у тому, що вони вважали молитви марними і що вони заперечували доктрини Платона про безсмертя душі та про ідеї / форми [Ramelli, 2014b], які підтримував Оріген.

Оріген стверджує, що для того, щоб привести людей до істинної (християнської платонівської) філософії, необхідно позбавити їх фальшивих філософій: аристотелізму, матеріалістичного стоїцизму, гедоністичного та антипровиденціального епікуреїзму, але, не платонізму. Оріген утримується від включення Платонізм до складу «фальшивих» філософій. Тобто напади Орігена на «фальшиві» філософії ґрунтувалися не лише на християнській, але й на платонівській перспективі: заперечення провидіння, гедонізм і матеріалізм були неприйнятними для всіх платоніків. Оріген використовує Платонове визначення Бога як «отця всесвіту», представляючи цей принцип як типовий для тих філософій, які постулювали провидіння (Princ. 1.3.1). Провидіння підтримували платоніки та стоїки проти епікурейців та перипатетиків. Останню групу критикував Оріген за заперечення провидіння (СС 3.75).

Отже, Оріген відкидає не філософію як таку, а філософію «від цього світу», тобто «будь-яку філософію, засновану на фальшивих концепціях». Цитуючи «Шостий лист» Платона, де останній розрізняє людську та божественну мудрість, називаючи останню «справжньою мудрістю» (СС 6.12),

Оріген протиставляє філософію Платона епікурейству, стоїцизму та арістотелізму (СС 1.13).

Перейдемо до розгляду третього варіанта співвідношення платонізму і християнства у вченні Орігена – протилежності. Так, з одного боку, Порфирій, Гієрокл і Прокл поважали Орігена як філософа (платоніка) і, можливо, навіть зазнали його впливу в деяких аспектах. Так, наприклад, Порфирій навчався у Орігена, який, здається, справив сильний вплив на його позицію. Його усвідомлення важливості християнського платонізму Орігена спонукало Порфирія захоплюватися ним, як філософом. Порфирій відзначив новаторське уявлення Орігена про іпостась як індивідуальну субстанцію, особливо у застосуванні до іпостасей Трійці, і спроектував його на принципи Плотіна. Порфирій засвідчує, що Платон був основним прочитанням християнина Орігена. Дійсно, Оріген постійно займався (часто алегоричною) екзегезою діалогів Платона. Прокл засвідчує неоплатонічну рецепцію Орігена, чия екзегеза Платона була високо поставлена. Скоріш за все Прокл мав на увазі Орігена, коли теоретизував про постійні перші тіла та апокатастазис [Karamanolis, 2014]. Навіть принцип Прокла про те, що матерія не є злом, і вся його доктрина зла більш у Орігена, ніж у Плотіна. Тлумачення Орігеном поглядів Платона, про які повідомляє Прокл у його коментарі до «Тімея», ймовірно, можна приписати християнському платоніку, його «Проти Цельса», і його «Коментар до книги Буття» містили стійкі висловлювання Платона.

З іншого боку, звернемо увагу на критику Орігена або ігнорування його християнських поглядів з боку платоніків. Так, Порфирію не подобалися християнські твори Орігена, хоча він цінував його ідеї щодо Бога, вважаючи їх грецькою філософією (С.Chr. F39). Проте він критикує Орігена за неправомірне застосування грецької філософії та алегорези до біблійної екзегези [Schott, 2008, с. 73–74]. У метафізиці та теології Оріген був грецьким філософом, який вивчав ці дисципліни разом з Аммонієм, але він тлумачив Святе Письмо у контексті філософії, яку Порфирій засуджує як непослідовну [Ramelli, 2017b]. Оріген, за Порфирієм, мав батьків-греків і отримав грецьку

освіту, але потім «схилювся до варварської зухвалості [τόλμημα]». Порфирій протиставляє Орігену Аммонія, який був вихований як християнин, але коли він отримав філософські настанови, він «почав поводитися згідно із законами» (κατὰ νόμους). Оріген же, отримавши грецьку освіту, жив «проти законів» (παράνομως). Своїм нападом на Орігена Порфирій «намагався маргіналізувати Орігена та численних спадкоємців богослова, які привласнили визначні аспекти платонівської метафізики та екзегетичних стратегій лише для того, щоб застосувати їх до своїх власних християнських Писань» [Digeser, 2010, с. 26]. Так само Джеремі Шотт бачить напади Порфирія на Орігена та християн як «суперечку між надзвичайно схожими, але конкуруючими спробами домовитися про культурні та релігійні відмінності» [Schott, 2008, с. 54].

Згідно інтерпретації Прокла можна сприймати Орігена як досить дехристиянізованого автора. Навряд чи, критикуючи метафізику Орігена, Прокл висловив явну критику християнської метафізики. Він розглядав Орігена як приналежного до платонівської традиції, а не до альтернативної традиції, за яку Прокл вважав християнську. Це були внутрішньо платонівські дискусії. Саффрі виділив дуже тонкі натяки на християнство в творах Прокла [Saffrey, 1975]. Таррант зауважує: «Видається однаково вірогідним, що Прокл культивував таку байдужість до християн, яку Платон виявляв до Демокріта» у своєму «язичницькому релігійному платонізмі» [Tarrant, 2007, с. 10]. Ось чому Прокл ніколи не згадує, що Оріген був християнином, хоча він, швидше за все, знав про це; але він ставився до нього, як до всіх інших неоплатоніків. Також здається важливим те, що Марін у «Житті Прокла» повідомляє, що, згідно з Проклом, філософ не повинен бути служителем жодних особливих звичаїв предків (навіть «язичницький»): «філософ не повинен бути служителем (релігійним) [θεραπευτήν] жодного міста, ані навіть будь-якого конкретного народу звичаїв (релігійних) предків [πατρίων], а повинен бути ієрофантом [ἱεροφάντην] усього світу спільно [κοινῇ δὲ τοῦ ὅλου κόσμου]» [Lee, 2016]. Філософ повинен пояснювати те, що є філософським спільним для всіх релігій. Отже, Прокл міг вважати цікавою та авторитетною філософську позицію

християнського платонізму Орігена, сприймаючи його як платонізм так само, як Порфірій вважав «грецьку» метафізику та теологію Орігена платонізмом, аж до запозичення звідти концептуальної новизни «іпостасі» та проектування її на власну метафізику Плотіна.

Також, слід зазначити, що з одного боку Орігена засуджували за платонічні погляди. Так, про несумісність між платонізмом і християнством зустрічаємо міркування з боку християн у Марцелла Анкірського. На його думку, як тільки Оріген відірвався від філософських дисциплін, він вирішив розмовляти з божественним Писанням, але ще до того, як точно зрозумів Біблію і був зведений філософськими міркуваннями, через що деякі речі написав невірно. І це, на думку Марцелла, зрозуміло: оскільки він все ще пам'ятав думки Платона. Не випадково, що і Юстиніан вороже ставився до неоплатоніків не менше, ніж до Орігена. Крім того, слід зазначити, що недоліки орігенівського вчення часто перебільшувалися в несвідомому наслідуванні протестантським тенденціям або надто схоластичної ментальності.

З іншого боку, Орігена не вважають повною мірою платоніком. У дослідженні Марк Едвардс визначив платоніка «того, хто стверджує, що керується лише розумом, а Платон – це путівна зірка» [Edwards, 2013, с. 62]. Згідно з цим визначенням, ані Філон, ані Климент, ані навіть Оріген. Коли Едвардс та інші вчені говорять про платонізм, зазвичай треба розуміти «язичницький» платонізм, виключаючи християнський (і єврейський) платонізм. Як також зауважив Даніель Боярин, «для Едвардса можна належним чином називати «платоніком» лише якщо платонізм розуміти як антонім до християнства» ([Boyarin, 2004, с. 203]) – як «язичницький» антихристиянський платонізм.

Більш того, засвоєння Орігеном Платона можна розглядати як антагоністичне з «язичницьким» платонізмом. Оріген і Плотін змагалися за спадщину Аммонія Саккаса, засновника неоплатонізму [Kettler, 1979], і за саму ідентичність платонізму.

Зазначимо, що думка про співвідношення протилежності між платонізмом і християнством у Орігена поширена і серед сучасних дослідників. Так, Елізабет Дігезер, стверджує, що таврування Орігена як «монстра» з боку християн та «язичницьких» платоніків, означає, що він займав концептуальну межу між ними [Digeser, 2010]. Дослідниця пише: «Те, що ці напади відбувалися з боку двох спільнот, обидві з яких затаврували його як жахливого, тому що він носив занадто багато атрибутів з «іншої сторони», свідчить про те, що кар'єра Орігена розгорталася на кордоні між двома групами, які формували свою ідентичність на протигагу одна одній. – без, можливо, між ними дуже багато справді помітних відмінностей... Оріген використав інструменти, розроблені в класі Аммонія, щоб зробити для християнських писань те, що Плотін пізніше зробить для вчень Платона: він прагнув виробити інтелектуально послідовну *summa theologiae*, яка б спрямовувала учнів до Бога, найвищої істини» [Digeser, 2010, с. 19, 21].

Більш того, вказана протилежність у вченні Орігена, віддзеркалюючи перехідний характер самої епохи, призводить в науковій літературі до появи гіпотез про «подвоювання» Орігена або його вчителя Аммонія. Зупинимось детальніше на цьому питанні.

Як відомо, одним із перших питань двох Орігенів поставив ще Анрі де Валуа. Він вважав, що Оріген, якого згадував Порфирій не був тотожним християнському мислителю на ім'я Оріген. Відповідно у неоплатонічних колах того часу існував ще й якийсь платонік, який теж мав ім'я Оріген. З новою силою дискусія відновила після виходу в світ дослідження К. Вебера [Weber, 1962]. Проти гіпотези єдиного Орігена були висунуті хронологічні, доктринальні та авторські заперечення. Християнин-платонік Оріген, швидше за все, учень Аммонія Саккаса, як і Плотін міг бути таким же, як і Оріген-неоплатонік. На користь гіпотези двох Орігенів свідчить те, що Оріген-християнин написав величезний корпус творів, проте Оріген-платонік, згідно із свідченнями Порфирія, написав всього два твори. Крім того, деякі

дослідники вважали, що Оріген-християнин приблизно на 20 років старший за Плотіна, і вони навряд чи могли бути знайомі.

З іншого боку, історичним нонсенсом здається існування приблизно в один і той же час двох мислителів у одному місті – Олександрії, які зазнали впливу платонізму, навчалися у одного і того ж вчителя Аммонія, і яких через століття переплутали. При чому античні автори, які писали про людину на ім'я Оріген не зазначали, що у цей час жив ще інший Оріген. Крім того, гіпотеза одного Орігена не передбачає хронологічної неможливості. Згідно з Порфірієм, книга «Цар – єдиний творець» була написана під керівництвом Галлієна, який правив разом з Валеріаном у 253–260 роках і окремо у 260–268 роках. Оріген († 255/6) міг написати цей трактат у 253–255/6 роках. Євсевій надає більш точні деталі, стверджуючи, що Орігену ще не було 17 років, коли він втратив свого батька під час переслідувань Септимія Севера в 202 році (Eus. HE 6.2.2): отже, він народився в 186 році і мав 69 років в 255 році, коли він помер «у своєму сімдесятий рік» – не пізніше 256 р. Тобто, немає потреби припускати, що Євсевій помилявся про вік Орігена. Зазначимо, що на користь гіпотези єдиного Орігена свідчать також і сучасні дослідники, наприклад І. Рамеллі [Ramelli, 2017], Е. Дігезер [Digeser, 2010] та ін.

Ще один варіант подвоювання пов'язано з вчителем Орігена – Аммонієм. Так, Марк Едвардс припустив, що вчителем Орігена був інший Аммоній, перипатетик, чію ерудицію також вихваляє Філострат. Але існування цього Аммонія не означає, що він був вчителем Орігена.

Для подальшого прояснення цього питання доцільно звернутися до поглядів Аммонія Саккаса, який відігравав ключову роль у формуванні філософських поглядів Орігена, зокрема гармонізації вчень Платона та Аристотеля.

Інтерес Аммонія до гармонізації Платона й Аристотеля поділяв Порфірій, учень Плотіна, можливо, більше, ніж сам Плотін або Оріген. Дійсно, у той час як Аммоній узгоджував Платона й Аристотеля, Оріген критикував Аристотеля (а не Платона), але те ж саме робив і Плотін, і все ж він був учнем

Аммонія Саккаса, як і Оріген. І хоча, Оріген добре знав аристотелізм, він, як і Плотін, критикував основні перипатетичні принципи, тому малоймовірно, що він міг бути вірним учнем визнаного перипатетика; більш імовірно, що він був учнем платоніка, такого як Аммоній Саккас. Крім того, Аристотель не входить до списку улюблених читань Орігена, згідно з Порфірієм (С.Chr. F39); крім того, Аристотеля широко використовував також Плотін, вчителем якого був не перипатетик, а платонік Аммоній Саккас. Як визнає сам Едвардс, «перипатетик Аммоній не є платоніком, який навчав Плотіна», але це не доводить, що він також був учителем Орігена. Крім того, Лонгін називає цього перипатетичного Аммонія філологом і вченим, але не філософом, а самого Лонгіна Плотін називав філологом, а не філософом. Порфірій ідентифікує християнина Орігена як учня Аммонія (Eus. HE 6.19.6), і, говорячи з похвалою про Аммонія, вчителя Плотіна, і Аммонія, вчителя Орігена-християнина, він ніколи не розрізняє двох, як він ніколи не розрізняє двох Орігенів.

Крім того, школа Аммонія (як і сам Аммоній, у якого навчався Оріген) була, ймовірно, і християнською і платоністською. Як свідчить Євсевій, Аммоній був християнином усе своє життя і написав трактат про угоду між Мойсеєм та Ісусом (Eus. HE 6.19.10) – що не повинно дивувати християнина-платоніка, і, можливо, навіть нехристиянина-платоніка. Проте, Аммоній був відкритий до негрецьких філософських і релігійних традицій, що також пояснює бажання Плотіна познайомитися з ідеями індійських мудреців в результаті його одинадцятирічного навчання під керівництвом Аммонія (Порфірій Віт.Плот.3). Відкритість Аммонія до «варварських» філософських теологій добре узгоджується з його ідентичністю як християнського платоніка та його впливом на Орігена, хоча це навіть личить платоніку-нехристиянину.

Розглядаючи гіпотезу про двох Аммонієв, слід звернути увагу ще два варіанти пояснення виникнення такої гіпотези. По-перше, пояснення може бути пов'язано із зміною світогляду Аммонія. Так, Теодорит представляє Орігена християнина та Плотіна як його учнів. Він окреслює метафізику Аммонія, яка добре сумісна з Орігеном: принципами є Нус і (що впливає з

цього) Логос, за допомогою яких всесвіт створений і підтримується в існуванні та гармонії. Аммоній був прихильником божественного провидіння та стоїко-платонічного принципу, що «тільки добрі щасливі», як і «боги». Примітно, що Теодорит не має жодних проблем зі згадкою Аммонія про богів, як і Оріген, тоді як Євсевій відчував потребу стверджувати, що Аммоній завжди залишався християнином. Порфірій (C.Chr. F39) зауважує, що Аммоній був християнином, але після вивчення філософії «він змінив свій спосіб життя відповідно до законів» – протилежність *παράνομος* Орігена. Порфірій міг означати, що Аммоній приносив деякі некриваві жертви або просто припинив участь у месах, але, як ми бачили, це не означає, що Аммоній відкинув свій глибокий інтерес до християнських текстів і доктрин.

Зазначимо, що Аммоній, ймовірно, також був учителем філософії Іракла, християнського філософа та пресвітера – пізніше єпископа і колеги Орігена. Оріген у листі (Eus. HE 6.19.12–14) засвідчує, що Іракл, «який зараз сидить на пресвітерії Олександрії», був вперше знайдений ним в Олександрії «у вчителя філософських доктрин». Іракл навчався там п'ять років до того, як Оріген почав відвідувати ці заняття. Іракл, християнський філософ, ще вивчав «книги греків» і одягався як філософ, будучи пресвітером. Для Аммонія християнство і платонізм були цілком сумісні, і це ставлення, успадковане його учнями Орігеном і Іраклом, могло породити вищезазначені різні тлумачення щодо його релігійної відданості.

Другий варіант пояснення гіпотези про двох Аммонієв пов'язаний із езотеричним характером навчання вказаного вчителя. Як відомо, Плотін разом з Орігеном і Ереннієм пообіцяв не розголошувати доктрини, викладені в езотеричних лекціях Аммонія (*ἄκροάσεις*). Але коли Еренній порушив обіцянку, Оріген таки розкрив їх; однак він не записав цих доктрин, окрім написання трактатів «Про Демонів/Духів» («Περὶ τῶν δαιμόνων») і «Цар є Єдиний Творець» («Ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς»). Це вважалося несумісним із великою літературною творчістю християнина Орігена, наприклад, нещодавно Проктором: «Оріген-неоплатонік переважно утримувався від

запису свого вчення в письменстві, практика, яка прямо суперечить плідній письменницькій кар'єрі Орігена-християнина». Але Порфирій не стверджує, що Оріген написав лише ці два трактати за все своє життя, але що він не викладав езотеричних доктрин Аммонія в письмових творах, крім них. Подібним чином Лонгін вважає, що Оріген написав «Про демонів/духів» як приклад кількох своїх неоплатонічних систематичних праць Аммонія, серед яких також був «Цар – єдиний творець»; він взагалі не каже: «Оріген писав виключно про демонів за все своє життя». Тому ототожнення Орігена-християнина з автором двох «аммонійських» трактатів не передбачає авторської неможливості.

Підсумовуючи розгляд гіпотез про існування двох Орігенів або двох Аммонієв, зазначимо, що це питання більш належить до тонкощів орігенознавства і несумісність між філософом та християнином була скоріш за все у міркуваннях Порфирія і деяких сучасних вчених. Тому слід погодитися із Дігезером в тому, що Аммоній як філософ «зберіг активний інтерес до християнських текстів і доктрини, але також, ймовірно, продовжував ідентифікувати себе як християнин, зацікавлений у самому оцінюванні істинних тверджень Святого Письма».

Щодо самого Орігена, то його вірність правилу віри, відомому в його часи, не викликає сумнівів; і якщо він іноді помиляється у своїх пошуках, то в питаннях, які були з'ясовані лише пізніше. Але його робота дозволяє впоратися з нерозумінням, оскільки вона навряд чи є систематичною. І не випадково, Оріген захищав свою ідентичність християнського філософа перед своїми співхристиянами (Eus. HE 6.19.14; HomJer. 20.5) і піддавав критиці Порфирія та інших «язичницьких» платоніків щодо біблійного алегоризму та їх спроби позбавити його легітимності. Він мав намір створити «ортодоксальний» християнський платонізм проти християнських «єресей». Більш того, Орігена можна пояснити єресями, з якими він бореться. Зіткнувшись з маркіонітами, він підтримує як доброту Бога-Творця, який є єдиним з Батьком Ісуса, так і згоду двох Завітів, а також цінність Старого Завіту. Проти валентиніанців він

відстоює свободу волі та особисту відповідальність, відмову від визнання приречення від природи. Проти модалістів він захищає особистість логосу; і проти адопціоністів, Його вічного покоління. Проти докетистів він захищає справжню людську природу Христа як умову для Спокути. Проти антропоморфних тенденцій, хіліазму та буквалістів у Церкві він захищає духовність Бога, душу та остаточне блаженство, а також скасування єврейського закону Христом. Оріген виступав проти монархіанства, доктрини, яка вважала, що єдиний Бог є лише однією іпостассю, і розробив свою тринітарну концепцію, яка включала три різні іпостасі, представлені трьома різними принципами. Ця ідея була важливою для його спроби поєднати християнську теологію з грецькою філософією. Отже, навряд чи можна дорікати йому за те, що він не передбачив пізніших єресей, як це намагаються зробити його недоброзичливці через використання уривків у його творах із пошуком формул, які пізніше набули неортодоксального сенсу. І хоча Доєррі [Doerrie, 1976] розглядав християнство як «антиплатонізм» (Gegenplatonismus), проте цей погляд, був піддано значної критиці із вагомою аргументацією (наприклад, Стратвольфом [Strutwolf, 2001], Рамеллі [Ramelli, 2009a] та Кобушем [Kobush, 2014]).

Отже, у пізній античності існував важливий напрямок християнського платонізму, який, по суті, був орігенівським і є невід'ємною частиною історії платонізму. Щодо наведених вище трьох варіантів співвідношення платонізму і християнства у творчості Орігена, то їх різноманіття зайвий раз доводить віддзеркалення у творчості Орігена перехідного характеру епохи між античністю та середньовіччям.

Перейдемо до другого питання, зазначеного для розгляду у даному підрозділі, щодо розгляду Орігена як умовного символу становлення середньовічної епохи. Як на нашу думку, відповідь на це питання є позитивною, враховуючи його внесок у становлення темпорально-онтологічного, теолого-герменевтичного та екзистенціально-етичного

аспектів середньовічного світогляду у контексті вирішення питання оновлення людини. Розглянемо детальніше кожний із аспектів.

Підґрунтям для вчення про оновлення людини виступають декілька онтологічних і темпоральних категорій, які розроблює Оріген, а саме: вчення про начала і Логос, розуміння часу і концепція апокастазису.

Концепцію перших принципів / начал Оріген розвиває, комбінуючи християнські та грецькі філософські джерела. У роботі «Цар є єдиним Творцем», Оріген посилається на Другий лист Платона, де «три царі» вказують на Бога, що Климент тлумачив у тринітарному сенсі, а Оріген інтерпретує розуміння Бога як універсального царя (СС 6.18). У творі «Про начала» (Περὶ ἀρχῶν) він визначав три принципи (ἀρχαί) як Іпостасі Трійці. Зазначимо, що τρεῖς ἀρχαὶ ὑποστάσεις з'являються також у заголовках, які Порфирій дає трактатам Плотіна. Проте для Орігена ἀρχή є триєдиним і замінює три слова середнього платонізму: ἀρχαί як Бог, матерія, і форми. У такий спосіб, Оріген висуває трьох ἀρχαί, але не трьох богів. У міркуваннях про Бога Оріген наполягає на ієрархії походження і говорить про Отця як про джерело божественності. Він є джерелом божественної природи, яку Він ділить з двома іншими Іпостасями без їх применшення. Зазначимо, що Оріген розробив своє тринітарне поняття іпостасі на відміну від монархіанства яке вважало одну ἀρχή. Його концепція Трійці прагнула захистити божественну «монархію» та уникнути модалістичних та адопціоністських рішень. Оріген у книзі «Цар – єдиний творець», можливо, також мав на меті критику гностиків і маркіонітів, які розрізняли нижчого і навіть зловмисного деміурга / творця, відмінного від вищого Бога, Царя.

Однією з трьох божественних іпостасей, які є трьома ἀρχαί в одному Богові є Логос. Оріген розглядав відносини між Богом та Логосом як шлях до духовного оновлення. В цьому контексті людина могла бачити свою роль у взаємодії з Богом як спосіб досягнення духовної вдосконаленості. Бог надає допомогу людині через Свого Сина, Божественного Логосу.

Наступна темпоральна категорія для розуміння феномену оновлення людини – категорія часу, для розгляду якої будемо спиратися на наші раніш опубліковані дослідження [Несправа, 2023a]. Протягом усієї історії людство стикалося з невловимою природою часу та його складним зв'язком із вічністю. Поняття часу пронизує наше повсякденне життя, формуючи наш досвід, сприйняття та розуміння світу. Це фундаментальний аспект нашого існування, який визначає ритм нашого життя та відзначає хід подій. І все ж, незважаючи на його очевидну звичність, час залишається загадковим і складним явищем, яке захоплює уми вчених, філософів, теологів і митців.

Слід зазначити, що інтерпретації часу, які пропонували мислителі, починаючи від стародавньої епохи до сучасної цивілізації носять різноманітний характер. Для деяких мислителів час – це лінійна прогресія, невблаганний потік від минулого до теперішнього в майбутнє. Інші сприймають час як циклічний, повторюваний у шаблонах і циклах, тоді як деякі вважають, що час є суб'єктивною конструкцією, яка існує лише в нашій свідомості. Споглядаючи час, неможливо не помітити його внутрішнього зв'язку з вічністю. Вічність, яку часто розглядають як сферу поза часом, викликає уявлення про нескінченне, позачасове та вічне. Це концепція, яка виходить за часові рамки людського досвіду, спонукаючи до споглядання остаточної природи існування та таємниць, які лежать за межами матеріального світу. У цьому контексті порівняння точок зору авторів різних епох стає вирішальним у нашому прагненні досягнути величезні та різноманітні виміри часу. Кожен автор привносить свій унікальний світогляд, культурне походження та інтелектуальну традицію, збагачуючи дискурс про час і вічність різноманітними думками та інтерпретаціями. Вивчаючи твори різних авторів у різні історичні періоди, ми отримуємо ширше розуміння значення часу у формуванні людської думки та культури.

Щодо онто-антропології часу Орігена, то на його думку, Бог стоїть над місцем і часом (*χρόνος*), саме за цієї причини божественна діяльність щодо творіння поширюється через божественний Логос і через проміжних істот

(учасників) рівною мірою часу. Оріген переконаний, що інтенсивність божественної участі не залежить ні від хронологічного часу (проти міленаризму), ні від топологічного місця (проти матеріалістичного менталітету євреїв), а від внутрішнього розташування учасників Логосу, який є той самий «вчора, і сьогодні, і навіки Той Самий». Посилаючись на слова святого апостола Павла, Оріген стверджує, що з хронологічної точки зору божественний Логос вже було відкрито як у пророчому Писанні, так і в явленні Ісуса Христа.

Ще одна важлива темпорально-онтологічна категорія, на якій ґрунтується розуміння феномену оновлення людини – концепція апокастазису. Оріген розглядав історію як частину Божого плану і розвивав своє розуміння Бога, Логосу, світу як Божого творіння і мети історії. Оріген досліджував ці питання і сформулював своє розуміння, читаючи Святе Письмо під керівництвом правила віри. Він висловив своє сприйняття, зокрема, у відповідь на різні відповіді, які дали на ці запитання філософи, гностичні письменники та «прості» християни. Його оповідь можна розглядати як відповідь і трансформацію платонівської та гностичної версій. Зазначимо, що теоретичні підґрунтя апокатастазису належать як Святому Письму, так і платонізму. Оріген спирається на Святе Письмо, але воно, як на його думку, аналогічне навчанню Платона. Орігена в його полеміці проти «гностичного» (і стоїчного) детермінізму знайшов у Священному Писанні багато платонівських ідей. Його позитивний погляд на створену дійсність є вирішальним і вказує напрямком усієї сотеріологічної драми.

Божа мета, як влучно зазначає дослідник П. Декок, виражена для Орігена в словах першого послання до Коринтян (15:28): «щоб Бог був усім у всьому» [Desock, 2011]. Занедбаний стан сучасного світу був викликом, висунутим гностиками та Маркіоном, на що Оріген відповів, встановивши досконалий стан творіння на початку, в якому створені інтелекти [nous] [Ramelli, 2017] були створені за образом Логосу, єдиного досконалого образу Бога. У своїй початковій досконалості вони були повністю з'єднані з Богом; Бог був усім і у

всьому. Однак ця споконвічна любов до Бога ослабла в більшості створених інтелектів. Початкова рівність була втрачена в ієрархії, починаючи від ангелів до демонів і сатани. Людські істоти були розумом (інтелектом), який деградував і став «душами» [Ramelli, 2013a]. Вони відпали від цієї первісної єдності та любові та в кожній з них відбувся розподіл між вищими елементами (інтелектом, серцем, здатністю до управління) та нижчими частинами (інстинктами та пристрастями). Їхні тіла стали смертними, і Бог помістив їх у теперішній матеріальний всесвіт як милосердний засіб виправлення та повернення до Бога (Буття 3:21). Слід зазначити, що Оріген відкидав детермінізм і казуалізм (Princ. 3.5.5) щоб підтримати свободу волі у своєму розумінні апокатастазису.

Звернемо також увагу, що Оріген називає «загальною теорією про душу» (ComJn 2.182) те, що було платонівською доктриною, і приймає її (хоча з застереженням): «що душа не сіється разом із [смертним] тілом, але існує раніше, а пізніше з різних причин одягається в плоть і кров».

Торкаючись питання походження душі, слід зазначити, що Оріген не підтримував метенсоматоз, який, маючи на увазі вічність світу, суперечив Святому Письму, але Платон згадував про нього лише у міфічний спосіб, наприклад, у Державі. Оріген протиставляв метенсоматоз (душа, що входить у різні тіла) енсоматозу (душа використовує одне єдине тіло, яке буде трансформовано відповідно до стану душі) (ComJn 6.85). Порфірій, носій метенсоматозу, ймовірно, у полеміці з Орігеном використовував ἐμψύχωσις, «одушевлення» тіла (Gauc. 2.4; 11.1–3), рідкісний термін, використаний лише один раз Плотіном (Enn. 4.3.9) і Галеном, і μετεμψύχωσις, «трансанімація» або переселення душ. Порфірій ніколи не використовував «енсоматоз» або «метенсоматоз»; Плотін двічі використовував «метенсоматоз» (Enn. 2.9.6; 4.3.9), але ніколи не використовував власний термін Орігена «енсоматоз».

Відповідно до вище зазначеного, Оріген розвинув концепцію апокатастазису, яка передбачає відновлення всіх розумних істот після очищення та просвітлення. Це означає, що кожна людина має можливість

досягти духовного вдосконалення та спільноти з Богом, незважаючи на свої гріхи і помилки минулого. Ця концепція вказує на велику віру в можливість оновлення і вільної волі кожної людини виправити свій духовний стан.

Перейдемо до розгляду теолого-герменевтичного внеску Орігена до формування середньовічного світогляду у контексті питання про оновлення людини.

Можна із впевненістю сказати, що Оріген будучи оригінальним мислителем продовжує християнсько-елліністичну парадигму, започатковану святим апостолом Павлом. Маючи невгамовну жагу до навчання Оріген був одним із перших християнських учених, який зайнявся методологічними дослідженнями, що сприяли становленню теології як науки.

Використовуючи текстуальну критику, біблійну екзегезу та герменевтику, яка ґрунтувалася на філософському підході до богослов'я та застосовувалася головним чином для проповідкування шляхом встановлення духовності біблійного тексту, Оріген зробив проповіді на Буття, Вихід, Левіт, Числа, Повторення Закону, Псалми, Пісні, Ісуса Навина, Суддів, 1 Самуїла, Пісню над піснями, Ісаю, Єремію, Єзекіїля та Луку з коментарями до Матвія, Івана, Римлянам.

Оріген часто застосовує методику філософських досліджень до екзегези, оскільки алегореза Святого Письма, як і діалогів Платона, є філософією. Як у Святому Письмі, так і в інтерпретації Платона Оріген застосовував спеціальні герменевтичні норми до протологічних та есхатологічних оповідей, таких як Буття 1–3 (С.Сant. пролог) або Одкровення: замість буквально-алегоричної багатошарової інтерпретації виявлятимуться лише духовні значення.

Тор'єсен узагальнює герменевтичну процедуру богословського методу Орігена через визначення чотирьох кроків у його підході. На першому кроці Оріген досліджує граматичний зміст тексту. На другому кроці він переходить до «події» або «історії», до якої відноситься «написане». «Історія», яка передбачається, – це участь Логосу в історії людства. Оріген розумів «написане» особливим чином, як текст, написаний святими, які були

налаштовані на прояви Логосу і писали з метою, щоб читачі тексту також могли зустрітися з Логосом у своєму власному історичному контексті. «Слова написані, щоб їх можна було зрозуміти духовно» [Torjesen, 1986, с. 139]. Це означає, що оповіді, псалми тощо є символічними повідомленнями про зустріч із універсальним Логосом. Таким чином, ці тексти «можуть стати моделлю для наступних переживань Логосу, оскільки педагогіка Логосу однакова в усі часи» [Torjesen, 1986, с. 140–141]. «Це історична педагогіка Логосу як змісту історично-буквального сенсу, який формує основу для духовного сенсу» [Torjesen, 1986, с. 141]. Саме в цьому розумінні Оріген переходить від «історії» до духовної істини. Цей рух до духовної істини є третім кроком. Це досягається двома можливими шляхами: алегорією та історичним узагальненням. Алегорія відкриває універсальну істину в символічних представленнях історії в Святому Письмі, а історичне узагальнення, наприклад, виклик грішникам за часів Єремії, можна розглядати як шлях Логосу в усіх ситуаціях. Четвертий крок «є переходом від доктрини Логосу у світі Святого Письма до доктрини Логосу, присутнього у світі слухача» [Torjesen, 1986, с. 146]. Це поступовий процес, за допомогою якого людина стає богоподібною через пізнання Бога і таким чином може пізнати Бога. Це показує пастирську спрямованість екзегези.

З точки зору Орігена, «написане» не лише передає повідомлення, але воно має стати потужною і трансформуючою «стрілою любові», яка ранить читачів, щоб вони «загорілися благословенним вогнем його любові» (С. Cant. Prologue 2). Відкриття цих символічних значень у словах, реченнях і сценах Святого Письма виникає в процесі особистого перетворення та трансформації. «Сходження» до Святого Письма йде пліч-о-пліч з духовним сходженням читача вздовж трьох основних етапів духовного зростання. У баченні Орігена, це кінцева мета вивчення Святого Письма.

Зазначимо, що на алегоричну інтерпретацію Орігена міг надихнути Платон, який звертався до протології в «Тімеї» та есхатології в своїх міфах про загробне життя. Оріген оцінював міфи Платона епістемологічно, прирівнюючи їх до протологічних та есхатологічних оповідань Святого Письма. Вони мають

виключно духовно-алегоричні значення, а не історичні, тоді як решта Святого Письма (і діалоги Платона) мають як буквальний, так і духовний зміст. Ця подвійна екзегеза відображає платонівський зразок двох рівнів реальності (наприклад, С.Сant. 2.8.17). Але коли буквальний рівень в Писанні не має сенсу, на думку Орігена, необхідно шукати значення, гідне Бога (Princ. 4.2.9).

Оріген вважав міфи Платона за філософські засоби приховати істини від не філософів і використовував алегорію для їх розкриття філософам. Це вказує на те, що Оріген вважав філософію та алегорію як необхідний засіб для розуміння духовних істин.

Оріген також відстежував єврейські передумови для алегоричного методу та пояснював, що християнська філософія віддзеркалювала ці традиції. Він вважав, що біблійний алегоризм має такий самий філософський статус, як і діалоги Платона, і використовував їх для розкриття духовних істин.

Алегоричний метод інтерпретації, який Оріген використовував у своїх богословських і екзегетичних роботах полягає в тому, щоб за буквальним текстом Святого Письма, бачити символічний та духовний сенс. Для розгляду вказаного методу будемо спиратися на наші раніш опубліковані дослідження [Несправа, 2022a].

Оріген вважав, що цей метод дозволяє розкрити глибоку духовну істину та символіку, яка перебуває поза літературним текстом. Так, наприклад, історія про те, що люди отримали шкіряні «ризи», тобто смертну тілесність (Бут. 3:21), не має історичного змісту, а має лише символічне значення.

Алегорія дозволила Орігену запозичити Старий Завіт у євреїв, давши навіть найзагадковішим положенням закону християнське тлумачення. Оріген використовував не лише алегоричний метод, він також застосовував методи історичної та текстової критики, які він взяв із класичної літературної освіти, щоб зруйнувати букву та продемонструвати необхідність духовного розуміння. Але більшість його інтерпретацій заснована на алегоричному методі та мають велике визнання через його «універсальність».

Оріген розглядав алегоричний метод як універсальний інструмент, придатний для інтерпретації не тільки «поетичних», але також і «історичних» книг Письма (до розряду яких ставилися і новозавітні Євангелія). Однак, інтерпретатор повинен був усе ж враховувати специфічний характер цих книг, які не можна було прямо і безапеляційно оголосити позбавленим всякої достовірності «міфом», вигаданим лише для того, щоб приховати за «іноказанням» якусь раціональну філософську або теологічну доктрину.

Подальший, щонайменше важливий момент алегоричного методу у Орігена становить його дуже суворе поняття богонатхненності. За його вченням, кожне слово, кожна літера, кожна йота Писання мають своїм автором Самого Бога і несуть печатку Його величі. Насправді, у святих книгах міститься багато, що за буквальним значенням здається неможливим, неймовірним, неістинним. Теорія і дійсність перебувають тут у нерозривному протиріччі, але ні та, ні інша не може бути принесена в жертву. Алегорія тут допомагає отримати бажаний результат. Намір надихаючого Духа, перш за все, полягає в духовній силі священного тексту; буквальне значення є рід другорядна. У кожному слові, у кожній літері зберігається їхня повна гідність, яку закладено провіщенням божественного Духа в їх натуральному розумінні, як вказівці на духовні думки, або ж у фігуральному, як вказівник для знаходження потаємного духовного сенсу. За допомогою такого принципу знаходиться бажаний сенс, і спадають кайдани літери. Отже, алегорія Орігена зовсім не стоїть у суперечності із його строгим поняттям про богонатхненність, навпаки, у його догматичному вченні про природу і божественне походження священних книг алегоризм має найсильнішу точку опори. Принцип малозначності буквального сенсу відкриває широкі ворота алегоричного тлумачення Біблії [Trigg, 1988].

Звичайно, насамперед необхідно встановити буквальний сенс, а там де це викликає труднощі потрібно довго працювати, щоб знайти істину у досконалому духовному поясненні. З такого погляду зрозуміло, чому Оріген залишає точний, буквальний сенс і звертається до алегорії навіть там, де буква

має дуже важливе значення. Метафоричний вираз, образний спосіб промови є для нього достатнім приводом, щоб використовувати алегоричне тлумачення. Так як буквальный сенс втрачає своє значення, коли не надає абсолютного розуміння, то екзегет, перш за все, повинен точно досліджувати, що можливо і неможливо за буквою. Додатковим засобом є порівняння подібних виразів і звернення уваги на глибокий, таємничий зміст Слова Божого.

Однак треба зауважити, що безперечна прихильність Орігена до тлумачення алегоричного типу не означала, що він уникав і взагалі не практикував «буквальних» тлумачень. Дійсно, здебільшого у Орігена «буквальний» сенс тексту ототожнюється з його «вербальним» сенсом самоочевидним, загальнодоступним, який не є результатом тлумачення і виступає лише початковим для здійснення переходу до необхідного «алегоричному» сенсу. Однак, у більшості випадків Оріген не обмежувався простим цитуванням або короткою експозицією змісту тексту, який надалі передбачалося піддати семантичній ревізії, але вдавався до розгорнутого і докладного роз'яснення його «буквального» сенсу (який за тих чи інших причин не був зрозумілий читачам, менш досвідченим у історичних реаліях або лінгвістичних тонкощах, але який безумовно залишався зрозумілим для самого тлумача, в міру його власної компетентності), що, втім, жодним способом не заважало йому надалі запропонувати алегоричне тлумачення того ж самого тексту. Більш того, можна відзначити також такі випадки, коли Оріген взагалі обмежувався одним лише «буквальним» тлумаченням тексту, утримуючись від його алегоричної інтерпретації.

Оріген розрізняв два типи біблійних текстів: перший – це тексти, які не можуть трактуватися буквально, а тому ототожнюються до інших форм інтенційно-іносказових текстів (алегорій, притч, тощо), які допускають тільки алегоричну інтерпретацію, та другий тип текстів – це ті тексти, які можна розуміти буквально, проте вони не виключають можливості алегоричного тлумачення. Слід зазначити, що цей розподіл є вичерпним і Оріген не визнає, що в Писанні можуть бути тексти третього типу, тобто ті, які мають лише

буквальний сенс позбавлений сенсу алегоричного. Оскільки, як вже було зазначено раніше, Священне Писання розглядається Орігеном перш за все як джерело таємничого вчення, що викладається Духом Святим частково в «явній», але переважно в «прихованій» формі. Такий підхід Орігена не тільки збільшує число прообразів, але й дає можливість розглядати всю Біблію в цілому, у тому числі і Євангеліє, як алегорію, прагнучи таким шляхом розкрити її таємничий, духовний сенс, що дає відповідь на питання про потаємні сторони буття Бога, світу та людини.

Алегоричний підхід Орігена мав декілька ключових рис. По-перше, три сенси тексту. Оріген розглядав тексти Святого Письма із трьома сенсами - буквальним (тілесним), моральним (душевним) і алегоричним (духовним). Він вважав, що алегоричний сенс дозволяє розкрити божественну мудрість і глибину тексту. По-друге, універсальність методу. Оріген вірив, що алегоричний метод можна застосовувати до різних книг Письма, включаючи історичні тексти. Він вбачав в них духовну істину, яку можна було відкрити через алегорію. По-третє, обережність при застосуванні. Оріген був обережним у своїх алегоричних інтерпретаціях і враховував специфічний характер кожної книги Письма. Він не вважав, що всі тексти мають однаковий ступінь алегоричності, і враховував їх контекст та історичні обставини.

Отже, Оріген поєднував алегоричний метод із філософськими концепціями, особливо платонізмом. Він вбачав у Святому Письмі вищу мудрість і спробував зблизити біблійну теологію і філософію.

Перейдемо до розгляду екзистенціально-етичного внеску Орігена до формування середньовічного світогляду у контексті питання про оновлення людини.

Зазначимо, що вказаний вимір вчення Орігена (зокрема його моральні й аскетичні роздуми) заслуговує на уважне вивчення, оскільки воно може допомогти у проясненні походження чернецтва. Теза про духовну боротьбу пронизує його антропологію та його ангелологію: душа, місце свободної волі та особистості, бореться за дух (*pneuma*, *spiritus*, включаючи благодать та

участь Святого Духа) та плоть. Душа ділиться на вищу частину, орган споглядання та чесноти, який називається розумом (*nous, mens*) або домінуючою здатністю (*hēgemonikon, principale cordis*), і нижчу частину, яка певною мірою відповідає пожадливості. У цій битві як добрі, так і злі ангели закликають людину піти за Христом чи сатаною.

Як було зазначено вище, Оріген приймає і представляє теорії Платона як справжні філософські доктрини. Зокрема, його етичний ідеал уподібнення Богові був принципом етики Платона. На думку Прокла (*C.Timaeus* 1.60.1–12), метафори Платона не були спрямовані на задоволення. Стилїстична витонченість Платона віддзеркалювала витонченість, яку Творець вселив у небесні речі; Платонове поєднання техніки та спонтанності відображає божественне творіння. Це тлумачення добре відповідає відмові Орігена від насолоди як етичного ідеалу і його оцінці алегорій і міфів Платона.

Найбільш вагомим внеском з боку Орігена у етику слід зазначити його міркування щодо любові, на яких зупинимось детальніше. Мета спасіння, за Орігеном – любити, може бути лише вільним людським актом, але актом, викликаним люблячим Логосом, навіть уявленого Орігеном як «стріла еросу, яка ранить» (*C.Cant. Пролог*). Насправді, Логос, у своїх «стражданнях» через занепалий стан душ, був спонуканий розділити у своїй не занепалій душі занепалий стан людства. Виконуючи це, він міг, вогнем своєї любові, здійснити всеспалення тіла для Бога на дереві хреста і в своєму «тілі» возз'єднати занепалі душі. Саме цей Логос втілений у Святому Письмі і продовжує притягувати все до себе (Ів. 12, 32). Подібно до того, як на хресті втілена душа Ісуса була прославлена, ставши єдиним цілим з Логосом (*ComJn.* 32:325–326), так цей процес пошириться на все людство (*ComJn.* 32:400). Завдяки цьому союзу людство має змогу повернутися до палкої любові Бога, як і в первісному творінні. Саме з огляду на це повернення до початкового стану нам дано Святе Письмо.

У своєму коментарі до Пісні Пісень (*C.Cant, Пролог*), Оріген починає з того, що нагадує, що греки та багато мудреців досліджували в діалозі природу

любові. Він стверджує, що сила любові – це не що інше, як сила, яка веде душу від землі до небесних висот, і що найвищого блаженства можна досягти лише під впливом бажання любові. Однак мати справу з цим небезпечно, і важко. Це небезпечно, тому що його легко можна неправильно зрозуміти в порочному і плотському сенсі, як у деяких греків. Тому Оріген закликає своїх читачів молитися. Це потрібно, щоб ми з того, що було написано, могли з'ясувати корисне значення щодо імені та природи любові, яке підходить для розбудови цнотливості.

Далі Оріген намагається відрізнити пристрасну любов від милосердя. Любов, у власному розумінні цього слова, є пристрастю, спрямованою до Бога. Похідним і вторинним чином вона спрямована на нас самих і на ближнього. Однак це неправильна назва, якщо ми говоримо про любов до грошей, задоволення чи чогось, що пов'язане з користю та помилками. З таким розумінням любові Оріген стверджує, що ми повинні розуміти, що кожен, хто любить гроші або будь-яку тлінну речовину, яку містить світ, принижує силу милосердя, яка є від Бога, до земних і тлінних речей і зловживає речами Бога, змушувати їх служити цілям, які не є Його; бо Бог дав речі людям, щоб ними користувалися, а не щоб їх любили.

Важливою метою читання Святого Письма для Орігена є дозволити Логосу навести порядок у нашій любові. Він детально коментує (С.Сant. 3:7) рядок у «Пісні над піснями»: «впорядкуйте в мені любов» («ordinate in me caritate») (Пісн. 2:4) і розглядає дію Логосу в житті читачів як «стрілу любові» (Іс. 49:2). Фактично, він читає останню частину вірша: «Я поранений любов'ю», також у цьому значенні, як можна побачити з перекладів Руфіна та Єроніма. Оріген вважає сцену з учнями на дорозі до Емауса зразком для таких переживань: «Яке щастя бути пораненим цим дротиком! Ті люди, які розмовляли між собою, кажучи один одному: Чи не палало серце наше в нас у дорозі, коли Він відкривав нам Писання? був поранений цим дротиком. Якщо хтось був поранений нашою промовою, якщо хтось поранений наукою

Божественного Писання і може сказати: «Я був поранений любов'ю», можливо, він слідує за першим і другим» (С.Cant. 2:8).

Слід зазначити, що, дослідити значення любові важко. Це так само важко зрозуміти, як Бога, який є милосердям. Подібно до того, як ніхто не знає Отця, крім Сина, і ніхто не знає Сина, окрім Отця, ми залежимо від Духа, який «іде, намагаючись знайти душі, гідні та здатні прийняти велич цього милосердя» (С.Cant, Пролог).

Як людям зрозуміти справжній образ любові, в який вони покликані перетворитися? Ми бачимо, як Оріген намагався зрозуміти, як Бога можна розглядати як любов, оскільки в його філософському контексті Бога розглянуто як самодостатнього, Який існує поза будь-якими потребами, почуттями чи пристрастями.

У відповідь на питання слід також звернути увагу, як Оріген повстає проти звичайних і легких рішень, щоб зрозуміти безпристрасність і «пасивність» Бога: «Він зійшов на землю, тому що змилювався над людським родом, і тому поніс наші пристрасті перед стражданнями на хресті та зволив прийняти нашу плоть. Якби він не страждав, він не прийшов би розділити наше людське життя. Спочатку він страждав, а потім зійшов і відкрився. Тепер, яку пристрасть він терпів до нас? Це пристрасть милосердя (*caritatis est passio*). Для самого Отця, Бога всесвіту, який є великодушним, сповненим милосердя та співчуттям (Пс. 102,8), чи не страждає Він також певним чином? Ви ігноруєте, що, керуючи людськими реаліями, він терпить людські пристрасті? Воістину Господь, Бог твій, прийняв твої звичаї (*mores tuos*), як людина прийняла б свого сина (Вт. 1,31). Отже, Бог приймає наші манери, як Син Божий несе наші пристрасті. Сам Отець не є безстрастним. Якщо його благають, він жаліє і співчуває, він страждає за певну благодійність, і потрапляє в [умови], в яких Він не може погодитися з величчю своєї природи, і, заради нас, він несе людські пристрасті» (HomEz. 6,6). Тобто Бог, з милосердя, користуючись своєю свободою, переступає межі, накладені на

нього величчю його істоти, оскільки заради ікономії Бог стає придатним до того, що несумісне з величчю його природи.

Інше питання, проти якого довелося протистояти Орігену, полягало в тому, як Божу любов можна примирити із екзистенціальним досвідом страждань і розумінням покарання. Оріген розглядає страждання як рятівні покарання. Чи зможе Бог привести всіх людей до спасіння? Чи буде покарання ефективним і чи прийде кінець усім стражданням і нерівності між людьми? Здається, Оріген упевнений, що все буде врятовано. Але в цьому очищенні, яке досягається через покарання вогнем, скільки часу і скільки віків покарання може вимагатися від грішника, може знати лише той, кому «Отець дав увесь суд» (Ів. 5, 22), Який так любить своє творіння, що для нього «звільнив Себе від Бога, прийнявши вигляд слуги, упокоривши Себе до смерті» (Фил. 2:6–8), бажаючи, щоб «усі люди спаслися і прийшли до пізнання правди» (1 Тим. 2:4).

Однак це знання може бути корисним не для всіх, оскільки для деяких це передбачення може «змусити їх розслабитися і більше не чинити опір гріху так, як вони повинні, оскільки те, що було передреченим, станеться в будь-якому випадку» (ComGen. 3 :7).

Слід зазначити, що для Орігена розуміння Святого Письма, зокрема розуміння любові пов'язано із боротьбою з обмеженнями, які його культура накладала на Бога, і проти відхилень у розумінні любові, які були у культурі. З точки зору нашої сучасної культури, його розуміння любові може бути розглянуто як «страждання від потойбічності» і від негативного ставлення до тіла і всієї матеріальної реальності. Оріген, безумовно, був би першим, хто визнав би, що він все ще на шляху, що він не повністю зрозумів наслідки виклику стати подібним до Бога, уподібнитися Логосу, істинному образу Бога. Однак його наполягання на тому, що ми розглядаємо цей матеріальний світ і тіло як символи божественного, а не як прості об'єкти, спонукає нас до тонкої оцінки та може кинути виклик і стимулювати наше власне розуміння.

Отже, слід зазначити, що розвиток актуальних для розуміння оновлення людини темпорально-онтологічних і екзистенціально-теологічних питань

досяг значного прогресу завдяки Орігену, якого можна вважати умовним символом перехідної епохи на шляху до середньовіччя, навіть якщо результати його міркувань не завжди були досконалими з точки зору подальшої християнської традиції.

2.2. Філософсько-теологічні засади формування мистецьких міркувань Данте щодо сотеріологічного розуміння феномену оновлення людини

Другий підрозділ присвячено розгляду філософсько-теологічних засад формування мистецьких міркувань щодо сотеріологічного розуміння феномену оновлення людини у видатної фігури в історії філософської теології – Данте Аліг'єрі, який у своїй поезії об'єднує релігійні, метафізичні та естетичні аспекти.

Джеймс Бердж описує Данте як «письменника, який міг тримати в голові весь всесвіт» [Burge, 2010, с. 21]. Аліг'єрі – поет, який зумів знайти співчуття до всіх і кожного. Погляд Данте всеохоплюючий і він розуміє відношення частин всередині цілого. Не випадково, що Дж. Раскін назвав Данте «центральною людиною всього світу», маючи на увазі західний світ. Данте Аліг'єрі представляв «уявні, моральні та інтелектуальні здібності» на високому рівні та «в ідеальному балансі». Усі здібності, які визначають людську істоту, досягають свого найвищого вираження, у повній згоді одна з одною, у Данте, який підтримує ці здібності в універсальній рівновазі і дає нам найкраще вираження пошуку остаточної істини, коли-небудь зафіксоване словами. Тобто послання Данте універсальне.

Зазначимо, що творчість Данте (аналогічно як і у Орігена), має «перехідний» характер, виступає у ролі медіатора між різними традиціями. Наведемо аргументи на користь вказаної тези, спираючись на наші раніш опубліковані дослідження [Несправа, 2022b].

В першу чергу звернемо увагу, що рання італійська література, до якої належав Данте, розвивалася на перетині західноєвропейської і арабської культури та філософії. Таке об'єднання або змішання культур передбачає необхідність дослідження, аналізу та тлумачення відповідності виразів, понять і термінів, присутніх у різних літературних і філософських творах. Насправді репрезентація аристотелівської та авероїстської доктрини в літературних творах прихована алегоріями, фігурами, символами, щоб не спровокувати ще більш серйозний конфлікт між філософією та римо-католицькою церквою.

Саме тому, література була паралельною традицією філософії в областях, не пов'язаних з інституційними місцями, доки не стала автономною точкою відліку та культурними інноваціями [Gilson, 1968]. Як пояснює Гальярді, у поезії чи прозі мова пристосовується до репрезентації думки, яка за своєю природою віддає перевагу основним схемам силогізму. Трактат чи діалог, вірш чи простий сонет здатні повідомити про ту чи іншу доктрину. Поетична форма може відтворювати всі елементи філософської думки, зберігаючи власну специфіку. Філософія перестає бути окремим і самодостатнім знанням і знаходить згоду з іншими мовами та темами людського співіснування [Gagliardi, 1998, с. 9], тобто з поезією та прозою.

Зазначені обставини свідчать про обмеженість, яка була притаманна інтерпретаціям творів Данте Аліг'єрі, чия поетика та ідеологія були приховані в тексті, та представлялася складною для розуміння читача, ретроспективно більш віддаленого від нашого часу. Зовнішня форма віршів і прози здавалася настільки знайомою щодо мови та експресивної близькості, що цей факт не викликав загальної підозри, і це спричинило різноманітні аналізи та тлумачення, які були поверхневими (можна сказати, тлумаченнями, які були радше змістовними), а не глибокими через скрупульозне вивчення не лише самого оригінального твору, але й різних теологічних та філософських доктрин, які імпліковані в тексті. Так, наприклад, філософські доктрини, такі як аристотелівська та авероїстська, були приховані в літературних творах

через алегорії, фігури та символи. Це робилось для уникнення конфлікту з церковною владою.

Тому, якщо історіографія поділяє та окремо вивчає літературу та філософію, то це не зовсім коректний підхід, оскільки справжня філософічність заперечується та затьмарюється. Поетична (літературна) філософія є найближчою до особистості, вона відображає період суперечок між християнськими філософами та теологами, вона не є суто абстрактним трактуванням, а розкриває інтелектуальну біографію окремої людини, а також філософсько-теологічно-літературну думку в її історичному розвитку, єдині й унікальні поетологічні рішення (чи пропозиції) історичної ситуації авторів і те, як вони активно брали участь, хоча й таємно, у конфліктах того часу.

Отже, література і філософія були паралельними традиціями, які взаємодіяли і відображали складні культурні процеси. Літературні тексти могли передавати філософські ідеї, зберігаючи при цьому свою поетичну форму.

Другий аспект медіації, на який слід звернути увагу стосується питання компромісу між філософською і церковною традиціями. Данте намагається знайти спільне положення між філософськими і релігійними поглядами.

Глибокі зміни, спричинені приходом на християнський Захід греко-арабської філософії, також вплинули і на Данте, який виступив посередником і примирником у конфлікті того часу. Це «завдання» розвивається протягом усієї творчості автора, починаючи з його ранніх віршів і продовжуючи у збірці творів «Нове життя». У подальшому вказані позиції мають уточнення і кристалізацію у «Бенкеті», а «Божественна комедія» представляє остаточне рішення, що відображає філософсько-літературні ідеї примирливого типу [Gagliardi, 1994, с. 54-55]. У його трактатах розкривається частина інтелектуальної біографії Данте, через яку можна прочитати розвиток його проекту примирення.

Зазначимо, що питання оновлення людини Данте порушує вже у одній із ранніх робіт «La Vita Nuova» («Нове життя»). Як підкреслюють українські

дослідники М. Майстренко і Л. Майстренко: «Слово «*nuova*» означає не тільки юний, новий, але небувалий, чудесний, оновлений, перетворений. Таким стало після зустрічі з Беатріче життя Данте. Краса Беатріче відразу приголомшила Данте і вразила його душу назавжди» [Майстренко, 2018, с. 118]. Хоча у вказаній роботі Данте проголошує неможливим побачити Бога в житті досконало відповідно до Томи Аквінського. Але це не лишає людину можливості стати досконалою, проте це не буде «остаточною досконалістю» [Gagliardi, 1992, с. 84]. Образ, розвинений у «*La Vita Nuova*», приводить Данте до неоплатонічної доктрини: розум має знання, що приходить від Бога до людини, просвітлює її своєю мудрістю, але в цей момент, коли вона досягає «божественної» мудрості, навіть якщо вона опосередкована, вона перестає бажати Бога, задовольняючись даром мудрості, даним їй розумом. Іншими словами, людина залишається «прив'язаною» до розуму, забуваючи про Бога.

У роботі «*Convivio*» («Бенкет») Данте має на меті примирення духовенства та мирян. Як висловлено в цьому трактаті, починаючи з аристотелівської тези, прийнятої пізніше Аверроесом, сенс життя полягає в науці, а роль людини полягає в удосконаленні себе через науку (тобто потрібно намагатися пізнати все), оскільки в ній людина знаходить остаточне щастя (Conv. I,1,1). Людина прагне до інтелектуальної досконалості, тому що інтелект представляє її найвищу досконалість. Данте стверджує, що кожна людина від природи схильна до бажання знати; однак бажання та його здійснення за допомогою власної людської сили (тобто бажання стати досконалою, подібною до Бога у знанні) є намаганням людини вийти за окреслені межі. Прикладом цих спроб є такі епізоди як вчинок Люцифера, спроба поставити себе на місце Бога; перший гріх Адама і Єви; намір вийти за Геркулесові стовпи, тобто подолати межу, позначену Богом, за яку заборонено виходити. І такий погляд не узгоджується з християнством [Gagliardi, 1994].

Щоб уникнути цього єретичного висновку у Данте здійснює перехід від ідеалу бажання знати до не-бажання. Авероїстичну тезу згідно з якою, людина повинна бажати досконалості аж до моменту становлення, тобто до свого

обоження, і бажання не може припинитися за її власної волі, замінює неоплатонічна теза Авіценни: людина не може своїми власними здібностями досягти упродовж життя інтелігібельного пізнання окремих субстанцій, але їх світло випромінюється на людину, її розум, відповідно знання про ці субстанції передається разом із ним. Людина пасивно приймає їхнє світло (тобто чесноти, знання, дари Святого Духа). Отже, знання зумовлене просвітленням.

Висхідний шлях до Бога (лат. *itinerarium mentis in Deum*) був замінений низхідним принципом еманациї, знання від інтелігібельних субстанцій (ангелів). Життя ототожнюється завдяки інтелекту, і Данте відкидає будь-яку іншу мету, окрім науки (на цьому етапі кінцевою метою людини є не Бог). Оскільки матерія протистоїть баченню трансцендентності, вона встановлює потребу у вірі (Conv. II, VIII, 14-15). Філософія (наука) є посередницею моральної та інтелектуальної досконалості. У той же час Данте висуває аргумент, спрямований на компроміс: зберегти непорушним християнський догмат про досягнення остаточного щастя (блаженства) лише після смерті та підтримати і знайти вказівку на пізнання авероїстичного цілого.

У третій книзі «Бенкету» Данте розвиває авіценівський неоплатонізм (остаточно відкинутий у Conv. IV, XXI) і являє собою хвалу мудрості, яка для автора є вищою досконалістю людини. Данте розвиває ідею мудрості як вищої досконалості людини. Людина обмежена своєю природою і бажає лише того, що є доступним в межах цієї природи. На думку Данте, людина може прагнути тільки в межах своєї власної природи, вона не намагається вийти за ці межі. Данте робить спробу знайти згоду між філософією та теологією: у земному житті можна досягти лише щастя, даного наукою (так зване «*rissoi bene*», маленьке добро). Різниця між остаточним блаженством у загробному житті та земним щастям завдяки знанню полягає лише в тривалості. Перше є вічним. У питанні про можливість долучитися до райського блаженства з'ясовується привілейоване становище філософів, які вважаються елітою, оскільки не кожен здатний онадлюдинити (*transhumanly*) себе, тобто бути здатним пізнати все.

У четвертій книзі «Бенкету» Данте розробляє різні питання (благородність походження має божественне походження, проте кожен дворянин дає відповідь за свій стан і повинен заслужити його, трудитися на загальне благо, тобто в суспільстві; він розмірковує про етику та достатність моральних чеснот), проте він не завершує роботу, яка включала п'ятнадцять розділів. Проте, робота ще не бере до уваги сотеріологічних питань щодо потреби людського спасіння, після первородного гріха та спокути Христа – увесь «Convivio» носить ознаки пелагіанства, єретичного руху, згідно з яким людина може врятувати себе власними силами і не потребує спокути Христа, благодать дається їй лише для полегшення (про це говорить алегорія Катона і Марції, яка демонструє, як душа повертається до Бога лише власними моральними силами; Conv. IV) [Gagliardi, 1994].

«Божественну комедію» (італ. «La Divina commedia») можна визначити як переосмислення «Бенкету» (Conv.): герої та вирази повертаються, але фундаментальна зміна відбувається в інтелектуальній перспективі, яка наближає філософа до християнина. Наразі сотеріологічна функція Христової спокути стає основою есхатології щастя. Данте піддає критиці свої попередні погляди і на тлі власних сотеріологічних поглядів і створює інший шлях для людства: особистий досвід автора, в якому відображено конфлікт між філософією та християнською вірою, стає внутрішньою структурою твору. Зміна перспективи бачиться у введенні незамінного знаряддя для спасіння – божественної благодаті. Данте «передбачає перевірку особистої позиції, яка не збігається ні з позицією Томи Аквінського, а ні з офіційною позицією Церкви [Gagliardi, 1994].

Виникає питання, якими засобами досягти небесного і як створюється система, на вершині якої лежить принцип, що упорядковує все? Данте віддає себе в розпорядження досвіду, який походить від божественної волі (вона є непередбачуваною).

Дверима, що відкривають небо для автора, є Марія. Данте, визначаючи потребу керівництва, накладає межу на людську волю, щоб не вийти за

божественну межу «за власною волею», а також не ігнорувати важливість присутності Христа: «Закрито й іншу людям таїну; Збагнуть її лиш дурня вабить мрія!; Як три особи містять суть одну.; Тому й лишайся, людський роде, з quia!; Якби ти міг здійснити свої ждання.; То понести не мусила б Марія» (Purg. III, 34-39). Тобто, людський інтелект не може своїми силами досягти бачення Бога і блаженства, інакше народження Марії було б марним, а також і спокута Христа. Отже, у тексті відзначається роль Марії та божественної волі як ключових елементів для досягнення неба. Божественна воля визначає, які можливості відкриті людині, а Марія вказує шлях до спасіння через божественну благодать.

Слід зазначити, що у «Божественній комедії» Данте вносить фундаментальні зміни у свої погляди. Він виявляє недоліки своїх попередніх поглядів, які були пелагіанськими і визнає роль Христової спокути та благодаті для спасіння людства як ключові. Христос є фігурою, через яку Бог взаємодіє з людством на кількох різних рівнях. Метафізично кажучи, Христос – це «чеснота» Бога через яку Бог створює і обдаровує людину і всесвіт буттям. Христос є виявленням чесноти Бога та особливим засобом взаємодії Бога з людством, включаючи Втілення і Розп'яття. Як Христос-Логос, він також є принципом одкровення у всесвіті. Крім того, через Христа і його розп'яття відносини між Богом і людиною, які була зруйновані гріхом Адама, відновлюється, і шлях між Небом і Землею знову відкривається. Тільки через добровільну жертву людини, яка також є Богом, може бути погашений борг первородного гріха і відновлено потенціал людської природи на шляху до Бога.

Христос є особою, через яку Бог демонструє форму, яку мають прийняти досконалі стосунки між Богом і людиною, і те, як людина повинна діяти, щоб реалізувати цей зв'язок. Влучно це зазначив Августин, на думку якого Бог бере на себе слабкість людини у Втіленні, щоб розкрити потенціал людської природи. Зокрема, у роботі «Про Град Божий» він пише: «Залишаючись незмінним, Він прийняв від нас нашу природу, щоб в ній сприйняти нас, і непорушно зберігаючи Своє божество, став причетним до нашої слабкості,

щоб ми, змінившись на краще, стягали свій смертний і гріховний стан через спільне з Ним, безсмертне і праведне, доповнюючи це добро в чесноти Його природи вищим добром. Бо як через одного згрішив (Рим. 5, 12) ми дійшли до такого великого зла; так через одного і того ж, який виправдовує людину і разом – Бога, досягаємо такого великого блага» (De Civ. Dei, 21.15)

Втілення Христа має сотеріологічну мету: звільнити людство від ланцюга первородного гріха, демонструючи свободу його волі та потенціал його природи. Христос є і способом досягнення кінцевої мети людини, і самою метою. Як зазначав Августин: «Син Божий, сприйнявши людство і не втративши Божества, зміцнив і затвердив цю саму віру, щоб вона стала шляхом людини до Бога через Боголюдину. Ця Боголюдина і є посередник між Богом і людиною – людина Ісус Христос. Ось чому Він – Посередник, чому – людина і чому – шлях. Якщо між тим, хто прагне чогось досягти, і метою, до якої він прагне, сприяє шлях, то існує і надія на досягнення мети. А якщо шляху немає або шлях, яким належить йти, невідомий, то що користі знати, куди необхідно йти? Єдиний же абсолютно надійний шлях полягає в тому, що він же є і Бог, і людина: як Бог – Він мета, до якої йдуть, як людина – він шлях, по якому йдуть» (De Civ. Dei, 11.2).

Визнання Христа та наслідування Йому, у такий спосіб, стають основними шляхами, якими людина покликана взаємодіяти з Богом, оскільки Христос-людина є досконалим місцем самої цієї взаємодії. Христова чеснота одночасно виявляє світ і привертає увагу до його творіння. У своєму тимчасовому існуванні він демонструє способи діяльності, за допомогою яких людина може повернутися до Бога: смирення душі, з'явлення Бога в слові та визнання створеного світу як чогось, що слід цінувати понад усе як Боже творіння.

Розп'яття Христа, як було раніше зазначено у нашому дослідженні [Несправа, 2022b], стало необхідним для спасіння людини. Його смерть була мостом між Ним та грішниками і є знаряддям нашого обожнення. Спочатку Христос упокорився і став «людиною», потім відкрився шлях для людини, щоб

піднятися до Бога, з'єднатися з Богом в собі. Аналогічно і Данте робить те саме: спочатку він упокорився в пеклі, щоб згодом піднятися в чистилище, через спокуту, в рай; на відміну від «Бенкету», він усвідомлює неодмінну умову спокути Христа, яка відновила відстань між Богом і людиною після первородного гріха; і створює образ співпраці між людською волею і божественним, що закінчується обоженням у житті (вічне можливе лише після смерті). Іншою фундаментальною умовою є хрещення, яке представляє початок життя в Дусі, тобто початок обоження. Данте знову хреститься, в земному раю, в річці Лета після очищення, щоб піднятися до Бога.

Отже, кінець людського життя полягає не в «маленькому щасті» інтелектуального знання (як показано в «Бенкеті»), а в обоженні, у баченні Бога, в єдності з Богом, яке відбулося через божественну благодать і Духа, що живе в людині. Божественна благодать є даром і не залежить від людського інтелекту - людина не заслуговує на неї автоматично.

Підводячи підсумок щодо розуміння медіації у другому аспекті, зазначимо, що Данте власною самовпевненістю та інтелектом намагається збалансувати свою дорогу до Бога. Незважаючи на конфлікт між філософією і вірою, який показано через образ філософів, що проявляли гордість або самовпевненість у своїх інтелектуальних зусиллях і були засуджені в пеклі. Тим не менш Данте розглядає можливість поєднання інтелектуального знання з благодаттю.

Піддаючи критиці свої попередні погляди, Данте визнає потребу в благодаті та спокуті Христа і відзначає їх провідну роль у сотеріологічному питанні. Він підкреслює, що людина не може бути спасенною лише благодаттю без своєї волі та зусиль. Ця ідея відображає концепцію християнського спасіння через спокуту Христа. За теологічними концепціями, які розглядає Данте, благодать повинна бути відповідною індивідуальним потребам та можливостям кожної людини. Він стверджує, що у земному житті людина може досягти лише маленького добра, завдяки наукам, але вічне щастя, пов'язане з релігійністю і його можна отримати після смерті.

Вказані міркування свідчили про перехід від філософа до християнина. Данте використовує власний досвід та конфлікт між філософією та вірою для створення нового підходу до сотеріологічного питання. Його ідеї есхатології та благодаті стають центральними у «Божественній комедії». Питання про те, як душа приходить до стану визнання і як вона вчиться смиренню, як у християнському контексті, так і в самій «Комедії», тісно пов'язане з розумінням життєво важливої ролі Христа. Данте використовує августинівський образ про «шлях між Богом і людиною» через Христа, і в свою чергу Христос виступає як шлях і мета для людини. А відповідно до томізму, Данте показує, що благодать повинна відповідати природі та здібностям людини.

Отже, Данте наполягає на співпраці між людською волею та Божою, між наукою та благодаттю, між розумом людини та божественним провидінням, що веде до щасливого кінця – бачення Бога наприкінці твору – як реалізації божественної волі. Данте використовує вчення Томи Аквінського для особистого досвіду, який завершує конфлікт між філософією та християнською вірою і поєднує інтелектуальний досвід і Святе Письмо. Даний випадок слід охарактеризувати як перші кроки до гуманізму, який об'єднує віру та науку, і не заперечує «гідність» земного інтелектуального життя. Це важливий аспект творчості Данте, де він використовує свої інтелектуальні здібності для досягнення внутрішнього бачення проблематики оновлення людини.

Перейдемо до розгляду третього аспекту медіації у творчості Данте, який стосується поєднання західної та східної традиції. Його буде розглянуто, спираючись на наші раніш опубліковані дослідження [Несправа, 2022b], на прикладі теозису.

Теозис (θέωσις), тобто обоження, – це повне перетворення (трансгуманація) людини, уподібнення Богові, участь людини в божественній природі, об'єднання особи з Богом (без ототожнення), сопричастя з Пресвятою Трійцею (Princ). Теозис означає через божественну благодать стати тим, ким

Христос є за своєю природою. Концепція обоження, присутня в церкві з перших століть. Перші натяки знаходимо в Біблії, вона також представлена в багатьох трактатах і текстах ранніх отців Церкви, зокрема Іренея Ліонського і Афанасія Олександрійського.

У східній християнській традиції теозис (обоження) розглядається як процес, в якому людина прагне участі у божественній природі. Це означає наближення до Бога і співпрацю з благодаттю для досягнення об'єднання з Богом, але зберігаючи свою людську природу. Теозис вважається цілком можливим для людини, і він може починатися ще під час земного життя.

У західно-християнській традиції образи спасіння традиційно більше зорієнтовані на відновлення відносин між Богом і людиною, які були порушені гріхом. Ця традиція рідше використовує термін «теозис» і більше акцентує на благодаті, яка дає можливість людині вступити в спільноту з Богом через віру і спасіння. Як зазначав Тома Аквінський, оскільки єдинородний син Божий хотів, щоб ми брали участь у його божественності, він прийняв нашу людську природу і зробив Себе людиною, щоб люди могли стати подібними до Бога [Компендіум, 2008].

Отже, у східній християнській традиції концепція обоження залишається актуальною як основна мета людського життя, в той час як в західній традиції ця ідея може бути менш акцентованою.

Трихотомічна концепція людини східної християнської церкви починається з образу людини, утвореного тілом, душею і Духом. Останній присутній в людині безперервно – змінюється лише його зв'язок з тілом і душею. Завдяки цій концепції ми можемо говорити про зв'язок людини між людською та божественною природою. Схоластично кажучи: людина, спотворена гріхом, представляє теозис у потенції, тоді як вже обожена людина (онадлюдинена) представляє обоження в дії. Так обоження означає прийняття божественної природи від людини, але не заміну своєї власної людської природи: людське Я зберігає свою автономію, воно не зливається з Духом, щоб утворити єдине буття та єдину свідомість. У латинській теології

Тома Аквінський описує цей «акт» як випадковий зв'язок божественної природи з людською природою в самій людині [Компендіум, 2008].

Людина, вчинивши гріх, втратила свою цілісність, зруйнувала свою природу, божественний образ, який був її частиною. З цієї причини серед понять, які часто зустрічаються в літургійних текстах, ми знаходимо такі вислови, як «реінтеграція», «зцілення», «просвітлення», «перетворення», «метаморфоза» людини. Можна виявити, що вони є частиною теозису [Компендіум, 2008]. Зазначимо, що в сучасній католицькій думці папа Іван Павло II також торкався поняття «обожнення» в апостольському листі *Orientale lumen* 1995 року: «Є деякі риси духовної та богословської традиції, спільні для різних Східних Церков, які відрізняють їхню чутливість щодо абсолютних форм, передачі Євангелія на західних землях. У обожненні і особливо в таїнствах східне богослов'я приписує дуже особливу роль Святому Духу: силою Духа, який живе в людині, обожнення починається вже на землі, створіння преображається і Царство Боже відкривається. <...> Вчення каппадокійських отців про обожнювання увійшло у традицію всіх Східних Церков і є частиною їхньої спільної спадщини. <...> Це богослов'я обожнювання залишається одним із надбань, особливо дорогих для східнохристиянської думки» [Giovanni Paolo II, 1995].

Суттєва відмінність між західною та східною християнською теологією полягає в тому, що остання базується на блаженстві вже тут, на землі. Метою східного християнина є участь у божественній природі через причастя до таємниці Пресвятої Трійці. У східнохристиянській концепції цей процес не означає поміщення людини на місце Бога чи заміну її, як у традиції «обожнення» князів, царів, імператорів, а у наближенні людини до Бога. Це процес, що відбувається після смерті, але який має відбутися протягом життя або який починається вже під час земного життя, щоб бути доведеним до досконалості в іншому, після тілесної смерті. Це характеристика блаженства, яку ми знаходимо в «Божественній комедії».

У Східній Церкві зберіглася концепція обожнення людини як основи і мети людського життя, проте Західна Церква зменшує її значення. «Божественна комедія» відображає цю різницю, тому що вона показує західний (латинський) світ як фальшиво вільний, керований земними інституціями, і, в той же час, твір є єдиним вираженням «дозволеного» обожнення, в якому вказівка символізує кінець земного і посмертного життя. «Комедія» містить в собі реакцію на події того періоду, розкриваючи важкі часи: придушення свободи, інституційне управління суспільством, ментальна замкнутість, тоді як література – як у поезії, так і в прозі – зберегла чинність своєї функції репетування голосу у світі, щоправда без урахування послідуєчих реакцій, позитивних чи негативних.

Апостол Яків просить Данте розкрити досвід раю у своєму творі, навіть якщо його слова не сприймаються позитивно (Par. XVII, 124-132); але той самий аргумент також зустрічається в інших місцях, наприклад, коли Беатріче попросила Данте записати ці слова буквально, навіть якщо він не розуміє їх досконало (Purg. XXXIII, 79-84). Джакомо закликає Данте не звертати уваги на негативну реакцію, тому що його твір виражає правду: усунувши всю прекрасну поетичну неправду, всю алегорію, він повинен розкрити перед читачем все, що він пережив і побачив, щоб розкрити можливість обожнення ще під час земного життя і таким чином гідно оцінити життя та надати мету, що полягає в досконалості.

У різноманітті доктрини обожнення між Сходом і Заходом і в тому, що Данте віддає перевагу думці, що земне життя не обмежується лише тимчасовою зупинкою, ми бачимо переконання та позицію Данте, його намагання надати сенс життю на землі та примирити науку і віру, надаючи гідність людині.

Репрезентація доктринального примирення конфлікту представлена в «Раю». Розглянемо її, спираючись на наші раніш опубліковані дослідження [Несправа, 2022b].

Вказаному примиренню сприяє сама природа місця, де загалом не може існувати розбіжностей. Примирення відбувається між Томою Аквінським і Сігером Брабантським (далі Сігієрі), прихильником аверроїзму. Сігієрі представляє філософське бачення Бога, і необхідно, щоб він був поруч з Томою, тим, хто заперечує можливість бачення Бога в житті. Щоб подорож Данте мала щасливий результат, ці дві позиції повинні узгоджуватися. Гальярді наголошує на тому факті, що «той, хто навернений до доктрини іншого, є не Сігієрі, а Тома. Тома виправдовує Сігієрі за його потребу досягти бачення Бога перед смертю. Виправдання відбувається через Святого Августина. Гарне поєднання, яке враховує всі рівні конфліктності того часу» [Gagliardi, 2002, с. 290].

Данте ставить Сігієрі останнім в ряді християнських інтелектуалів. Відповідно, Тома Аквінський представляє себе учнем Домініка та Альберто Маньо та розповідає про історію, у якій вони конфліктували з Сігієрі, а тепер погоджуються. Їх місце зустрічі, тобто спільний шлях пізнання, представлений як погляд і відображення двох: Тома бачить Данте у дзеркалі очей Сігієрі, як Данте бачить Тому. Це передумова у формі когнітивного діалогу, щоб пояснити, чому Сігієрі необхідний для Данте у межах християнської доктрини: він повинен інтегрувати бачення Бога живою людиною, що заперечувалось Томою з християнської точки зору [Gagliardi, 2002, с. 290].

Аліг'єрі встановлює умови для досягнення бачення Бога через Августина. Ключовим вираженням розуміння і виправдання Томи є фраза Сігієрі: «Вважав смерть занадто пізнім даром» (Par. X, 133-138). Християнин, коли йому здається, що смерть надто повільна і далека, щоб він міг побачити Бога, бажає кінця і досягнення блаженства у житті: «Це шлях містичного аскетизму. Таким чином Тома пояснює та виправдовує потребу Сігієрі бачити Бога... поза межами авероїстського тексту» [Gagliardi, 2002, с. 291]. Сігієрі в тексті Данте представлений як той, хто намагається передбачити Боже бачення в житті і тому прагне його закінчення.

Для того щоб Данте продовжував шлях до бачення Бога, Тома повинен думати як Сігієрі разом із Августином. Данте повинен перетворити думку Томи, щоб мати можливість запропонувати варіант примирення. У похвалі Сігієрі він визнає необхідність передбачити беатифікаційне бачення в житті – це необхідна згода на історичному та доктринальному рівні, щоб подорож Данте мала сенс [Gagliardi, 2002, с. 292].

Святий Августин надає християнського значення авероїстичній доктрині та потребі Сігієрі в книзі «*De doctrina christiana*», де він розглядає любов як виключний зв'язок між людиною та Богом: «*Frui Deo* є лінгвістичним ключем виключного піднесення до божественного через любов, щоб мати можливість насолоджуватися Богом в абсолютній обітниці щастя, до якої людина повинна цілковито прагнути» [Gagliardi, 2002, с. 291].

Бажання свого кінця для тих, хто далекий від смерті і, отже, від Бога можна інтерпретувати як акт любові, щоб зробити подорож коротшою: «... ангели <...> щасливі, тому що вони насолоджуються тим, чим ми теж хочемо насолоджуватися; і скільки в цьому житті ми насолоджуємося неясним чином, як у дзеркалі, тим терплячіше ми переживаємо відстань і тим палкіше бажаємо кінця» [Sant'Agostino, 1994, с. 55]. Тобто, любов стає знаряддям для досягнення Бога, щоб насолоджуватися блаженством, яке, за святим Августином, є безперервним у потойбіччі.

Примирення між двома ворогами реабілітувало містицизм, раніше скасований Томою в християнстві. Спроба Данте подолати томістську заборону «бачити» Бога призводить до відновлення августинської та східно-містичної віри, в якій людина має безпосередні стосунки з Богом, тому Данте увійшов у своїх творах на шлях блаженства філософів, перетворюючи його на християнське блаженство, пропонуючи гармонію розуму та віри. Згодом він досягає своєї мети – привести філософів до блаженства особистими зусиллями та благодаттю.

Підводячи підсумок по аспектам медіації Данте, слід зазначити, що він не випадково є видатною фігурою в історії філософської теології. Він, прагнучи

до універсальності в своїх творах, спрямовував їх на вирішення важливих філософських питань і піднімав релігійні, метафізичні та естетичні аспекти буття, що допомагало розширювати горизонти сприйняття та вдосконалення ідей і цінностей. Як пише Джордж Штайнер: Данте «організовує, робить незмінно життєво важливими взаємність релігійних, метафізичних та естетичних кодів щодо буття» [Steiner, 1975].

Перейдемо до розгляду ключових ідей у темпорально-онтологічному і екзистенціально-теологічному аспектах вчення Данте, які слугують підґрунтям для вирішення питання оновлення людини.

В темпорально-онтологічному аспекті зупинимось на питаннях розуміння часу, Чистилища і онтологічної «слабкості» людини, спираючись на наші раніш опубліковані дослідження [Несправа, 2023a].

Данте Аліг'єрі у своєму творі «Божественна комедія» влучно втілює свою візію потойбічного життя. У Чистилищі, одному з трьох космічних царств, які перетнув герой поеми, Данте розкриває унікальну концепцію часу. Це місце, де душі, зібрані з усього світу, очищаються від своїх гріхів, щоб заслужити спасіння. Душа, час і практика чеснот піднесення до спасіння. Саме такий сюжет характеризує IV пісню Чистилища. Може здатися дивним, що в царинах потойбічного життя, де людина перебуває у вічності, ми говоримо про час. Однак це має сенс у Чистилищі, де душі чекають моменту, щоб розпочати очищення та «підраховують» його «тривалість», щоб якомога швидше отримати доступ до блаженного бачення Бога, тобто до Раю.

Час має унікальне значення в Чистилищі. Хоча може здатися парадоксальним пов'язувати час із потойбічним життям, розуміння Данте часу в «Чистилищі» глибоко вкорінене у зв'язку між тимчасовою та духовною сферами. Данте, спираючись на ідеї Арістотеля та Томи Аквінського, пов'язує час із внутрішнім оточенням людини та її концентрацією на радості чи болю. Відчуття захоплення чимось у Чистилищі може призвести до того, що час призупиниться або навіть зникне. Це призупинення часу відбувається, коли душа потрапляє у вимір виняткової та радикальної уваги. Час, у баченні Данте,

стає невід'ємним виміром людства у подорожі душі до спасіння [Gallagher, 2014].

Більш детально зупинимося на питанні онтологічної «слабкості» людини, яка дозволяє краще прояснити екзистенціально-теологічний аспект міркувань Данте. Зазначимо, що Данте вказує на глибоку духовну та онтологічну залежність людини від Бога та необхідність покорення своєї волі Богові для досягнення небесного миру. Хоча світло Божої ідеї спускається на всі створені речі, включаючи людей, але різна природа матерії та впливу небес можуть впливати на різну ефективність цього світла. В повній мірі світло Божої досконалості було виявлено лише в двох випадках: створенні Адама і втіленні Христа. Реагуючи на події свого часу, Данте показує у «Божественній комедії» західний світ як фальшиво вільний та земно-центрований і прагне знайти сенс і мету в житті. Данте виступає поет-філософ, який освітив «живу надію» (*di viva speme*), що лежить в основі морального всесвіту (Par., XX 109).

Данте наголошує, що небесний світ досягається, коли людська воля підкорюється Богові. Смирення і визнання залежності від Бога стають важливими аспектами духовного розвитку. Данте підкреслює, що жодні зусилля «*ingegno*» (розуму) та «*volere*» (волі) не можуть самотійно привести до небесного світу.

Данте розглядає глибоку залежність людини від Бога на прикладі Молитви Господньої. Вираження через молитву саме по собі є важливим твердженням. У «Чистилищі» Вергілій пояснив неспроможність молитов героїв своєї «Енеїди». Вони були неефективними, «тому що молитва була відокремлена від Бога». Натомість тут, у Чистилищі, молитва знову пов'язана зі справжнім джерелом щедрого існування, яке може надати цінності самій молитві. Вибір Данте цієї молитви, універсальної молитви, яка охоплює всі інші, робить події цієї тераси основоположними, оскільки вони якимось чином впливають на все майбутнє.

Це молитва, яка втілює в собі природу стосунків Бога з людиною як стосунки батьків і дітей: «*O Padre nostro*» (Отче наш). Термін «*nostro*» (наш)

руйнує поділ «я» та відчуття відмінності, які є типовими для гордих. Це також молитва Христа, справжнього Сина Отчого, якої він потім навчає учнів, таким чином приводячи їх до спільноти Церкви, яка є одночасно і мирською організацією, і метафізичний стан буття. Тоді його значення тут багатогранне; ті, хто зараз увійшли до Чистилища, увійшли до тіла Церкви, таким чином уклавши офіційний договір між Богом і людиною. Тут ми знаходимо найважливіший зсув; гордість, перший гріх, яким Люцифер і Адам відокремили себе від Бога, подолана Молитва Христа, який метафізично перевернув гордий вчинок Адама через його смиренну самопожертву і заснував спільноту Церкви. Межі між часовим і метафізичним стають розмитими, і виявляється вплив дії на метафізичну реальність; гордість веде до прокляття, смирення – до спасіння всіх.

Безтілесний голос, який з'являється нізвідки на початку пісні, у поєднанні з початковою знайомістю слів, також має ефект залучення читача до акту молитви – дії тимчасового смирення – ніби вони декламують разом зі словами; читати молитву – це молитися і приєднуватися до спільноти, об'єднаної спільним Отцем. Сама дія молитви виражає основоположну єдність спільноти. При цьому версія *Pater Noster* розкаяного гордого не співається жодною конкретною особою; спільне виконання молитви підриває будь-який залишковий егоїзм з їхнього боку. Ця спільнота, зокрема, виражає свою єдність, підкреслюючи своє спільне онтологічне походження.

Від початку вихваляється саме Божий акт творіння. У той же час існує чітке уявлення про те, як це творіння відбувається, що нагадує тринітарну взаємодію творіння, яку ми бачили в третьому розділі. Єдиний спосіб, за допомогою якого можна будь-яким чином «знайти» Бога, це зрозуміти, де Його любов більше зосереджена на тому, що він створив першим.

Amore (любов), що потрапляє в позицію римування, у такий спосіб, займає центральне місце поета в його концепції творчого процесу, римуючись із двома іншими термінами, які виражають те, як Бог творить: *Valore* (цінність) і *Varore* (пар). По-різному інтерпретовані терміни *valore* та *varore*, будь то

відмінні характеристики членів Трійці чи аспекти лише Бога Отця, тим не менш обидва пов'язані з поняттям творчої доброчесності: доблесть, сила та могутність Бога і випаровує вилив цієї сили аж до створіння. І саме душа як створіння повинна відповісти хвалою: «*laudato sia <...> da ogne creatura*» («хвала <...> від кожного створіння»).

Слово *varore* вже вжито поетом на терасі гордості. Але хоча тут у XI.4 вжито посилання на Божу *varore*, раннє вживання стосувалося імператора Траяна: «Змальовано тут славу і повагу; Монарха, що чеснот його талан; Григорія подвигнув на звитягу» (*Purg. X.73-76*). *Varore*, на яку тут посилається Данте, – це смиренність Траяна; саме смиренний акт Траяна щодо вдови спонукає Григорія молитися за його спасіння, таким чином дозволяючи йому відродитися і врятуватися. Навряд чи випадкове використання Данте цього точного терміну в такій близькості, і обидва рази в позиції рими, не можна не припустити, що конотації, які викликає кожен, слід читати в діалозі один з одним.

Таким чином, слід звернути увагу на натяк поета, щодо смирення людини, завдяки якому вона визнає себе створеною істотою, рівною, а не вищою за інших створених істот навколо неї. Смирення є відповіддю на творчу гідність Бога, яка стверджує владу Бога над творінням і демонструє свою щедрість у творчості. Це контрастує з помилковою гідністю самодостатніх душ у пекельному колі Лімба, яким бракує істинної віри в Бога, а також смирення, якого вимагає віра.

Данте, як зазначає Р. Честер [Chester, 2012, с.152] інтерпретує молитву Господню як проголошення неспроможності людини досягти спасіння без Бога. Доповнення Данте до Біблійної версії *Pater Noster* підкреслюють залежність душ від Бога та применшують будь-яке відчуття їх власної сили та здібностей. Поет висловлює цю недостатність на онтологічному рівні, наголошуючи на ньому у зв'язку з двома фундаментальними аспектами людської природи, які вже з'являлися в дебатах про чесноту *virtu: ingegno* (розуму) та *voler* (волі).

В арістотелівській етиці чесноти (і у «Бенкеті» Данте) досконалість цих двох здібностей лежить лише в силах людини. Однак тут, у пісні XI, будь-яке відчуття людської самодостатності зникло; зусиль «*tutto nostro ingegno*» (вся наша винахідливість) недостатньо для досягнення небесного миру, і замість того, щоб хизуватися автономією людської волі, натомість душі радісно приносять її в жертву «*cantando osanna*» (співаючи «Осанна!»). Якщо, як припускає Р. Кіркпатрік, «смиренність і покаєння є точним вираженням нашого екзистенційного стану» [Kirkpatrick, 2010, с. 23], тоді, читаючи цю молитву, душі активно рухаються до глибшого вираження своєї природи. Тому: смиренно підкоритися двом аспектам людської природи, яка вдосконалюється через силу до джерела самої цієї доброчесності, парадоксальним чином удосконалює їх через визнання їхньої залежності. Відокремити їх існування від Бога означає ввести душі в плутанину, конфлікт і розкол. Таким чином, небесний світ є те, що винагороджує інтелект, який визнав Бога своїм джерелом; таким чином, як тільки людська воля підкоряється Богові, тоді нагородою є спокій від бажань.

Читання Господньої молитви є випадком, коли подвійність тексту Данте стає явно видимою; це водночас історія про людину, яка проходить через підземний світ і зустрічається з душами в його царствах, а також коментар «тут» у тимчасовому житті його читачів. Лише до фіналу молитви, що її свідомо подвійність стає очевидною, але як тільки вона з'являється, вона обов'язково впливає наше перечитування попередніх благань: «Останнє просим, Боже дорогий, Не нам, бо нам уже не допоможе, А тим, що йдуть за нами, Всеблагий!» (22-24). Тут спостерігаємо дві різні стадії однієї спільноти; стадія очищаючих душ, які вже досягли безпеки, якщо ще не спокою, і спільноти живих на землі, які ще повинні пройти через «*aspro deserto*». Це спільна молитва, яка пов'язує обидві громади разом.

Спільнота живих все ще є тією, якої можуть торкнутися випробування та страждання. Проте саме через такі випробування Бог допомагає розвитку людської чесноти, і саме про цю доброчесність у цьому контексті говорить

Данте. Остання молитва гордих душ: «Чеснотам нашим захисте надійний, Удари відвертай, подай снаги, бо спокушає ворог нас постійний» (19-21). Існує чітка паралель між дочасним життям і Чистилищем, царством спасіння, яке знаходиться у часі. У цьому благанні про припинення випробування доброчесності, яка є неминучою і необхідною частиною тимчасового життя, Данте має на увазі онтологічний стан людини саме у зв'язку зі способом, у який Творець цього стану взаємодіє з людиною, щоб створити її та вдосконалювати. Стабільність «*nostra virtu*» повністю в руках «*Padre nostro*», Бога і залежить від Його волі. Течії, які лежать в основі людського життя та існування, виносяться на поверхню в подіях Чистилища; душі відкрито визнають Бога джерелом своєї власної доброчесності. Бог виступає як її випробувач і як її творець. Чистилище як «другий шанс» є дзеркалом онтологічних і етичних можливостей реального дочасного життя.

Пісні «Чистилища» X і XI розкривають форму, в якій людина покликана взаємодіяти з Богом, щоб досягти остаточної досконалості. Розвиваючи смирення, людина починає бачити Бога не лише джерелом свого існування, але як джерело доброго потенціалу своєї природи: джерело своєї чесноти. Це визнання має бути втілено через мову, яка свідчить про природу цих відносин. Це не чисто даний, «механічний» стан речей, а радше відносини великої емоційної взаємодії, які повинні бути постійно мінливими та активними. Це стосунки між батьками та дитиною, які представляють батьків як тих, хто вільно віддає себе, а дитину, яка з любов'ю відповідає. Завдяки добровільному визнанню «дитиною» щедрості свого існування, вона ведеться через досвід життя, щоб розвинути в довершену особа. Однак найбільш необхідним є його постійна пам'ять про свій онтологічний стан і постійне визнання цього через смирення. Саме це смирення може дати людині змогу, у певному сенсі, «народити» Христа в собі, наслідуючи добровільну любов Діви. Отже, чеснота людини (виявлена у волі та інтелекті) колись підпорядкована або узгоджена з волею Бога, стає цілком сприйнятливою до Божої чесноти, яка притягує душу до Нього.

Спираючись на наші раніш опубліковані дослідження [Несправа, 2022b], звернемо увагу, що в контексті розглянутого питання, парадоксальною є позиція презумпції філософів, яка вважалася гріхом, гідним засудження в пеклі (Улісс, Геріон). Проте решта твору розгортається так, ніби це було «*in fieri*» (італ. «у гніві»). Говорячи про власну самовпевненість, Данте узгоджує її з християнством (Par. VII, 103-111), щоб скоординувати людську силу із благодаттю. У цьому дещо можна побачити витіснення конфлікту, який став міжрелігійним свідченням наявності незалежного шляху до Бога завдяки власним силам. Проте зв'язок між презумпцією та благодаттю можна відзначити в терцеті: «І мусив Бог покінчити з гріхами; Й вернуть людині повноту буття; Чи то одним, чи то двома шляхами» (Par. VII, 103 - 105).

Бог відновив людину до її досконалості своїми власними шляхами (або одним, або обома), і він не спасе людину, якщо вона не бажає бути спасенною, без своєї волі, схильної до спасіння – божественна благодать окремо не допоможе людині піднятися до Бога, без зусиль самої людини. Усіх доріг до Бога було б недостатньо, якби Христос спочатку не втілювався з усім смиренням (Par. VII, 112-120).

В іншому місці Данте зазначає: «З початку світла по останню тьму; Ні разу не прийшло ще, засіявши; Таке й не прийде рівного йому; Бог щедрість вищу виявив, віддавши; За порятунок ваш себе всього; Ніж просто б вам гріхи всі оставлявши; Не досить справедливості того; Було б, як не принизився б смиренню; Син Божий до влюдинення свого» (Par. 7, 112-120). Це аналогія до томістичної концепції людського спасіння через спокуту Христа шляхом повернення людини до «первозданної» природи, яка передувє первородному гріху. «Данте додає велику частину людської самовпевненості, щоб сприяти повному успіху подорожі людського розуму до божественного бачення» [Gagliardi, 2014, с. 63].

Зазначимо, що християнські богослови пропонують у якості ліків від самовпевненості рясну божественну благодать, посередником якої є Христос. Для того, щоб людина могла прийняти її достатньо для досягнення своєї мети

споглядання Бога, їй потрібна значна благодать, яка відповідає значущості мети. Проте доступна благодать є небезпечною у тому сенсі, що можна нескінченно черпати її, намагаючись врівноважити величезну зухвалість і потурати собі. Це є причиною обмежень для теологів. Бонавентура обмежує це відповідно до призначення індивіда: «Як той, хто йде до річки з глечиком, він знаходить воду, приготовлену без міри, навіть якщо він бере міру через обмеженість» [D'Aquino, 2006, с. 504]. Тома Аквінський прямо стверджує, що не можна черпати безмежно: «...здатність кожної істоти обмежена, тому навіть якщо вона може отримати нескінченне благо через знання, любов і плоди, все одно істота не може отримувати це добро нескінченно <...> відповідно до її виду, природи та певною мірою до своїх здібностей» [D'Aquino, 2006, с. 503].

Обмеження можуть бути подолані через Христа, тому що, згідно з Аквінатором, божественна благодать міститься в ньому в достатній мірі, щоб побачити Бога [Gagliardi, 2014, с. 241]. Данте долає межу за допомогою формулювань про те, що Бог дав йому рясну благодать, настільки, що він міг наповнити нею не лише «Бенкет» та «Нове Життя», а й «Божественну Комедію»: Бог дав йому «великий розум» (Purg. XXX, 109-117). Він має стільки благодаті, скільки його самовпевненість несе, враховуючи, що Данте вірить у свої інтелектуальні здібності, які забезпечать його відповідною кількістю впевненості, щоб він міг отримати достатню кількість благодаті. Уявлення про благодать залежить не від гріховності чи чистоти людини, а й від її зусиль (інтелектуальних здібностей).

Поглибимо розгляд екзистенціально-теологічного аспекту вчення Данте через деталізацію антропологічних питань, які теж виступають підґрунтям для концепції оновлення людини.

Зазначимо, що у східній теології людина часто розглядається як складна істота, що складається з тіла, душі і Духу. Дух вважається найвищим аспектом людської природи і має співпрацювати з Божою благодаттю для досягнення теозису. У західно-християнській традиції увага зазвичай більше акцентується

на дихотомії (тіло і душа) і на відновленні відносин між Богом і людиною через спасіння через Христа.

Весь створений світ має образ Божий, але цей образ особливо блискуче проявляється в людині завдяки її розумній природі, свободі і безсмертній душі. Данте припускає, що образ є атрибутом, який використовується для визначення лише людини, тоді як усе, що створене, включаючи живі та неживі істоти, є деякою подібністю до Бога. Точніше, все, включаючи людину, є подібністю до Бога, але подоба людини є більш складний вид.

Використовуючи термін «образ», який має витоки у Книзі Буття, де сказано: «Створімо людину за нашим образом і подобою», Данте має на увазі, що люди є за образом Божим у своїй розумній душі.

Промова Беатріче у віршах 64-78 висвітлює ідею про відповідність людини Богу. У такий спосіб, він підкреслює унікальність і велич людської природи в контексті створення. через її душу, створену за образом Божим, яка зберігає в собі початкові обдарування.

Образ визначає самосвідомість людини. і потенціал для духовних і моральних роздумів і зростання. Це тому, що, на відміну від інших створінь підлунного світу, людина має здатність обмірковувати та приймати вільні рішення, і саме завдяки своєму інтелекту та свободі вона може брати участь у житті самого Бога. Як пише Бойд, «інтелект людини дає їй змогу отримати певні знання (scientia) про власну природу та «кінець» людського життя», але він також дає їй змогу побачити доброту об'єкта як засіб досягнення своєї мети. На основі цього знання інтелект може вільно реалізувати зміст розуміння. Отже, свобода передбачає наявність інтелекту, але приносить людському інтелектуалізму здатність бути залученим не лише до розуміння, але й до любові. Це здатність, яку людина отримує у творінні, і тому є природною для неї. Іншими словами, розумні істоти можна назвати божественними в їх здатності актуалізувати свої інтелектуальні та вольові якості. Сказати, що люди схожі на Бога або на образ Бога, означає визнати ті якості, які облагороджують їх понад решту підмісячного творіння, і які дозволяють

Богові проявлятися в них. Таким чином, свідоме визнання людьми своєї подібності до Бога означає, що Божий план щодо них може бути реалізований через дію душі. Саме в цьому сенсі – а саме в людині як створінні розумного обдарування – вона є співтворцем з Богом. Крім того, саме тому, що людина створена за образом Божим, людина може пізнати і любити Бога і вступати з ним у відносини.

Данте вважає, що образ Божий в людині виражається через її розумну душу, яка наділена самосвідомістю та потенціалом для духовного і морального зростання. Образ Божий визначає здатність людини до розуміння своєї природи та мети в житті, а також її здатність сприймати добро як засіб досягнення цих цілей. Свобода людини передбачає наявність інтелекту, який дає змогу не лише розуміти, але й любити. Ця здатність є природною для людини і дозволяє їй взаємодіяти з Богом. Значення свободи подвійне: здатність вибору і здатність робити морально правильний вибір. Гріх затемнює останню, але душа все ще має силу вибору. Отже, люди подібні Богу через свою здатність актуалізувати свої інтелектуальні та вольові якості. Це відображається у їхній здатності до участі в Божій сутності. Щодо людського тіла, то Данте уявляє його як засіб для розуміння і виявлення метафізичної істини, зокрема через Втілення Христа.

Щоб підкреслити втрату досконалості і безсмертності через гріх та необхідність спокути фокус переноситься на тему гріха і первородного гріха в рядках 85-87. Посилання на «*cose nove*» (нові речі) вказує на вплив небесних сфер на душу людини, але свобода розумної душі полягає в її підпорядкуванні вищій силі і більшій природі. Дія Бога у Христі спрямовувалася на відновлення душі до її початкового стану і свободи, яка була втрачена через гріх.

Данте розглядає ідею про початкову природу людини, яка відображає подібність до Бога, через призму її створення та породження. У «Раю» питання створення є відправною точкою. Стосовно людини, ангелів, першої матерії та небес – тобто всього, що створено без втручання вторинних причин – творіння «*sanza mezzo*» («без засобів») є синонімом подібності людини до Бога через її

свободу та безсмертя. Божественна доброта, яка, палаючи у вічному вогні любові, запалює усе до буття, дарує добро всьому існуючому. Крім того, за словами самого Данте: «Миліший той, хто із найтонших звивів, / Святий-бо запал блискотить ясніш / У тому, хто себе із неї вивів» (Par. 7, 73-75). Тобто, хоча відбиток Бога («la sua impronta») присутній у всьому творінні, Його світло, яке затоплює все, яскравіше світить на тому, що йому подібне. У контексті цих рядків «*somiglianza*» (подібність) людського створіння до Бога можна знайти в його душі через її здатність брати участь у Божій сутності. Подібним чином, але з наголошенням на інтелектуальній, а не вольовій природі душі, Данте вважає, що з благородством вищої сили, розум бере участь у божественній природі під виглядом вічного розуму. Це суть питання: сказати, що людина створена згідно до Бога, або як подібність до Бога («*conforme*» і «*somigliante*» (подібна і схожа)), означає визнати як її здатність до участі в силу її розумної природи, так і фактична участь, якою вона користувалася перед падінням завдяки своєму «*dote*» і «*dignitadi*» (обдаровані вдостоені (*dignità* гідність)), а саме свобода та безсмертя.

Тепер частина промови Беатріче, що міститься в рядках 64 і 78, має акценти з описом стану характерного для часу до гріхопадіння людини, як невинної і незіпсованої. Лише в рядку 79, із введенням теми гріха загалом і первородного гріха зокрема в рядках 85-87, фокус переміщується із досконалості вільного і безсмертного творіння на час гріхопадіння, коли досконалість була втрачена з метою введення аспекту спокути цієї пісні. У вказаному контексті відповідність людини Богові означає, що її душа, створена за подобою Бога, зберегла в собі початкові обдарування («*queste dote*» і «*queste dignitadi*»), які належали їй в силу її безпосереднього створення, обдарування, які були втрачені, коли гріх спотворив первісну образність людини («Природа ваша, грішна до відчаю / Ще з зародку, втерляла сповна суть / Достойностей, і, вигнаний із Раю» (Par. 7, 85-87)). Лише через жертву Христа людина могла бути відновлена («*riparar*», l. 104) до повноти свого цілісного життя («*a sua intera vita*»), тому що у Христі та через Христа людина була повернута до її первісної

гідності: «Бог щедрість вищу виявив, оддавши / За порятунок ваш себе всього» (Par. 7. 115-116).

Наостанок зазначимо герменевтичні особливості творчості Данте, які дозволяють сформулювати концепцію оновлення людини у темпоральному і екзистенціально-теологічному вимірах.

Усі тексти концептуальної та репрезентативної традицій тією чи іншою мірою використовують персоніфіковані приклади для передання свого поняття чесноти. Для Августина це було його власне я в акті навернення у Сповіді; у Григорія Великого це була біблійна постать Іова; «Міркування про життя Христа» зосереджено на події життя Христа, роблячи їх предметом теперішнього та безпосереднього досвіду для читача. «Комедія», у персоніфікованому прикладі чесноти, який вона дає, використовує всі ці методи та виходить за їх рамки.

Життя святих, їх постаті є основним елементом комедії: дії Богородиці на терасах Чистилища; життя святих; і дії багатьох людей з історії Данте, що як зазнали поразки, так і досягли успіху в досягненні спасіння. Але найбільш персональну та оригінальну форму комедії ми знаходимо у постаті поета-пілігрима. Данте через розвиток свого паломницького Я, вказує на кроки людини, що звертається до Бога. Пройшовши через класичну освіту свого раннього життя, яка привела його до самоконтролю та свободи від гріха, він уявляє себе наділеним досвідом, його рання любов, яка пов'язує його безпосередньо з Богом. Його процес набуття чесноти через допомогу інших стає мікрокосмом того, як людина може прийти до Бога: через любов свого життя. Показуючи свій паломницький розвиток, Данте ще більше претендує на досконалість, яку він особисто досяг у написанні самої «Комедії». Текст стає вираженням своєї чесноти і, становиться інструментом для освіти інших.

Сходження до Бога, як було зазначено у на нашому раніш опублікованому дослідженні [Несправа, 2022b], починається за допомогою Вергілія (символ філософської мудрості), продовжується Беатріче (божественна наука), але остання сходинка збережена для Діви Марії,

посередниці благодаті. Данте приходить до бачення Бога в гармонії, науці та благодаті. У «Божественній Комедії» Данте представляє інтелектуальну та релігійну реформу, ставши головним героєм, щоб довести справедливість своєї революційної та реформаторської роботи, у якій він прагне підвищити гідність людства, відкривши шлях, яким він подорожував раніше – Данте повертає гідність людини в гуманістичному дусі.

Висновки розділу 2

Другий розділ присвячено розгляду феномену оновлення людини у контексті релігійно-філософського становлення сотеріологічних вчень Орігена і Данте.

Перший підрозділ окреслює важливість спільного вивчення філософії Платона та інших грецьких філософів для формування філософських поглядів Орігена, що відобразилося на його концепції духовного розвитку та оновлення людини. Ідеї Плотіна, Порфирія та Лонгіна вплинули на філософську думку Орігена і у його творчості відбувається інтеграція грецької мудрості та християнської віри. У відповідь на гностицизм і маркіонізм, Оріген висунув свої власні ідеї, підкреслюючи важливість добра, людської волі та свободи у процесі спасіння. Оріген, використовуючи платонівські ідеї, щоб пояснити християнську віру, спробував сплавити грецьку філософію та християнську віру в єдину систему, що відображає бажання зберегти духовну спадщину грецької філософії та вдосконалити її через християнську парадигму оновлення, тобто синтезувати раціональну та духовну складові у процесі оновлення.

Проте, ідентифікація поглядів Орігена щодо співвідношення християнства і платонізму потребує уточнення. На підставі аналізу дослідницької літератури запропоновано виділити три варіанти вказаного співвідношення: підпорядкування, ототожнення, протиставлення. У першому значенні – підпорядкування, Оріген був християнським платоніком, тому що

ідентифікувати платонізм того часу лише як «язичницький», «інституційний» платонізм є надмірним спрощенням. Він вважав Біблію своїм авторитетним текстом, читаючи її крізь призму платонізму і, проповідуючи християнську віру, не перестав викладати філософію.

Зазначено, що вказаний варіант співвідношення потребує уточнення. Запропоновано розглядати погляди Орігена, також і як ототожнення християнства і платонізму. Оріген вважає Платона найкращим із усіх філософів, найближчим до доктрин Святого Письма. Екзегезуючи діалоги Платона та алегоризуючи його міфи, Оріген водночас прирівнював їх до переказу Святого Письма. Отже, з цього боку інтелектуальну особистість Орігена і саме його місце в історії платонізму важко узгодити з науковими презентаціями християнства як антиплатонізму.

У третьому варіанті співвідношення платонізм і християнство Орігена протиставляються. Оріген виступав проти «язичницького» та «гностичного» платонізму, а також проти неплатонічних філософій, таких як матеріалістичний стоїцизм, гедоністичний і «атеїстичний» епікуреїзм, а також арістотелізм, які заперечували безсмертя душі, провидіння та корисність молитов. Проте, Орігена критикували як християни за те, що він був філософом (платоніком), так і «язичницькі» платоніки за те, що він був християнином. Навіть деякі сучасні дослідники розглядають гіпотези про існування двох Орігенів або двох Аммонієв (вчителів Орігена). Зазначено, що вказані аргументи свідчать про «перехідний» характер творчості Орігена, як медіатора між античною і середньовічною традиціями.

Темпорально-онтологічними і теолого-герменевтичними засадами концепції оновлення у Орігена виступає його вчення про начала (перші принципи, Περὶ ἀρχῶν) і алегоричний метод. Оріген у своїй теології, поєднав християнські і грецькі елементи, розробивши унікальну концепцію Трійці та перших начал (принципи (ἀρχαί) є Іпостасями Трійці), яка взагалі стала важливою для розвитку християнської теології. Оріген описує алегорезу як філософський метод, який слід застосовувати до міфів Платона, а також до

Святого Письма. І перекази Буття, і міфи Платона про Порос та падіння душі виражають той самий філософський зміст, який має бути витягнутий за допомогою алегорези. Оріген теоретизував біблійну алегорезу у своєму філософському трактаті «Про начала» і підкреслював, що важливо розрізняти між буквальним значенням тексту та його більш вищим і плідним значенням.

У екзистенціально-теологічному ключі підставами для формування вчення про оновлення людини у Орігена виступає розуміння Бога, Логосу, світу як Божого творіння та мети історії цього творіння і вчення про апокастазис, яке базується на теодицеї, захисті вільної волі та відкиданні детермінізму. Оріген вважав, що Бог надає допомогу людині в оновленні через Свого Сина, тобто акцентує необхідність посередника.

З'ясовано, що фігура Данте є видатною в історії філософської теології. Він залишає спадок як поет-філософ, що освітлює «живу надію» та моральний всесвіт. Взаємність релігійних, метафізичних та естетичних кодів підкреслює посередницький, медіаторний характер його вчення. «Божественна комедія» Данте відображає складну інтерпретацію відносин між людиною, її зусиллями, благодаттю та спасінням через Христа, глибоко розглядає етичні, релігійні і філософські аспекти людського існування. Проте, критика попередніх поглядів і конфлікт між філософією і вірою показує, що оновлення може вимагати перегляду попередніх переконань та адаптації до нових духовних реалій. Отже, об'єднання філософських концепцій із християнською теологією було важливим етапом у розвитку християнства а також формуванні християнської філософської традиції.

Висвітлено також другий аспект медіації у вченні Данте, який стосується питання теозису (обожнення), що є ключовим для розуміння оновлення людини. Данте примирює західно-раціоналістичне та східно-містичне розуміння обожнення на прикладі історії із «Раю» про конфлікт і погодження Томи Аквінського і Сігера Брабантського. Долаючи томістську заборону «бачити» Бога через посилення на Августина, Данте відновлює східно-містичне розуміння віри, в якій людина має безпосередні стосунки із Богом.

Щоб подорож Данте мала щасливий результат, ці дві позиції повинні узгоджуватися. Отже, Данте перетворює шлях блаженства філософів на християнське блаженство, пропонуючи гармонію розуму та віри

Зазначено, що в темпорально-онтологічному аспекті Данте, вказує на глибоку залежність людини від Бога та підкреслює неспроможність людини досягти спасіння без Бога. Отже, оновлення людини полягає у підкоренні волі Божій та здійснюється у взаємодії з Богом через розум та волю. Підкреслено, що Данте поруч із Орігеном, залишив вагомий вплив на наше розуміння часу та вічності. Зокрема, він запропонував унікальну концепцію часу у «Божественній комедії». Спираючись на ідеї Арістотеля та Томи Аквінського, він пов'язує час із внутрішнім оточенням людини та її концентрацією на радості чи болю. Відчуття захоплення чимось у Чистилищі може призвести до того, що час призупиниться або навіть зникне. Це призупинення часу відбувається, коли душа потрапляє у вимір виняткової уваги. Отже, час, у баченні Данте, стає невід'ємним виміром людства на шляху оновлення душі.

Розглянуто екзистенціально-теологічні та антропологічні підстави для формування концепції оновлення в ученні Данте. На його думку образ Божий як атрибут людини виражається через її розумну душу, а людське тіло є засобом для розуміння і виявлення метафізичної істини, зокрема через Втілення Христа. Отже, образ Божий визначає здатність людини до розуміння своєї природи та мети в житті, а також її здатність бачити добро як засіб досягнення цих цілей.

РОЗДІЛ 3. ФІЛОСОФСЬКО-КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ ОРИГЕНІВСЬКОЇ І ДАНТІВСЬКОЇ КОНЦЕПЦІЙ ФОРМУВАННЯ ОНОВЛЕНОЇ ЛЮДИНИ

3.1. Онто-гносеологічні аспекти екзистенціально-теологічного та темпорального вимірів феномену оновлення людини у сотеріологічних вченнях Оригена і Данте

Даний підрозділ присвячено компаративному аналізу онто-гносеологічних аспектів екзистенціально-теологічного та темпорального вимірів оновлення людини у сотеріологічних вченнях Оригена і Данте, які у процесі дослідження були деталізовані у онтологічно-метафізичному, діалектико-містичному, темпорально-топологічному і пізнавально-герменевтичному вимірах.

Проаналізуємо перший – онтологічно-метафізичний вимір, у якому історико-філософська реконструкція дозволила виявити сутність оновлення через наступні форми: повернення до першоєдності, воскресіння, обожнення, духовна трансформація, очищення, народження. Слід зазначити, що у вказаному вимірі розуміння сутності оновлення у вченнях Оригена і Данте має багато спільного.

Так, Ориген вважав, що онтологічний стан людини має бути відображений у відносинах між Богом і людиною, а також між батьками і дітьми. Так як початкова єдність інтелектів з Богом була втрачена через відпадиння людей, це призвело до розрізнення між вищими і нижчими елементами в людській природі. Відповідно, Ориген вбачав мету спасіння у поверненні людства до початкового стану єдності і палкої любові до Бога, як це було на початку творіння (зазначимо, що питання оновлення як навернення до первозданного образу і подоби буде детальніше розглянуто нижче).

Вказане повернення може бути здійсненим через обожнення або воскресіння. Оріген часто розмірковує про природу воскреслого тіла (згідно з 1 Кор. 15.35–44). Як підкреслює Оріген хоча не дивно, що «дух, який є в нас, споріднений з Богом, обожнюється», це диво, що «душа була обожнена», а ще більший подив викликає те, що тіло обожнюють (HomPs. 81,4). На його думку, матеріальна субстанція, завжди плинна і не може визначити ідентичність тіла, тому має бути утверджена тілесною формою (платонізм) або першопричиною (стоїцизм), причому остання, присутня в земному тілі, проростає, щоб наділити тіло славою.

Слід зазначити, що із загальним воскресінням Оріген пов'язує концепцію апокатастиса, яка в онтологічно-метафізичному вимірі є провідною для вираження феномену оновлення людини.

Концепція апокатастису як відновлення всіх розумних істот після очищення та просвітлення відображає бажання досягти духовного оновлення та свободи волі для кожної людини і є характерною саме для християнського платонізму. Оріген розвинув її на основі своєї полеміки проти «гностичного» детермінізму зосереджуючи увагу на принципі людської волі. У роботі «Про начала» (у книзі III) він спростовує «валентиніанський» детермінізм, стверджуючи, що Святе Письмо навчає свободи волі, і протистоїть маркіоністському та «гностичному» відокремленню Божої доброти від Божої справедливості. На цій підставі він постулює відновлення всіх розумних створінь після очищення та просвітлення. Оріген допускає можливість того, що Бог може переступати межі, накладені на Нього величчю його істоти, для спасіння та перетворення людей через милосердя. Він розглядає покарання як те, що спасає та очищує і вважає, що Бог може використовувати його не із помсти, а для допомоги людям змінити своє життя. Тобто, Оріген має надію на спасіння всіх людей, але при цьому залишає питання щодо свободи волі та відповідальності (яке буде більш детально розглянуто у підрозділі 3.2).

Тема оновлення як духовної трансформації є також важливим аспектом у дантівському Чистилищі. Душі проходять процес очищення та покаяння, що

веде до їхнього оновлення та досягнення спасіння. Саме смирення перед Богом дозволяє людині «народити» Христа в собі та стати більш подібною до Нього. Чеснота людини стає сприйнятливою до Божої чесноти та привертає душу до Бога. Для того, щоб Втілення проявило себе в людині, Ісус повинен народитися в ній через Хрещення і зростати там, якщо людина, живучи доброчесно, надає Йому таку можливість. У тих, хто у такий спосіб оновлюються, набувають розвитку п'ять духовних почуттів: зір, який розкриває божественні реальності; слух, який дозволяє почути слова Бога, що внутрішньо відкривають душі значення Святого Письма; дотик, що дозволяє торкнутися плоті Слова; запах і смак, які виражають витонченість духовного розпізнавання, що посилюється разом із оновленням душі. Джерело цієї оновленості – у створенні душі за образом Бога, так яка тільки подібне може бути пізнано подібним.

Отже, серцевину концепцій оновлення у вченнях Орігена і Данте складають схожі онтологічно-метафізичні ідеї та положення, що пов'язані із поверненням до першоедності, воскресінням, обожненням, духовною трансформацією, очищенням, народженням, а також любов'ю до Бога, що надають людині можливість «другого шансу» задля досягнення спасіння.

Перейдемо до аналізу наступного – темпорально-топологічного виміру проблематики оновлення людини (який є дотичним до попереднього онтологічно-метафізичного виміру) і зосередимо увагу на зіставленні специфіки розуміння оновлення у контексті орігенівського і дантівського міркувань про час і духовну подорож.

Оріген вважав, що Бог перебуває поза часом і простором і що божественна діяльність через Логос і ангельських істот розповсюджується незалежно від хронологічного часу і місця. Проте, згідно з антропологічним баченням Орігена, однією із важливих характеристик людини, що живе в часі, є здатність до змін у матеріальному і навіть духовному сенсі. Духовне життя людей, так би мовити, «зависло» між двома напрямками – еволюцією та деградацією, і тому постійно змінюється. У такий спосіб людина, яка є суб'єктом змін, зможе або досягти своєї справжньої ідентичності, або повністю

втратити її. Але виникає логічне запитання: в чому полягає джерело духовної еволюції, якщо все підпорядковане правилу змін і ніщо не вічне?

Оріген підтримує ідею, згідно з якою еволюція особистості може бути гарантована духовною та інтелектуальною участю. Проте, розвиток людей, які є істотами, що не можуть досягти абсолютної досконалості може нагадувати лише важке нескінченне паломництво. Тому Оріген вбачав кінцеву мету християн у вічному стані абсолютної повноти, яка перевершує будь-яку якість часу і ототожнюється з вічністю Бога Отця (αἰδιος). Цей остаточний стан абсолютної вічності, як підкреслює дослідник Х. Кейзер [Keizer, 2000], досягається виключно за участю божественного Логосу, який віддає себе, щоб усі могли навіки стати «єдиним» з ним у Бозі Отці. Тобто, йдеться про доктрину апокатастазису (відновлення).

Переходячи до розгляду оновлення у контексті розуміння часу у вченні Данте, спираючись на наші раніш опубліковані дослідження [Несправа, 2023а], слід зазначити, що для нього, душа і час пов'язані. Час є невід'ємним виміром людства, який важко визначити. Як підкреслював ще Аврелій Августин у Сповіді (книга XI), якщо ви запитуєте про визначення часу, він вислизає, якщо не запитуєте, то знаєте про нього, тому що ви живете ним. Тобто душа живе у часі і має свій час. Ось чому для Данте душа не потрійна (як у філософії Платона) і не подвійна (як у маніхейців), а єдина (незважаючи на те, що вона має три сили: вегетативну, чутливу та раціональну). Час стає мірою розвитку та можливістю для душ реалізувати свій потенціал і досягти спасіння. Кожна мить у Чистилищі наповнена можливістю зростання та змін, що спонукає душі схопити теперішність та максимально використати свій обмежений час. І навпаки, призупинення часу у мить інтенсивних переживань означає повне занурення душі в процес навернення, де часовий вимір на мить згасає. У той момент, коли нас захоплює «щось», час ніби зникає, він ніби призупинений у своєму хронологічному поступі, тому що душа входить у вимір виняткової та радикальної уваги. Більше того, як підкреслює К. Моевс [Moevs, 2005], це демонструє досвід інтенсивної концентрації або захоплення досвідом, який

призводить до призупинення часу настільки, що він тече без того, щоб людина це усвідомлювала.

Зазначимо, що згідно Данте, час має бути наповнений можливостями реалізації для людини, тобто вона не повинна проживати його з лінощами та недбалістю. Для ілюстрації згадаємо діалог із флорентійцем Белаквою, який очікував відбування покарання за ледарство. Лінь, зрештою, ми можемо розуміти як той порок, що змушує нас жити часом. Надалі, щире заохочення Вергілія полягає в тому, щоб серйозно взятися за сходження, хоч і важке і виснажливе, на Гору Чистилища, метафору життя, яке потрібно прожити, не втрачаючи часу, і тому з метою спасіння.

Загалом, теми часу та оновлення в Чистилищі підкреслюють динамічний характер подорожі душі до спасіння. Час становиться трансформуючою силою, формуючи досвід і розвиток душ, коли вони прагнуть духовного зростання. Оновлення, з іншого боку, представляє готовність душі змінитися, протистояти минулим гріхам та виправити їх і, зрештою, досягти спокути. Досліджуючи ці теми, Данте дає глибоке розуміння матеріальних і духовних аспектів людського існування та прагнення до спасіння в Чистилищі.

Отже, якщо порівняти особливості антропології часу у Орігена із вченням Данте, то слід звернути увагу, що у останнього взаємодія між часом і оновленням – двох центральних тем у контексті «Чистилища» – переплетена більш складно. Час у Чистилищі стає не просто послідовністю подій, але і важливим фактором, що впливає на прогрес душ у їхньому покаянні. Душі виявляють свідомість щодо тривалості своєї очистки та швидкості, з якою вони можуть досягти своєї кінцевої мети - блаженного бачення Бога. Вони прагнуть оптимізувати свій час, використовуючи його ефективно для покаяння та духовного зростання.

Наступний елемент для зіставлення у темпорально-топологічному вимірі – розуміння оновлення як духовної подорожі. Так, наприклад, Оріген розумів завдання читання Святого Письма як спрямування читачів у духовну подорож. Тому не дивно, що він був уважним до тих уривків у Святому Письмі

про подорожі, особливо про Авраама, про вихід і блукання у пустелі [Torjesen, 1986, с. 73–77]. Слід зазначити, що Оріген описує духовну подорож людини до Бога через лінійні і циклічні образи, використовуючи символіку місця і руху.

В першу чергу звернемо увагу на використання Орігеном символіки «виходу з Єгипту» для позначення зростання у чесноті. Єгипет – біблійний символ рабства душі, акт відправлення і подорож є метафорою оновлення і символом розвитку в чесноті, визволення від рабства душі через поступовий розвиток віри. Отже, зазначимо, що Оріген переважно використовує місце та рух як елементи оновлення для зображення духовної подорожі людини до Бога. Абсолютна мета цієї подорожі – уподібнення до Бога, тоді як стартова позиція – «світ» у всіх його негативних аспектах. Християнин повинен «відійти» від нього, оскільки він: місце гріха; сукупність видів діяльності, які, хоча й є законними, становлять небезпеку; надмірну прихильність; онтологічно непрозора реальність, яка відволікає увагу людини від невидимих істин. «Залишення» позаду «світу» за всіма цими аспектами стає неодмінною відправною точкою подорожі до досконалості.

Проте виникає запитання: чи може християнин все ж таки залишитися у світі й досягти святості, чи він обов'язково повинен шукати певної форми втечі?

Першу відповідь можна отримати з біографії самого Орігена. Як відомо, він не покинув світ у фізичному сенсі (хоча факт його самооскоплення свідчить про певний ступінь «фізичної» втечі), а прожив життя, катехизуючи, проповідуючи та дискутуючи про християнську віру. На практиці, незважаючи на своє двоїсте ставлення до земного життя і діяльності, Оріген не вважав абсолютно необхідною ізоляцію. Його зусилля були зосереджені скоріш на вихованні внутрішнього ставлення, такого як молитовність і відчуженість серця, які налаштовували безпосередній зв'язок з Богом.

Другу відповідь можна отримати з самих текстів Орігена, де він схильний використовувати терміни, що передбачають «втечу» у духовному сенсі. Наприклад, у проповіді про Єремію Оріген явно протиставляє буквальне

тлумачення «відходу» від світу духовної інтерпретації. Він заявляє, що перше тлумачення має менш важливе значення і необхідно обирати більш глибоке розуміння: «Я сидів на самоті» (Єр. 15,17)..., якщо ви глибше дослідите ці слова, можливо, знайдеться значення, гідне пророчої глибини. Коли я наслідую життя більшості таким чином, щоб моє життя не було відокремленим, ані вищим і винятковим у порівнянні з більшістю, я можу сказати: «не Я сидів на самоті», а скоріше: Я сидів з багатьма людьми. Якщо, навпаки, моєму життю важко наслідувати, аж до того, що ніхто не буде схожий на мене за моєю поведінкою та вченням, за моїми вчинками та мудрістю, тепер я можу сказати, що я особливий і що ніхто не наслідує мені: «Я сидів на самоті» (HomJer 14, 16). Зазначимо, що вказані міркування можна вважати духовним визначенням монаха.

У такий спосіб, говорячи про «вихід з Єгипту», олександрієць віддає перевагу небуквальному тлумаченню: Отже, ми повинні вийти з Єгипту. Ми повинні залишити світ, якщо хочемо «служити Господеві» (Вих. 5,1). Ми повинні залишити світ позаду не в просторі, а в душі; не вирушаючи в подорож, але розвиваючись у своїй вірі (HomEx. III, 3).

Звернемо увагу ще на деякі тексти Орігена. У «Гоміліях на Числа» він проголошує, що коли душа пройшла через усі чесноти і досягла вершини досконалості, вона виходить за межі цього світу і відділяється від нього, як написано про Еноха: «І його вже не було знайти, бо Бог забрав його» (Бут. 5,24). Хоча така людина все ще може здаватися присутньою у світі і живе в тілі, її «більше не знайти». Де її більше не знайти? У діяннях світу, у тілесних речах, у марних розвагах – подивіться, де її вже немає. Бо Бог «забрав її» далеко від усього цього, і помістив її у країні чесноти.

Згідно з цим уривком, християнин повинен остерігатися тенденції залишати духовні пошуки на другому плані. У людини розлад серця, тобто воно тяжіє до «землі» (все, що нижче Бога). У цьому сенсі християнину потрібно «втікати», подалі від тяжіння мирських благ. Він повинен практикувати відстороненість; інакше сповниться притча про тернину, що

заглушила насіння. Тобто, у кожного, хто займається турботами теперішнього життя, «серце затверділо» (Іс. 6,9-10); так само й у тих, хто живе серед світських справ, серце затверділо, ніби задушене тернями. Таким чином серце наповнюється і може не прийняти навіть найсвітліших духовних понять. «Тож тікаймо від таких турбот... Тікаймо від справ земних» (HomIs IX 33, 289).

Наведений вище уривок містить чітке моральне значення, і його не можна сприймати як буквально формулювання ідеалу у Орігена. Він не засуджує земну діяльність як таку, а лише наставляє проти неї в тій мірі, в якій вона породжує надмірну прихильність. Відповідно, «втеча», яку він обстоює, полягає не стільки у фізичному русі, скільки у внутрішньому: звільненні серця від земних турбот.

Таким чином, «вихід» із світу постає як орігенівський варіант відповіді людини на Божественний заклик. Необхідно алегоризувати всю історію Авраама, щоб духовно здійснити кожне його діяння, починаючи з цього: «Покинь землю свою, і рідню свою, і дім батька свого в землю, яку Я тобі покажу» (Бут. 12,1), бо це сказано не тільки Аврааму, але й тому, хто хоче стати його дитиною. По суті, у кожного із нас є своя країна, своя родина, дім свого батька, який до божественного одкровення не був добрим і який був домом нашого батька до того, як слово Боже прийшло до нас – усе те, що ми повинні перевершити... Ось так, покинувши нашу землю, ми прийдемо до того, що Бог покаже нам, землі справді доброї та справді великої (Вих. 3,8), яку Господь Бог зволив дати чоловікам, які виконують повеління, закликане словами «Покинь свою країну». Як підкреслює далі Оріген: «Оскільки ми покинули батьківський дім, який не був добрим, ми стали великим народом, більшим, ніж люди можуть; і через те, що ми зневажили дім батька, який не був шанованим, ми стали благословенними, і наше ім'я було звеличено. Тепер Слово може сказати і про нас: «Він відійшов», як сказано про Авраама: «Авраам відійшов, як сказав йому Господь» (Бут. 12,4) (ComJn XX, X, 67)

Тому кожен християнин покликаний «відійти», покинути «країну» відволікання, спокус і гріха, і вирушити у шляхетну подорож, покликаний

Богом і втішений Його обітницею. У такий спосіб, людина, яка відгукнулася на Боже покликання хоча і є зовні зануреною в спільну діяльність, як і інші ближні, насправді перетворюється на таємного паломника. Чудовий уривок із проповіді на Буття слугуватиме коротким викладом цього Орігенівського варіанту християнського шляху: «Ревекка пішла запитати Господа» (Бут. 25,22). «Вона пішла». Куди вона пішла? Невже вона пішла з того місця, де не було Господа, туди, де Він був?.. Хіба Господь не всюди? Хіба Він Сам не сказав: «Я наповнюю небо й землю, говорить Господь» (Єр. 23,24)? Куди ж поділася Ревекка? Я думаю, що вона не переходила з одного місця в інше, а переходила від одного життя до іншого, від одного вчинку до іншого, від хорошого до кращого; вона переходила від вигідних речей до більш вигідних; вона поспішала від святих речей до святіших (HomGn XII, 2).

Ці ідеї Орігена як аскета пустелі свідчать про те, що поняття божественного покликання та людської реакції найзручніше розглядати спочатку в найширшому контексті, а саме загальний план Бога щодо вільних створінь і Його заклик до спасіння та єдності з Ним. Насправді, це головне, що привертає увагу у творчості Орігена.

Підсумовуючи, зазначимо, що Оріген висловлював стримане ставлення до світу та його аспектів, які можуть заважати християнинові досягти досконалості. Він підкреслював потребу у віддаленості від грішних способів життя та відстороненості від чуттєвих потягів. Оріген виділяв негативні аспекти світу, включаючи гріх, занадто велику прихильність до матеріальних речей та відволікання від невидимих істин. Оріген вчив, що задля оновлення, християнин повинен долати негативні аспекти світу та прокладати свою духовну подорож до святості, спираючись на внутрішній розвиток і зближення з Богом. Фізична ізоляція не завжди була обов'язковою, важливішою була внутрішня відданість і практика. Проте, Оріген вказував на необхідність «відійти» від світу у духовному сенсі, а не обов'язково у фізичному. Християнин повинен зосередитися на внутрішньому стані, такому як молитовність і відчуженість серця, для підтримки ближчого зв'язку з Богом.

Крім лінейних образів «виходу із Єгипту» і «втечі від світу» Оріген осмислює оновлення через циклічні образи апокастазису. У Гоміліях на Ієремію він пише: «Так говорить Господь: «якщо ти звернешся, то Я відновлю тебе», тобто поверну тебе в колишній стан. Ніхто не може повернутися до місця, де ніколи не був. Повертатися може лише те, що колись було власністю. Наприклад, якщо хтось вивихне собі кінцівку, то «лікар намагається повернути її в колишній стан», якщо хтось, заслужено чи ні, опинився в засланні, а потім отримав можливість повернутися на батьківщину, то такий теж повертається до попереднього стану. Воїн, який вибув із військових лав, повертається туди. Бог тому і звертається до нас, тих, хто відвернувся від Нього, щоб ми звернулися до Нього, і Він міг би повернути нас у колишній стан. Така мета обітницї, записаної в Діях апостолів: «до часу відновлення всього, про що провіщав Бог від віку устами всіх святих пророків Своїх!» (Дії 3,21)» (HomJer 14,18).

Отже, Оріген пояснює апокастазис через чотири різних образи повернення (повернення у певне місце, повернення як одужання, повернення із заслання та повернення до військової служби) і тобто підкреслює певну циклічність оновлення як повернення.

Перейдемо до розгляду особливостей шляху паломника за Данте. Розповідь «Комедії» побудована навколо морального та духовного розвитку її головного героя під час його подорожі, яка є водночас буквально зображена фізичною подорожжю та алегоричною подорожжю його онтологічного та етичного оновлення.

Слід зазначити, що «Божественна комедія» Данте – це подорож із темряви паломника, який заблукав у лісі, до світла блаженства. Вірш описує сходження розуму, тіла та душі з нижчих областей егоїстичного бажання до загальної сфери. Це особиста подорож у рамках загальної теми. Як і життя, походженням і закінчення цієї подорожі є Божественний розум. Подорож – це повернення до джерела, «Найвищої Сутності» (Par. XXI 79-87). Данте бачить божественне в людській природі та показує, як усі можуть досягти щастя,

Божественної комедії, яка є нашою метою, завдяки використанню наших здібностей. Кінець – здійснення бажання, блаженство як найвище благо. У земних термінах його плодом є добре і справедливе суспільство, конституція доброго уряду, що служить загальному благу.

В першу чергу, спираючись на наші раніш опубліковані дослідження [Несправа, 2023а], слід звернути увагу, що Чистилище служить моральним і духовним путівником, спонукаючи читача задуматися над власним життям і взяти участь у процесі самоперевірки та самотрансценденції. Душі в Чистилищі проходять трансформаційний процес покаяння та очищення, що веде до їхнього навернення та остаточного досягнення спасіння. Зображення Данте навернення в Чистилищі пропонує цінне розуміння природи духовного зростання та подорожі до спокути. Тобто тема оновлення, або духовної трансформації, є одним із найважливіших питань у Чистилищі. Коли душі піднімаються на гору Чистилища, вони проходять процес очищення та покаяння у своїх гріхах. Цей процес вимагає глибинної трансформації душі, відвернення від минулих провин і переорієнтації на шлях праведності.

Як зазначає дослідник Джон Фрексеро у роботі «Данте: Поетика навернення» [Фресеро, 1986], італійський мислитель використовує різні літературні прийоми та техніки оповіді, щоб передати процес духовного оновлення в Чистилищі. Він припускає, що структура Чистилища з його поступовим підйомом на гору символізує поступову трансформацію та оновлення душ, коли вони позбавляються своєї гріховної природи та прагнуть до духовної досконалості. Оповідні засоби та поетичні прийоми, використані Данте, передають складність і глибину цього процесу перетворення [Franke, 2009]. Данте майстерно зображує цю трансформуючу подорож через різні зустрічі та випробування, з якими стикаються душі на концентричних терасах Чистилища.

Одним із прикладів оновлення у Чистилищі є зустріч Данте з душею Манфреді, який був відлученим під час життя, але перед смертю покався. У III пісні «Чистилища» Манфреді розповідає про своє навернення та висловлює

надію на спасіння. Він визнає свої минулі гріхи та приймає можливість покаяння та спокути. Ця зустріч служить яскравою ілюстрацією трансформаційної сили оновлення в Чистилищі.

Ще один випадок оновлення зображений у зустрічі зі Стацієм, язичницьким поетом, який повернувся до християнства перед своєю смертю. У «Пісні XXI» Стацій розповідає про свою подорож від темряви до світла, описуючи своє оновлення як глибоке духовне пробудження. Через своє оновлення Стацій демонструє трансформуючу силу покаяння та потенціал для спасіння навіть для тих, хто раніше жив поза християнською вірою.

Зображуючи оновлення у Чистилищі, Данте підкреслює процес відвернення від гріха та прийняття шляху праведності. Воно підкреслює змінну силу покаяння та можливість спокути, яка існує навіть після смерті. Чистилище служить моральним і духовним путівником, спонукаючи читачів задуматися над власним життям і взяти участь у процесі самоперевірки та оновлення.

Зазначимо, що у той час як подорож паломника потойбічним світом є унікальною, він сам, як людина з його недоліками, не має такої унікальності, і тому його досвід є частиною досвіду людського стану в цілому. Те, як ця доброчесність проявляється в досвіді паломника, стає алегорією того, як вона функціонує в усьому людському житті. Власний досвід паломника є лише більш явним проявом того, як божественне діє в спасінні всього людства.

Подорож паломника представлена як епізод у його власному тимчасовому житті (на півшляху свого земного життя) походження якого починається ще до початку оповідання та чиї наслідки тягнуться за межі кінця оповідання. У такий спосіб, поет твердо розміщує оновлюючий досвід паломника в людському житті і, таким чином, підтверджує можливості, які пропонує саме це життя. Також, Данте показує, що індивідуальне людське існування має велике значення у досягненні духовної трансформації. Подорож паломника стає алегорією для людського стану загалом, і доброчесність, проявлена в досвіді паломника, вказує на те, як божественне діє у всьому

людстві. Досвід паломника також демонструє, що до цього божественного можна підійти емоційно та інтелектуально.

Отже, зображуючи лінійно-циклічну подорож душ до оновлення в Чистилище, Данте підкреслює важливість визнання минулих гріхів, пошуку прощення та прагнення до духовного зростання. Структура розповіді «Чистилища», зустрічі з різними душами, що каються, і поетична мова Данте разом сприяють глибокому дослідженню теми оновлення в Чистилищі.

Підсумовуючи темпорально-топологічний вимір, зазначимо, що крім концептів апокастазису і чистилища, феномен оновлення також представлено через образ подорожі, який у Орігена має особливість шляху аскета, а у Данте – шляху паломника. Проте, на відміну від орігенівського лінійного виходу із Єгипту або циклічного оновлення у апокастазисі, структура дантівського Чистилища з його колами і поступовим підйомом на гору символізує поступову лінійно-циклічну трансформацію та відновлення душ, коли вони відмовляються від гріховної природи та прагнуть до духовної досконалості.

Розглянемо сутність оновлення у наступному, діалектико-містичному вимірі. Даний вимір дозволяє з'ясувати оновлення як поєднання протилежностей, або посередництво (точку тотожності) між протилежностями, яке за Орігеном може бути охарактеризоване як таємничий збіг протилежностей як «тверезе сп'яніння».

Слід зазначити, що хоча образ «тверезого сп'яніння» Оріген запозичує у Філона Олександрійського, проте вбачає в ньому не безрозсудний (на зразок екстазу), а божественний спосіб пізнання (ComJn I, 30, 206) та «тріумфування розуму» (HomLev 7, 1). Діалектико-містичний підхід є характерним і для інших образів Орігена, через які можна пояснити оновлення людини. Зокрема, у своєму «Коментарі до Пісні пісень» він характеризує душу християнина як наречену Христа і тісно пов'язує індивіда з громадою Тіла Христова – Церквою. Також і сходження на гору Фавор на його думку прообразує духовне вознесіння людини через молитву та чесноти. І у такий спосіб у людській

природі, що преображається, як і на горі Фавор, все більше й більше проявляється божественність Христа.

Отже, об'єктом діалектичного пізнання є таїна видимої та невидимої реальності або таїна стосунків у Трійці, які повторюються в особі Сина, Образі Отця. Сприйняте в цьому світлі, таємниця являється джерелом, перетворюючи душу на справжню природу таємності, яка є надприродною; це вино, що насолоджується «тверезим сп'янінням», яке підносить совість і свободу. Бо розуміння, яке є зустріччю двох свобод, включає одночасно пасивність і активність: божественна благодать не охоплює людину, незважаючи на неї саму, тому що несвідомість або відсутність розуміння є ознакою диявольської одержимості.

Діалектичне розуміння дозволяє зрозуміти оновлення як поєднання із Богом, яке здійснюється через таємницю Трійці та посередництво Логосу. Як вже було зазначено, Оріген поєднав грецькі філософські концепції «ἀρχαί» (принципи) з тринітарною доктриною. Це відображає спробу зрозуміти роль людини в контексті відносин між Богом і Логосом як шлях до духовного оновлення. Оріген вірив, що Логос втілений у Святому Письмі і притягує всіх до себе, спасаючи людство через свою любов і жертву на хресті.

Слід зупинитися на діалектичному розгляді концепції Орігена щодо однини і множини Логосу. Один як Бог, але багато як Логос, що включає всю множинність в єдність, обґрунтовується ним у Святому Письмі, але має розглядатися в межах середнього платонізму, в якому Ідеї Платона стали думками про Бога, розташованими в Розумі-Логосі Бога. Логос є осередком Ідей/Форм (ноетичного космосу), які є парадигмами реальності, і об'єднує їх усіх в єдність. Для християн середнього платоніка Логосом Бога являється Христос; отже, Христос/Логос є місцем усіх ідей і об'єднує їх – поняття Божого Логосу є «все як одне». Климент Олександрійський висунув цю теорію в Строматах (Strom. 4.155.2–157.2,12) додаючи, що Логос містить ідеї (Protr. 7; Strom. 5.73.3), думки Бога (Strom. 5.16.3). Оріген розвиває концепцію Климента Олександрійського про Логос «Один Логос є багатьма логосами і

багато є Одним», Христос-Логос є «Єдиним через багатьох» (ComJn 1.20.119). Про Христа сказано, що він «перший і останній» в Об'явленні, тому що він є першим, останнім і всім між ними, оскільки Христос-Логос – це «все» (ComJn 1.31.219). Христос є «все в усьому» (ComJn 1.31.225).

Посередництво Логосу діалектично розкривається через таїну синовства. Саме народжений від вічності Син є посередник між Богом і світом. Святий Дух виходить від Отця через Сина, який передає Йому Свою епіною. Він є тим, хто освячує і становить «матеріал» харизм, який відповідає нашим «справжнім милостям». Але Його роль як натхненника Святого Письма чітко не відрізняється від ролі Сина.

Син, за Орігеном, має кілька епіной або імен. Його різноманітні біблійні титули, які для Орігена означають стосунки Сина зі світом і людьми мають реальну основу в простоті Його іпостасі. Основною їх є Мудрість, яка охоплює інтелігібельний світ принципів усіх істот (тут платонівські «форми» змішані зі стоїчними «розумами») і є моделлю для творіння. Потім приходить Слово (Логос), яке виражає цю Мудрість і стає фактором Творіння; потім велика кількість інших, а саме, чесноти та різноманітні прояви Сина у Спокуті та в людському духовному удосконаленні.

Зазначимо, що єднання Сина з людською природою передуює Втіленню. Відповідно до гіпотези Орігена, Його душа була створена з попереднім розумом. Знайшовши себе «під образом Бога» через свій союз зі Словом, Його душа була нареченою попередньо існуючої Церкви, тобто колективу розумних істот. Син, як фактор богоявлень Старого Завіту, з'являється в Його душі, яка зберегла свій первісний ангелолюдський стан; таким чином Він є ангелом серед ангелів, людиною серед людей. З любові до своєї занепакої нареченої душа Христа прийняла тіло в Марії, а Слово пішло за нею в кенозис, залишаючись таємничим чином в лоні Отця, Його належному «місці». Він відкривав людині божественне, виражаючи його в людині.

На хресті Христос постраждав відповідно до біблійного образу Спокути, який Оріген використовує з багатьма іншими образами. Він зійшов у пекло,

щоб визволити полонені душі, які Він узяв із собою під час Вознесіння. Відсутність точного поняття особи рятує цю доктрину від несторіанства, оскільки в багатьох інших своїх уривках Оріген стверджує еквівалент іпостасного союзу та спілкування ідіом. Проти гностиків Оріген захищав реальність плоті Ісуса, який, згідно з цілком чіткими твердженнями, «живе у славі».

Отже, Ісус Христос є ключовим посередником цієї божественної участі людини. Хоча слід зазначити, спираючись на наші раніш опубліковані дослідження [Несправа, 2023а], що Оріген згадував ще і таких посередників, як християнські вчителі, пророки, ангели, Святе Письмо, Євхаристія, через які люди можуть бути оновлені, тобто мають можливість досягти абсолютної істини та брати участь у вічності. Тобто людина прагне до абсолютної істини, яка є даром божественного одкровення, що пропонується лише через його посередників. Абсолютна істина досягається через духовну подорож самих посередників, якими є християнські вчителі, пророки та ангели. Крім того, іншими посередниками божественної істини є Святе Письмо, Євхаристія та божественні дари, які зміцнюють здатність людей до участі. Божественний Логос для Орігена є джерелом і водночас всеохоплюючою сукупністю проміжних реальностей, які ведуть до вічної істини, оскільки божественний Логос є абсолютною Істиною і містить у собі вічне життя (αἰώνιος). Тому ті, хто бере участь у божественному Логосі, бере участь у вічності, не лише духовно, а й екзистенціально [Maspero, 2017].

Оріген детально описує участь божественних засобів, за допомогою яких незмінні та вічні дари передаються за допомогою біблійних образів їжі та пиття божественного Логосу, з натяками як на катехизацію, так і на Євхаристію.

Оріген представляє екзегезу «їжі та пиття» божественного Логосу щодо поняття «надсубстанційний (ἐπιούσιος)» хліб, перетворюючи голод і спрагу на відчуття екзистенційної відсутності життя, яке для нього ототожнюється з інтелектуальною відсутністю мудрості. Оріген переконаний, що участь у вічному житті залежить від участі в божественних дарах, божественному

Логосі та його вченні. Оскільки це вчення ноетичне за своєю природою, вчення про Логос не зникає, воно є досконалим вченням абсолютної істини, тому воно не змінюється; крім того, Ісус є життям, тобто життям вічним. Навпаки, людська їжа та вчення змінюються, тому вони не гарантують вічного життя [Keizer, 2000]. У такий спосіб, Оріген розкриває через своє ставлення до євхаристії під час якої створюється атмосфера духовного єднання та спільної молитви, що допомагає вірянам звертати увагу на свої дії та ставлення до Бога і спонукає до покаяння за гріхи. При цьому християни можуть відчувати Божий прояв милосердя та прощення.

Отже, відповідно до поглядів Орігена, можна зробити висновок, що оновлені християни через віру і любов «гностично беруть участь» у божественному вже на землі вони поступово стають більш причетними Богу і у такий спосіб наближаються після своєї смерті до стану майбутнього апокатастазису.

Аналогічні діалектично-містичні акценти можна зустріти також у Данте. «Комедія» вважає Христа перетином між Богом і людиною. Втілений Христос (як втілення чесноти Бога) є концептуальним мостом, яким людина може перейти від видимого до невидимого. Христос, як активний фактор творіння, створює фон, на якому людина може діяти і бачити Бога у всьому існуючому. І, нарешті, добродісні вчинки земного Христа, у їх любові та смиренні, демонструють етичні кроки, які людина повинна зробити, щоб повернутися до Бога.

В розумінні італійського поета Христос є шляхом між Богом і людиною, як з точки зору метафізичних стосунків, так і практичним зразком. У «Раю» (Par. XXIII), коли паломник вперше бачить Христа на небі вдалині, Беатріче вказує на метафізичну дію Христа у спокуті людства саме через образ дороги: «Вона сказала: «Владна й над тобою Чеснота, владарка світів і зірок. / Тут – Всемогуття з Мудрістю святою, / Що поміж небом і землею шлях / Відкрили всім, омріяний журбою» (Par. XXIII.35-39). Тобто зображення подорожі душ в

Чистилище підкреслює важливість визнання минулих гріхів, пошуку прощення та прагнення до духовного зростання.

Духовне зростання стає можливою, як підкреслює Гізальберті, від взаємин людського тіла з тілом Христовим, яке було «завісою», під якою Бог став видимим для людини. Людське тіло в «Комедії» задумане як виявлення та приховування метафізичної істини, що стоїть за ним, як це стало очевидним у «Раю» (Par. II). Це також підстава для розуміння цієї істини. Через Втілення Христа, як зазначає Ернесто Траві, дається тіло як можливість вічного виміру, який колись був у планах божественного творіння. Насправді, у середньовічній християнській традиції, саме через тілесний досвід, досвід тимчасового життя, людина може повернутися до Бога.

Ключову роль у спасінні людини, встановивши зв'язок між Богом і грішниками відіграло Розп'яття Христа, яке відкрило шлях до обожнення. В «Божественній комедії» Данте Аліґ'єрі використовує подібну концепцію, де він спочатку упокорюється в пеклі, а потім піднімається в чистилище і рай через спокуту, відзначаючи необхідність спокути Христа. Отже, ключовою метою життя, за міркуванням Данте, є обожнення та єднання з Богом через божественну благодать і Духа Святого. Данте показує, що обожнення можливе навіть під час земного життя та надає гідність і сенс життю людини.

Отже як Оріген, так і Данте, розмірковуючи щодо оновлення людини акцентують увагу на діалектичній таємниці поєднання з Богом через посередництво Ісуса Христа.

Перейдемо до розгляду пізнавально-герменевтичного виміру, завдяки якому оновлення може бути охарактеризовано через категорії пізнання, інтерпретації і комунікації.

Міркування Орігена щодо оновлення, як і його вчення, невіддільні від його екзегези. За Орігеном, прагнення душі до досконалості, участь у Логосі та його універсальній педагогіці стає можливим через екзегезу священного тексту. Важливим завданням екзегези в церкві є виявлення присутності Христа-Логоса у Святому Письмі, Який через Своє вчення завершує справу

спокути в кожній окремій душі (обожнення через знання) [Torjesen, 1986, с.147].

Оріген розглядає Святе Письмо як втілення Логосу і широко використовує прийоми алегоричного тлумачення, яке є найбільш влучним для опису тематики оновлення людини. Згідно з Орігеном, алегорична інтерпретація має духовну сферу, а не рівень практики, такий як платонічний спосіб мислення. Оріген вважав, що подія, як і людина, складається з трьох частин: тіла, душі і духу, так і писання має три сенси: тіло – є сенс буквальний, сенс душі моральний, а сенс духу – алегоричний. Тому так само, як люди, які зустрічалися з Ісусом під час його земного життя, мали виклик «вийти» духовними очами за межі його зовнішнього вигляду як людини та «побачити» божественну присутність, так само читачам доведеться «вийти» за межі «земних скарбів мізерної мови», щоб почути вчення Логосу.

Метою всього процесу читання є участь або навіть ідентифікація з Логосом. Коротко це можна проілюструвати за допомогою деяких уривків з коментарів Орігена до Євангелія від Іоанна (ComJn. 1:22–28) і Пісні Пісень (C.Sant. Пролог 4). Для Орігена текст апостола Івана є «плодом» роботи Логосу в ньому. Ніхто не може повністю зрозуміти текст як вираження Логосу, якщо не стати таким, як апостол Іван, який був тісно пов'язаний з Логосом, як Логос пов'язаний з Отцем (Ів. 13:23 і 25; ComJn. 32.264). Крім того, стати таким, як апостол Іван, насправді означає навіть стати Ісусом, оскільки Ісус віддав апостола Івана його матері як сина Марії, а його матір апостола Іванові як матір апостола Івана. Оріген вперше пояснює цю тотожність, у посланні до Галатів: «Живу вже не я, а живе в мені Христос» (Гал. 2:20). У наступному абзаці він згадує уривок із Коринтян (1 Кор. 2:16 і 12), де апостол Павло говорить про те, що ми маємо «розум Христовий», який дає нам змогу пізнати дари Бога. Розуміння, про яке говорить Оріген, є, зрештою, плодом єднання чи ототожнення читача з Логосом. Під час читання Святого Письма як Євангелія Логос сам наближається до дому читачів і стукає, щоб йому дозволили увійти

(Одр. 3:20). Отже, Оріген вважав, що духовне розуміння Святого Письма є поступовим процесом, який завжди розвивається та зростає.

Екзегеза завжди повинна вести до дії. Для Орігена це означало споглядання. Тому у коментарях Орігена часто здається бракує твердих висновків, так як його читачі повинні були зробити самостійно останній крок. Тобто його коментарі могли лише поставити їх у правильну духовну позицію.

Крім того, слід зазначити, що для Орігена, екзегет має бути людиною молитви, тобто споглядальною людиною, адже молитва є важливою для тлумачення духовної глибини Святого Письма. Щоб відзначити цей внесок, Оріген у своїх листах, коментарях і проповідях заклав основу щодо точності процесу та способу життя, які є суттєвими для покликання, гідності та божественного обов'язку серйозних, критичних дослідників Святого Письма та єпископів, священиків та дияконів, які проповідують на літургійних зібраннях, щоб навчати та надавати людям можливості жити своїм покликанням до чесноти, учнівства і, перш за все, своїм покликанням до святості.

Отже, оновлення за Орігеном пов'язано із алегоричним і споглядально-молитовним читанням Святого Письма і полягає у зростанні читачів в екзистенціальній мудрості, щоб вони могли зрозуміти і втілити ці принципи у своєму власному житті.

Слід зазначити, що у дантівському розумінні оновлення можна знайти схожі акценти. По-перше, Данте, без сумніву пропонує християнський погляд на оновлення людини і крім того володіє відчутною поетичною уявою, яка дає зрозуміти, що ми живемо в моральному всесвіті і що ми зобов'язані здійснювати моральний вибір як атрибут людського існування. Данте висвітлює природний закон, підкреслюючи його основний принцип, що люди мають вроджену здатність осягати моральні істини, як результат відбитку вічного закону на людському розумі.

По-друге, Данте вирішує релігійно-філософські питання на найвищому рівні загального сприйняття та логіки інтуїтивного. Слід погодитися із думкою

Джорджа Штайнера, що мабуть немає кращого поета, у кого б сума знання, уяви та конструкцій мови, більш влучно відповідала її меті [Steiner, 1975]. Проте універсальність не означає наявність тільки абстрактних ідей. Данте представляє читачу свій власний досвід, чим окреслюється більша достовірність думки: його досвід протягом твору, стає пророцтвом, яке має бути проголошено кожному, щоб не втратити надію на бачення Бога в житті [Gagliardi, 2014, с. 30].

Наостанок зазначимо особливості дантівського розуміння феномену оновлення у пізнавально-герменевтичному вимірі.

Досвід паломника демонструє, як до божественного можна підійти емоційно та інтелектуально. «Комедія» спирається як на відчутний досвід зразкового людського життя, так і використовує алегоричні образи, з метою як передати, так і втілити своє повідомлення. Використовуючи фігуру свого паломницького «я», що діє в реальних ситуаціях, поет здатний вбудувати процес особистої рефлексії у структуру своєї розповіді, використовувати своє паломницьке «я» як лінзу, крізь яку рефлексує про стан людини в цілому, як людство проходить через земне життя і приходить до Бога. Видіння, емоції, діалоги та взаємодії під час подорожі паломника стають прикладом того, як людина рухається до Бога. При цьому, Данте використовує тіло та тілесний досвід паломника як спосіб виявлення і приховування метафізичної істини. Він розглядає тіло як засіб, який дозволяє людині дізнатися і відчувати духовну реальність через Втілення Христа, яке надає тілу можливість сприйняти вічність. Такий підхід відображає середньовічну християнську традицію, де тілесний досвід і жертва Христа мають особливе значення в зв'язку з духовною трансформацією. Зосередженість на індивідуалізованому характері уможливорює маніфестацію етики чесноти, але вона також робить особливе твердження про людське існування як про те, що можна не тільки сприйняти, але і досягти божественного.

Зазначимо, що у «Раю» Данте представляє доктринальне примирення конфлікту, зокрема між Томою Аквінським і Сігером Брабантським, що сприяє

досягненню пізнання Бога через Його бачення. Спочатку у вірші 13 Данте висловлює стурбованість ствердженням Томи Аквінського, що жодна людина не може рівнятися з мудрістю Соломона.

Данте намагається вирішити цю проблему через призму природи та духовності людини. Місце зустрічі Томи та Сігієрі в Раю відображає спільний шлях пізнання і представлене як діалог. Для досягнення бачення Бога, Данте повинен об'єднати думку Томи з доктриною Сігієрі та Августина. Сігієрі у творі Данте представлений як той, хто намагається передбачити Боже бачення в житті і бажає кінця, коли це бачення може стати реальністю. Святий Августин надає християнського значення ідеям авероїстичної доктрини та показує, що любов до Бога є важливим засобом спілкування з Ним. Данте встановлює умови для досягнення бачення Бога через Августина, виправдовуючи потребу Сігієрі у відкритті цього бачення перед смертю. Тобто, Данте намагається подолати обмеження, накладене Томою на можливість бачення Бога, відновлюючи августинівську ідею безпосереднього спілкування людини з Богом.

Примирення між Томою Аквінським і Сігером Брабантським в «Раю» реабілітує містичний підхід в християнстві, який був відкинутий раніше Томою. Бажання скорочення шляху до Бога через смерть може інтерпретуватися як акт любові, спрямований на досягнення щасливого об'єднання з Богом. Любов стає інструментом для досягнення Бога, дозволяючи насолоджуватися як земним, так і потойбічним блаженством, відповідно до вчення святого Августина.

Отже, Данте перетворює шлях блаженства філософів на християнське блаженство, пропонуючи гармонію розуму та згоду віри. Як наслідок своїх творчих зусиль Данте досягає своєї мети – привести філософів до блаженства через поєднання власних зусиль з благодаттю.

Зазначимо, що у якості засобу визнання Бога та розвитку стосунків між людиною та Богом у контексті Чистилища, де горді вчать смирінню, Данте звертає увагу на важливість молитви як зв'язку з Богом. Невипадково, що

Вергілій у VI пісні «Чистилища» пояснює неефективність молитов у «Енеїді» через відсутність зв'язку з Богом, але у «Чистилищі» молитва пов'язана з щедрістю існування та відображає важливі стосунки між Богом і людьми.

Символом єдності та спільноти між людьми стає молитва «Отче наш», яка вказує на знищення гордості. Ця молитва також пов'язана з Ісусом Христом, який навчив її своїх учнів, об'єднуючи їх в спільноту Церкви. Текст підкреслює єдність читачів у створенні молитви, як спосіб об'єднати їх і позбавитися від егоїзму.

Розглядаючи пізнавальний вимір слід водночас наголосити і на герменевтичних особливостях міркувань Данте. Зазначимо, що Господню молитву ми читаємо як подвійний текст: він відображає історію героя, який подорожує через підземний світ, і водночас коментує «теперішнє» у житті читачів. Вирази «Valore» і «Varore», як уже було зазначено вище, пов'язані з творчою діяльністю Бога та підкреслюють важливість смирення перед Ним. Для Данте важливо розвивати смирення перед Богом, бачити Його як джерело добра та розвивати відносини з Ним через мову і спілкування. Остання терцина молитви відзначає подвійність цього тексту та об'єднує дві спільноти: очищаючих душ і живих на землі. При чому, Молитва є спільною для обох цих груп, підкреслюючи їхню взаємодію та єдність.

3.2. Етико-антропологічні аспекти екзистенціально-теологічного та темпорального вимірів феномену оновлення людини у сотеріологічних поглядах Орігена і Данте

Даний підрозділ присвячено компаративному аналізу етико-антропологічних аспектів екзистенціально-теологічного та темпорального вимірів оновлення людини у творчості Орігена і Данте, які у процесі дослідження були деталізовані у чотирьох вимірах: духовно-символічному, холістично-архетипному, морально-вольовому і педагогіко-праксеологічному.

Спочатку розглянемо перший, духовно-символічний вимір, який є одним із найважливіших для аналізу феномену оновлення у вченнях Орігена і Данте. І це не є випадковим, якщо згадати, що алегоричний метод Орігена наскрізь просотує його екзегезу та робить його творцем духовної теології. Зокрема, духовні питання займають велике місце в його «Коментарях до Івана» і до Пісні пісень.

Аналогічно і твори Данте мають потужне духовно-символічне наповнення. Як, наприклад, зазначає П. Мандоне, в творах Данте є три Жінки: Беатріче, Поезія та Філософія. Усі три присутні у «Новому житті». Дві: Беатріче і Філософія – у «Бенкеті». І лише одна залишається у «Божественній комедії» – Беатріче. Як намагається довести П. Мандонне, вони є чистими символами. Дві безіменні і на його думку, повинні бути безіменними через саме ім'я, яке носить третя, – імені-одкровення, достатнього, щоб явити, хто ця Дама – Беатриче (*beatitudo*), тобто блаженство. Як підкреслює П. Мандоне, ніяке інше ім'я не повинно з'явитися після цього [Mandonnet, 1935, с. 37]. Тому не випадково, що «Комедія» висвітлюючи подорож розуму, тіла та душі спонукає читачів до духовних роздумів і надає своїм читачам можливість через занурення у художній досвід стати на шлях духовного оновлення.

Зазначимо, що для характеристики процесу оновлення людини як Оріген, так і Данте використовують духовно-символічне зображення таких чеснот як смирення і любов.

Так, на думку Орігена, саме гордість як ненависніша в очах Божих людська вада, перш за все, потребує виправлення через смирення. Яке він у алегорично-символічний спосіб зображує, наприклад, у «Гоміліях на книгу Суддів», інтерпретуючи ім'я месопотамського царя Хусарсафема: «Коли ізраїльтяни створили зло перед Богом і забули Господа Бога свого, і залишивши Його стали служити Ваалаам і Астартам, тоді Бог віддав їх до рук Хусарсафема, царя месопотамського. Хусарсафем означає їхнє смирення. Отже, вони віддані були у руки того, хто б упокорив їх. Оскільки вони на висотах гір нечесливо чинили по відношенню до Всевишнього, то й віддані

були Ним у смиренність... І нині у всемогутнього Бога по відношенню до церкви своєї така ж рятівна промисловість. І нині є Хусарсафем, цар месопотамський, якому віддаються для смирення і покарання душі, які, знехтувавши християнською смиренністю, впадають у гордість і зарозумілість. Ненависним перед лицем Божим є порок гордості; бо, як каже Писання, початок відпадання від Бога – гордіня» (HomIud, III. n. 1, 962).

Аналогічне відображення оновлення людини через духовний символізм чесноти смирення знаходимо також і у Данте. На його думку, найважливішою формою наслідування Христу (*imitatio Christi*), яку може прийняти людство є Його рятувальна дія (прийняття тлінної плоті та розп'яття заради власного створіння), яка водночас є актом смирення.

Смирення Христа є об'єктом для наслідування і способом, за допомогою якого людина може наближатися за подобою до Бога. Тобто смирення виступає ключовою частиною християнського досвіду у виявленні божественної чесноти у світі на шляху оновлення людини у її готовності приймати волю Бога.

Зазначимо, що у «Комедії» Данте відкрито ставить людську доброчесність і позитивну цінність людських дій у залежність від смирення. Стосунки людини з Богом було взагалі важливим питанням для християнської традиції. Рухаючись у цьому руслі, Данте досліджує це питання у зв'язку з різними етапами духовного розвитку людини, які нагадують етапи трансформації чесноти за Томою Аквінським. Але якщо Аквінат досліджує цю трансформацію абстрактно, то Данте символічно висвітлює її через вражаючі образи. Так, наприклад, результати невдалих стосунків людей з Богом, які існують у вічній безнадійній темряві та ізоляції, Данте демонструє в образах Лімба (Inf. IV). Для оновлення людини потрібно перевлаштування її стосунків із Богом, в якому першорядне значення має смирення. Більш того, смирення як «мати всіх чеснот» (Григорій Великий), було єдиною основою, на якій могли бути побудовані ці стосунки.

У «Чистилищі» (Purg. X і XI) Данте показує, як смирення можна відновити через очищення гордині. Результатом цього смирення в душах, що перебувають у Чистилищі є акт прославлення молитви. По суті, людські чесноти є одкровеннями доброти Бога, що протилежне ознакам автономної влади людини. Данте висвітлює це через образи святого Франциска та Домініка. Спираючись на думку Григорія Великого, який підкреслював роль смирення, яка проявляється в абсолютній залежності людської чесноти від щедрої руки Бога, Данте символічно висвітлює людську чесноту як знак Бога, що діє через людину. Поет показує чесноту смирення оновленої людини через символічний контраст між твердим і м'яким, де тверда матерія може стати пластичною та прийняти образ Божий.

Далі у духовно-символічному вимірі феномену оновлення розглянемо ще одну провідну чесноту (як для Орігена, так і для Данте) – любов.

За Орігеном, любов потребує правильного розуміння, втілення та сприйняття. Проте, Оріген підкреслює, що розуміння та виявлення божественної любові є складними і небезпечними задачами. Любов може бути неправильно зрозумілою як пристрасть, що спрямована на матеріальні речі. Оріген відрізняє любов як милосердя від пристрасної любові.

Любов є пристрасністю, спрямованою до Бога, і тільки вторинно вона спрямована на нас самих і на інших. Він вказує, що Бог може виявляти свою безпристрасну любов до людей через милосердя. Не слід плутати милосердя з пристрасними почуттями до матеріальних речей. Оріген підкреслює роль Логоса (Слова) у розумінні та втіленні Божественної любові. Він описує Логос як «стрілу любові», яка ранить душу читача, спонукаючи його до пізнання і виявлення божественної любові. Однією з цілей читання Святого Письма для Орігена – це дозволити Логосу встановити порядок любові у читача. Він розглядає Пісню пісень як символ цього процесу, який ранить душу та веде до пізнання і виявлення Божественної любові. Тобто, Оріген доводить те, що наша любов є відповіддю на любов Божу. Отже, Оріген підкреслює, що розуміння і втілення Божественної любові є складним завданням, і цей процес

є поступовим та недосконалим. Читачі повинні працювати над розумінням та втіленням любові, допомагаючи Логосу навести порядок у їхній любові.

В свою чергу у доробку Данте теж слід звернути увагу на два моменти (Purg. XVII-XVIII і Par. I), які є доречними для розуміння природи людської доброчесності та водночас зосереджуються на духовно-символічному розумінні любові. Данте висвітлює любов у її зв'язку з кінцевою метою людського бажання та владою, яку люди мають контролювати, спрямовуючи свою любов. У світлі августинської традиції, яка прирівнює чесноту до досконалої любові до Бога, саме ці два дискурси можуть стати центральними для розвитку чесноти. Бути доброчесним означає любити джерело свого творіння і проявляти цю любов у своєму ставленні до світу.

До речі, зазначимо, що вказані духовно-символічні міркування Орігена і Данте мали потужний історико-філософський вплив на становлення концепції *ordo amoris*, яка уже у більш чіткому вигляді була запропонована М. Шелером [Scheler, 1980], в розумінні якого людина має «серцевий порядок любові» і є суб'єктом емоційно-ціннісних актів, який має здатність відповісти на заклики, що йдуть із трансцендентного світу цінностей. Також звернемо увагу, що міркування у межах філософської антропології М. Шелера перегукується із зазначеним більш загальним розумінням доброчесності Данте. На думку М. Шелера людина не є суб'єктом розуму чи орієнтованої на розум волі, а насамперед «*ens amans*» («істота, що любить») і тільки потім «*ens cogitans*» («істота, що пізнає») та «*ens volens*» («істота, що воліє»), тобто для людини сутнісно доступним є тільки те, що вона здатна любити. Тобто у трактуванні М. Шелера, потаємним ядром особистості є «*ordo amoris*» на основі якого організовано та впорядковано духовно-моральне життя індивідів [Scheler, 1980, с. 342, 352-353]. Крім висвітлення екзистенціальної сутності любові, М. Шелер також підкреслює космічний вимір цієї інтенції: любов людини до Бога і любов Бога до людини і світу, що є цілком співзвучним дантівському духовно-символічному розумінню: «Любов, що водить сонце й зорні стелі» (Par. XXXIII, 145).

Наступним важливим для розгляду питанням у межах духовно-символічного виміру є висвітлення ідеалу оновленої людини. Безумовно, головним ідеалом оновленої людини як для Орігена так і для Данте є Ісус Христос, якого апостол Павло у Святому Письмі зазначає як нового («останнього») Адама, «другу» людину (1Кор.15:45-48). Проте розуміння ідеалу оновленої людини у Орігена і Данте має і певні особливості

Ідеал оновленої людини пов'язаний із певною сукупністю чеснот. Для Орігена чесноти – це імена (εἰρηναῖαι), дані Христу. Той, хто ними володіє, ототожнюючись із ними, бере участь у божественній природі. Люди отримують їх лише через людську природу Христа, яка є Його «Тінню». Тобто тут «внизу» людина має лише «тіні» чеснот.

Оріген висвітлює процес оволодіння чеснотами та преображення, що слідує за цим, перш за все, на прикладі богонатхненних письменників, і цей самий процес має повторюватися в читачах Святого Письма. Наприклад, Оріген вважає Соломона, автора «Пісні над піснями», таким, що пройшов через такий процес і був повністю перетворений на учасника любовної пісні Логосу: «І той факт, що в Пісні над піснями, де тепер показано досконалість, він [Соломон] не називає себе ані сином Давида, ані царем, дозволяє нам далі сказати, що, оскільки слуга став паном, і учень як майстер, слуга, очевидно, вже не такий: він став, як пан. Також учень не фігурує як учень, коли він став учителем; скоріше, колишній учень справді зараз є майстром, а колишній слуга – пан» (C.Cant, Prologue 4). Як підкреслює дослідник П. Декок [Decock, 2011] це сходження від буквального до духовного є «справою» Бога, Який веде нас через Христа у Святому Дусі до дедалі глибшої зустрічі та відповідного перетворення на подобу Логосу.

Аналогічно і у Данте, питання оновлення тісно пов'язано із розумінням Христа як Спасителя та взірця. Поряд із традиційними іменами Христа як *sapienza* (мудрість) та *possanza* (сила), Данте вживає новий термін *virtu*, на якому, в контексті розгляду феномену оновлення людини, слід зупинитися більш детально.

Італійське слово *virtu* (вірту) походить від латинського *virtus*, яке у класичній мові означає мужність, хоробрість, доблесні справи, подвиги, енергію, силу, достоїнства, відмінні властивості, чесноту, моральність і вдосконалення. Вірту безпосередньо стосується впливу Христа на сприйняття паломника і вживається для конкретного посилення на всепоглинаюче світло, яке пересилує зір паломника. Це світло є зображенням чесноти Христа. Данте встановлює Вірту як найменування Христа, пов'язуючи це зі взаємодією, яку Христос здійснює між небом і землею.

Вірту – це онтологічний і етичний зв'язок. Онтологічно кажучи, це ідеальне вираження буття в дії. З точки зору етики, це ті дії, які найкраще виражають і виконують сутнісну природу суб'єкта. По відношенню до людини природа повинна розумітися в основному як створена, і тому доброчесною дією є те, що визнає створеність.

Зазначимо, що Данте конструює у «Комедії» розуміння чесноти вірту і водночас ідеалу оновленої людини також через досвід зустрічі із святими, зокрема святими Домініком і Франциском. Він наголошує на їхніх провіденційних місіях і зосереджується на тому, як кожен з них виконав місію у своєму історичному житті. Замість історичних подробиць, Данте звертає увагу на ті елементи, які найбільш характеризують зв'язок тимчасового існування святих із божественним джерелом, з якого воно походить і відкриває Бога у своїх діях. Наприклад, описуючи Франциска, його бідність і зосередження на Богові, Данте зазначає його вчинки наслідування Христу і застосовує ті самі образи відбитка, які він використовував для опису Втілення Самого Христа. Данте підкреслює, що чеснота блаженних є лише відображенням того, якою мірою вони отримують Божу чесноту. До речі, те, що за блаженством людини можна побачити Бога, також засвідчує і постать Петра Даміана, який, як і інші душі на небі, відкрив якою мірою він бачив Бога. Отже, Данте, пропонує спосіб, у який здійснення оновлення через реалізацію чесноти є, зрештою, одкровенням Бога через людину.

Через вказані зустрічі із святими Данте, на відміну від Орігена, більш чітко описує ідеал оновленої людини: зображаючи дві його сторони, репрезентовані традиціями домініканців і францисканців.

Для домініканської проповіді характерними були міркування щодо трансформації абстрактної аристотелівської чесноти в активний процес самовдосконалення. Чеснота у них була представлена як процес розвитку інтелектуальної самодисципліни, під час якої людина стає володарем самої себе, тренуючись у навичках мислення, які відповідно набували життєвої важливості для духовного благополуччя.

На противагу домініканському підходу твори, створені у середовищі францисканців, більш тісно ототожнювали чесноту із наслідуванням Христу. Францисканці репрезентували чесноту у такий спосіб, що добродіє події, свідками яких була людина спонукали її співчувати, бажати та певною мірою активно долучатися до добродієного життя. Францисканські історії іноді були налаштовані на відданого віруючого, який прагне подальшого зростання до Бога, а здебільшого надавали чіткі та конкретні приклади чесноти у контексті, який був зрозумілим для більш широкої аудиторії. У такий спосіб вони переконували цю аудиторію в їхній власній відповідальності діяти тут і зараз.

Завдяки символічним засобам поетичної мови Данте поєднує духовні особливості зазначених підходів. Враховуючи, що значення тексту походить не лише від того, що в ньому сказано, але й від того, як у ньому це сказано і чому це може бути сказано саме у такий спосіб, Данте репрезентує ідеал оновлення не тільки через можливість зрозуміти ідею, але і через можливість відчувати її. Тобто у його поезії збігається романтичний досвід відношення до чесноти із особистим баченням Бога, що сприяє оновленню людини. Так як репрезентація оновлення в алегоричному вигляді пов'язано з одного боку із абстрактно-концептуальним розумінням чесноти, а з іншого – із засобами мови, якою ці поняття виражені, існує тісна взаємодія концепції та образу. У цій взаємодії обрані алегоричні образи самі приходять до концептуалізації та формування нашого уявлення про абстрактне, яке може стати реальним,

відчутним і актуальним. І як наслідок, у якийсь момент читач стає нездатним уявити абстрактне без алегоричного.

Перейдемо до розгляду наступного холістично-архетипного виміру у дослідженні феномену оновлення людини. Вказаний вимір пов'язано, у першу чергу, із питанням розуміння архетипу людини як образу Божого, на якому зосереджені як Оріген, так і Данте.

У своїй відомій монографії «Оріген» [Crouzel, 1989] Анрі Крузель присвячує розділ під назвою «Вчення про людину як духовну істоту». Він визначає два ключових антропологічних твердження, з яких Оріген розвиває духовну сутність людини: трихотомічний склад особи (що складається з тіла, душі та духу) і участь людини в образі Бога. Тут зосередимось лише на останньому твердженні, причетності до образу Божого. Цей аспект антропології Орігена є ключовим для розуміння оновлення людини, оскільки містить два пов'язані наслідки. По-перше, участь людини в образі можлива лише тому, що людина має внутрішню спорідненість з Богом, за образом Якого вона створена. По-друге, участь сама по собі передбачає певну форму людської волі та відповідальності.

Оріген вважає певні риси душі питаннями церковної проповіді. Іншими словами, ці пункти служать відправними точками для подальшого дослідження. Ці питання включають вчення про те, що «кожна розумна душа володіє вільною волею і бажанням, душі не підвладні необхідності, і що душа бере участь у битві з дияволом. Що не зрозуміло, однак, це його природа та походження.

Оріген вирішує це питання, коли він обговорює інтелектуальну природу Бога, зокрема у світлі міркувань апостола Івана богослова: «Бог є дух» (Ів. 4:24). Оріген починає зі спростування тих, хто уявляв Бога тілесним способом і стверджує що Бог є простою інтелектуальною природою, яка не допускає в собі жодного доповнення. Саме з цієї «простої інтелектуальної природи» походять усі інтелектуальні або розумні істоти. Це призводить до відомого твердження Орігена про те, що існує певна спорідненість між інтелектом і

Богом, інтелектуальним образом якого є сам інтелект, і що за допомогою цього він здатний певною мірою пізнати природу божественності, особливо якщо воно очищається і відділяється від тілесної матерії.

Оріген детально розробляє концепцію людської особистості як інтелектуального образу, на відміну від тілесного образу, у своїй першій «Гомілії на Буття». Оріген був послідовним у тому, що Бог, Трійця, є єдиною істотою, про яку правильно кажуть, що Він не має тіла. Отже, коли Оріген розтлумачує уривок із книги Буття (Бут. 1:26-27), він пояснює, в якому сенсі можна сказати, що людська особистість створена «за образом Божим» (Бут. 1:27) і чому помиляються ті, хто трактує це антропоморфно.

За образом Божим було створено не тіло людини, а розум, «людина внутрішня, невидима, безтілесна, нетлінна і безсмертна». Саме через цю притаманну близькість між внутрішньою людиною та Богом стає можливим оновлення людини, так як ця близькість усуває ворожнечу між Богом і людською особою. Звісно, через затемнення образу можна сказати, що людині бракує певного рівня знання про Бога, але вона ніколи не може бути повністю відокремлена від божественного. Це затемнення образу, однак, не було «непримиренною онтологічною опозицією». На користь цієї тези Оріген додає такий аргумент. Оскільки Бог як Творець є добрим, те, що він створив за своїм образом, ніколи не може бути повністю знищено. Образ, звичайно, може бути «затмарений недбалістю», але «образ Божий завжди залишається».

У двадцять другій книзі свого коментаря на апостола Івана (ComJn) Оріген стверджує, що найбільш фундаментальна частина людської особистості, «основна субстанція» (ή προηγουμένη υπόστασις) полягає в тому, що відповідає образу Творця. Таким чином, Оріген визначає людську особистість через внутрішній зв'язок між особою та Богом. Це те, що Оріген застосовує до всіх людей.

Слід зазначити два додаткових моменти щодо трактування Орігеном уривку із книги Буття (Бут. 1:26-27). По-перше, Оріген розрізняє «образ» від «подоби», так що перший термін позначає складову людської особи, тоді як

другий – представляє мету, на яку орієнтуються люди. По-друге, Оріген також деталізує образ, вбачаючи у Христі істинний образ Отця, причому люди створені «за образом» «первородного з усякого створіння» (Кол. 1:15). У другій книзі свого коментаря до апостола Івана Оріген докладніше розкриває відмінність у богословському ключі: «Розум, який є в кожному з розумних істот це та сама причина, яка була на початку у Бога, яка є Богом Словом <...> бо, оскільки Отець є Справжнім Богом і Істинним Богом по відношенню до образу та образів образу (з цього приводу про людей кажуть, що вони «відповідно до образу», а не до «образів»), так само й саме Слово по відношенню до розуму, який є в кожній людині. Бо обидва займають позицію джерела, Отець, з одного боку, [є джерело] божественності, а з іншого боку, Син [є джерело] розуму» (ComJn, 2). У цьому уривку К. Хенгстерманн звертає увагу на зв'язок «архетип-образ», який визначає як народження Сина в Трійці, так і створення розумних істот поза Трійцею. Онтологічно це передача божественної природи, яку Оріген ототожнює з розумом (νοῦς) Сина, який потім передає це розумним істотам (λογικά). Таким чином, розумні істоти мають частку через участь у Сині в образі Отця, який є посередником логосу в усіх розумних істотах [Hengstermann, 2016, с. 235].

Розглянувши основні положення щодо архетипного розуміння людини у Орігена, слід зазначити його центральну ідею щодо тематики оновлення: наскільки людська особа може затьмарити образ Божий через недбалість, вона також може оновити його через участь у Тому, за образом якого була створена, а саме у Христі, «первородному з усього створіння» (Кол. 1:15). Знову ж таки, варто підкреслити, що «образ» стосується всіх розумних істот, а отже, всіх людей. Подальшим наслідком цього є те, що всі розумні істоти, усі люди однаково поділяють відповідальність за своє оновлення. Іншими словами, усі люди несуть однакову відповідальність за те, як вони керують образом, або затьмарюючи його через гріх, або культивуючи його розумними діями у співпраці з божественним провидінням.

Розглядаючи антропологічні погляди Орігена у контексті проблематики оновлення, слід також зазначити, що у нього сильно розвинена ангелологія. Добрі та злі ангели є хранителями народів, провінцій, єпархій, окремих людей; вони призначаються до різних частин природи, до чеснот чи вад. Жваві та розумні зірки не є дійовими особами людської долі, яка залежить від благодаті та вільної волі, але являють собою знаки, які можуть прочитати лише ангели. Небеса – це Біблія ангелів. Причому ангели як і людина створені за образом Бога, Слова. Ця участь в існуванні й божественності Отця, а також у роді й раціональності Сина, що розуміється в надприродному, а не в природному значенні, не знищена гріхом, але затемнена диявольською спокусою, яку тільки Спаситель може видалити.

Із зазначеним вище пов'язаний другий важливий аспект розуміння оновлення – холістичний. Людина не є окремою самодостатньою істотою, а складає частину універсуму, який має бути оновленим у апокастазисі. Тобто Оріген очікує, що зрештою буде повне відновлення всіх людей у колишній блаженний стан, і разом з ним всієї тварі, що відпала від Бога.

Гріх, що нині спотворює нашу душу, на думку Орігена, буде згладжений. Відповідно скорботи та лиха, що супроводжують гріх, будуть знищені, а мукам буде покладено межу. Як наслідок знову засяє досконалість, відкриється загальна радість, і в єднанні з Богом оновлені люди будуть пити нове вино на нових небесах та на новій землі. Інакше, якщо хоч один із нас залишиться з нечистотою та гріховними виразками, справа Спасителя, що приходив для спокути всіх, буде не закінчена. Якщо хоч одиниці будуть віддалені від порятунку і терпітимуть смертельну частку, на небі не буде радості. Як пише Оріген: «Спаситель не хоче самотньо пити вино радості у царстві Божому; Він на нас чекає; бо сказав: Не маю пити відтепер від цього плоду лозного до дня того, коли пію з вами нове в царстві Отця мого (Мт. 26:29). Він чекає на радість. Чи довго це очікування? Коли зроблю, каже, справа моя. Коли ж Він здійснить це діло? Коли мене, останнього і найнепотрібнішого з усіх грішників, зробить

досконалим, тоді зробить Він свою справу. А тепер, поки я залишаюся недосконалим, ще не закінчено Його діло» (HomLev XII. n. 2.).

Для пояснення своєї думки щодо цілісного оновлення, Оріген вдається до міркувань щодо Тіла Господнього. На його думку, всі ми з Господом складаємо єдине тіло. Для повної досконалості тіла, для відчуття в ньому радості необхідно, щоб були цілі та здорові всі його члени, все до єдиного. Яка радість для ока, якщо немає інших членів? Чи що за досконалість тіла, якщо немає рук, ніг чи інших членів? Як висновок Оріген зазначає: «Але якщо тобі, простому члену, немає досконалої радості до тих пір, коли в тілі бракує іншого якогось члена, то чи не тим більше Господь і Спаситель наш, голова і творець всього тіла, не буде мати досконалої радості доти, доки бачитиме, що у його тілі немає якогось із членів» (HomLev XII. n. 2.).

Переходячи до розгляду антропологічних поглядів Данте у контексті його вчення про оновлення, зазначимо певну кореляцію його поглядів із поглядами Орігена у холістично-архетипному вимірі.

У промові Беатріче Данте висвітлює ідею, що людина про відповідає Богу через душу, створену за образом Божим, яка зберігає в собі початкові обдарування. Свобода людини полягає в її здатності вибору і здатності робити морально правильний вибір. Проте Данте також підкреслює необхідність спокути через гріх, який затемнює душу, хоча остання все ще має силу вибору. Тобто Данте аналогічно Орігену вважає, що дія Бога во Христі спрямована на відновлення душі людини до її початкового стану і свободи, яка була втрачена через гріх. Він підкреслює важливість образу Божого в людині і можливість її покаяння та відновлення через жертву Христа.

Для розкриття питання щодо ідеалів оновлення людини Данте звертається до міркувань про Адама і Христа. Аліг'єрі аргументує, що в Адамі об'єднання елементів і непохитний вплив небес дозволили розумній душі повністю проявити свою образність у досконалій людині, яка створена Богом. Як наслідок, Данте вважає, що Адам і Христос відображають справжню

природу людини в її подібності до Бога, яка виявилася через їхнє створення та втілення.

У «Раю», де Адам і Христос описуються як прояви справжньої або початкової природи людини в її подібності до Бога, Данте висловлює стурбованість щодо твердження Томи Аквінського: «не бачено таких, як цей мудрець» (Par. 10. 114). Якщо це правда, що жодна людина не зрівнялася з мудрістю Соломона, що говорити про Адама та Христа? Відповідь, яка розрізняє відносну та абсолютну мудрість, повторює те, що Данте вже сказав як у «Чистилищі», так і в «Раю» про створення та породження.

Щоб продемонструвати досконалість Адама та Христа, Данте починає з моменту створення, представленого як відображення божественної ідеї, або Слова. Боже сяйво, що сходить через дев'ять ангельських сфер («*nove sussistenze*») (Par.13, 59) до минушого і випадкового («*brevi contingenze*») (Par. 13, 63) тобто до усіх тлінних речей, залишається вічно єдиним. Проте відмінності між речами, які породжуються, залежать від впливу небес і розташування матерії «*cera*». Об'єднання елементів («*la cera di costoro*», Par.13. 67) може бути по-різному придатним для сприйняття цього небесного впливу, що як пояснює Тома, «може відрізнятись» за ефективністю. Ось чому два дерева, що належать до одного виду, можуть давати різну кількість плодів і чому люди народжуються з різними темпераментами та нахилами.

Якби матерія («*la cera*») в момент породження речі була ідеально схильною до отримання досконалого небесного впливу, у такому випадку: «Були б в печаті блиски найясніші» («*la luce del suggel*») (Par. 13, 75), тобто небесне сяйво було б виявлено у своєму повному блиску. Однак, природа, працюючи як ремісник з невпевненою рукою, завжди передає сяйво буття з дефектами (Par. 13, 76-78), за винятком створення Адама (людства в його початковому або природному стані) і втілення Христа.

Узагальнюючи вказані винятки, дослідник К. Моєвс підкреслює, що у момент створення Адама та під час Втілення, Трійця досконало розташувала та вирівняла природу через всю онтологічну ієрархію, так що повнота

божественного буття була виявлена в природі через людську форму, як найбільший витвір природи. Таким чином, в Адамі об'єднання земних елементів («la terra») і непохитний вплив небес дозволили розумній душі (створеній безпосередньо, вільній і безсмертній) повністю проявити свою образність у досконалій людині. А у випадку Втілення формуюча сила Бога запліднила Діву. Отже, як зазначає Моевс: «в обох випадках утілене сяйво божественного виявилось в природі через людську форму, розкриваючи таким чином людину в її досконалій образності – досконалості як тіла, так і душі» [Moevs, 2005]. Тому Адам виступає як архетип, першообраз людини, до якого вона намагається повернутися у процесі оновлення, а Христос – взірець та еталон для здійснення цього процесу.

Крім кореляції між Орігеном і Данте у питанні розуміння архетипу, зазначимо відповідні ідеї також у холістичному розумінні оновлення, яке може бути притаманно людині, як складової частини універсуму, так як людська доброта є складовою частиною добротно впорядкованого Всесвіту.

Данте розкриває шлях паломника через власний розвиток чесноти вірту на тлі космічної та природної вірту. У «Комедії» (зокрема в біографіях святих Франциска та Домініка) проявлення чесноти вірту пов'язано із образами природного росту як символу духовної плідності та родючості. У такий спосіб дерева і плоди, як зірки і світло, як і люди, стають проявами здійснення вірту. Водночас ці образи з'єднанні із метафізичним дискурсом, у якому вірту відведено центральну роль. Виражаючи вірту через зображення рослин, води та космічних елементів, а також у оновленні людини, Данте створює ряд ідей, у яких індивід стає пов'язаним із цілим. Людина поміщена у створений світ, який стає простором для того, щоб побачити джерело творіння і, відповідно, джерело особистої чесноти людини. Тобто Данте поєднує традицію уявлення чесноти у термінах природної родючості з метафізикою, яка лежить в основі Всесвіту.

Отже, вірту для Данте – це концепція, яка знаходиться між метафізичною силою та природнім проявом: між буттям і діянням. Данте розкриває

метафізичні сили, що стоять за традиційними духовними образами природної родючості і тим самим підкреслює, що все створене, життєво важливою частиною якого є людина, фундаментально пов'язано зі своїм Творцем, і саме цей зв'язок уможлиблює досконалість і оновлення людини.

Перейдемо до розгляду морально-вольового виміру у дослідженні феномену оновлення людини. Слід зазначити, що у вказаному вимірі як у вченні Орігена, так і у вченні Данте, оновлення людини має місце за наявності двох умов: свободи волі людини та її співпраці із Божественним провидінням.

Перша умова з точки зору морально-вольового виміру для здійснення оновлення людини, без якої навіть складно уявити людину, що оновлюється – це наявність свободи волі, на якій акцентують увагу Оріген і Данте. Систематизуємо їх основні тези, аргументацію та особливості міркувань.

По-перше, як за Орігеном, так і за Данте, оновлення людини стає можливим за умови свободи волі, що ґрунтується на самовизначенні та відсутності тотальної зовнішньої детермінації.

Зокрема, Оріген розглядає свободу волі у світлі тогочасних дебатів про природний і астрологічний детермінізм та вважає, що наш вибір не визначається ані зірками, ані природою. У своїй аргументації він розрізняє джерела руху неживих об'єктів від джерел руху рослин, тварин і розумних істот, звертаючись до стоїчного аргументу, згідно з яким неживі об'єкти є рухомі чимось ззовні. Крім того Оріген розрізняє неживі об'єкти, які рухаються «самі по собі (ἐξ ἑαυτῶν)», і живі об'єкти, які рухаються «самі по собі (ἀφ' ἑαυτῶν)». Наприклад, він каже, що павук зворушується, коли він отримує уяву (φαντασία) павутини, яка викликає імпульс (ὁρμήν προκαλούμένα), а потім його уявна природа впорядковано спонукає його до виконання цього завдання. На відміну від павука, розумна істота разом із уявною природою має «розум» (λόγος), що дає їй здатність оцінювати дії. Христос, як Логос, передає цей логос усім розумним істотам, даючи їм здатність розрізняти добро від зла і відповідно діяти. Логос опосередковує логос для людської особи, надаючи людині «природну спорідненість» з Богом,

спорідненість, якою наділено все людство. У цьому баченні людської особи логос, який існує в кожній людській особі, забезпечує прямий зв'язок між душею та Христом, у Якому людина бере участь і на Якого орієнтована наша свобода.

Тобто, Оріген поєднує біблійне уявлення про людську особу, створену за образом Божим, із філософським уявленням про внутрішній розум, логос, завдяки якому людська особа має закон для себе, закон, «написаний у їхніх серцях» (Рим. 2:15).

Зазначимо, що хоча Оріген ототожнював вислів «Створімо людину за образом Нашим» (Бут. 1:26) із інтелектуальними здібностями (νοῦς, διανοητικόν ἡγεμονικόν), він також і поєднував ці здібності із серцем. Можна, наприклад, навести ілюстративний уривок у «Гоміліях на Псалми», в якому Оріген, інтерпретуючи біблійний вірш: «Насолоджуйся Господом, і Він виконає бажання твого серця», мусить пояснити, що у біблійному тексті мається на увазі під терміном «серце (καρδία)». Використовуючи свою улюблену аналогію із людською анатомією, щоб навчити своїх слухачів духовним відчуттям, він персоніфікує кожен із органів, вкладаючи в їхні уста певні запити. Потім він підсумовує своє повчання: «Якщо ви розумієте, що щодо кожного з почуттів є відповідний запит ..., то вважайте, що внутрішнє серце (καρδία ἔνθα) – ваш розум (νοῦς) <...> є керуючою здатністю (ἡγεμονικόν), щоб ви бачили те, що відбувається з вами в серці, також те, чого вимагає ваше серце: як око [просить] світла, як нюх [просить] приємного запаху, як слух вимагає гармонійного звуку, так і серце, тобто розум, вимагає ідей, думок, розуміння» (HomPs 1,4).

На думку Орігена, розум діє в серці. Відповідно рівень, до якого кожна людина правильно розвинула цей духовний орган, визначає її моральний характер. Коли Бог судить, він робить це, досліджуючи частину людської особистості, відповідальну за розумні дії, а саме – серце, з якого виходять наші дії. Мається на увазі, що така дія впливає з того, наскільки людина розвинула серце діяти згідно з Логосом. Оскільки об'єкти, властиві інтелекту, є

«проханнями серця», які Бог дарує тим, хто просить, це обов'язок кожної людини, яка діє згідно з принципом Логосу, який існує в усіх людях завдяки розуму душі, тобто розумної природи, щоб спрямувати свою увагу на Бога.

Отже, орігенівське розуміння людської особи, вчинки якої не обумовлені ані астрологічним, ані природним детермінізмом, зберігає внутрішню гідність особи, створеної за образом Божим. Ця концепція є прямим наслідком його розуміння участі розумних істот в образі Божому. Ця особливість людської особистості є внутрішньою як для всіх людей, так і для всіх розумних істот, включаючи ангелів і демонів. Тобто, вільний вибір для здійснення оновлення знаходиться у власних силах людської особистості, створеної за образом Божим. У такий спосіб, хороші та погані вчинки залежать від вільного вибору людини, який впливає із застосування розуму в міркуванні про те, що є добрим чи поганим. Тобто поняття свободи за Орігеном вкорінене, передусім у біблійному баченні людини, як вільного і автономного морального діяча, що є фундаментальною умовою для здійснення оновлення людини.

Аналогічні ідеї щодо самовизначення та відсутності тотальної зовнішньої детермінації висловлює також і Данте. Визнаючи початковий вплив небес на душу людини, Марко Ломбардо із «Чистилища» стверджує, що людина підкоряється лише Богові, тому що розум («la mente»), створений Богом, не визначається небесами: Свободні, ви підлеглі вищій силі / Й природі кращій: вам вони дають / Думки, не зв'язані зірками в тілі (Purg. 16. 79-81). Тобто, оскільки небесні сфери створені, а не породжені, вони не мають влади над розумною душею, а її свобода полягає у тому, що вона підпорядковується вищій силі.

Інтертекстуальні кореляції між «Раєм» (Par. 7) і «Чистилищем» (Pur. 16) щодо теми творіння та свободи від зоряних впливів вказують на значення «libero è tutto» (цілком вільне) (Par. 7. 71), як здатність вибору, яка після гріхопадіння втрачає силу робити морально правильний вибір (Par. 7. 79- 80). Таким чином, значення свободи в цих рядках подвійне: по-перше, сила вибору, яку людина зберігає навіть після гріхопадіння; по-друге, здатність робити

морально правильний вибір, яка затемнюється в людині з виникненням гріха, тому що душа відвернена гріхом від Бога як свого найвищого блага. І саме через неправильне використання волі під час ухилення від Бога створіння може не впізнати свого Творця.

По-друге, слід зазначити, що Оріген вибудовує більш послідовний і аргументований захист самовизначення, що можна знайти в його книгах «Про начала», «Про молитву», і в грецькому фрагменті його коментаря до Буття. Зупинимось детальніше на його основних положеннях.

Оріген підкреслює, що свобода – це не свобода робити все, що завгодно. Скоріше це свобода, обмежена розумінням того, що є належним. Розмірковуючи про вірші Псалма: «Не розпалюйся гнівом своїм на злочинців, не май заздрості до беззаконних» (Пс. 36:1), Оріген застосовує гіпотетичну ситуацію, щоб проілюструвати свою думку. Нехай той, хто через беззаконня змінюється із бідного стану на те, щоб багато чого здобути собі. Побачивши цю людину, що зростає із злиднів у таке багатство, його бідніший сусід роздратується, бажаючи щоб і він міг бути багатим. Тобто йому заздрять не в тому, що він чинить беззаконня, а в тому, що він багатий. Із цього випливає, що ті, хто заздрить багатству, яке прийшло від беззаконня, заздрять тому, хто чинить беззаконня, і тому сам чинить беззаконня. Однак така прив'язаність до речей не закінчується добре для таких людей. Вони «як трава, будуть скоро покошені, і мов та зелена билина пов'януть!» (Пс. 36:2).

Прихильність до таких матеріальних речей, до багатства або до слави була для Орігена, по суті, невпорядкованим використанням свободи. На відміну від цього, справжніми об'єктами людської прихильності, на його думку є божественні «думки», «ідеї» та «розуміння», які відповідають інтелектуальній або духовній природі людини. Оріген закликає своїх слухачів спрямовувати свої зусилля на вивчення Писань. Бо, з одного боку, той, хто чує лише наставні промови «годує» себе, але той, хто присвячує себе тлумаченню закону, поясненню пророків, прагне до розгадки євангельських притч, згідно з викладом апостольських промов, той «насолоджується» Господом.

Для кращого пояснення сутності самодетермінації Оріген розвиває міркування про внутрішні та зовнішні стимули. Сам стимул не змушує людину діяти так чи інакше. Хоча сам стимул може бути поза контролем людини, використання розуму та правильних дій знаходяться під нашим контролем. На думку Орігена, підпасти під щось, що впливає на нас ззовні, що спонукає до якогось образу не є однією з тих речей, які ми можемо контролювати, але лише справою нашого розуму, розглянувши, що є добрим і придатним, або активізувати нас до спонукань імпульсу, або повернути нас до протилежного.

Щоб проілюструвати свою точку зору, він використовує гіпотетичну ситуацію: наводить приклад жінки, яка спокушає чоловіка, «сповненого рішучості бути цнотливим», і запитує своїх читачів, хто несе відповідальність, якщо чоловік діє всупереч своїм намірам. Філософська проблема, поставлена гіпотетичним співрозмовником, стосувалася питання, чи відповідальна людина за свої дії, якщо вона не змогла протистояти чомусь, тому, що впливало на неї ззовні. Оріген відповідає цьому співрозмовнику, спрямовуючи свою увагу на власні прихильності через які людина сама виявить причину свого вчинку і це стає згодою до певної дії вже не через якісь зовнішні приваби.

До цього прикладу Оріген додає ще один гіпотетичний приклад іншої людини в тій самій ситуації, але яка отримала більше повчань і дисциплінувала себе так, що її «розум» був більш зміцнений, ніж у першої людини. У цьому випадку людина з більшою розумовою дисципліною змогла протистояти спокусам. Оріген робить висновок, що наші реакції на подразники знаходяться під нашим контролем.

Отже, здатність оцінювати подразники та діяти відповідно є внутрішньою рисою людської особистості, це здібності, які залежать від нас. Також і самовизначення є логічним наслідком людської істоти, створеної «за образом». Оріген навіть застосовує два ключових терміни для акцентування людського самоконтролю, які він пропонує у третій книзі роботи «Про начала»: τὸ ἐφ' ἡμῖν (те, що залежить від нас, або те, що знаходиться під нашим контролем) і αὐτεξουσίος (самовизначення, або самовлада).

Підводячи підсумок для розуміння першої умови згідно вченням Орігена і Данте, зазначимо, що Бог оцінює цінність людини і відповідно її стан, що має бути оновленим, відповідно до її морального характеру, тобто лише за речами, які знаходяться в її особистому контролі, що передбачає наявність свободи волі та її правильне використання, для чого людина застосовує розум як засіб оцінки стимулу та відповідної дії як хорошої чи поганої.

Другою умовою, не менш важливою з точки зору морально-вольового виміру, для здійснення оновлення людини є співпраця людини із Божественним провидінням, яка висвітлюється Орігеном і Данте у образах випробувань і взаємодій.

Зокрема, Оріген нагадує своїм учням і читачам, що принципом церковної проповіді є вчення про праведний суд Божий. З цієї вихідної точки він робить висновок, що речі, гідні похвали та звинувачення, залежать від нас. Іншими словами, свобода волі є логічним наслідком, якщо ми сприймаємо справедливий Божий суд як апріорне підґрунтя. Тут важливо зазначити, що Оріген розуміє Божий суд як випробування, людської особи. Бог є тим, хто робить випробування, «досліджує» (ἐξετάζω) внутрішню людину, її серце. Ця тема проходить через всю творчість Орігена. Саме через Божі чудеса, здійснені над євреями, які втікали з Єгипту, проявився «предмет злого умислу» у серці фараона. Серце було наче простором для випробувань, у якому Бог перевіряв моральний характер людини. Для Орігена серце було інтелектуальним і моральним центром людської особистості, яку він часто називав стоїчним терміном суверен (ἡγεμονικόν).

Данте також акцентує увагу на досвіді взаємодії, через які проходить паломник. У «Комедії» рух душі до Бога постійно піддається впливу взаємодій між людиною, створеним всесвітом і Богом. Наприклад, взаємодія Божої чесноти із відвітною любов'ю Його створіння призводить до Втілення. Відкритість або податливість до Божого провидіння має особливе значення на прикладі Богородиці, яка приймає Благовіщення: «Мов «Радуйся!», клянусь, казав він тій, / Що обертає, благосна, ключами, / Які любов хоронять в чистоті.

/ А вид її, осяяний словами, / Що «Се раба господня», виглядав, / Неначе образ, литий за взірцями» (Purg. X.40-46). Тобто, саме через смиренне прийняття Богородицею волі Бога, Христос отримує можливість втілитися, і спасіння може увійти в світ.

Отже, взаємодія людини як створіння і Бога як Творця стає керівним принципом для етичних дій, які відбуваються у «Комедії». У цих взаємодіях «Комедія» показує розвиток доброчесності, у якій дія є вираженням буття, а буття трансформується дією.

Слід зазначити, що для оновлення людини важливими, з точки зору Данте, є випробування та страждання, які Бог використовує для вдосконалення людської доброчесності. Причому інтенсивне страждання душ, які мають крайню ступінь випробування: «Немов зітхав: «Немає більше сили!» врівноважується готовністю душ до страждань (Purg. XI). Тобто оновлення людини встановлює правильний баланс між її душею, світом і Богом та стає вираженням повноцінного буття.

Підсумовуючи морально-вольовий вимір, зазначимо, що як Оріген, так і Данте повстають не тільки проти загального детермінізму елліністичної культури але і проти погляду, згідно з яким спасіння залежить лише від особистості. Якщо у міркуваннях античних авторів розвиток чесноти було пов'язано з людським суспільством та взаємодією (хоча в розумінні Платона сама форма чесноти була поза людською сферою), то у християнському світогляді людський тимчасовий світ вступив у відносини з Божественним і розвиток людської чесноти став залежним від взаємодії Бога із людиною. У такий спосіб, люди співпрацюють з божественним провидінням для оновлення образу, що акцентує свободу і відповідальність людини. Люди несуть відповідальність за свої дії і за те, як вони впливають на образ Божий в собі та в інших. Ця відповідальність стимулює людей до моральних дій, які сприяють розвитку духовної гідності.

Наостанок зосередимо увагу на педагогіко-праксеологічному вимірі у дослідженні феномену оновлення людини. У даному вимірі важливими є два

питання: як відбувається навчання оновленню і яке його практичне значення.

Відповіді на перше питання (щодо педагогіки оновлення) як для Орігена, так і для Данте мають два рівня: онтологічний та гносеологічний.

На онтологічному рівні справжнім Педагогом, хто спрямовує людину до оновлення є Бог. Як зазначає Оріген, коли пророк молиться: «Нащо, Господи, Ти попустив, що ми блудимо з доріг Твоїх, нащо робиш твердим наше серце, щоб ми не боялись Тебе?» (Іс. 63:17), це не означає, що Бог був безпосередньою причиною закам'янілості серця. На думку Орігена, Бог залишає більшість людей, не караючи їх, щоб перевірити характер кожного, і щоб кращі могли стати явними, тоді як інші можуть пізніше стати на шлях зцілення, на якому вони не мають користі, якщо не засуджують себе. Аналогічно і для Данте, Божа справа полягає у відновленні душі до її первісної дієвості, від якої праведність людини залежала до гріхопадіння і продовжує залежати після нього. Так, у «Чистилищі» (*Purg. X*) для душі, яка прибула туди, показано приклад того, чого вона сама може досягти, пожертвувавши власною волею та розвинувши смирення.

На гносеологічному рівні питання щодо навчання оновленню вирішується Орігеном і Данте за рахунок посередництва Святого Письма та проповіді. Так, наприклад, катехізатор Оріген розглядав читання Святого Письма як християнську версію грецької пайдеї (*paideia*), спрямовану на духовний розвиток. Якщо метою грецької пайдеї було вести учнів до найвищої мети людської особистості, моральної якості, чесноти чи мудрості як грецького ідеалу [Marrou, 1950, с. 302–303]. Для Орігена найвищою чеснотою є любов до Бога, що, отже, є метою християнської пайдеї (*C. Cant. Prologue 3*).

Враховуючи грецький порядок навчання різних предметів, Оріген використовував його для тлумачення книги Буття та інших книг Святого Письма. Як відомо, ще до нього Філон посилався на грецьку освітню систему та конкретний порядок, у якому слід було викладати різні предмети, наприклад, у своєму тлумаченні книги Буття (Бут. 16.15). За Філоном, кінцевою метою освіти є мудрість або чеснота, але Авраам (душа) не в змозі

продовжувати рід із Сарою (чеснота), поки він не матиме «знання» про нижчі форми, представлені наложницею (Агар): граматика, музика, математика, геометрія, риторика, діалектика, астрономія. Однак це лише попередні дослідження (служниці) і вони ніколи не повинні замінювати справжню мету (дружина), тобто мудрість і чесноту. У такий спосіб Оріген звертає нашу увагу на встановлений у античності порядок у вивченні філософії, де послідовність етики, фізики та епоптики дає йому змогу розглядати послідовність трьох книг Соломона саме в такому порядку: Приповісті (етика), Еклезіаст (фізика) і Пісня Пісень (епоптика).

Отже, Оріген розглядав Святе Письмо як божественну вказівку, спрямовану не лише на надання інформації, а на оновлення читачів у божественному освітньому процесі. Тобто, мета читання полягає в тому, щоб читачі зростали в екзистенційній мудрості та мали можливість розвиватися до повнішого розуміння значення тексту у своєму власному житті в міру зростання в цій мудрості.

Текст «Божественної Комедії» Данте Аліг'єрі також має подвійне значення. З одного боку, це історія подорожі героя через підземний світ та його спілкування з душами у цьому світі. З іншого боку, це коментар для читачів у земному житті, які вчаться завдяки цієї історії і потрапляють у центр філософсько-літературного досвіду, який створений для того, щоб набути досвіду оновленої людини.

У гносеологічному аспекті педагогіки оновлення слід зазначити особливість поєднання двох способів церковної проповіді (домініканців та францисканців) у тексті «Божественної комедії». Якщо домініканські проповіді навчали чесноті через раціональне мислення та прищеплювали звички самоконтролю через прояснення інтелекту; то францисканська релігійна література, використовувала емоції та почуття, щоб спілкуватися зі своєю аудиторією, змушуючи її емоційно брати участь у проповіді. «Комедія» використовує обидва ці підходи. Завдяки своїм пояснювальним діалогам паломник допомагає читачу дістатися до точки інтелектуальної ясності. А

завдяки драмі, пафосу та радості «Комедія» залучає почуття й емоції та використовує їх, щоб сприяти оновленню героя тексту та читачів.

Відповіді на друге питання, щодо практичного значення оновлення теж мають два аспекти: онтологічний та соціальний, які тісно взаємопов'язані поміж собою, як у Орігена, так і у Данте. Наведемо аргументи на користь висловленої тези.

Спочатку розглянемо приклади щодо поглядів Орігена. По-перше, згідно вченню олександрійського мислителя, християнин, як оновлена людина, має привілей бути членом тіла Христового. Якщо Церква є тілом Христа, все, що християнин робить у Церкві, він або вона робить для Христа. Оріген з цього приводу пише: «Отже, коли ми робимо все для тіла Христового, Церкви, і для частин Христових, братів наших, ми робимо це для Христа. Бо якщо ми діємо нечесливо щодо того, хто вірує во Христа, ми ображаємо Христа, ми говоримо про Христа недобре, ми зневажаємо Христа. <...> Тому не думай, що чиниш зло людині, коли робиш зло ближньому: ти зашкоджуєш самому Христу. Якщо людина грішить проти людини, – говорить Ілій у першій книзі Царств – будуть молитися про неї Богу, але, якщо вона згрішить проти Господа, хто буде заступником для неї (1 Царств 2:25)? Не думай, що грішиш проти людини, коли грішиш проти християнина: коли грішиш проти християнина, грішиш проти Христа» (HomPs. 1,3). Тобто цей онтологічний привілей має високі ставки, оскільки це означає, що те, що ми робимо іншим членам тіла Христового, ми робимо самому Христу. Водночас це покладає на християн і велику соціальну відповідальність через їх членство в тілі Христа.

Крім того слід зазначити, що хоча християни, завдяки своєму оновленню через хрещення і причастя, мають особливі стосунки із Христом, яких не поділяють нехристияни, проте Оріген навчає своїх читачів про внутрішню гідність усіх людей. Оріген зазначає: «Але не думай легковажно, коли грішиш проти язичника: якщо грішиш проти язичника, згадай його початок, як він живе, як сказано в словах: Створімо людину за образом і подобою Нашою (Бут. 1:26). І якщо ти береш це на себе, то грішиш проти християнина і грішиш проти

людини, з чого розуміється, що грішиш проти всіх, [створених] за образом Творця (Кол 3: 10), з яким і ангели, і престоли, і влади, де гріха вже немає: якщо ти берешся грішити проти людини, грішити проти брата, грішити проти того, хто створений за образом Творця (Кол. 3, 10)» (HomPs. 1,3). Тобто, так як усі люди створені «за образом і подобою» Бога, це наділяє їх однією спільною незмінною рисою – причетністю до Логосу, який є джерелом їхньої розумності. Відповідно, як християни так і нехристияни наділені незмінною гідністю, яка вимагає взаємної поваги, певних прав та справедливого ставлення. Християни зобов'язані прагнути добра всім людям, тому що кожна людина є «образом Бога».

По-друге, оновлену людину за Орігеном можна охарактеризувати як ту, що прийняла на себе образ (обличчя / особу / персонаж) Божий (πρόσωπον τοῦ Θεοῦ). Він, використовуючи аналогію театрального актора, пише: «Подібно до тих, хто на сцені в драмах, які приймають персонаж (πρόσωπα), що вони практикували то царя, то домашнього раба, то жінки, то будь-кого іншого, а в театральних виставах можна побачити, як виконавці перевтілюються в образи, таке, вважай, станеться зі мною і в театрі світу» (HomPs. 81,3).

Спираючись на цю онтологічну аналогію, Оріген водночас робить соціально-практичні акценти. Взяти на себе «образ Божий» або «образ Христа» в «театрі світу» означає дотримуватися заповіді піклуватися про знедолених, як повинні робити християни, коли бачать людей, які потребують допомоги. Оріген підкреслює: «Якщо ти коли-небудь побачиш, що бідному завдають шкоди, зроби це своєю справою, щоб, коли ця людина постраждає, стати поруч з нею. Його зневажають через бідність, праведник перебуває поруч з ним <...> Отже, добре стояти поруч з безпорадними, щоб у цьому ми могли стати «дітьми Божими» (HomPs. 81,4). Тобто благочестя та соціальна відповідальність є обов'язком, покладеним на християн в силу їхньої онтологічної ідентичності зі Христом.

Звернемо увагу, що вказані риси оновленої людини Оріген протиставляв тим, хто прийняв образ диявола (πρόσωπα τοῦ διαβόλου), або антихриста

(πρόσωπον τοῦ ἀντιχρίστου). Тобто тим, хто віддався злим бажанням і гріхам та вивищувався за рахунок знедолених.

По-третє, оновлена людина для Орігена, – це та, що діє милосердно, справедливо та з любов'ю, тобто діє згідно природі, яка пов'язана із Логосом. Так як усі чесноти, включаючи милосердя, справедливість та любов, об'єднані в Логосі, від якого вони походять, невиконання цих обов'язків означає діяти всупереч нашій властивій природі як розумних істот. У такому випадку людина долучається до ідолопоклонства (коли людина шукає власних благ за рахунок інших) як невпорядкованого використання милосердя, яке Оріген визначив як «імпульс, який прагне блага для іншого».

Загострюючи соціально-практичні акценти Оріген розвиває тему про моральні обов'язки та «борги» як перед співхристиянами («тими, хто був відроджений разом з нами згідно зі словом істинної релігії Христа»), так і перед родичами (братами і сестрами) і «чужими». У цих «боргах», які люди винні одне одному, мається на увазі твердження, що інші мають претензії на нашу любов. Як пише Оріген: «Отже, ми боржники, оскільки ми маємо певні обов'язки в тому, щоб давати, але також лагідною мовою та в певних видах вчинків. Крім того, ми «зобов'язані» мати певний вид схильності до інших» (Orat. 28,1). Оскільки ці борги або обов'язки перед іншими визначені в Писанні, вони встановлені божественно. Нехтувати ними означає «зневажати Слово Боже».

Аналогічні акценти взаємозв'язку онтологічного і соціального щодо практичного значення оновлення можна також зазначити і у Данте. Він формує зв'язки між героями своєї оповіді у «Комедії», які зустрічаються йому на кожному із етапів, і реальним тимчасовим світом, у якому живуть його читачі. Так, у випадку мешканців Лімба, незважаючи на те, що повага до них у світі «уміщувала» їх поза Пеклом, проте поет поставив під сумнів внесок, який вони могли б зробити через негативне зображення їхнього становища та їх остаточне мовчання.

У «Чистилищі» було показано, що душі, молячись Богу, активно трудяться на благо тих хто залишаючись на землі, утворюючи зв'язок між передчасним і есхатологічним життям. Данте майстерно передає цей процес через зображення зустрічей та випробувань, з якими стикаються душі в Чистилищі. Це підкреслює складність і глибину оновлення, так як для живих на землі випробування та страждання є невід'ємною частиною життя, і це є шляхом до розвитку доброчесності.

Душі в Чистилищі підлягають реформуванню та покаранню, щоб повернути їх до оновленого стану. У міру того, як чесноти прищеплюються, а пороки очищаються, чистилище представляє практичне та відчутне уявлення про те, що означає бути доброчесним. Це тісно пов'язано з наслідуванням Христу. Пісні X і XI «Чистилища» є першими, які повністю використовують цю структуру протиставлення розпусти і чесноти, яку описує перша сфера, де відбувається активне перетворення душ. Пісні детально описують виправлення основного гріха гордині, від якого походять усі інші.

Оновлення людини, яке відбувається тут, характеризується повторним з'єднанням людини із Богом як створіння та Творця. Так, пісня X зосереджена на вченні смирення та на труднощах сходження Данте та Вергілія, що змушує їх усвідомити власну слабкість, і натяках на мистецьке та творче смирення. Поет представляє гордість і смиренність через образи твердості та пластичності; твердий мармур оживає під охочим поглядом Данте, подібно до того, як вузька стежка, яка вела мандрівників на цю терасу, була представлена як рухома, текуча сутність. Це контраст твердого та податливого стає проявом стану душі (*stato d'anima*) гордого та смиренного. Твердий камінь, виліплений верховним художником, тут стає м'яким і дорогоцінним матеріалом, як «віск», придатний для отримання печатки, є для Данте синонімом матерії в руках Творця, а значить, і покірного людства, представленого в найвищому ступені Дівою Марією, яка з повною самовіддачею приймає слово Бога.

Пісня XI «Чистилища» відкривається переписуванням Молитви Господньої. Данте розширює молитву Господню таким чином, щоб

підкреслити урок смирення і висвітлює оновлюючу природу людських і божественних стосунків, які встановлюються через Чистилище. Слід зазначити, що це молитва гордих, які навчаються бути смиренними через їх реформування «рукою» Бога. Ці душі буквально зігнуті у смиренне положення і у такий спосіб стали потенційною матерією, готовою прийняти формуючу печать Бога. Хоча Беатріче описує, що матерія не може належним чином розкрити печатку: «Яких глуха матерія не чує, – / То й утвір збочує тоді з правця, / Бо, хоч прямує він до блага, мари / Зведуть його й до іншого кінця» (Par. 1, 129-132). Проте божественна чеснота може бути повністю розкрита лише через смирення та усунення свавілля. Тому виражена у молитві готовність гордих душ до страждань, сповнена любові та смирення. Вона втілює пластичний стан душі (*stato d'anima*), за допомогою якого людина може оновитися, прийнявши Бога і перебувати у гармонії з Його волею.

Аналізуючи опис земного раю, слід зазначити, що душі, які прибули туди, були оновлені через очищення, щоб належним чином прийняти та розкрити образ божественного. Щодо опису Раю, Данте теж наводить приклади святих Франциска та Домініка, які мали безпосередній вплив на життя оточуючих та спонукали читачів до наслідування духовного оновлення.

Навіть у найвищій точці Неба, Данте підкреслює зв'язок між світами, зображаючи душу Петра Даміана, який демонструє постійний інтерес до тимчасового світу, критикуючи його зіпсованість. Тобто Данте розглядає свій текст як той, що безпосередньо впливає на тимчасове життя. Таким чином, етичні взаємодії, які оточують поняття вірту в «Комедії», виходять за межі тексту і переходять власне читачеві. У певному сенсі молитва і образ самого Данте також були наділені можливістю допомогти оновитися своїм читачам.

У підсумку до підрозділу зазначимо, що Оріген висвітлює біблійну драму спасіння, в якій Бог діє як справедливий суддя, а людям надається екзистенційний вибір між двома варіантами: добром і злом. Проте рішення між вибором є особистою відповідальністю кожного. Оріген підтримує ідею свободи волі, де людина має можливість вибору і самовизначення. Ця свобода

дозволяє людям приймати рішення та діяти відповідно до свого вибору, включаючи можливість вибору співпраці з божественним провидінням для оновлення людини як образу Божого. Тобто, свобода вибору за Орігеном відповідає божественному плану спасіння та розумінню людини як морального діяча, оскільки самовизначення є логічним наслідком людської істоти, створеної «за образом». Христос (як Логос) передає логос усім розумним істотам, даючи їм здатність розрізняти добро від зла і відповідно цього діяти. Оріген підкреслював важливість взаємозв'язку між розумінням божественних слів та їх втіленням у житті. Чим більше читачі втілюють божественне життя любові, тим краще вони розуміють Божі слова про любов, відповідно до загальновідомого принципу, що «тільки подібне знає подібне». Тобто, праця Орігена була не академічною, а пастирською та орієнтованою на віруючого.

Данте, в свою чергу, також бачив божественне в людській природі, наголошуючи на важливості моральних виборів та самостійності дій у процесі духовного розвитку. Данте розкриває природу людської доброчесності через свої поетично-теоретичні роздуми, особливо на прикладах любові та її ролі у свободі волі людини. Центральною для розуміння чесноти у творчості Данте була ідея сприйняття чесноти як рівноцінної досконалій любові до Бога. Вірту (доброчесність) для Данте є важливою концепцією, яка поєднує онтологічний і етичний аспект і стосується людської природи як створеної. Для Данте доброчесність полягає в любові до джерела свого творіння і виражається у ставленні до світу. Такий погляд на доброчесність присутній у всесвіті Данте. Поет розглядає питання природи людської доброчесності, зокрема у «Чистилиці» та «Раю», в яких зазначає, що любов і контроль над нею є ключовими аспектами доброчесності та досягнення оновлення. У такий спосіб поетичний досвід Данте показує, як етика та антропологія можуть бути розглянуті через індивідуальний досвід оновлення паломника.

Отже, Оріген і Данте, незважаючи на різні історичні контексти та літературні стилі, сходяться у своєму глибокому сотеріологічному осмисленні людського оновлення. У вченнях цих двох мислителів, які зберігають свою

актуальність протягом століть, ми знаходимо позачасове джерело екзистенціально-теологічного натхнення.

Висновки розділу 3

Третій розділ присвячено компаративному аналізу екзистенціально-теологічного та темпорального вимірів із зіставленням онто-гносеологічних і етико-антропологічних аспектів розуміння оновлення людини у сотеріологічних вченнях Орігена і Данте та конкретизацією двох вказаних вимірів у такий спосіб.

У онтологічно-метафізичному вимірі концепція оновлення людини у вченні Орігена визначається через поняття тринітарної доктрини, посередництва і апокатастазису, а у вченні Данте, ключовими поняттями для опису оновлення є благодать, час і чистилище. Оріген вважав, що кінцева мета християн полягає у вічному стані абсолютної повноти, яка перевершує час і ототожнюється з вічністю Бога Отця. Цей стан оновлення досягається через апокастазис (як повернення) та участь у божественному Логосі. Онтологічною підставою для відновлення всіх розумних створінь після очищення та просвітлення у орігенівській концепції апокастазису виступає умова не відокремлення Божої справедливості від Божої доброти. Тобто, як при здійсненні апокастазису у орігенівському розумінні, так і у дантівському чистилищі людина отримує «другий шанс» досягти спасіння через оновлення. Зазначено, що метафізична сутність оновлення з точки зору діючої і цільової причини перш за все пов'язана із любов'ю до Бога, яку Оріген і Данте вважали найвищою чеснотою, а з точки зору формальної причини оновлення може бути виражено через такі форми як повернення до першоедності, воскресіння, обожнення, духовна трансформація, очищення, народження, які можна інтерпретувати як вираз сутності оновлення людини у вченнях Орігена і Данте.

У темпорально-топологічному вимірі Оріген вбачав кінцеву мету християн у вічному стані абсолютної повноти, яка перевершує будь-яку якість

часу і ототожнюється з вічністю Бога Отця, тобто апокастазис, який є циклічним образом оновлення (оновлення як повернення). Крім того, для позначення оновлення, Оріген використовував лінійний образ виходу з «Єгипту», що символізувало визволення від рабства душі через поступовий розвиток віри та зростання у чесноті. Слід зазначити, що Оріген стримано ставиться до світу в тому аспекті, який потенційно або фактично перешкоджає прагненню християнина до досконалості. У цьому сенсі християнин повинен «відійти» або «втекти» від світу – залишити всі грішні способи життя; практикувати відстороненість від чуттєвих потягів («розп'яття» і «смерть» для «світу»); не залишатися з поверхневим баченням чуттєвих реалій, а відкривати вищі істини, що стоять за ними («перехід за межі» світу, щоб досягнути духовні значення, що містяться за видимими образами та буквою Святого Письма).

У темпорально-топологічному ключі також зазначено, що вирішальну роль у подорожі душі до спасіння за Данте відіграють час і оновлення. Проте взаємодія між часом і оновленням (у Чистилищі) є більш складно переплетеною: час стає мірою розвитку та можливістю для душ реалізувати свій потенціал і досягти спасіння. Час розуміється у Данте, як можливість для зростання і змін. У Чистилищі, кожна мить наповнена можливістю для душ зростати та змінюватися і максимально використовувати свій обмежений час для досягнення спасіння. Данте пов'язує час з внутрішнім станом людини та її концентрацією на радості чи болю. Відчуття захоплення може призвести до призупинення часу, що відбувається, коли душа входить у вимір виняткової уваги. Проте, для досягнення оновлення важливо серйозно взятися за подорож паломника із темряви блукання у лісі, до світла блаженства, яке Данте змальовує через лінійно-циклічний образ сходження на Гору Чистилища із її концентричними терасами.

У діалектико-містичному вимірі оновлення згідно вченню Орігена і Данте можна охарактеризувати як взаємодію людини з Богом, яка відбувається через посередництво. Оріген, розглядаючи посередництво, акцентує увагу на спільності людини з Логосом у процесі спасіння. Він є посередником між

Богом і людьми, допомагаючи досягти цієї мети. У сприянні досягнення оновлення Оріген також підкреслює роль й інших посередників, як-от: християнських вчителів, пророків, ангелів, Святого Письма та євхаристії, допомагають людям долати перешкоди на шляху до духовного оновлення. У поглядах Данте для людини, яка прагне оновлення своєї душі та зближення з Богом метою і дорогою виступає Христос. Не випадково, що Беатріче характеризує метафізичну дію Христа у спокуті людства саме через образ дороги. Посередництво у паломницької подорожі Данте також здійснюється завдяки таким персонажам як Вергілій і Беатриче.

У пізнавально-герменевтичному вимірі Оріген розглядає відносини між Богом та Логосом як шлях до духовного оновлення через пізнання Слова Божого. В цьому контексті людина могла бачити свою роль у взаємодії з Богом як спосіб досягнення духовної вдосконаленості. Концепція оновлення, розвинута Орігеном, пов'язана із духовною трансформацією, яка відбувається із людиною через молитовно-споглядальне прочитання Біблійного тексту, що дозволяє людині як екзегету виявити присутність Христа-Логоса у Святому Письмі та ототожнитися із Ним. Підкреслено важливість спроби Орігена об'єднати біблійну та філософську традиції стосовно читання Святого Письма через широке використання алегорії. Саме алегорична інтерпретація текстів Святого Письма з урахуванням їхнього символічного та духовного значення допомагає людині отримати глибинне розуміння духовних істин та сприяє її оновленню.

У пізнавально-герменевтичному вимірі також зазначено, що Данте натякає на тому, що до божественного можна підійти емоційно та інтелектуально. Він розглядає людину у стані оновлення як таку, що прагне досягти мудрості та досконалості через досвід паломника, який Данте наглядно демонструє, використовуючи свою творчу уяву. Пророцькі видіння, емоційні діалоги та молитовні взаємодії під час подорожі паломника стають прикладом того, як людина рухається до Бога. Як наслідок своїх творчих зусиль Данте

вбачає за мету привести філософів до блаженства, пропонуючи гармонію розуму та згоду віри.

У духовно-символічному вимірі оновлення людини розглянуто у контексті поняття про чесноти, які на думку Орігена є іменами, що належать Христу. Люди, бажаючи досягнути духовної вдосконаленості у процесі оновлення, отримують чесноти лише через людську природу Христа. Данте теж підкреслює онтологічний статус чеснот, осмислюючи вірту як онтологічний і етичний зв'язок, як найменування Христа, пов'язуючи його із взаємодією, яку Христос здійснює між небом і землею. «Божественна комедія» Данте описує сходження розуму, тіла та душі з нижчих областей егоїстичного бажання до універсальної божественної сфери. Чистилище виступає як «другий шанс» для розвитку доброчесності та демонструє онтологічні та етичні можливості життя на землі. Важливим елементом у Чистилищі стає час, який душі свідомо використовують для покаяння та духовного зростання.

Зазначено, що серцевину духовно-символічних міркувань, пов'язаних із проблематикою оновлення у вченнях Орігена і Данте займає любов. Оріген підкреслює роль Логоса у розумінні та втіленні Божественної любові. На його думку читання Святого Письма потрібно для того, щоб дозволити Логосу встановити порядок любові у читача. У такий спосіб наша любов є відповіддю на любов Божу. Аналогічно і для Данте доброчесність (*virtu*) виражається у діях, які відображають сутність суб'єкта, що стосується людської природи як створеної. На думку Данте природа людської доброчесності полягає в любові до джерела свого творіння і виражається у ставленні до світу. Крім того любов у міркуваннях Данте має космічний вимір («Любов, що водить сонце й зорні стелі»). Акцентовано увагу, що вказаний доробок Орігена і Данте має збагатити розуміння концепції *ordo amoris* («порядку любові»), яку розроблено засновником філософської антропології М. Шелером. На думку останнього, любов як екзистенціал людського буття здатна впорядковувати духовно-моральне життя та долучати людей до трансцендентних цінностей, а також як

загальна космічна інтенція, вона виявляє себе у любові Бога до людини і світу і любові людини до Бога.

У холістично-архетипному вимірі з'ясовано, що як для Орігена, так і для Данте, оновлення людини пов'язано із її прямуванням до початкового образу Божого. На думку Орігена, через затемнення цього образу людині бракує певного рівня знань про Бога, але вона ніколи не може бути повністю відокремлена від божественного. Благодать спрямована на підтримку та відновлення душі до її початкового стану, який був втрачений через гріх. Данте також вважає, що образ Божий в людині визначає її здатність до розуміння своєї природи та мети у житті.

У морально-вольовому вимірі зазначено, що оновлення людини у вченнях Орігена і Данте пов'язано із питаннями свободи і відповідальності. Оріген вірив, що свободна воля дає людині можливість вибору між добром і злом. Ця вільність означає, що людина несе відповідальність за свій вибір та дії перед Богом. Вона може обирати шлях співпраці з Божою благодаттю для свого духовного оновлення або відхилити цю можливість через вибір зла. Загалом, оновлення людини згідно концепцій Орігена – це процес духовного росту, який вимагає активного зусилля, вільного вибору і співпраці з божественним провидінням для досягнення духовної гідності і відображення образу Божого в житті. На думку Данте, свобода та інтелект визначають людську природу і є природними якостями людини. Інтелект дозволяє людині розуміти та любити, а свобода дає змогу вільно обирати добро і наближатися до Бога.

Останній, педагогіко-праксеологічний вимір, через які було конкретизовані основні виміри дослідження також свідчить, що оновлення людини у вченнях Орігена і Данте має певні схожі риси. Оріген, розглядаючи Святе Письмо як християнську версію пайдеї, підкреслював важливість взаємозв'язку між розумінням божественних слів та їх втіленням у житті. Тобто, чим більше читачі втілюють божественну любов у житті, тим краще вони розуміють Божі слова про любов. Отже, праця Орігена була не тільки

академічною, але й орієнтованою на віруючого тобто пастирською. Текст «Божественної комедії» у Данте також має подвійне значення. З одного боку, це історія подорожі героя через підземний світ та його спілкування з душами у цьому світі. З іншого боку, це коментар для читачів у земному житті, які мають вчитися завдяки цієї історії.

ВИСНОВКИ

1. Визначено теоретико-методологічні основи історико-філософського дослідження феномену оновлення людини. Аналіз наукової літератури щодо спадщини Орігена і Данте дозволив окреслити пріоритети дослідження феномену оновлення людини у контексті сотеріологічних питань із подальшим поглибленням темпорального і екзистенціально-теологічного вимірів.

Досягнення мети дослідження було здійснено із використанням історико-компаративного та метафізичного підходів. Завдяки першому підходу було здійснено порівняння історичних джерел греко-римського світу, раннього християнства та Відродження, а також аналіз інтелектуального середовища Орігена і Данте, включаючи впливи їхніх попередників і сучасників. В межах метафізичного підходу було проаналізовано міркування Орігена і Данте крізь призму формальної, діючої та цільової причин.

Обґрунтовано використання діалектичного і трансцендентального методів як дотичних до метафізичного методу для прояснення сутності феномену оновлення людини. Показано, що оновлення людини є можливим через трансцендування, тобто через здійснення виходу за власні межі, прикладами якого є «вихід із Єгипту» за Орігеном або «шлях паломника» у Данте.

Уточнено історико-філософське дослідження феномену оновлення людини через залучення прийомів філософської антропології, екзистенційної феноменології та герменевтичного методу, зокрема, використання якого було зумовлено необхідністю інтерпретації тексту першоджерел із врахуванням даних сучасних досліджень.

2. З'ясовано релігійно-філософські витоки сотеріологічних поглядів Орігена на проблематику оновлення людини. Запропоновано, що варіант ідентифікації Орігена у дослідницькій літературі як християнського платоніка (співвідношення співпідпорядкування) має бути уточненим через співвідношення ототожнення (прирівнювання християнства і платонізму) або

через співвідношення протилежності (протиставлення християнства і платонізму). Якщо в першому варіанті теологія у орігенівському розумінні є вищою формою філософії (Оріген знайшов у Святому Письмі вчення Платона, вважаючи, що Платон був натхненний тим самим Логосом, який також проявляється у Писанні), то другий варіант дозволяє пояснити виникнення гіпотези про існування двох Орігенів (Орігена-платоніка і Орігена-християнина) або двох Аммонієв, вчителів Орігена. Зазначено, що вказане різноманіття у інтерпретації орігенівського вчення свідчить про «перехідний» характер його творчості, як медіатора на межі античної і середньовічної епох.

Висвітлено ключові темпорально-онтологічні, теолого-герменевтичні та екзистенціально-етичні ідеї (тринітарне поняття іпостасі, Логос як посередник у оновленні, апокастазис, алегоричний метод для опису оновлення, уподібнення Богу і любов як мета спасіння), що виступають підґрунтям для формування вчення Орігена про оновлення людини.

3. Експліковано філософсько-теологічні засади формування мистецьких міркувань Данте щодо сотеріологічного розуміння феномену оновлення людини. Зазначено, що Данте виступає як медіатор у двох аспектах: по-перше, він робить спробу знайти примирення між церквою та філософією (на прикладі поєднання інтелектуального знання із благодаттю), а також – між західною та східною теологією (на прикладі вирішення питання теозису). У «Божественній комедії», виявляючи недоліки своїх попередніх поглядів та їх несумісність із католицькою доктриною, він переходить від філософа до християнина і підкреслює потребу людства у благодаті та спокуті Христа. Земне життя, згідно Данте, може призвести людину лише до обмеженого добра, проте вічне щастя може бути отримане після смерті через благодать, що потребує особистого розвитку та глибокого оновлення.

Акцентовано, що темпорально-онтологічною підставою оновлення людини за Данте є унікальна концепція часу (із можливістю його призупинення у момент виняткової уваги) як важливого елемента потойбічного життя і ключового аспекту у Чистилищі, в якому душі

оновлюються через очищення від гріхів і очікують моменту, щоб заслужити спасіння. Тобто час стає мірою духовного прогресу і можливістю для душ досягти оновлення.

Зазначено, що у екзистенціально-теологічному вимірі підґрунтям для формування концепції оновлення людини у Данте виступає ідея неспроможності людини досягти спасіння без Бога, що потребує підкорення волі Божій.

4. Розкрито онто-гносеологічні аспекти екзистенціально-теологічного та темпорального вимірів феномену оновлення людини у сотеріологічних вченнях Орігена і Данте. Зазначені виміри набули конкретизації і деталізації у онтологічно-метафізичному, темпорально-топологічному, діалектико-містичному і пізнавально-герменевтичному вимірах.

З'ясовано, що в онтологічному ключі обидва мислителі пов'язують оновлення із «другим шансом». Зокрема, Оріген розвинув концепцію апокатастазису, яка передбачає відновлення всіх розумних істот після очищення та просвітлення. Це означає, що кожна людина має можливість досягти духовного вдосконалення та спільності з Богом, незважаючи на свої гріхи і погрішності у минулому. Ця концепція вказує на велику віру в можливість оновлення і вільної волі кожної людини виправити свій духовний стан. Відповідно у Данте оновлення полягає в тісній співпраці людини з благодаттю та вірою в Ісуса Христа як Спасителя, а дві центральні теми «Чистилища» – час і оновлення. Саме ці теми відіграють вирішальну роль у подорожі душі Данте до спасіння і викликають серйозний підхід до життя та використання можливостей «другого шансу» для духовного зростання.

Висвітлено сутність оновлення у вченнях Орігена і Данте у метафізичному ключі через формальну, цільову і діючу причини. Оновлення може бути представлено через образи та ідеї повернення до першоедності, воскресіння, обожнення, духовної трансформації, очищення, народження. Зазначено, що головною метою і водночас діючою причиною оновлення у вченнях Орігена і Данте виступає любов до Бога.

Виявлено у темпорально-топологічному вимірі схожість у розумінні оновлення у Орігена і Данте через образи духовного піднесення та подорожі. Вихід із Єгипту (як біблійного символу рабства душі) і «втеча» від світу («відійти» від земних турбот, спокус і гріха) у вченні Орігена може бути охарактеризовано як шлях аскета. Християнин на його думку, повинен «відійти» або «втекти» від світу, тобто залишити всі грішні способи життя і практикувати відстороненість від чуттєвих потягів. Відповідно вихід із темряви «блукання у лісі» до світла блаженства у вченні Данте можна охарактеризувати як шлях паломника.

Водночас підкреслено відмінність темпорально-топологічних образів оновлення у підходах Орігена і Данте. Якщо перший виокремлює лінійні та циклічні образи для інтерпретації оновлення як символічного виходу душі із Єгипту і оновлення як повернення душі до абсолютного буття через апокастазис, то другий спирається на лінійно-циклічні образи оновлення як сходження через певні кола із пекла навскрізь концентричні тераси чистилища до раю.

Висвітлено важливість як для Орігена, так і Данте розкриття теми оновлення у діалектично-містичному вимірі через образи таємничого єднання протилежностей (людського і Божественного, земного і небесного) і посередництва. З'ясовано, що Оріген, постулюючи необхідність посередника у справі оновлення людини, вважав, що Бог надає допомогу людині, перш за все, через Свого Сина, а також через інших посередників вчителів, пророків, ангелів, Святого Письма та євхаристії. Відповідно він розглядає образи їжі та пиття божественного Логосу як символи оновлення через містичне долучення християн до Божественного. Для Данте посередництво Христа теж є провідним шляхом між Богом і людиною у його оновленні під час паломницької подорожі, у якій йому у якості додаткових посередників також допомагають Вергілій і Беатриче.

Досліджено розуміння оновлення у Орігена і Данте у пізнавально-герменевтичному вимірі та показана схожість їхніх підходів у питаннях

розумового пізнання, духовно-поетичної інтерпретації і досвіду молитви. З'ясовано, що Оріген підкреслював важливість віри, алегоричної інтерпретації та молитовно-споглядального розуміння богословських питань у справі оновлення людини як ототожнення читача Святого Письма із Логосом, Який є присутнім у Біблійному тексті. Аналогічно і для Данте з його поетично-пророцьким досвідом потойбічного життя, засобом оновлення душі стає молитва, що навчає гордих смиренню у «Чистилищі» та гармонія розуму і віри, а також власних зусиль і благодаті на шляху філософів до християнського блаженства.

5. Досліджено етико-антропологічні аспекти екзистенціально-теологічного та темпорального вимірів феномену оновлення людини через їх конкретизацію і деталізацію у духовно-символічному, холістично-архетипному, морально-вольовому та педагогіко-праксеологічному вимірах сотеріологічних поглядів Орігена і Данте.

Висвітлено розуміння чеснот у зв'язку з проблематикою оновлення людини. Зазначено, що провідною чеснотою для здійснення оновлення виступає любов, яка має онтологічний вимір, як у розумінні Орігена (Логос є «стрілою любові», яка ранить душу читача Святого Письма), так і у розумінні Данте («Любов, що водить сонце й зорні стелі»). Підкреслено певні кореляції у розумінні «порядку любові» у вченнях Орігена і Данте із сучасним осмисленням *ordo amoris* у філософській антропології М. Шелера, в міркуваннях якого людина має «серцевий порядок любові» і є суб'єктом емоційно-ціннісних актів та має здатність відповісти на заклики, що йдуть із трансцендентного світу цінностей.

Зазначено, що для обох мислителів оновлення пов'язано із розумінням людини як образу Божого та питанням повернення до цього образу. На думку Орігена, наскільки людська особа може затьмарити образ Божий через недбалість, вона також, оновлюючись, може культивувати його розумними діями у співпраці з божественним провидінням. У вченні Данте сутність оновлення людини також полягає у відновленні образу Божого в людині через

розумну душу, яка наділена самосвідомістю та потенціалом для духовного і морального зростання.

Показано, що оновлення людини за Орігеном є активним процесом, який вимагає співпраці з Богом, свободної волі та духовного росту і полягає в зближенні з Богом через чесноти та любов. Підходячи до оновлення як постійного процесу, Оріген підкреслював важливість сталого духовного розвитку задля досягнення духовної гідності. Данте намагається знайти шлях до оновлення та досконалості через поєднання релігійних і філософських поглядів, признання ролі благодаті та спокути Христа. Ключовими на шляху до Бога є признання своєї людської слабкості та смирення, взірцем якого виступає Христос. Отже, пошук духовного розвитку, внутрішньої гармонії та сприйняття вищої істини, є суттєвими елементами оновлення.

Обґрунтовано, що на шляхах оновлення людини, Оріген запропонував синтез розуму і серця, якому у Данте відповідає поєднання раціонального і емоційного (образи Домініка і Франциска). Зазначено, що Оріген розвивав погляд на читання Святого Письма як духовну пайдею, яка спрямовує читачів на оновлення, духовний розвиток і любов до Бога через розуміння та втілення божественних принципів. Через розуміння Церкви як тіла Христового, Оріген закликає християн відноситися до інших з повагою та любов'ю, бо все, що вони роблять для інших, вони роблять для самого Христа. Таке розуміння виступає необхідною умовою оновлення людини. Данте також акцентує соціально-практичні аспекти оновлення. У своїй «Комедії» він висвітлює взаємодії між людиною і Богом на онтологічному і етичному рівнях, що спонукає читачів до виховання чесноти вірту, задля її досконалого здійснення в дії.

6. Окреслено перспективи подальшого дослідження. Дисертаційна робота відкрила перспективу для подальших досліджень у кількох важливих сферах вивчення поглядів Орігена і Данте. В першу чергу, це стосується дослідження релігійно-філософських витоків, у зв'язку із значним різноманіттям традицій, на перехресті яких утворюється світогляд розглянутих персоналій. Серед напрямків для подальшого розгляду не менш важливе місце

займає етика. Зокрема, вчинок самооскоплення Орігена, як радикально-символічний вираз оновлення людини, який з одного боку суперечить християнській традиції, з іншого – може бути більш детально розглянутий у зіставленні із прикладами стовпництва та самоумертвління плоті у деяких християнських аскетів. Перспективним, як на нашу думку, є також продовження роботи над осмисленням поезії як вираження етики у Данте. «Божественна Комедія» у своїй інтертекстуальності дає багато можливостей для дослідження стилів спілкування у співвідношенні з етичними моделями та особливостями поетичних форм.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Allenbach, J., Benoît, A., Bertrand, D.A., Hanriot-Coustet A., Junod, E., Maraval, P., Pautler A. (1980). *Biblia patristica, index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique* (3e vol. : Origène). éd. C.A.D.P. Paris.
2. Aliaiev G. (2013). Frank and M. Scheler: by the Source of the Twentieth Century Philosophical Anthropology. In *Russian Thought in Europe. Reception, polemics, developement* (T. Obolevich, T. Homa, & J. Bremer, ed.), 277-294. Kraków: Wydawnictwo WAM.
3. Alici, L. (1996). Sign and language. In J.E. Rotelle (ed.), *Teaching Christianity: De Dotrina Christiana*, 28–53, New City Press, New York (The works of Saint Augustine: A translation for the 21st century 1, 11).
4. Alighieri, Dante. (1968). *La Divina Commedia* (Natalino Sapegno, Ed.; 2nd edn). Florence: La Nuova Italia.
5. Alighieri, Dante. (1991). *La Divina Commedia: Inferno* (Anna Maria Chiavacci Leonardi, ed.). Milan: Mondadori.
6. Alighieri, Dante. (1993). *Convivio* (Giorgio Inglese ed.). Milan: Biblioteca Universale Rizzoli.
7. Alighieri, Dante. (1994). *La Divina Commedia. Purgatorio* (Anna Maria Chiavacci Leonardi, ed.). Milan: Mondadori.
8. Alighieri, Dante. (1994). *Opere minori: Convivio* (Cesare Vasoli, & Domenico De Robertis, ed.). Milan: Riccardo Ricciardi.
9. Alighieri, Dante. (1994). *Opere minori: De vulgari eloquentia, Monarchia, Epistole, Ecloghe, Questio de aqua et terra* (Pier Vincenzo Mengaldo, Bruno Nardi, Arsenio Furgoni, Giorgio Brugnoli, Enzo Cecchini, & Francesco Mazzoni, ed.). Milan: Riccardo Ricciardi.
10. Alighieri, Dante. (1995). *Monarchia* (Prue Shaw, ed.; Prue Shaw, trans.). Cambridge: Cambridge University Press.

11. Alighieri, Dante. (1996). *Vita Nuova* (Domenico De Robertis, ed.). Turin: Einaudi.
12. Alighieri, Dante. (1997). *La Divina Commedia. Paradiso* (Anna Maria Chiavacci Leonardi, ed.). Milan: Mondadori.
13. Alighieri, Dante. (2000). *La Divina Commedia*, (Giuseppe Vandelli, ed.). Milano: Ulrico Hoepli.
14. Aristotle. (1980). *Nicomachean Ethics*. Oxford University Press.
15. Aristotle. (1981). *Politics* (T.A. Sinclair, trans.). Oxford University Press: Penguin.
16. Augustine. (1992). *Confessions* (H. Chadwick, trans.). NY: OUP.
17. Aune, D.E. (1983). *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean world*. Eerdmans.
18. Ballesteros, Humberto. (2021). Dante's Humanistic Ontology: Notes for a Reading of the Dialectic Hylomorphism of the *Commedia*. In *Purdy Moudarres, Christiana and Carol Chiodo*, eds. *Dante's Volume from Alpha to Omega*. Tempe (AZ): Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 111-134.
19. Balthasar, H.U. (1984). *Origen: Spirit and fire: A thematic anthology of his writings*. T & T Clark.
20. Barkley, G.W. (1990). *Origen: Homilies on Leviticus 1–16, The Fathers of the Church*. The Catholic University of America Press.
21. Barolini, Teodolinda. (2011) *Dante's Sympathy for the Other or the NonStereotyping Imagination: Sexual and Racialized Others in the Commedia*. Critica del testo.
22. Biswas-Diener R., Kashdanb, T.B., & King L.A. (2009). Two traditions of happiness research, not two distinct types of happiness. *The Journal of Positive Psychology: Dedicated to furthering research and promoting good practice*, V. 4, Iss. 3, 208-211. DOI:10.1080/17439760902844400
23. Botterill, Stephen. (2001). Ideals of the Institutional Church in Dante and Bernard de Clairvaux, *Italica*, 78, 3, 297-313

24. Boyarin, Daniel. (2004). By Way of Apology: Dawson, Edwards, Origen. *Studia Philonica Annual*, 16, 188–217.
25. Boyde, Patrick. (1981). *Dante Philomythes and Philosopher: Man in the Cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press.
26. Bregman, Jay. (2010). "Synesius of Cyrene." *In The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* (Lloyd P. Gerson, Ed.), 520-537. Cambridge University Press.
27. Brown, R.E., & Schneiders, S. (1990). Hermeneutics. In R.E. Brown, J.A. Fitzmyer & R.E. Murphy (Eds.) *The New Jerome Biblical Commentary* (p, 1146-1165). Geoffrey Chapman.
28. Burge, James. (2010). *Dante's Invention: The History Behind Dan Brown's Inferno*. History Press.
29. Candler, P.M. Jr. (2006). *Theology, rhetoric, manuduction, or reading Scripture together on the path to God*, Eerdmans. Grand Rapids: MI.
30. Chester, Ruth Marie. (2012). *Ethics, ontology and representation : the virtudynamic of Dante's Commedia*. University of Leeds.
31. Colson, F.E., & Whitaker, G.H. (1985). On Mating with Preliminary Studies. *In Philo in ten volumes (and two supplementary volumes)* (vol.4), 449-551. Harvard University Press, MA.
32. Cox Miller, P. (1988). Poetic Words, Abysmal Words: Reflections on Origen's Hermeneutics. In Ch. Kannengieser & W.L. Petersen (eds.) *Origen of Alexandria: His world and his legacy, Christianity and Judaism in Antiquity*, vol. 1, pp. 165-178, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN..
33. Critchley, P. (2001). *The Rational Freedom of Plato and Aristotle*. [e-book] Available through: Academia website. <http://independent.academia.edu/PeterCritchley/Papers>
34. Crombie, F. (1982). Origen, de principiis [On First Principles], In A. Roberts, J. Donaldson & A.C. Coxe (Eds.), *The antenicene fathers: translations of the fathers down to A.D.*, V.4, 239-384.

35. Crouzel, H. (1956). *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* [Theology of the image of God in Origen]. Éditions Montaigne.
36. Crouzel, H. (1989). *Origen*, English translation of by (Worrall, A. S., trans. france: Origène Paris: Lethielleux). Edinburgh: T & T Clark, 1989.
37. D'Aquino, Tommaso. (2006). *Compendio di teologia. I grandi filosofi*. Milano: Il Sole 24 ore.
38. Davies, Brian. (1993). *The Thought of Thomas Aquinas*. Clarendon Press.
39. Decock, P.B. (1993). The reading of sacred texts in the context of early Christianity. In *Neotestamentica*, 27, 263-282.
40. Decock, P.B. (2008). *Allegorising: The relevance of an old method of interpretation*. Acta Theologica, Supplementum.
41. Decock, P.B. (2010). *Origen's Christian approach to the Song of Songs*. Religion & Theology 17.
42. Decock, Paul. (2011). Origen of Alexandria: The study of the Scriptures as transformation of the readers into images of the God of love. *HTS Theological Studies*, 67, 1. DOI: 10.4102/hts.v67i1.871
43. Digeser, Elizabeth De Palma. (2010). Origen on the limes. In Elizabeth De Palma Digeser, & Robert Frakes (Eds.) *The Rhetoric of Power in Late Antiquity* (p. 197-218). London: Tauris.
44. Dirk Baltzly. (2016). Transformations of Pythagorean Wisdom and Psychic askesis in Proclus 'Timaeus Commentary. In Almut-Barbara Renger, & Alessandro Stavru (Eds.), *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science* (p. 199-210). Wiesbaden: Harrassowitz.
45. Dodaro, Robert. (2003). Augustine of Hippo (354-430), In Lesley Houlden, (Ed.), *Jesus in History, Thought and Culture: An Encyclopedia* (p. 109-114). Santa Barbara, California: ABC Clio.
46. Dodaro, Robert. (2004). *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.
47. Doerrie Heinrich. (1976). *Platonica Minora*. München: Fink.

48. Dorenkemper, M. J. (2003). Nature (in Theology). In *New Catholic Encyclopaedia* (Vol. 15, T. 10), 211-213. The Catholic University Press of America.
49. Drobner, Hubertus. (2008). Christian Philosophy. In *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford: Oxford University Press.
50. Dronke, Peter. (1970). *Dante Earthly Paradise: Towards an Interpretation of Purgatorio XXVIII*. Romanische Forschungen.
51. Dronke, Peter. (1997). *Dante's Second Love: The Originality and Contexts of the Convivio*, Leeds. The Society for Italian Studies.
52. Dunbar, H. Flanders. (1961). *Symbolism in Medieval Thought and Its Consummation in the Divine Comedy*. New York: Russell & Russell.
53. Dupont, A. (2006). To Use or to Enjoy Humans? Uti and Frui in Augustine. In F. Young, M. Edwards & P. Parvis (eds.), *Augustine – Other Latin Writers: Papers Presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies, Held in Oxford 2003*, Studia Patristica, (vol. 43), 89–93. University Press, Leuven.
54. Dych, W. (2000). *Karl Rahner*. London / New York: Continuum
55. Edel, Abraham. (1982). *Aristotle and his Philosophy*. Uni North Carolina Press.
56. Edwards, Mark J. (2013). *Image, Word and God in the Early Christian Centuries*. Burlington: Ashgate.
57. Ehrenreich, Barbara. (2008). *Dancing in the Streets A History of Collective Joy*. Granta.
58. Fallani, Giovanni. (1976). *L'esperienza teologica di Dante*. Milella.
59. Favati, Guido. (1970). Amore. In *Enciclopedia dantesca*, (6 vols, I, pp. 230-36) Rome: Istituto della Enciclopedia italiana
60. Fergusson, Francis. (1953). *Dante's Drama of the Mind: A Modern Reading of the Purgatorio*. Princeton University Press.
61. Flick, Maurizio. (1947). *L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso*. Apud aedes Universitatis gregoriana
62. Foster, Kenelm. (1956). *The Mind in Love: Dante's Philosophy* (Aquinas Paper No. 25). Oxford: The Aquinas Society of London.

63. Foster, Kenelm. (1957). *God's Tree: Essays on Dante and Other Matters*. London: Blackfriars Publications.
64. Foster, Kenelm. (1976). Tommaso D'Aquino. In *Enciclopedia dantesca* (V.5). Rome: Istituto dell'Enciclopedia italiana.
65. Foster, Kenelm. (1978). Cristo, In *Enciclopedia dantesca* (V.6). Rome: Istituto dell'Enciclopedia italiana.
66. Franke, W. (2009). Dante's Inferno as Poetic Revelation of Prophetic Truth. *Philosophy and Literature*, 33, 252-266.
67. Freccero, J. (1986). *Dante: The Poetics of Conversion*. Harvard University Press.
68. Friedman, Joan I. (1987). La processione mistica di Dante: allegoria e iconografia nel canto XXIX del Purgatorio. In Michelangelo Picone (Ed.) *Dante e le forme dell'allegoresi*, (pp. 125-148). Ravenna: Longo.
69. Fürst, Alfons. (2007). *Christentum als Intellektuellen-Religion. Die Anfänge des Christentums in Alexandria*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
70. Gadamer, H. G. (2004). *Truth and Method* (Second edition). London: Sheed and Ward Stagbooks.
71. Gadamer, H. G. (2004). *Philosophical Hermeneutics* (Translated and edited by D. E. Linge. Second edition). Berkeley: University of California Press.
72. Gagliardi, Antonio. (1992). *Ulisse e Sigieri di Brabante*. Catanzaro: Pullano.
73. Gagliardi, Antonio. (1994). *La tragedia intellettuale di Dante*. Convivio, Catanzaro: Pullano.
74. Gagliardi, Antonio. (1998). *Scritture e storia: averroismo e cristianesimo*. Soveria Mannelli-Rubbettino.
75. Gagliardi, Antonio. (2002). *Tommaso d'Aquino e Averroè*. La visione di Dio. Catanzaro: Rubbettino.
76. Gagliardi, Antonio. (2014). *La commedia divina di Dante. Tra Averroè e Cristo*. Soveria Mannelli-Rubbettino.
77. Galimberti, Cesare. (1965). Il canto VII del Paradiso. *Lectura Dantis Scaligera*: Paradiso, 5-38.

78. Gallagher, L. (2014). *Dante and the Divine Comedy*. Yale University Press.
79. Gentile, Giovanni. (1990). *Studi su Dante*. Florence: Le Lettere.
80. Gessi, Luigi. (1908). *Sopra alcune fonti augustiniane di Dante*. Cento: Nannini.
81. Getto, Giovanni. (1982). L'epos della grazia nel Paradiso. In Paolo Pullega (Ed.) *Scrittori e idee in Italia: Antologia della critica (dalle origini al trecento)* (pp. 209). Bologna: Zanichelli.
82. Ghisalberti, Alessandro. (2001). *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*. Milan: V&P Università.
83. Gilbert, Allan. (1925). *Dante's Conception of Justice*. Durham: Duke University Press.
84. Gilson, E. (1937). *The unity of philosophical experience*. New York: C. Scribner's sons.
85. Gilson, E. (1938). *Reason and revelation in the middle ages*. New York: C. Scribner's Sons.
86. Gilson, E. (1955). *History of Christian philosophy in the Middle Ages*. New York: Random House.
87. Gilson, E. (1968). *Dante and Philosophy*. P. Smith.
88. Giovanni Paolo II. (1995). *Orientale lumen*. from: <http://www.maranatha.it/Testi/GiovPaoloII/Testi4page.htm>
89. Girardi, Enzo N. (2001). Al centro del Purgatorio: Il tema del libero arbitrio In Alessandro Ghisalberti (Ed.) *Il Pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*. Milan: VeP Università.
90. Grentz, Stanley J. (2001). *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
91. Grenz, S. J., & R. E. Olson (Eds.). (1992). *Twentieth Century Theology*. Carlisle: Patemoster Press.
92. Hardie, Colin. (1965). The Symbol of the Gryphon in Purgatorio XXIX, 108 and the Following Cantos. In *Centenary Essays on Dante*. Oxford University Press.

93. Harwood-Gordon, Sharon. (1991). *A Study of the Imagery and Theology of Dante's Divina Commedia: Sensory, Perception, Reason and Free Will*. Lewison: The Edwin Mellen Press.
94. Hawkins, Peter. (1991). *Divide and Conquer: Augustine in the Divine Comedy*. Publication of the Modern Language Association of America.
95. Hede, Jesper. (2006). *Dante's Exegetical Pattern of Thought: Trajan and Ripheus in Paradiso*. Aarhus University
96. Heidegger, M. (1992). *History of the Concept of Time: Prolegamena*. (Translated by Theodore Kisiel). Bloomington: Indiana University Press.
97. Heidegger, M. (2003). *Being and Time*. Oxford: Blackwell.
98. Heine, R.E. (1982). *Origen: Homilies on Genesis and Exodus, The Fathers of the Church*. The Catholic University of America.
99. Heine, R.E. (1989). Origen: Commentary on the Gospel of John according to John. Books 1–10. *The Fathers of the Church*. The Catholic University of America.
100. Heine, R.E. (1995). The introduction to Origen's commentary on John compared with the Introductions to the ancient philosophical commentaries on Aristotle. In Dorival, G. & Le Boulluec, A. (Eds.) *Origeniana Sexta: Origène et la Bible/Origen and the Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 Août-3 Septembre, 1993* (p. 3-12.). Leuven: Peeters.
101. Hengstermann, Christian. (2016). *Origenes und der Ursprung der Freiheitsmetaphysik*. Adamantiana 8. Münster: Aschendorff Verlag.
102. Hick, J. (2007). *Evil and the God of Love*. London: Palgrave MacMillan.
103. Higgins, D. (1992). *Dante and the Bible: An Introduction*. Bristol: Bristol University Press.
104. Hoad T.F. (ed.). (1996). *Oxford Concise Dictionary of English Etymology*. Oxford: New York: Oxford University Press.
105. Hollander, R. (1969). *Allegory in Dante's Commedia*. Princeton University Press.

106. Hollander, R. (1992). *Dante and Paul's Five Words with Understanding*. Center for Medieval and Early Renaissance Studies. Binghampton: Medieval and Renaissance Texts and Studies.
107. Hugo, Wayne. (2007). *Ladders of Beauty: Hierarchical Pedagogy from Plato to Dante*. Frankfurt: Peter Lang.
108. Jacoff, Rachel. (1993). Shadowy Prefaces: An Introduction to Paradiso. In Rachel Jacoff (Ed.) *The Cambridge Companion to Dante*. Cambridge University Press, 208-223.
109. Jacoff, Rachel (ed). (1993). Dante and the Bible In *The Cambridge Companion to Dante*, 121-135. Cambridge University Press.
110. Jacoff, Rachel (ed.). (2003). *Cambridge Companion to Dante*. CUP.
111. Jensen, J. (2003). Redemption. In *New Catholic Encyclopaedia*, 15 vols (XI, pp. 973-88). Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
112. Jerkins, John I. (1997). *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press.
113. Johnson, E. (1990). *Consider Jesus*. London: Geoffrey Chapman.
114. Jonas, Hans. (2007). *Agostino e il problema della libertà: studio filosofico sulla disputa pelagiana* (Claudio Bonardi, trans.). Brescia: Morcelliana.
115. Jung, Carl Gustav. (2001). *Modern Man in Search of a Soul*. Routledge.
116. Karamanolis George. (2006). *Plato and Aristotle in Agreement*. Oxford: Oxford University Press.
117. Karamanolis, George. (2014). The Platonism of Eusebius. In Ryan Fowler (Ed.). *Plato in the Third Sophistic* (pp. 171–91). Berlin: de Gruyter.
118. Keating, D.J. (2007). *Deification and Grace*. Milwaukee: Marquette University Press.
119. Keizer, H.M. (2000). 'Eternity' Revisited: A Study of the Greek Word αἰών. *Philosophia Reformata*.
120. Kettler, Franz Heinrich. (1979). Origenes, Ammonios Sakkas und Porphyrius. In *Kerygma und Logos: Festschrift C. Andresen* (pp. 322–328). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

121. King, Edward B., & Jacqueline T. Schaefer. (eds.). (1988). *Saint Augustine and his Influence in the Middle Ages*. Sewanee: The Press of the University of the South Editions.
122. King, J. Ch. (2005). *Origen on the Song of Songs as the Spirit of Scripture: The Bridegroom's Perfect Marriage-Song*. Oxford Theological Monographs, Oxford University Press.
123. Kirkpatrick, Robin. (2010). Polemics of Praise: Theology as Text, Narrative and Rhetoric in Dante's *Commedia*. In *Dante's 'Commedia': Theology as Poetry* (pp. 14-35) University of Notre Dame
124. Kobusch, Theo. (2006). *Christliche Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
125. Kobusch, Theo. (2014). *Review of Winfrid Schröder, Athen und Jerusalem*. Göttingische Gelehrte Anzeigen.
126. Lampe, Geoffrey William H. (1978). Salvation, Sin and Grace. In Hubert Cunliffe-Jones (Ed.), *A History of Christian Doctrine*. Edinburgh: T&T Clark.
127. Lawson, R.P. (1957). *Origen: The Song of Songs: Commentary and Homilies, Ancient Christian Writers*. The Newman Press, Westminster, MD.
128. Leaman, Oliver. (1991). *La filosofia islamica medioevale*. Bologna: Mulino.
129. Lee, Alan Douglas. (2016). *Pagans and Christians in Late Antiquity* (2nd edition). Oxford: Routledge, 2016.
130. Lee, B. (2015). The Efficacy of Salvation in the Allegorical Reading of Scripture: Learning from Origen. *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture* 18(3), 151-171. <https://doi.org/10.1353/log.2015.0022>.
131. Livi, Françoise. (2008). *Dante e la teologia: l'immaginazione poetica nella Divina Commedia come interpretazione del dogma*. Rome: Leonardo da Vinci.
132. Lokaj, Rodney J. (2001). Origen between Dante and Petrarch. *Adamantins*, 7, 132-153.
133. Louth, A. (1983). Origen and the doctrine of the Trinity. *The Journal of Theological Studies*, 34(2), 515-532.

134. Lowe, Walter. (1982). Christ and Salvation. In Peter C. Hodgson, & Robert H. King (Ed.) *Christian Theology: An Introduction to its Traditions and Tasks*. London: S.P.C.K.
135. Lubin, Antonio (ed.). (1860). *La Commedia di Dante Allighieri*. Padua: L. Penada.
136. Lubin, Antonio. (1869). *La Matelda di Dante Allighieri*. Graz: Giuseppe A. Kienreich.
137. MacDonald, Scott. (1999). Primal Sin. In Gareth B. Matthews (Ed.) *The Augustinian Tradition*. Berkeley, CA: University of California Press.
138. Mandonnet, P. (1935). *Dante le theologien. Introduction a l'intelligence de la vie, des oeuvres et de l'art de Dante Alighieri*. Paris: Desclée, de Brouwer & cie.
139. Marcusi-Ungaro, Donna. (1987). *Review of A. Mastrobuono: Essays on Dante's Philosophy of History*. Italian Quarterly.
140. Marksches, Christoph. (2012). *Hellenisierung des Christentums: Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
141. Marletta, D. (2011). *Aspects of Dante's theology of redemption: Eden, the Fall, and Christ in Dante with respect to Augustine*. University College London
142. Marrou, H.-I. (1950). *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Seuil, Paris.
143. Marrou, Henri. (1957). *Augustine and his Influence through the Ages*, (Patrick Hepburne-Scott, trans.). London: Longmans, Green and Co.
144. Martinez, Ronald L. (1977). *Dante, Statius, and the Earthly City* (unpublished PhD thesis). University of California.
145. Marx-Wolf Heidi. (2016). *Spiritual Taxonomies and Ritual Authority: Platonists, Priests, and Gnostics in the Third Century*. C.E. Philadelphia: University of Pennsylvania.
146. Maspero, G. (2017). *Isoangelia in Gregory of Nyssa and Origen on the Background of Plotinus*. Studia Patristica.
147. Mastrobuono, Antonio. (1999). *Dante's Journey of Sanctification* Washington, D.C.
148. McBrien R.P. (1994). *Catholicism*. New York: Harper San Francisco.

149. McGuckin, J.A. (2004). Image of God, In McGuckin J.A. (Ed.) *The Westminster Handbook to Origen (Westminster Handbooks to Christian Theology)*. Westminster John Knox Press, Louisville.
150. Menelaou, Iakovos. (2016). Theological Strands and Directions in Origen's Work. *International Journal of Orthodox Theology*, 7:2, 81-103.
151. Michael Bland Simmons. (2015). *Universal Salvation in Late Antiquity: Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*. Oxford: Oxford University Press.
152. Migiel, Marilyn. (2008). Canto XVIII: Love, Free Will and Sloth. In Allen Mandelbaum (Ed.) *Lectura Dantis: Purgatorio, a Canto by Canto Commentary* (pp. 191-198). Berkeley: University of California Press.
153. Migiel, Marilyn. (1985). *Between Art and Theology: Dante's Representation of Humility*. Stanford Italian Review.
154. Miller James (ed.). (2005). *Dante & the Unorthodox: The Aesthetics of Transgression*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press.
155. Minnis, Alastair J. (1948). *Medieval Theory of Authorship: Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*. London: Scholar Press.
156. Mitchell Stephen. (2015). *A History of the Later Roman Empire*. Oxford: Wiley-Blackwell.
157. Moevs, C. (2005). *The Metaphysics of Dante's Comedy*. Oxford University Press.
158. Mondin, Battista. (1988). *Il pensiero di Agostino: filosofia, teologia, cultura*. Rome: Città Nuova.
159. Montgomery, Robert L. (1979) Dante's Aesthetics of Grace and the Reader's Imagination, In *The Reader's Eye: Studies in Didactic Literary Theory from Dante to Tasso*. Berkeley, CA: University of California Press.
160. Moore, E. (1917). *Studies in Dante*. University of Michigan Library
161. Morgan, Gerald. (1985). *Natural and Spiritual Movements of Love in the Soul: An Explanation of Purgatorio XVIII*. Modern Literature Review.
162. Most, W. G. (2003). Grace (in the Bible). In *New Catholic Encyclopaedia* V.15. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

163. Munk, Johannes. (1959). *Paul and the Salvation of Mankind* (Frank Clarke, trans.). London: SCM Press.
164. O'Donnell, J.J. (1992). Augustine: Confessions, In *Introduction and text*, vol. 1. Oxford: Clarendon Press.
165. O'Leary, J.S. (2004). Grace, In *The Westminster Handbook to Origen (Westminster Handbooks to Christian Theology)* (J.A. McGuckin, ed.). Westminster John Knox Press, Louisville, KY.
166. Origen (1989). The Commentary on the Gospel of John. In *The Fathers of the Church: Origen: Commentary on the Gospel According to John* (Translated by Ronald E. Heine). Washington D.C.: Catholic University of America Press.
167. Origen. (1862). Commentary On Matthew, In *Patrologiae Graeca* (V. 13) (J.-P. Migne, Ed.). Bibliothecae Caleri Universe.
168. Origen. (1969). *Contra Celsum* (T.3) (Marcel Borrett, Ed.). S.J. Paris: Cerf.
169. Origen. (1973). *Peri Archon*. (Butterworth G. W., Trans.). Gloucester: Peter Smith.
170. Origen. (1980). *Contra Celsum* (Henry Chadwick, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
171. Origen. (1990). *Homily on Leviticus. Fathers of the Church* 83 (Gary Wayne Barkley, Trans.). Washington D.C.: Catholic University of America Press.
172. Origen. (1979). Homily on Numbers. In *Origen: Exhortation to Martyrdom, Prayer, First Principles: Book IV, Prologue to the Commentary on the Song of Songs, Homily XXVIII on Numbers* (Translated by Rowan A. Greer) (p. 245-270). Mahwah: Paulist Press.
173. Origen. Peri Archon. (1862). In *Patrologiae Graeca* (V. 11). (Migne J.P. Ed.). Bibliothecae Caleri Universe.
174. Paffenroth, Kim. (2005). *The Heart Set Free: Sin and Redemption in the Gospels, Augustine, Dante and Flannery O'Connor* (2nd). London: Continuum.
175. Paget, J.C. (2018). *Reconstructing Origen's system of theology*. Oxford University Press.
176. Palgen, Rudolf. (1959). *Dante und Origenes*. Wien, Anzeiger Akademie.

177. Panvini, Bruno. (1988). *La concezione tomistica della grazia nella Divina Commedia In Letture Classensi*. Ravenna: Longo.

178. Paolini, Shirley J. (1982). *Confessions of Sin and Love in the Middle Ages: Dante's Commedia and Augustine's Confessions*. Washington, D.C.: University Press of America.

179. Pasnau, Robert. (2002). *Thomas on Human Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.

180. Pasquazi, Silvio. (1985). *All'eterno dal tempo. Studi danteschi*. Rome: Bulzoni.

181. Peter S. Hawkins. (1999). *Dante's Testaments: Essays in Scriptural Imagination*. Stanford University Press.

182. Plato. (1929). *Timaeus* (Taylor, A. E., trans.). The Loeb Classical Library.

183. Plato. (1987). *The Republic*. Penguin.

184. Proctor Travis. (2014). *Daemonic Trickery, Platonic Mimicry*. Vigiliae Christianae.

185. Rahner, Karl. (1969). *Hearers of the Word* (M. Richards, trans.). New York: Herder & Herder.

186. Rahner Karl. (1969). *Theological Investigations* Vol. 1. London: New York: Darton, Longman & Todd, Seabury/ Crossroad.

187. Rahner, Karl. (1976). *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity* (Translated by William V. Dych). New York: The Seabury Press; New York: Crossroad.

188. Rahner, Karl. (1978). *Meditations on Freedom and the Spirit* (R. Ockenden, D. Smith, & C. Bennet, trans.). New York: Seabury Press.

189. Rahner Karl. (1986). *Karl Rahner in Dialogue, Conversations and Interviews 1965-1982* (P. Imhof, & H. Bialtowons, ed.; Harvey D. Egan, trans.). New York: Crossroad.

190. Ramelli Ilaria. (2008). *Philosophical Allegoresis of Scripture in Philo and its Legacy in Gregory of Nyssa*. Studia Philonica 20.

191. Ramelli Ilaria. (2009). *Bardaisan of Edessa: A Reassessment of the Evidence and a New Interpretation*. Piscataway: Gorgias Press.

192. Ramelli Ilaria. (2009). *Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism: Re-Thinking the Christianization of Hellenism*. Vigiliae Christianae.

193. Ramelli Ilaria. (2011). *Origen the Christian Middle/Neoplatonist*. Journal of Early Christian History №1.

194. Ramelli Ilaria. (2011). *The Philosophical Stance of Allegory in Stoicism and its Reception in Platonism*. International Journal of the Classical Tradition.

195. Ramelli, Ilaria. (2012). *Philo as Origen's Declared Model*. Studies in Christian-Jewish Relations.

196. Ramelli Ilaria. (2012). *The Dialogue of Adamantius: A Document of Origen's Thought*. Studia Patristica.

197. Ramelli, Ilaria. (2013). *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*. Leiden: Brill.

198. Ramelli Ilaria. (2013). *Harmony between arkhē and telos in Patristic Platonism*. The International Journal of the Platonic Tradition.

199. Ramelli Ilaria. (2014). *Alexander of Aphrodisias: A Source of Origen's Philosophy*. Philosophie Antique.

200. Ramelli Ilaria. (2014). Plato in Origen's and Gregory of Nyssa's Conception of the ἀρχή and the τέλος. In *Plato in the Third Sophistic* (Ryan Fowler, Ed.). Berlin: de Gruyter,

201. Ramelli Ilaria. (2015). *Ethos and Logos: A Second-Century Apologetical Debate between Pagan and Christian Philosophers*. Vigiliae Christianae.

202. Ramelli Ilaria. (2015). Proclus and Christian Neoplatonism, In *The Ways of Byzantine Philosophy* (Mikonja Knežević, Ed.). Alhambra: Sebastian Press.

203. Ramelli Ilaria. (2015). *Review of Image, Word and God in the Early Christian Centuries*. Gnomon.

204. Ramelli Ilaria. (2015). The Construction of the Professional Identity of Origen of Alexandria and the Question of Which Origen. In Elizabeth DePalma

Digester, Heidi Marx-Wolf, & Ilaria Ramelli (Eds.) *Problems in Ancient Biography: The Construction of Professional Identity in Late Antiquity*. NAPS.

205. Ramelli, Ilaria. (2016). Hylomorphism in Origen, In *Paper presented at the University of Oxford*. Oxford: Oxford University Press.

206. Ramelli Ilaria. (2016). Origen's Allegoresis of Plato's and Scripture's Myths, In *Religious Competition in the Greco-Roman World* (Nathaniel Desrosiers, & Lily Vuong, Ed). Atlanta: SBL Press.

207. Ramelli, Ilaria. (2017). Epicureanism and Early Christianity. In Phillip Mitsis (Ed.), *The Oxford Handbook of Epicureanism*. Oxford University Press.

208. Ramelli, Ilaria. (2017). Origen and the Platonic Tradition. *Religions*, 8.

209. Ramelli, Ilaria. (2017). Porphyry and the Motif of Christianity 'Against the Law', In *Paper presented at the EHS Conference, Church and Empire*. Cambridge University Press.

210. Ramelli, I. (2019). *The Christian doctrine of apokatastasis: A critical assessment from the New Testament to Eriugena*. Brill.

211. Rand, Edward K. (1928). *The Founders of the Middle Ages*. MA: Harvard University Press.

212. Rombs, Ronnie J. (2006). *Saint Augustine and the Fall of the Soul: Beyond O'Connell and His Critics*. The Catholic University of America Press.

213. Ronan, J. L. (2003). 'Aeon (in the Bible)', In *New Catholic Encyclopedia* (V.15). Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

214. Rossi, Salvatore. (1994). *Il trionfo della grazia nell'episodio di Bonconte Da Montefeltro*. L'Alighieri: rassegna dantesca.

215. Rubin, Harriet. (2004). *Dante in Love*. Simon and Schuster.

216. Russell, N. (2017). *The Cambridge companion to Origen*. Cambridge University Press.

217. Rutledge, Monica. (1995). *Dante, the Body and Light*. Dante Studies.

218. Ryan, Christopher. (1980). *Grace, Merit and Buona Volontade*. Italian Studies.

219. Ryan, Christopher (1981). Free Will in Theory and Practice: Purgatorio XVIII and Two Characters in the Inferno, In *Dante Soundings* (David Nolan, ed.). Dublin: Irish Academic Press
220. Ryan, Christopher. (2003). *The Theology of Dante, in Jacoff*. Cambridge University Press.
221. Ryan, Christopher. (2006). Man's Free Will in the Works of Sigier of Brabant. *Medieval Studies*, 45, 155-99
222. Saffrey Henri. (1975). *Allusions antichrétiennes chez Proclus*. Revue des sciences philosophiques et philologiques.
223. Sammon, Brendan. (2008). Aquinas, Dante, and the Poetics of the Middle Ages. In *The Patristic, Medieval, and Renaissance Conference*. Villanova University.
224. Sant'Agostino. (1994). *L'istruzione cristiana*. Milano: Mondadori.
225. Scafoglio, Gianpiero. (2004). *Dante e la tradizione neoplatonica-agostiniana: in margine a Par. I*, 49-54. *Deutsches Dante-Jahrbuch*, band 79-80.
226. Schaff, P. (1896). Origen, Commentary on the Gospel of John In *The Commentary of Origen on St. John's Gospel* (Brooke A. E., Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
227. Scheler, M. (1980). Ordo Amoris. In *Selected Philosophical Essays* (D. R. Lachterman, Trans.). Evanston: Northwestern University Press.
228. Schleck, C. A. (2003). Grace (Sacramental), In *New Catholic Encyclopaedia* (V.15). Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
229. Schnapp, Jennifer T. (1986). *The Transfiguration of History at the Center of Dante's Paradise*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
230. Schnapp, Jennifer T.(1993). *Injured by Light: Violence and Paideia in Dante's Purgatorio*. Dante Studies.
231. Schott, Jeremy. (2008). *Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity*. Philadelphia: University of Pennsylvania.
232. Scorrano, Luigi. (1996). *Paradiso XXXII: la legge, la grazia*. L'Alighieri

233. Scott, John. (1983). *Dante Alighieri: The Divine Comedy in Medieval Literature* (Boris Ford, ed.).
234. Simonetti, M. (1994). *Biblical interpretation in the Early Church: An historical introduction to Patristic exegesis*. T&T Clark, Edinburgh.
235. Singleton, Charles S. (1954). Dante's Commedia: Elements of Structure, In *Dante Studies* (No.1). Harvard University Press.
236. Singleton, Charles. (1958). *An essay on the Vita Nuova*. Harvard University Press.
237. Slattery, John Theodore. (1919). *Dante: "The Central Man of All the World" a Course of Lectures Delivered Before the Student Body of the New York State College for Teachers*. Legare Street Press.
238. Solheid, John. (2023). Origen of Alexandria and Human Dignity. *Journal of Ancient Christianity*, 27, 2, 226-256. <https://doi.org/10.1515/zac-2023-0011>
239. Soro, Antonio. (2008-2009). *La Divina Commedia e l'apocatastasi di Origene*. Università degli Studi di Sassari, Anno Accademico.
240. Steiner George. (1975). *After Babel: aspects of language and translation*. Oxford University Press.
241. Stevenson Jay. (2002). *The complete Idiot's Guide to Philosophy*. Indianapolis: Alpha Books.
242. Strutwolf, Holger. (2001). Interpretatio Graeca. Selbstverständnis und Polemik im Konflikt der Weltanschauungen des 4. Und 5. Jahrhunderts. In Wolfram Kinzing and Markus Vinzent (Ed.) *Christen und Nichtchristen in Spätantike, Neuzeit, und Gegenwart* (pp. 23–40). Cambridge and Mandelbachtal: Cicero.
243. Tarazi, P. (2012). *Origen and the doctrine of apokatastasis*. St Vladimir's Seminary Press.
244. Tarrant Harold. (2007). *Proclus: Commentary on Plato's Timaeus*. Cambridge: Cambridge University Press.
245. Tarrant Harold. (2010). Platonism before Plotinus, In *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* (Lloyd P. Gerson., Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

246. Tarrant Harold. (2017). Plotinus, Origenes and Ammonius on the King, In *Religio-Philosophical Discourses within the Greco-Roman, Jewish and Early Christian World* (Anders Klostergaard Petersen, & George van Kooten, Ed.). Leiden: Brill

247. Took J. F. (2000). *Dante's Phenomenology of Being*. Glasgow: University of Glasgow Press.

248. Took J. F. (2006). *Dante's Incarnationalism: An Essay in Theological Wisdom*. Italian Studies.

249. Torjesen, K.J. (1985). *Body, soul, and spirit in Origen's Theory of Exegesis*, Anglican Theological Review 67.

250. Torjesen, K.J. (1986). Hermeneutical procedure and theological method in Origen's exegesis, In *Patristische Texte und Studien* (vol. 28). Berlin: De Gruyter.

251. Trigg, J.W. (1988). *Biblical Interpretation. Message of The Fathers of The Church*. Wilmington, USA: Paulist Press.

252. Weber K. O. (1962). *Origenes der Neuplatoniker*. Munchen.

253. Wicksteed, Philip H. (1913). *Dante and Aquinas*. Toronto, Ontario: J. M. Dent & Sons.

254. Wilken, R.L. (2003). *The spirit of early Christian thought: Seeking the face of God*. Yale University Press.

255. Wilkin. (1961). *Vincent From Limbo to Heaven: An Essay on the Economy of Redemption*. London: Sheed and Ward.

256. Wilkins, Ernest H. (1921). *Dante Poet and Apostle*. Chicago University Press.

257. Williams, Anna N. (2007) The Theology of the Comedy, In *The Cambridge Companion to Dante* (2nd edn). Cambridge University Press.

258. Wright, David F. (2006). Justification in Augustine, In *Justification in Perspective: Historical Developments and Contemporary Challenges* (Bruce L. McCormack, ed.). Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.

259. Wright, Terence. (1988). *Theology and Literature*. Oxford: Basil Blackwell.

260. Аліг'єрі, Данте. (2001). *Божественна комедія* (Є. Дроб'язко, Пер.). Харків: Фоліо.
261. Аляєв, Г. (2023). Метафізика абсолютного реалізму: архаїка чи сучасність?. *Науково-теоретичний альманах Грані*, 26(3), 54-61.
262. Апелъ К.О. (1999). Ситуація людини як етична проблема, Єрмоленко А.М. *Комунікативна практична філософія: Підручник*. – К.: Лібра.
263. Баумейстер А. (2012). *Фома Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання*. Дух і літера.
264. Бистрицький Є., Зимовець Р., & Пролеєв С. (2020). *Комунікація і культура в глобальному світі*. Дух і Літера.
265. Бредун І. В. (2017). *Есхатологія Доли у вимірі богословської думки Оригена*. Гілея: науковий вісник (Вип. 124), 127-131).
266. Бродецька Ю. (2021). Екзистенційні витоки конфліктизації культурно-історичного простору. *Українознавчий альманах*. 29, 39-44
267. Бродецька Ю. (2020). Буття людини: метафізичні засади людської есенції. *Українознавчий альманах*., 27, 29-33
268. Бродецька Ю. (2022). Методологічні метаморфози сучасної філософії: «нова онтологія буття». *Філософія і політологія*. №1, Т.14, С. 3-7.
269. Вдовіна О.Я. (2004). *Проблема людини в творах Кирила Туровського в контексті антропологічних ідей східної патристики*. К: Ін-т філософії НАН України.
270. Гнатенко П. И. (2014). *Феномен природы человека*. Київ: Вища освіта.
271. Данканіч А. (2019). Проблема розвитку постмодерної теології в сучасному світі. *Гілея: науковий вісник*. Ч. 2. *Філософські науки* , 151 (12). С. 50 – 53.
272. Кант, Іммануїл. (2000). *Критика чистого розуму*. (Ігор Бурковський, Пер. з нім.). Київ: Юніверс.
273. Карпенко, І. (2008). *Релігійний і філософський способи смислотворення: проблема демаркації*. Вісник ХНУ імені ВН Каразіна, 3-8.

274. *Компендіум. Катехизм Католицької Церкви*. (2008). Львів: Свічадо.
275. Косарева, Г. (2013). *Давньосвіт Валерія Шевчука: художня реценція старовинних літературних пам'яток*. Миколаїв : ЧДУ ім. П. Могили.
276. Кримський, С.Б. (2008). *Під сигнатурою Софії*. К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія».
277. Кульчицький, О. (1973). *Введення у філософічну антропологію*. Мюнхен : Український Вільний Університет.
278. Лесюк, М. (2014). *Боротьба з монофізитством та оригенізмом в період правління Юстиніана, V-ий Вселенський Собор*. Труды Київської Духовної Академії.
279. Лиса, А., & Культенко, В. П. (2017). *Життя Данте Аліґ'єрі та вплив його кохання до Беатріче на твори й філософські думки*. Вісник [Київського інституту бізнесу та технологій].
280. Лютий, Т. В. (2021). Філософські репрезентації самості в епосі Гомера та фантасмагоричній поемі Данте. Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство (Т. 7. - С. 78-89.).
281. Лях, В.В. (1996). *Трансцендентний вимір людського буття (від свободи вибору до самоактуалізації*. Генеза (С. 14-23).
282. Майстренко, М.І., Майстренко, Л.В. (2018). *Міфологема Еросу в античних та середньовічно-ренесансних вимірах : монографія*. Миколаїв. нац. ун-т ім. В.О. Сухомлинського. Миколаїв : Швець В. М.
283. Марченко Я. (2009). Система поглядів Оригена (за працею "Про Начала"). *Українське релігієзнавство*, 49, 115-125.
284. Несправа, О. (2022). Герменевтичні мотиви у творчості Оригена. *Науково-теоретичний альманах Грани*, 25(3), 25-29. <https://doi.org/10.15421/172232>
285. Несправа, О. (2022). Данте Аліґ'єрі як медіатор між релігійно-філософською та церковною традиціями. *Епістемологічні дослідження в філософії, соціальних і політичних науках*, 5(2), 23-32. <https://doi.org/10.15421/342217>

286. Несправа, О.М. (2023). Присутність вічності в часі за теологією Орігена Олександрійського та Данте Аліг'єрі. *Епістемологічні дослідження в філософії, соціальних і політичних науках*, 6(1), 49-54. <https://doi.org/10.15421/342307>
287. Несправа, О. (2023). Формування та сутність антропології Орігена Олександрійського. *Філософія та політологія в контексті сучасної культури*, 15(1), 38-42. <https://doi.org/10.15421/352305>
288. Нічик, В.М., Литвинов, В.Д., & Стратій, Я.М. (1991). *Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – першої половини XVII ст.)*. К.: Наук. Думка.
289. Огієнко, І. (Пер.). (1962). *Біблія*. Українське Біблійне Товариство.
290. О कोरोков, В. (2018). Міфо-логічна антропологія та дискурсивні ігри Богів у потоці часу. *Науково-теоретичний альманах Грані*, 21(10), 156-163.
291. Орищенко, Н. (2017). Погляд Беатріче Данте Аліг'єрі: творення нової реальності. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. (Вип. 14.), 64-69.
292. Пазенок, В.С. (2001). *Гуманізм: сучасні інтерпретації та перспективи*. К.: Український центр духовної культури, 2001.
293. Петрова, О. (2009). «Комедія» Данте Аліг'єрі. *Мистецький коментар XIV—XX століть*. К. : Факт.
294. Попович, М. В. (1997). *Раціональність і виміри людського буття*. К.: Сфера.
295. Руденко, О.С. (2008). Феноменологія філософського опыта как метод духовного обновления человека. *Вісник Дніпропетровського університету: Філософія. Соціологія. Політологія*, 18, 139 – 147.
296. Сацик, І. (2013). Генеза терміну "апокатастасіс" у ранньохристиянській традиції до часів Орігена. *Волинський благовісник* (№1), 51-64.
297. Секундант, С.Г., Орехова, І. (2022) Час і простір у філософії Ляйбніца. Ч.1. *Sententiae*. 41 (2), С. 98 – 123.
298. Секундант, С.Г., Орехова, І. (2022) Час і простір у філософії Ляйбніца. Ч.2. *Sententiae*. 41 (3), 2022, 91 – 116.

299. Секундант, С.Г., Орехова, І. (2023) Час і простір у філософії Ляйбніца. Ч.3. *Sententiae*. 42 (2), 2023, 87– 110.
300. Сивокінь, Г.М. (1971). *Художня література і читач. З досвіду конкретно-соціологічних спостережень*. Київ: Наук. думка.
301. Сирцова, О. М. (2015). Апокрифічний гнозис і філософська меонтологія зла (Оріген - Тертулліан - Гермоген). *Практична філософія* (№ 2), 151-157.
302. Табачковський, В.Г. (1996). *Людина—екзистенція—історія*. К.: Наукова думка.
303. Титар, О. В. (2019). Комунікативна філософія «Божественної комедії» Данте: комунікація з трансцендентним через служіння природі. *Гілея: науковий вісник*, 151(2), 140-145.
304. Філоненко, О. (2017). Милість і заздрість: Данте відповідає Рене Жирару. *Докса*, 2, 124-138.
305. Хамітов, Н.В. (2017). *Філософська антропологія: актуальні проблеми: від теоретичного до практичного повороту*. КНТ.
306. Хома, О. (2010). Філософський переклад і філософська спільнота. У *Філософська думка* (№ 3, С. 49-66)
307. Шабанова, Ю.О. (2011). Містичний простір філософії Середньовіччя. *Вісник Київського національного університету ім. Т.Г. Шевченка*, 102, 19-24.
308. Шабанова, Ю.О. (2023) Трансформація української ментальності в добу метамодерну. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*, 3, 73-82.
309. Шабанова, Ю.О. (2022) Метамодерн в мистецькому просторі передчуття нової культурної парадигми. *Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку. Напрям: культурологія*, 43, 87-94.
310. Шабанова, Ю., Одинець, О. (2022) Холізм як причинно-системний підхід до цілісності людини. *Епістемологічні дослідження у філософії, соціальних і політичних науках*. Вип. 5 (2).

311. Шаталович, О.М., Шаталович, І.В. (2023) Наукова творчість мовою платонівської філософії любові. *Дослідження з історії і філософії науки і техніки*. 32 (1). С. 86-92.

312. Шевцов, С. В. (2018) Феномен читання: Темпоральні та праксеологічні аспекти. *Дослідження з історії і філософії науки і техніки*, 27 (1)

313. Шинкарук, В.І., Табачковський, В.Г., Шалашенко, Г.І., & Ковадло, Г.П. (2000). *Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми*. К.: Педагогічна думка.