

Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова
Міністерство освіти і науки України
Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

КОВАЛІВ ПЕТРО МИХАЙЛОВИЧ

УДК 23+225

ДИСЕРТАЦІЯ

БІБЛІЙНА ТА РАННЬОПАТРИСТИЧНА ТЕОЛОГІЯ ВІДКУПЛЕННЯ

09.00.14 – богослов'я

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук.

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

Науковий керівник: ЧОРНОМОРЕЦЬ Юрій Павлович, доктор
філософських наук, професор

Київ – 2021

АНОТАЦІЯ

Ковалів П. М. Біблійна та ранньопатристична теологія відкуплення.

– Рукопис.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.14 – богослов'я. – Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова. – Київ, 2021.

Дисертація присвячена дослідженню вченню про Христове відкуплення в біблійній та ранньопатристичній сотеріології. Робота аналізує існуючі підходи до формування вчення про відкуплення та форми представлення цього вчення, вказує на їх суттєві недоліки. Для більш точної репрезентації біблійного вчення запропоновано вирішити низку проблем у сферах, які служать основою і контекстом вчення про відкуплення, такі як: формування цілісного вчення про спасіння і визначення місця відкуплення в ньому; повернення до цілісного біблійного розуміння гріха та його наслідків, на які відкуплення є відповіддю; повернення до базового новозавітного наративу відкуплення; формування принципів тлумачення біблійних метафор відкуплення та їх інтеграції в цілісний узгоджений концепт. Пропонується звернути увагу на часто занедбаний онтологічний підхід розуміння відкуплення, який, на думку автора, не тільки вірно репрезентує біблійне вчення про відкуплення, але також і погляд раннях Отців Церкви. Вперше представляється не лише чітке формулювання онтологічного погляду на відкуплення, але й його обґрунтування на основі Писання. Для цього проведено дослідження біблійного концепту відкуплення на основі розроблених принципів аналізу метафор і запропонована модель концепту відкуплення на основі онтологічного підходу. Для того, щоб заповнити прогалину в історичному богослов'ї щодо вчення про відкуплення, в роботі також проведено аналіз вчення раннях Отців Церкви і доведено, що саме онтологічний підхід займав центральне місце в їх богослов'ї відкуплення.

Метою дисертаційної роботи є комплексне дослідження вчення про відкуплення у новозавітних і ранньопатристичних авторів.

Об'єктом дисертаційного дослідження є концепт відкуплення в біблійній та ранньопатристичній сотеріології.

Предметом дослідження є представлення концепту відкуплення в біблійних та ранньопатристичних текстах.

Наукова новизна дослідження полягає в тому, що вперше в українському богослов'ї здійснено комплексне дослідження біблійного та ранньопатристичного вчення про відкуплення.

Вперше систематично представлений онтологічний підхід тлумачення змісту Христового відкуплення. Проведено аналіз ключових біблійних метафор і метафоричних моделей та інших мовних засобів, які є репрезентантами біблійного концепту відкуплення. Запропоновано авторський метод дослідження біблійного концепту на основі досліджень біблійної герменевтики і когнітивної лінгвістики. Репрезентовано богословсько-історичний огляд та аналіз вчення про відкуплення у ранніх Отців Церкви до Афанасія Александрійського включно. Доведено, що онтологічне розуміння відкуплення як звільнення людської природи від влади смерті й тління, а також дарування людині завдяки воскресінню Христовому участі в Божественних якостях безсмертя і нетління є домінуючим поглядом Церкви перших століть християнства. Спростована позиція прихильників теорії замісного покарання, яка заявляє про міцне ранньоісторичне підґрунтя свого підходу. В жодного з донікейських християнських письменників, які приводяться ними для доказу цієї позиції, не знайдено ключових ідей і концепцій теорії замісного покарання, не кажучи про цілісне вчення, яке б відображало цю перспективу. Розкрита важлива роль апостольської керигми як базового нарративу в представленні біблійного вчення про відкуплення та обґрунтована важливість повернення до цього нарративу в дослідженнях про відкуплення. Виявлено важливість розуміння поняття «гріх» як комплексного

біблійного поняття та необхідності розрізнення між його аспектами при формуванні цілісної біблійної сотеріології; виявлено й обґрунтовано, що біблійне поняття «гріх» може служити для опису наслідків гріха; це розрізнення різних аспектів гріха є критично важливим для правильної репрезентації біблійного вчення про відкуплення, оскільки воно є відповіддю на проблему «гріха» в одному з його аспектів. Представлено спосіб упорядкування різноманітних сотеріологічних термінів, що допоможе більш точно аналізувати та презентувати різноманітні богословські перспективи. Сформована авторська схема представлення цілісної біблійної сотеріології з поясненням її ключових елементів та їх зв'язку з біблійною гамартіологією і вченням про відкуплення. Обґрунтовано важливість використання досягнень сучасної когнітивної лінгвістики для аналізу біблійних метафор та концептів. Запропоновано і застосовано використання підходу дослідження концепту, запозиченого зі сфери когнітивної лінгвістики, для формування біблійного вчення про відкуплення. Проведено систематичний аналіз основних проблем, які виникають при тлумаченні та використанні біблійних метафор. Досліджено відмінність між біблійною метафоричною моделлю та розробленою богословською теорією, побудованою на такій моделі; доведено, що формування богословського вчення на основі богословської теорії є рухом в неправильному напрямку. Сформульовано принципи для роботи з біблійними метафорами: 1) принципи визначення області переносу метафори чи метафоричної моделі; 2) підхід до правильного тлумачення метафор у контексті формування богословського вчення. Виокремлено розрізнення між поняттями *історичний наратив* і *метафоричний наратив*, а також обґрунтована важливість їх правильного використання в контексті богослов'я відкуплення; сформульовано низку принципів, які допомагають розрізнити в тексті метафоричний наратив.

Уточнено класифікацію існуючих перспектив і підходів до тлумачення біблійного вчення про відкуплення, розуміння понять «модель», «теорія» і «концепт» та відмінностей між ними при формуванні вчення про відкуплення,

особливості й нюанси різноманітних поглядів ранньої Церкви, які часто у класифікаціях відкуплення групували в одну рубрику «викупу в диявола», різницю між фізичною теорією відкуплення та онтологічною перспективою на відкуплення, правильне місце так званих «моральних теорій відкуплення» та лейтмотиву *Christus Victor* у сотеріології.

Набуло подальшого розвитку положення про те, що вихід богослов'я відкуплення з кризового положення можливий лише при поверненні до біблійного та ранньопатристичного світогляду. Розвинуто представлення та обґрунтування на основі Писання онтологічної перспективи на відкуплення. Набуло розвитку використання в богослов'ї та біблеїстиці досягнень сучасних досліджень значення і ролі метафор. Розвинуто дослідження вчення про відкуплення на основі біблійної гамартіології, що базується на комплексному розумінні поняття «гріх» та розкривається в контексті цілісної біблійної сотеріології.

Ключові слова: відкуплення, сотеріологія, метафора, концепт, гріх, спасіння, наратив, кериґма, метафорична модель, лейтмотив, інтеграція, теорії відкуплення, жертва, Афанасій Александрійський, Іринеї Ліонський, онтологічна перспектива, прощення, патристика.

Kovaliv P. M. Biblical and early patristic theology of redemption. – The manuscript.

Dissertation for the degree of Candidate of Philosophical Studies, Specialty 09.00.14 – Theology (041 – Theology). – National Pedagogical Dragomanov University, Ministry of Education and Science of Ukraine. – Kyiv, 2021.

The dissertation is devoted to the study of the doctrine of Christ 's redemption in biblical and early patristic soteriology. The paper analyzes the existing approaches to the formation of the doctrine of redemption and the forms of presentation of this doctrine, and points out their significant shortcomings. For a more accurate

representation of biblical teaching, it is proposed to resolve a number of problems in areas that serve as the foundation and context of the doctrine of redemption, such as: the need for a holistic doctrine of salvation and place of redemption as part of this doctrine; the need to return to a holistic biblical understanding of sin and its consequences, to which redemption is the answer; the need to return to the foundational New Testament narrative of redemption; formation of principles of interpretation of biblical metaphors of redemption and their integration into a holistic coherent concept. The dissertation calls to pay attention to the often neglected ontological perspective on redemption, which according to the author not only correctly represents the biblical doctrine of redemption, but also the view of the early Church Fathers. For the first time, not only a clear formulation of the ontological view of redemption is presented, but also its foundation in the Scripture. In order to do that the dissertation have developed principles of metaphor analysis and principles of the concept representation. These principles have been used to model the biblical concept of atonement based on the ontological approach. In order to fill the gap in historical theology regarding the doctrine of redemption, this work also analyzes the teachings of the early Church Fathers and proves that the ontological perspective on redemption was at the center of their theology of redemption.

The purpose of the dissertation is a comprehensive study of the doctrine of redemption in the New Testament and early patristic authors.

The object of the dissertation research is the concept of redemption in biblical and early patristic soteriology.

The subject of the study is the presentation of the concept of redemption in biblical and early patristic texts.

The academic novelty of the study is that for the first time in Ukrainian theology a comprehensive study of the biblical and early patristic doctrine of redemption was carried out.

For the first time, an ontological approach to interpreting the meaning of Christ's redemption is systematically presented. The analysis of key biblical metaphors and metaphorical models and other linguistic means, which are representatives of the biblical concept of redemption, is carried out. The author has offered a method of research of the biblical concept based on biblical hermeneutics and cognitive linguistics. There has been offered a theological-historical review and analysis of the doctrine of redemption in the writings of the early Church Fathers up to Athanasius of Alexandria. It is proved that the ontological understanding of redemption as the liberation of human nature from the power of death and corruption, as well as participation in the divine quality of immortality through Christ's resurrection is the dominant view of the Church of the first centuries of Christianity. The position of some of the supporters of the penal substitution theory of atonement regarding strong historical basis for their approach is refuted. None of the pre-Nicene Christian writers they cite to prove this position have any key ideas and concepts of the penal substitution theory of atonement, let alone a holistic teaching that reflects this perspective. The author has pointed to the significant role of the apostolic kerygma as a basic narrative in the presentation of the biblical doctrine of redemption and the importance of bringing this narrative back into the study of redemption. The author has shown the importance of understanding the concept of "sin" as a complex biblical concept and the need to distinguish between its aspects in the formation of a holistic biblical soteriology; it has been discovered and substantiated that the biblical concept of "sin" can be used to describe the consequences of sin; this distinction between different aspects of sin is critical to the correct representation of the biblical doctrine of redemption since it is the answer to the problem of "sin" in one of its aspects. A method of arranging various soteriological terms is presented, which will help to more accurately analyze and present various theological perspectives. An author has formed a scheme of presentation of holistic biblical soteriology with explanation of its key elements and their connection with biblical hamartiology and the doctrine of redemption. The importance of using the methods of modern cognitive linguistics for the analysis of

biblical metaphors and concepts is substantiated. The authors has developed the approach to the study of the biblical doctrine of redemption based on cognitive linguistics methods of the study of a concept. There has been offered a systematic analysis of the main problems that arise in the interpretation and the use of biblical metaphors. The author explained the difference between a biblical metaphorical model and a developed theological theory based on such a model; the author shows that formation of theological doctrine based on development of theological theory is a wrong approach. The authors has formed basic principles for working with biblical metaphors.

The author has clarified the following: classification of existing perspectives and approaches to the interpretation of the biblical doctrine of redemption; terms "model", "theory" and "concept" and the differences between them as they are used in the formation of the doctrine of redemption; specifics of various views of the early Church regarding the ransom theories of atonement; the difference between the physical theory of redemption and the ontological perspective on redemption; the proper place of moral theories of atonement and *Christus Victor* approach in soteriology.

The author has developed the idea that the way out of crisis in contemporary theology of redemption is possible only through the return to the biblical and early patristic perspective. The dissertation has developed a comprehensive presentation of the ontological perspective on redemption and has shown its foundation in the Scripture.

Key words: redemption, atonement, soteriology, metaphor, concept, sin, salvation, narrative, kerygma, metaphorical model, motif, integration, theory of atonement, sacrifice, Athanasius of Alexandria, Irenaeus of Lyon, ontological perspective, forgiveness, patristics.

Список публікацій

Статті у наукових фахових виданнях:

1. Ковалів П. М. Богословські проблеми при використанні біблійних метафор // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7: Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. – Київ: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2020. – Вип. 42 (55). – С. 92-101.
2. Kovaliv P. Irenaeus' anthropology as the key to understanding of his soteriology // Практична філософія. – 2018. – № 2 (№68). – С. 129-136.
3. Ковалів П. Патристична теорія спокути // Практична філософія. – 2018. – № 1 (№67). – С. 184-191.
4. Ковалів П. М. Теорія карального заміщення: критичний аналіз // Практична філософія. – 2017. – № 3 (№67). – С. 66-74.

Статті в іноземних наукових фахових виданнях:

5. Kovaliv P. Ontological Theory of Atonement in Early Patristic Thought // Modern Science. Moderní věda. – 2017. – № 5. – С. 104-110.

Статті в інших наукових збірниках:

6. Ковалив, Петр. Теория карательного замещения: критический анализ // Реформація і трансформація суспільства: досвід минулого і виклики сучасності: збірник матеріалів Міжнародної науково-практичної конференції (8-9 грудня 2017 р., Львів). – Львів, 2017. – С. 107-108.
7. Ковалів П. М. «Біблія як основа християнської моралі» // Матеріали III Міжнародної науково-практичної конференції з питань духовно-морального виховання учнівської молоді. – Київ-Житомир, 2012 – С. 31-40.

ЗМІСТ

ВСТУП	12
РОЗДІЛ 1 МЕТАФОРА ЯК КЛЮЧОВИЙ ЕЛЕМЕНТ У ФОРМУВАННІ БОГОСЛОВ'Я ВІДКУПЛЕННЯ	25
1.1. Теоретико-методологічні основи богословського вчення про метафори	25
1.2. Стан розробки проблеми	37
1.3. Існуючі підходи до формування вчення про відкуплення	41
1.4. Концепції розуміння метафор	47
1.5. Принципи «роботи» метафори	49
1.6. Богословські проблеми при використанні біблійних метафор	54
1.7. Метафора, модель, теорія, концепт	73
1.8. Формування вчення про відкуплення як репрезентація концепту	92
1.9. Принципи роботи з метафорами	98
ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 1	107
РОЗДІЛ 2 КОНТЕКСТ ФОРМУВАННЯ ВЧЕННЯ ПРО ВІДКУПЛЕННЯ	110
2.1. Наратив як центральна форма представлення відкуплення	110
2.2. Концепт гріха, як фундамент вчення про відкуплення	123
2.3. Концепт спасіння, як богословський контекст вчення про відкуплення	130
ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 2	164
РОЗДІЛ 3 ІСТОРИЧНІ ТА СУЧАСНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ БІБЛІЙНОГО ВЧЕННЯ ПРО ВІДКУПЛЕННЯ	165
3.1. Класифікація теорій та підходів до відкуплення	165
3.2. Містичні теорії	167
3.3. Юридичні теорії	182
3.4. Моральні теорії	204
3.5. Онтологічні підходи	208

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 3	219
РОЗДІЛ 4 БІБЛІЙНЕ ВЧЕННЯ ПРО ВІДКУПЛЕННЯ	224
4.1. Опис підходу	224
4.2. Основні біблійні метафоричні моделі	228
4.3. Основні біблійні метафори та інші репрезентанти	304
4.4. Формування біблійного концепту відкуплення	335
ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 4	342
РОЗДІЛ 5 РАННЬОПАТРИСТИЧНЕ ВЧЕННЯ ПРО ВІДКУПЛЕННЯ	346
ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 5	412
ВИСНОВКИ	415
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	420

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Християнство є насамперед сотеріологічною релігією. Сотеріологія займає центральне місце серед усіх християнських доктрин і служить наріжним каменем і зв'язуючим елементом будь-якої християнської теології. В свою чергу, головне місце в християнській сотеріології посідає вчення про відкуплення – спасительну діяльність Ісуса Христа, звершену через Його смерть і воскресіння. Саме хрест є символом християнства, а хресний подвиг Ісуса Христа є центром головного проголошення християнської віри – Євангелії. Однак для християнства важливим є не лише ствердження факту смерті Ісуса Христа на хресті та Його воскресіння з мертвих, але й проголошення змісту і значення цієї події для людства. Саме тому розкриття сенсу жертви Христа є центром всього християнського богослов'я.

Проте саме в цій сфері богослов'я існує серйозна проблема. Незважаючи на всю важливість цієї теми для християнської віри, серед християнських конфесій немає єдиної позиції в питанні богословського осмислення та представлення змісту жертви Христа на хресті. Протягом історії Церкви богослови пропонували різні «теорії відкуплення». У протестантському богослов'ї домінуючою теорією відкуплення завжди була і залишається «теорія замісного покарання», яка часто представляється як єдино правильний погляд на смерть Христа. Попри поширеність названої теорії серед євангельських віруючих, вона має серйозні концептуальні, богословські й моральні проблеми.

Цікаво, що серед альтернатив, які пропонуються в царині західного богослов'я відкуплення, практично не розглядається онтологічний підхід, який має не тільки міцну біблійну основу, але також є справді головним традиційним поглядом у ранньопатристичній літературі та є складовим елементом розуміння відкуплення у всіх основних богословських традиціях

християнства. На Заході такий підхід часто або загалом не знайомий, або його інтерпретують як так звану «фізичну теорію» відкуплення, яка підкреслює Воплочення Христа, а не Його смерть і воскресіння, тому часто ідеї, пов'язані з цим підходом, відкидають, не погоджуючись із таким способом тлумачення відкуплення. Онтологічний підхід частково згадується в роботах низки православних і навіть деяких протестантських богословів, але часто йому бракує чіткого зрозумілого цілісного і всестороннього представлення. Особливою проблемою є те, що практично не зустрічаємо чіткого обґрунтування цієї перспективи на основі Писання. На сьогодні немає жодної роботи, де би було чітко представлено, як ідеї онтологічного підходу співвідносяться зокрема з біблійними метафорами відкуплення та з біблійним богослов'ям відкуплення в цілому.

Для багатьох протестантів цей підхід загалом може виглядати як такий, що викликає мало довіри через те, що багато його прибічників ігнорують або навіть прямо відкидають юридичні метафори відкуплення та спасіння, які стали особливо важливі для протестантизму і які мають своє місце як в Писанні, так і в творах Отців Церкви. Однак саме онтологічний підхід наділений найбільшим потенціалом стати об'єднуючим поглядом для всіх християнських конфесій, який має тверде підґрунтя в Писанні й займає центральну позицію в творах ранніх богословів та Отців Церкви. На нашу думку, тільки в межах онтологічного підходу можливо сформуванню цілісного концепту спасіння, який буде здатним гармонійно узгодити різноманітні біблійні метафори, що описують Христове відкуплення. На жаль, на сьогодні не існує жодної роботи, яка би змоделювала концепт на базі онтологічного підходу та здійснила таку інтеграцію.

Однак є ціла низка причин, чому таке завдання досі не було здійснене. Окрім історичних та браку міжконфесійного богословського діалогу, існує комплекс питань у сфері систематичного та біблійного богослов'я, на які

потрібно звернути увагу, оскільки їх впорядкування допоможе здійснити подібну інтеграцію.

Передусім, слід звернути увагу на сотеріологію в цілому та місце концепту відкуплення в ній. На жаль, у багатьох роботах із відкуплення бачимо цілу низку проблем у цій сфері. Досі не існує чітко визначених сотеріологічних термінів, якими описуються ті чи інші аспекти вчення про спасіння. Натомість, маємо такі терміни як «відкуплення», «спасіння», «примирення» та інші, які можуть мати різні значення не тільки в Писанні, але і в роботах богословів. Однак проблема з сотеріологічною термінологією є лише одним із проявів більш глибокої проблеми – різного розуміння спасіння і його аспектів в окремих богословських традиціях. Неможливо сформулювати правильне розуміння відкуплення і його місця в загальній сотеріології, якщо не маємо конкретної картини чи якщо вона незрозуміла, нечітка, неповна або спотворена. Тому для вирішення проблеми в сфері відкуплення необхідно чітко представити цілісну багатогранну біблійну картину того, що найчастіше в Писанні називається «спасінням», і показати місце відкуплення в контексті «спасіння». На наше переконання, без вирішення цих питань практично неможливо прийти до чіткості в формуванні концепту відкуплення. Цілісна сотеріологія є важливим контекстом вчення про відкуплення.

Однак сотеріологія є тісно пов'язана з іншою надзвичайно важливою сферою богослов'я – гамартіологією. Саме вчення про гріх закладає основу для вчення про спасіння, вказуючи на вирішення проблеми гріха і його наслідків. Існує загальна згода, що відкуплення є визволенням людини від проблеми гріха. У цій сфері, подібно до сотеріології, простежуємо тенденцію до редукціонізму, коли певний ключовий термін зводиться до одного простого описання. Однак у контексті Святого Письма бачимо, що поняття «гріх» є багатограним комплексним поняттям, яке може мати різні значення, що в нашій мові, як правило, передаються різними словами. Тому, коли говоримо, що Христос «відкупив від гріха», «спасає людей від гріха», то важливо

звернути увагу на те, про який саме аспект багатогранного поняття «гріх» йдеться. Неможливо говорити про зміст «відкуплення від гріха», якщо у нас немає чіткого розуміння, що маємо на увазі під словом «гріх» у певному контексті. Правильна гамартіологія є основою чіткого вчення про відкуплення.

Третє важливе питання для формування вчення про відкуплення – це ідея наративу. Можемо помітити, що практично кожна теорія відкуплення має свій базовий нарратив, який показує, як смерть і воскресіння Христа вирішують проблему «гріха». Майкла Рут вказує на те, що в сотеріології не можемо обійтися без наративу, оскільки будь-яка сотеріологія буде описувати стан проблеми людини, стан звільнення від цієї проблеми та шлях її вирішення, що є складовими елементами будь-якого наративу. На нашу думку, один із ключів до формування цілісного біблійного концепту відкуплення є повернення до центрального наративу відкуплення, який представлений у першоапостольській керигмі. Саме цей нарратив представляє центральну форму і задає контури новозавітному вченню про відкуплення.

І врешті, одна з найголовніших сфер, без якої неможливе будь-яке якісне дослідження в сфері вчення про відкуплення, – це правильний підхід до формування богословського вчення, особливо в контексті роботи з біблійними метафорами. На жаль, через відсутність визначеної методологічної основи для роботи з біблійними і богословськими метафорами та концептами протягом історії Церкви виникало дуже багато неправильних, обмежених, спотворених варіантів інтерпретації метафор Писання, особливо у вченні про відкуплення. На жаль, у сучасному біблійному та систематичному богослов'ї дослідження ролі метафори в формуванні богословського вчення потребує більш глибокого дослідження. Критикуючи неправильне використання біблійних метафор у тому чи іншому погляді, рідко можна зустріти сформований цілісний підхід для аналізу біблійних метафор і формування на їх основі біблійного вчення.

Вирішення цих завдань допоможе підготувати правильну основу, яка закладе підвалини для реконструкції такого концепту відкуплення, який вірно відобразатиме біблійну та ранньопатристичну перспективу. Формулювання такого концепту відкуплення, який буде прийнятним для всіх християнських конфесій, сприятиме богословському діалогу та зближенню між різними християнськими деномінаціями.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертаційне дослідження виконано у межах науково-дослідної роботи кафедри богослов'я та релігієзнавства факультету філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова за напрямом «Методологія і зміст викладання соціально-гуманітарних наук», що входить до Тематичного плану науково-дослідної роботи Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова за напрямом «Дослідження проблем гуманітарних наук», який був затверджений Вченою радою університету (протокол № 5 від 29 січня 2009 року), відповідно до наукової теми кафедри богослов'я та релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова «Розбудова академічного богослов'я в умовах освітніх трансформацій в Україні» (U 0117U004903), у межах інтегрованої освітньо-дослідницької програми Центру дослідження релігії НПУ імені М.П. Драгоманова «Сучасне протестантське богослов'я», що розробляється і впроваджується спільно з Євро-Азіатською теологічною асоціацією відповідно до додаткової угоди №1 до договору про співпрацю між НПУ імені М.П. Драгоманова і громадською організацією «Євро-Азіатська теологічна асоціація» від 19 грудня 2015 року.

Метою дисертаційної роботи є комплексне дослідження вчення про відкуплення у новозавітних і ранньопатристичних авторів.

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

- представити сьогоdnішній стан розвитку християнського вчення про відкуплення та основні проблемні області в цій сфері;
- показати важливу роль і значення метафори в формуванні вчення про відкуплення; вказати на основні богословські проблеми, які виникають при використанні біблійних метафор у формуванні вчення про відкуплення;
- дефініювати такі поняття як «метафори відкуплення», «метафорична модель відкуплення», «теорія відкуплення», «концепт відкуплення» та показати їх особливості й відмінності;
- сформулювати принципи роботи з метафорами для правильної побудови концепту відкуплення в сфері визначення області переносу метафори та підходу до їх тлумачення;
- виокремити основні існуючі підходи до формування вчення про відкуплення та запропонувати найбільш оптимальний підхід, який би уникав існуючих проблем у цій сфері;
- проаналізувати ключові проблемні питання в сотеріології та гамартіології, які стоять на перепоні формування цілісного біблійного концепту відкуплення; показати проблеми у використанні сотеріологічної термінології в богослов'ї та запропонувати спосіб впорядкування її;
- окреслити спосіб представлення цілісної сотеріології та місця відкуплення в ній;
- розкрити суть та значення ключового біблійного наративу, який описує відкуплення;
- репрезентувати основні історичні й сучасні інтерпретації біблійного вчення про відкуплення; проаналізувати недоліки існуючих класифікацій поглядів на відкуплення та запропонувати класифікацію, яка була би простою, зрозумілою та здатною згрупувати існуючі підходи навколо чітких критеріїв;
- систематизувати основні ідеї занедбаного онтологічного підходу до

розуміння відкуплення через призму ідей Отців Церкви та сучасних богословів;

- здійснити аналіз основних репрезентантів біблійного концепту відкуплення;

- визначити біблійний концепт відкуплення на основі головних його репрезентантів у Писанні;

- дослідити представлення вчення про викуплення у ранній патристиці до Афанасія Александрійського включно;

- узагальнити екуменічний потенціал онтологічного підходу до розуміння відкуплення.

Об'єктом дисертаційного дослідження є концепт відкуплення в біблійній та ранньопатристичній сотеріології.

Предметом дослідження є представлення концепту відкуплення в біблійних та ранньопатристичних текстах.

Теоретико-методологічна основа дослідження. Дисертаційне дослідження має міждисциплінарний характер і виконане на межі богослов'я, біблеїстики, патристики та когнітивної лінгвістики. Для вирішення поставлених завдань автор виходить із загальнометодологічних принципів наукового дослідження та спирається на базові принципи богословської науки: системність, історизм та єдність логічного й історичного. Головними для дисертаційної роботи були принципи класичної та сучасної богословської герменевтики. Методологічний інструментарій класичної і сучасної богословської герменевтики та сучасної когнітивної лінгвістики дозволяє надати цілісне несуперечливе тлумачення основним ідеям, які використовувалися у біблійних та ранньопатристичних текстах для осмислення вчення про відкуплення. Це, у свою чергу, дозволяє здійснити комплексну історико-теологічну реконструкцію християнського вчення про відкуплення так, як вона була представлена у біблійних і ранньопатристичних

текстах. Здійснення реконструкції біблійної і ранньопатристичної онтологічної теології відкуплення уможливило надання критичного аналізу аргументів, що використовують сучасні богослови, які приписують біблійним та ранньопатристичним авторам інші, відмінні від онтологічного, підходи.

Наукова новизна дослідження полягає в тому, що вперше в українському богослов'ї здійснено комплексне дослідження біблійного та ранньопатристичного вчення про відкуплення.

Найсуттєвіші наукові результати, які висвітлюють новизну дисертаційної роботи, конкретизуються у таких положеннях:

Вперше:

- чітко представлений онтологічний підхід тлумачення змісту Христового відкуплення;

- проведено аналіз ключових біблійних метафор і метафоричних моделей та інших мовних засобів, які є репрезентантами біблійного концепту відкуплення;

- запропоновано авторський метод дослідження біблійного концепту на основі досліджень біблійної герменевтики і когнітивної лінгвістики;

- репрезентовано богословсько-історичний огляд та аналіз вчення про відкуплення у ранніх Отців Церкви до Афанасія Александрійського включно;

- доведено, що онтологічне розуміння відкуплення як звільнення людської природи від влади смерті й тління, а також дарування людині завдяки воскресінню Христовому участі в Божественних якостях безсмертя і нетління є домінуючим поглядом Церкви перших століть християнства;

- спростована позиція прихильників теорії замісного покарання, яка заявляє про міцне ранньоісторичне підґрунтя свого підходу. В жодного з донікейських християнських письменників, які приводяться ними для доказу

цієї позиції, не знайдено ключових ідей і концепцій теорії замісного покарання, не кажучи про цілісне вчення, яке б відображало цю перспективу;

- розкрита важлива роль апостольської керигми як базового нарративу в представленні біблійного вчення про відкуплення та обґрунтована важливість повернення до цього нарративу в дослідженнях про відкуплення;

- виявлено важливість розуміння поняття «гріх» як комплексного біблійного поняття та необхідності розрізнення між його аспектами при формуванні цілісної біблійної сотеріології; виявлено й обґрунтовано, що біблійне поняття «гріх» може служити для опису наслідків гріха; це розрізнення різних аспектів гріха є критично важливим для правильної репрезентації біблійного вчення про відкуплення, оскільки воно є відповіддю на проблему «гріха» в одному з його аспектів;

- представлений спосіб упорядкування різноманітних сотеріологічних термінів, що допоможе більш точно аналізувати та презентувати різноманітні богословські перспективи;

- сформована авторська схема представлення цілісної біблійної сотеріології з поясненням її ключових елементів та їх зв'язку з біблійною гамартіологією і вченням про відкуплення;

- обґрунтовано важливість використання досягнень сучасної когнітивної лінгвістики для аналізу біблійних метафор та концептів;

- запропоновано і застосовано використання підходу дослідження концепту, запозиченого зі сфери когнітивної лінгвістики, для формування біблійного вчення про відкуплення;

- проведено систематичний аналіз основних проблем, які виникають при тлумаченні та використанні біблійних метафор;

- досліджено відмінність між біблійною метафоричною моделлю та розробленою богословською теорією, побудованою на такій моделі; доведено,

що формування богословського вчення на основі богословської теорії є рухом в неправильному напрямку;

- сформульовано принципи для роботи з біблійними метафорами: 1) принципи визначення області переносу метафори чи метафоричної моделі; 2) підхід до правильного тлумачення метафор у контексті формування богословського вчення;

- виокремлено розрізнення між поняттями *історичний нарратив* і *метафоричний нарратив*, а також обґрунтована важливість їх правильного використання в контексті богослов'я відкуплення; сформульовано низку принципів, які допомагають розрізнити в тексті метафоричний нарратив.

Уточнено:

- класифікацію існуючих перспектив і підходів до тлумачення біблійного вчення про відкуплення;

- розуміння понять «модель», «теорія» і «концепт» та відмінностей між ними при формуванні вчення про відкуплення;

- особливості й нюанси різноманітних поглядів ранньої Церкви, які часто у класифікаціях відкуплення групували в одну рубрику «викупу в диявола»;

- різницю між фізичною теорією відкуплення та онтологічною перспективою на відкуплення;

- правильне місце так званих «моральних теорій відкуплення» та лейтмотиву *Christus Victor* у сотеріології.

Набуло подальшого розвитку:

- положення про те, що вихід богослов'я відкуплення з кризового положення можливий лише при поверненні до біблійного та ранньопатристичного світогляду;

- представлення та обґрунтування на основі Писання онтологічної перспективи на відкуплення;

- використання в богослов'ї та біблеїстиці досягнень сучасних досліджень значення і ролі метафор;

- дослідження вчення про відкуплення на основі біблійної гамартіології, що базується на комплексному розумінні поняття «гріх» та розкривається в контексті цілісної біблійної сотеріології.

Теоретичне значення дослідження полягає у тому, що вперше представлено ґрунтовне комплексне дослідження християнського вчення про Христове відкуплення в Писанні та ранній патристиці. Репрезентований метод аналізу біблійних метафор і дослідження богословського концепту може слугувати для подальших дослідження не лише теми відкуплення, але й багатьох інших важливих богословських концептів, зокрема: «хрещення», «причастя», «церква», «освячення» тощо. Відкриття центрального значення онтологічної теорії відкуплення для християнства перших трьох століть дозволяє переосмислити конфесійне богослов'я відкуплення у більш універсальному, екуменічному та діалогічному руслі.

Практичне значення дослідження. Результати, отримані у ході дослідження, можуть бути використані при викладанні богословських, релігієзнавчих і філософських курсів у вищих навчальних закладах, як релігійного, так і світського напрямків, а також для підготовки відповідної навчально-методичної літератури.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною науковою роботою автора. Висновки, положення наукової новизни одержані автором самостійно. Використані в дисертаційному дослідженні ідеї, положення та припущення інших авторів мають відповідні посилання і використані лише для обґрунтування ідей здобувача.

Апробація результатів дослідження. Основні положення дисертації обговорювалися на засіданнях кафедри богослов'я та релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, кафедри богослов'я та християнського служіння Української євангельської теологічної семінарії. Результати дослідження пройшли апробацію під час викладання предметів «Христологія та сотеріологія», «Антропологія та гамартіологія», «Пневматологія», «Огляд Нового Завіту» (Українська євангельська теологічна семінарія, м. Київ; Львівська богословська семінарія, м. Львів; регіональні школи УЄТС та УБС, 2008–2021 рр.); а також під час участі в низці наукових і науково-практичних конференцій, семінарів і колоквиумів, зокрема: Перша Міжнародна науково-богословська конференція «Методології богословських досліджень: проблеми і перспективи» (27-28 квітня 2018 р., м. Київ); Лозанська міжнародна консультація по темі номіналізму (14-18 березня, 2018 р., Рим, Італія); Міжнародна науково-практична конференція «Реформація і трансформація суспільства: досвід минулого і виклики сучасності» (8-9 грудня 2017 р., м. Львів); Науково-методичний семінар «Актуальні проблеми сучасної теології» (м. Київ, 23 червня, 2015 р.); Друга міжнародна Лозансько-Православна консультація (вересень, 2014 р., м. Дуррес, Албанія); Літня навчальна програма для дослідників та християнських лідерів (червень-серпень, 2014 р., м. Вітон, США); Міжнародна біблійна конференція «Біблійні дослідження, Захід і Схід: підходи, виклики та перспективи» (м. Львів, 19-20 вересня 2013); Конференція «Служіння в Православній культурі» (квітень, 2013 р., м. Кишинів, Молдова); Консультація по Православно-Євангельському діалогу (1-5 жовтня, 2012 р., м. Афіни, Греція); III Міжнародна науково-практичної конференції з питань духовно-морального виховання учнівської молоді (Житомир, 22-23 березня, 2012).

Публікації. Результати дисертаційного дослідження відображені у 7 публікаціях автора, серед яких 4 статті вміщені у фахових виданнях, визначених МОН України, одна – надрукована в іноземному науковому журналі.

Структура й обсяг дисертаційного дослідження зумовлені специфікою об'єкта аналізу та логікою його дослідження, що впливає із поставленої мети і розв'язання визначених для цього головних завдань. Дисертація складається із вступу (у якому розкрита актуальність обраної теми і ступінь її розробки, визначена мета і завдання дослідження, містить джерельну базу, наукову новизну, теоретичне й практичне значення роботи), п'яти розділів, висновків і списку використаних джерел. Обсяг основного тексту дисертації – 419 сторінок, загальний обсяг дисертації – 453 сторінки. Список використаних джерел містить 411 найменувань, із них – 283 іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1

МЕТАФОРА ЯК КЛЮЧОВИЙ ЕЛЕМЕНТ У ФОРМУВАННІ БОГОСЛОВ'Я ВІДКУПЛЕННЯ

1.1. Теоретико-методологічні основи богословського вчення про метафори

На сьогоднішній день існує серйозна криза в сфері богослов'я відкуплення практично в усіх основних християнських деномінаціях. В значній мірі ця криза пов'язана з використанням біблійних метафор у вченні про відкуплення. Протягом історії католицьке богослов'я тяжіло до викладу ідеї відкуплення за допомогою метафори «прощення» через призму теорії сатисфакції Ансельма Кентерберійського в різних форматах і з різними наголосами¹. Деякі з цих форматів були досить грубими викладами суті смерті Христа і зазнавали критики як від багатьох православних², так і католицьких богословів, таких як о. Жан Рів'єр (Jean Rivière). На середину ХХ століття ми бачимо поступовий відхід від розуміння відкуплення через ідеї заміщення і сатисфакції³ та значну критику такого підходу⁴. Одночасно ми бачимо спроби тлумачити жертву Христа як через призму суб'єктивного морального впливу

¹ Коротку історію вчення про відкуплення в католицизмі ми можемо знайти в книзі католицького богослова Брюн, Франсуа. *О Христе По-Другому. Подлинный Смысл Страстей Христовых*. СПб: Алетейя, 2019.

² Anstall, Kharalambos (2007). "Juridical Justification Theology and a Statement of the Orthodox Teaching," *Stricken by God? Nonviolent Identification and the Victory of Christ*". Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007.

³ Брюн Франсуа, отец. *О Христе по-другому. Подлинный смысл Страстей Христовых*, 31, 37; о. Християн Дюкок, домініканець і професор догматичного богослов'я стверджує: «Сьогодні ми вже трохи менше схильні до спокуси запозичувати наші поняття з юридичної термінології. Ми починаємо потроху звертатися до інших, більш сучасних схем думки» (цит. по Брюн Франсуа, отец. *О Христе по-другому. Подлинный смысл Страстей Христовых*, 37)

⁴ Брюн Франсуа. *Чтобы человек стал Богом*. 3-е изд., испр. и доп. пер. с фр. С. А. Гриб. – СПб. Алетейя, 2013, 290

жертви Христа, так і через призму теології визволення⁵, але такі позиції залишаються маргінальними богословськими інтерпретаціями. Католицький богослов Франсуа Брюн підсумовуючи сьогodнішню ситуацію в католицькому богослов'ї відкуплення, змалює невтішну картину: «Західна церква сьогodні вже не може запропонувати жодної теорії, здатної пояснити, в чому і як саме Страсті Христові стали рятівними для нас. Це глухий кут»⁶. Цей теолог намагається знайти вихід з «глухого кута» звернувшись до певних богословських ідей християнського Сходу, і хоча в його роботах ми часто знаходимо правильну оцінку проблем, цінні раціональні ідеї про відкуплення, але через неспроможність представити цілісну сотеріологічну картину, йому так і не вдалося чітко представити цілісний концепт відкуплення, який би був вірний Писанню та традиції Ранняї Церкви.

У своїх спробах знайти відповідь у цій сфері в богослов'ї християнського Сходу Франсуа Брюн зазначає: «З самого початку існувала зовсім інша форма християнства, та, яку аж до наших днів підтримують і розвивають православні церкви... Але саму цю богословську традицію західні церкви (католицькі і протестантські) при цьому навіть не стільки відкидають, скільки просто не знають, вона пройшла повз них»⁷. Однак східне богослов'я також до даного часу не змогло запропонувати чіткого представлення вчення про відкуплення, яке би було не лише вірне традиції Церкви, але також, могло би представити чітку інтерпретацію біблійних метафор та моделей відкуплення.

Однією з особливостей східного богослов'я було те, що в ньому юридичні метафори, хоч і існували, але ніколи не займали панівної ролі, і мирно співіснували з іншим метафорами. Окрім, можливо, Орігенівської теорії викупу в диявола, Схід ніколи не намагався формулювати саме богословські теорії відкуплення, а в своїх роздумах задовольнявся біблійними

⁵ Брюн Франсуа, отец. *О Христе по-другому. Подлинный смысл Страстей Христовых*, 35-42

⁶ Брюн Франсуа, отец. *О Христе по-другому. Подлинный смысл Страстей Христовых*, 32.

⁷ Брюн Франсуа, отец. *О Христе по-другому. Подлинный смысл Страстей Христовых*, 31

метафорами та метафоричними моделями, особливо через потужні літургійні та іконографічні форми. Так свящ. Вадим Леонов зазначає, що вчення про відкуплення ніколи не було сформульовано православною церквою в виді певного догматичного визначення чи теорії, оскільки «ці форми викладу припускають чітке раціональне описання предмету, що в відношенні відкуплення неможливо»⁸. Але така позиція часто призводила до того, що представники протестантського і католицького богослов'я не бачили, що східне богослов'я може запропонувати щось вагоме в сфері вчення про відкуплення.

Як в історичному Східному, так і в сучасному Православному богослов'ї не вистачало певного синтезу та інтеграції різних образів та метафор відкуплення в одну спільну картину. Так у своєму викладі православної традиції про відкуплення свящ. Вадим Леонов просто представляє різноманітні сотеріологічні образи Христа, не показуючи, як вони взаємозв'язані між собою⁹. Архиепископ Сергій Страгородський в своїй, уже класичній, праці «Православное учение о спасении»¹⁰ зазначає, що наприкінці XIX століття «той багатий матеріал, який дається Св. Письмом і Переданням з даного питання, залишається ще не узагальненим і не дослідженим, як слід»¹¹. В наш час протоієрей Максим Козлов так описує сьогоденний стан речей у цій сфері богослов'я: «Єдиного вчення про відкуплення в православному богослов'ї... немає. Більшість розділів догматики, наприклад, вчення про Воплочення, вчення про Трійцю, практично у всіх догматичних системах, у всіх підручниках догматичного богослов'я викладаються однаково: можуть бути різні відтінки, але істотних відмінностей немає. Відносно вчення про відкуплення такої згоди немає. Різні автори розуміють і вчать про відкуплення дуже по-різному, існує декілька різних "теорій", жодна з яких не є

⁸ Леонов, Вадим. *Искушение. Православная энциклопедия*. Т.27, 281-312.

⁹ Там само.

¹⁰ Страгородский, Сергей. *Православное Учение о Спасении. Опыт Раскрытия Нравственно-Субъективной Стороны Спасения На Основании Св. Писания и Творений Святоотеческих*. Казань: Типография Императорского Университета, 1898.

¹¹ Страгородский, Сергей. *Православное Учение о Спасении*, 12-13.

"офіційною"»¹². Як ми бачимо, православне богослов'я до сих пір не сформувало чіткої позиції з даного питання.

Найбільш гостро криза в сфері богослов'я відкуплення існує в Протестантизмі. Історично, більшість протестантів притримувались і притримуються теорія замісного покарання (ТЗП)¹³, в якій богослови, розвиваючи юридичні метафори, говорять про перенесення Богом гріхів чи вини людських гріхів на Христа, і покарання Його за провини інших людей. Серед всіх теорій відкуплення, які пояснюють зміст смерті Христа, саме теорія замісного покарання є найбільш суперечливим, скандальним і критикованим поглядом як всередині різних напрямків Церкви, так і за її межами. Вона зазнавала серйозної критики практично протягом всього періоду її існування, а особливо в останні десятиліття. Критика даного підходу походить з різних сторін: від консервативних євангельських та православних богословів, від ліберальних протестантських богословів і авторів, і навіть зі сторони феміністського богослов'я. Вони стверджують, що дана інтерпретація смерті Христа, навіть в роботах найбільш витончених і майстерних богословів, являє собою спотворене представлення біблійного погляду на відкуплення, яке лише відштовхує людей від християнства. Ось лише невеликий перелік протестантських авторів, які виступають з критикою ТЗП в цілому або певних її аспектів: Джон Маклауд Кемпбел,¹⁴ Горацій Бушнелл,¹⁵ Роберт Моберлі,¹⁶ П. Т. Форсайт,¹⁷ Хестінгс Решдалл,¹⁸ С. Х. Додд,¹⁹ Вінсент Тейлор,²⁰ Густаф

¹² Гнедич, Петр протоирей. *Догмат Искупления в Русской Богословской Науке*. Москва: Изд-во Сретенского монастыря, 2007, 13.

¹³ Тут і далі замість повної назви «Теорія замісного покарання» будемо використовувати аббревіатуру «ТЗП».

¹⁴ Campbell, John McLeod. *The Nature of the Atonement*. 4th ed. London: Macmillan, 1873.

¹⁵ Bushnell, Horace. *Forgiveness and Law*. New York: Scribner, 1874.

¹⁶ Moberly, Robert Campbell. *Atonement and Personality*. New York: Longmans, 1907.

¹⁷ Forsyth, P.T. *The Work of Christ*. London: Hodder & Stoughton, 1910. Reprinted: Wipf & Stock Publishers, 2001.

¹⁸ Rashdall, Hastings. *The Idea of Atonement in Christian Theology*. London: Macmillan and Co, 1919.

¹⁹ Dodd, C. H. *The Bible and the Creeds*. London: Hodder and Stoughton, 1935. – С. 82-95.

²⁰ Taylor, V. *The Atonement in New Testament Teaching*. London: Epworth, 1945.

Аулейн,²¹ Нейл Уїлльям,²² Фредерик Дїллістон,²³ Стївен Травїс,²⁴ Коллїн Гантон,²⁵ Джоел Грїн і Марк Бейкер,²⁶ І. Бредлі,²⁷ Т. Горрїнж,²⁸ Т. Смейл,²⁹ Р. Швайгер,³⁰ Дж. Уївер,³¹ С. Д. Маршалл,³² Стївен Чалке і Алан Манн,³³ Давид Брондос,³⁴ Марл Хейм,³⁵ Ларрі Шелтон,³⁶ Марїт Трелстад,³⁷ Вітор Вестхел,³⁸ Стївен Фїнлан,³⁹ Даррїн Белусек⁴⁰ та інші. Серед православних критиків ТЗП

²¹ Aulen, Gustaf. *Christus Victor; An Historical Study Of The Three Main Types Of The Idea Of Atonement*. London: SPCK, 1950.

²² Neil, William. *Apostle Extraordinary: The Life and Letters of Saint Paul*. The Religious Education Press, 1965. – С. 89-90.

²³ Dillistone, F. W. *The Christian Understanding of Atonement*. Herts: James Nisbet and Company Limited, 1968

²⁴ Travis, Stephen H. *The Problem of Judgment*. Themelios. Vol. 11.2 (January, 1986). 52-57; Travis, Stephen H. *Christ as Bearer of Divine Judgment in Paul's Thought about the Atonement*. Green J. B. and M. Turner. *Jesus of Nazareth Lord and Christ: Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994. P. 332-345.

²⁵ Gunton, C. E. *The Actuality of Atonement: A Study of Metaphor, Rationality and the Christian Tradition*. Edinburgh: T & T Clark, 1988.

²⁶ Green, Joel B. *Recovering the Scandal of the Cross: Atonement in New Testament and Contemporary Contexts*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000.

²⁷ Bradley, I. *The Power of Sacrifice*. London: DLT, 1995.

²⁸ Gorringe, T. *Cross and Retribution*. Cambridge: CUP, 1996.

²⁹ Smail, T. *Once and for all: A Confession of the Cross*. London: DLT, 1998.

³⁰ Schwager, R. *Jesus in the Drama of Salvation: Toward a Biblical Doctrine of Redemption*. New York: Crossroad, 1999.

³¹ Weaver, J. D. *The Nonviolent Atonement*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

³² Marshall, C. D. *Beyond Retribution: A New Testament Vision for Justice, Crime, and Punishment*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

³³ Chalke S. and A. Mann. *The Lost Message of Jesus*. Grand Rapids: Zondervan, 2003.

³⁴ Brondos, David A. *Paul on the Cross: Reconstructing the Apostle's Story of Redemption*. Minneapolis: Fortress, 2006.

³⁵ Heim, S. Mark. *Saved from Sacrifice: A Theology of the Cross*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.

³⁶ Shelton, R. Larry. *Cross and Covenant: Interpreting the Atonement for 21st Century Mission*. Carlisle, U.K.: Paternoster, 2006.

³⁷ Trelstad, Marited. *Cross Examinations: Readings on the Meaning of the Cross Today*. Minneapolis: Fortress, 2006.

³⁸ Westhelle, Vitor. *The Scandalous Cross: The Use and Abuse of the Cross*. Minneapolis: Fortress, 2006.

³⁹ Finlan, Stephen. *Options on Atonement in Christian Thought*. Collegeville, MN: Liturgical, 2007. Finlan, Stephen. *Problems with Atonement: The Origins of, and Controversy About, The Atonement Doctrine*. Collegeville, Minn.: Liturgical, 2005. Finlan, Stephen. *The Background and Content of Paul's Cultic Atonement Metaphors*. Academia Biblica. Vol. 19. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004.

⁴⁰ Belousek, Darrin W. Snyder. *Atonement, Justice, and Peace: The Message of the Cross and the Mission of the Church*. Grand Rapids: Eerdmans, 2011

ми можемо згадати таких богословів як Христос Яннаріс⁴¹, Георгій Флоровський, Володимир Лоський, Патрік Генрі Ліардон⁴² та багато інших. Останнім часом критика ТЗП звучить і зі сторони католицьких богословів⁴³. Прихильники фемінізму, які бачать в цьому підході ідеї які дають виправдання садизму, насильству (батьківському та сімейному), ідеалізують комплекс «жертви»⁴⁴. Звичайно, ніхто з прихильників ТЗП не пропагує подібні речі, але сам факт, що саме так сприймають цю теорію в її популярному викладі, вже багато що говорить про те, яке послання несе людям даний погляд. Грін і Бейкер вважають сам факт, що даний підхід може представляти приклад і санкціонування насильства, скандалом, який повинен спонукати до зміни і зречення від подібних поглядів⁴⁵. Джона Стотта, одного з найбільш відомих євангельських апологетів ТЗП, дивувався той факт, наскільки непопулярним було і є це вчення⁴⁶, однак він продовжував його захищати.

Однак, часто критика ТЗП та інших теорій та підходів не завжди могла бути достатньо глибокою, щоб вказати на корінь проблем, і часто виглядала як просто озвучення іншої думки, яка опирається на інші біблійні тексти. Більше того, часто критики, вказуючи на проблеми певної перспективи, не могли запропонувати більш гармонійного альтернативного тлумачення. Значною мірою це, знову ж таки, було пов'язано з метафорами, які повсюдні у біблійній та богословській мовах.

Видатний богослов сьогодення Кевін Ванхузер якось підкреслив важливий аспект богослов'я, який, на жаль, є часто занедбаним, або

⁴¹ Яннарас, *Вера Церкви. Введение в православное богословие*, 165, Яннарас. *Просто о Христианстве*, 135-8

⁴² Reardon, Patrick Henry. *Reclaiming the Atonement. An Orthodox Theology of Redemption*, Volume 1 The Incarnate Word

⁴³ Див. напр. роботи Франсуа Брюна (Брюн Франсуа, отец. О Христе по-другому. *Подлинный смысл Страстей Христовых*; Брюн, Франсуа. *Один Христос. Два христианства*. Пер. с фр. А. Черноглазова. СПб Алетейя, 2020. 248 с.).

⁴⁴ См.: Browen, Joanne Carlson and Carole R. Bohn, eds. *Christianity, Patriarchy, and Abuse: A Feminist Critique*. Pilgrim, 1989; Brock, Rita Nakashima and Rebecca Ann Parker. *Proverbs of Ashes: Violence, Redemptive Suffering, and the Search for What Saves Us*. Beacon, 2001.

⁴⁵ Green, Joel B. *Recovering the Scandal of the Cross: Atonement in New Testament and Contemporary Contexts*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000, 92.

⁴⁶ Стотт, Джон. *Крест Христа*, 17; Стотт, Джон. *Основание Христианства*, 92.

недостатньо осмисленим: «Всюди метафори. Про Бога неможливо сказати жодного слова, яке не було б метафорою»⁴⁷. Те саме ми можемо сказати не лише про вчення про Бога, але й про багато інших сфер богослов'я, таких як гамартологія, сотеріологія, еклізіологія, які в значній мірі формуються на основі інтерпретації біблійних метафор. Але особливо актуальною в богослов'ї дана тема є в області вчення про Христове відкуплення, сутність якого переважно розкривається за допомогою таких метафор як «викуп», «жертва», «Пасха», «понесення гріхів» тощо. «Словник біблійних образів» зазначає, і одночасно застерігає, що «Символіка, пов'язана з біблійним вченням про відкуплення, може привести в замішання своєю численністю і різноманітністю»⁴⁸.

На жаль, в сучасному біблійному та систематичному богослов'ї дослідження ролі метафори в формуванні богословського вчення є ще недостатнім. Кевін Ванхузар зазначає: «Інтерпретація метафори часто залишається поза увагою. Тим не менше, це одна з найважливіших областей у всій герменевтиці, оскільки значна частина біблійного богослов'я залежить від метафор»⁴⁹. Критикуючи неправильне використання біблійних метафор в тому чи іншому погляді, рідко можна зустріти сформований цілісний підхід для аналізу біблійних метафор і формування на їх основі біблійного вчення. Ми усвідомлюємо, що метафори мають свою специфіку, що вимагає майстерності у використанні, особливо в інтерпретації метафор і побудові систематичного богослов'я на підставі цих інтерпретацій. Ще Макс Блек висловив думку, що метафори є небезпечними, особливо в сфері філософії⁵⁰. Тим більше це можна сказати про сферу богослов'я, де неправильне використання метафор може

⁴⁷ Ванхузар Кевин Дж. *Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания*. Коллоквиум, 2007, 197

⁴⁸ «искупление как воссоединение человека с Богом (ATONEMENT)» в Райкен Л., Уилхойт Д., Лонгман Т. *Словарь библейских образов*, 2005, 442

⁴⁹ Vanhoozer Kevin J. "Metaphor". *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, 507

⁵⁰ Блэк М. "Метафора". В *Теория метафоры*. М., 1990. С. 169

мати серйозні наслідки. Тому наголос Арістотеля «Найважливіше – бути майстерним в метафорах»⁵¹ є актуальним для нас і сьогодні.

В сучасній біблеїстиці і богослов'ї все більшої популярності набуває використання наукового інструментарію з таких наукових сфер як когнітивна лінгвістика, лінгвістична концептологія тощо. Саме цей інструментарій може мати велику користь у впорядкуванні багатьох дискусійних і суперечливих питань богословських наук. Одним з таких суперечливих питань є розуміння християнського вчення про відкуплення, навколо якого в історії Церкви уже виникало багато богословських дебатів протягом століть, і які продовжують з'являтися з новою силою в останні десятиліття. Ми вважаємо, що розгляд питання відкуплення через призму таких понять як метафора, концепт, концептуальна метафора, метонімія, метафорична модель тощо, може значною мірою сприяти впорядкуванню багатьох богословських концепцій, які викликають суперечки, принесенню порозуміння і формуванню цілісного збалансованого вчення про відкуплення. Зауваження А. Десницького щодо переосмислення значення метафори в формуванні богослов'я надзвичайно актуальне в сфері відкуплення: «Там, де при більш традиційному підході бачили закінчені богословські твердження, зараз схильні знаходити метафори, які вкорінені в певній культурі і висловлюють думку автора не безпосередньо, а опосередковано, так що зрозуміти його можна тільки з урахуванням всього культурно-історичного контексту і концептосфери, в якій мислив автор»⁵².

Коли ми говоримо про богословське вчення про відкуплення, ми по суті маємо справу з різними способами богословського представлення біблійного концепту про суть і значення смерті Христа. Саме тому, долучившись до результатів сучасних досліджень поняття «концепт», способів його формування, відображення тощо, ми зможемо краще зрозуміти ті проблеми і

⁵¹ Арістотель. *«Поэтика»*, 1495 а. (Арістотель. Об искусстве поэзии. Перевод В. Г. Апфельрота. М., 1957)

⁵² Десницкий, А.С. *Метафори влади и власть метафор у апостола Павла*. *Orientalistica*, (1), 2018:116-117.

протиріччя, які виникали у різноманітних спробах представити біблійний концепт «відкуплення».

В сучасній науці існує багато різних підходів до визначення того, що таке концепт. Ми будемо визначати концепт як ментальну одиницю свідомості, яка об'єднує знання про певний предмет, здобуті через різносторонній досвід і пізнання людини, опосередкований різними аспектами культури, і який виражається через різноманітні мовні засоби. Концепти в різних культурах можуть суттєво відрізнятися, оскільки вони є тісно пов'язаними з мовою, культурою, історичною епохою носіїв цього концепту.

Як було зазначено вище, концепт може виражатися через різні засоби, – найчастіше мовні, але також і інші. В релігійній сфері концепт також може виражатися не лише через мовні засоби (церковне вчення, богословські роздуми тощо), але також і через іконографічні, обрядові, літургійні та інші форми. Певні концепти, особливо складні і комплексні, не мають чіткого відповідного корелята в мові, і тому часто виражаються за допомогою не просто окремих слів, а фраз, розгорнутих описів, а також метафор чи метафоричних моделей. Важливо пам'ятати, що «весь концепт у всьому багатстві свого змісту теоретично може бути виражений тільки сукупністю засобів мови, кожне з яких розкриває лише його частину»⁵³.

Метафора є однією з найголовніших форм концептуалізації, особливо коли мова йде про концепти абстрактних чи малознайомих понять. Лакофф і Джонсон стверджують, що наша концептуальна система в значній мірі є метафорична⁵⁴. За допомогою метафори ми передаємо певні значення концепту знаходячи схожість зі знайомими нам об'єктами. Саме тому метафора є головним і найпоширенішим засобом біблійного одкровення, в якому людині чи спільноті передається щось невідоме їй до цього часу, часто реалії духовного світу чи внутрішнього світу людської душі. Як зазначає

⁵³ Попова, Стернин. *Когнитивная лингвистика*, 38.

⁵⁴ Дж. Лакофф, М. Джонсон. *Метафори, котрими ми живем*. Едиториал УРСС (2004), 25.

Лузіна: «складні мислені простори, які не можливо спостерігати безпосередньо співвідносяться через метафору з більш простими мисленими просторами, або з такими, які ми можемо спостерігати»⁵⁵. Саме в такий спосіб в Писаннях ми бачимо передачу таких концептів як «гріх», «спасіння», «відкуплення» тощо, найчастіше саме за допомогою метафор. Соснін перелічує цілий ряд причин необхідності дослідження концептів спільно з механізмами дії метафори, серед яких він зазначає наступні:

1. «Метафора формує концепт, а володіння концептуальною системою дозволяє здійснювати нові метафоричні побудови;
2. Метафора забезпечує зв'язок між різними прошарками, рівнями і вимірами концепту;
3. Метафора забезпечує доступ до неочевидних рівнів концепту і концептуальної системи в цілому....»⁵⁶.

Таким чином, метафора є одним з ключових засобів формування і передачі концепту. Тому розуміння природи і принципу дії метафори, її ролі в формуванні концепту є критично важливим. Особливо це актуально в сфері богослов'я, де біблійне одкровення виражається переважно за допомогою метафор і саме на їх основі будуються основні богословські доктрини. Можна погодитися з Гансом Боерзмою, як і з багатьма іншими авторами, який стверджує, що «наша мова про Бога і про Його дії в світі ... є метафоричною»⁵⁷. Пітер Сімала зазначає, що на сьогоднішній день існує загальна згода, що мова християнського богослов'я є релігійним мовою, і відповідно – метафоричною⁵⁸. Метафори ми зустрічаємо в усіх сферах богослов'я –

⁵⁵ Л.Г. Лузіна, «КОГНИТИВНАЯ МЕТАФОРА» – Кубрякова Е.С., *Краткий словарь когнитивных терминов МЕТОД Московский ежегодник трудов из обществоведческих дисциплин. 2014. №4., 431-2*

⁵⁶ Соснін А.В. *Когнитивная метафора как средство формирования концепта ИСОМ. №1-1, 2017 156-7.*

⁵⁷ Boersma H. *Violence, Hospitality, and the Cross: Reappropriating the Atonement Tradition.* Grand Rapids, 2006, 105.

⁵⁸ Cimala, Peter. *Paul's Metaphorical Soteriology Galatians as a Test Case.* Neotestamentica 49.2 (2015), 354. Напр. див. також: «Як і вся релігійна мова, мова християнської віри є цілком метафоричною» (Eberhard Jüngel. *Theological Essays I*-Bloomsbury T&T Clark (2014), 70). Том Райт говорить про те, що мова про Бога є «фундаментально

починаючи від власне богослов'я (метафори які описують Бога: Батько, Цар, Суддя тощо), христології (Агнець Божий, Спаситель, Син Божий тощо) і закінчуючи еклезіологією і есхатологією (метафори про Церкву як наречену, стадо, гілки на виноградній лозі тощо).

Особливо яскраво метафорична мова Писання проявляється в біблійних образах, які описують відкуплення звершене Христом. Для опису змісту того, що сталося на хресті, Писання використовує цілий ряд образів і метафор, які взяті з різних доменів звичайних сфер життя того часу: оправдання (судова сфера), викуп (комерційна), зцілення (медична), жертва (культова), перемога над ворогом (військова) та багато інших (звільнення, очищення, примирення тощо). Деякі автори пропонують більше десятка різних біблійних метафор відкуплення⁵⁹.

Крім того, біблійна і богословська мова використовують ряд понять, які нерозривно пов'язані з відкупленням, – такі поняття як «покарання», «гнів Божий», «прощення» тощо. Наскільки буквральними чи метафоричними є ці поняття? Кожна метафора вказує на схожість між двома поняттями, але також і на відмінність між ними. Як визначити межу між схожістю і відмінностями в метафорі? Ці та багато інших питань потребують використання певних принципів для того, щоб правильно інтерпретувати, систематизувати та інтегрувати різні біблійні і богословські метафори в цілісну картину богословського вчення на дану тему. Правильний аналіз і осмислення будь-якого концепту неможливий без правильного розуміння того, що таке метафора і як вона «працює» в формуванні концепту. Кевін Ванхузер зазначає, що «мета багатьох богословів – найбільш повно відтворити біблійну істину в узгодженій концептуальній системі. Теологія прагне до абсолютної ясності

метафоричною» (*Wright, N.T. The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress, 1992), 129; Дж. Кеерд: «Все або майже все, що відноситься в Біблії до Бога – це метафора» (Caird 2009:18).

⁵⁹ Blocher, Henri. *Biblical metaphors and the doctrine of the Atonement* *Journal of the Evangelical Theological Society*, 47 no 4 D 2004, 629.

концепту; метафори ж концептуально нечисті»⁶⁰. Відсутність чіткого розуміння принципів використання, тлумачення, узгодження метафор відкуплення привела до формування різних підходів, інтерпретацій і теорій відкуплення, кожна з яких побудована або на певній метафорі, або на особливому способі тлумачення однієї або декількох метафор. Сучасну богословську ситуацію в сфері теорій відкуплення можна описати влучною фразою Десницького «битва метафор». Він стверджує: «Богослови роблять далекосяжні висновки, конструюючи свої «моделі спасіння», при цьому одні ґрунтуються на метафорі суду, інші – патронату. Але в будь-якому випадку, це – не що інше, як битва метафор, а будь-яка метафора передає думка опосередковано і частково, її не можна приймати за точний термін, особливо коли мова йде про трансцендентні явища»⁶¹. Цю «битву метафор» ми спостерігаємо протягом усього історії розвитку сотеріології взагалі та вчення про відкуплення зокрема. Ансельм зі зневагою ставився до метафори викупу, особливо в її прив'язці, до «викупу» в диявола. А П'єр Абеляр критикував альтернативну ключову метафору Ансельма «сатисфакції». В період Реформації Социній рішуче виступив проти юридичних метафор реформаторів. Але як ми побачимо згодом, битви точились не стільки навколо метафор, як теорій, побудованих на основі різноманітних метафор.

Хоч ці дебати точилися в основному в західному богословському середовищі, не оминули вони і православ'я. Ієромонах Тарасій Курганський описує дебати XVI століття, коли певні «новгородські єретики» буквально сприймали ряд святоотцівських метафор спасіння і насміхались над ними, а Йосип Волоцький стає на захист святоотцівського вчення⁶². Наприкінці XIX століття шквал критики православних богословів навалюється на юридичні

⁶⁰ Ванхузер Кевин Дж. *Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания*, Коллоквиум, 2007, 196.

⁶¹ Десницкий А.С. *Метафори власти и власть метафор у апостола Павла. Orientalistica*. 2018;1(1), 124.

⁶² Тарасий (Курганский), иером. *Перелом в древнерусском богословии*, М.: Изд-во Крутицкого подворья, Общество любителей церковной истории, 2003, 126-127.

метафори католицького і православного богослов'я, і робляться спроби запропонувати кращі перспективи, підходи та моделі. В ХХ-ХХІ століттях, особливо у протестантських богословських колах, з новою силою посилилась критика юридичних метафор відкуплення і битви метафор продовжились з новою силою. Край цим «битвам метафоричних теорій» можна покласти лише заглибившись у розуміння природи метафори, механізму її дії, і сформувавши чіткі принципи аналізу біблійних метафор і зрозумівши особливості відображення на їх основі біблійного концепту відкуплення. Еберхард Юнгель в своїх працях підкреслював, що «розробка теологічної теорії метафори є актуальним дезидератом як догматики, так і практичної теології»⁶³. Такої думки притримуються і багато інших дослідників⁶⁴. Тому в цій, та і у багатьох інших сферах богослов'я, дуже гостро стоїть проблема формування методології роботи з біблійними метафорами та принципів формування на їх основі богословських доктрин та вчень.

1.2. Стан розробки проблеми.

В україномовних і російськомовних джерелах тема використання біблійних метафор частково піднімалась в дослідженнях російських дослідників П. Шитікова, А. Десніцького, О. Сомова, А. Морозова в контексті перекладу Біблії та біблеїстики, та серед українських, – Ю. О. Чернишовою⁶⁵ в сфері перекладу релігійних текстів. Серед англійськомовних авторів ми маємо

⁶³ Eberhard Jüngel. *Theological Essays* I-Bloomsbury T&T Clark (2014), 71.

⁶⁴ Так наприклад, Мері ДесКемп стверджує, що «дослідження когнітивної лінгвістики є обов'язковим для теологічної дискусії щодо метафор про Бога» (DesCamp, Mary. *Metaphors for God Why and How Do Our Choices Matter for Humans The Application of Contemporary Cognitive Linguistics Research to the Debate on God and Metaphor*, 208). Таке твердження є актуальним і для теологічної дискусії щодо метафор про відкуплення.

⁶⁵ Чернишова Ю. О. «Прескриптивні стратегії в перекладі сучасних релігійних текстів (до питання про функції релігійної мови та еквівалентність перекладу)». Проблеми семантики слова, речення та тексту. Вип. 23, 2009, 396-405; Чернишова Ю. О. «Образність релігійного дискурсу з погляду перекладача». Проблеми семантики, прагматики та когнітивної лінгвістики. Вип. 22, 2012, 323-328.

цілий ряд як більш загальних робіт (Аарон⁶⁶, Маки⁶⁷, Соскайс⁶⁸, Уейс⁶⁹ Френсіс Лайал⁷⁰, Феєрц⁷¹, Ван Хек⁷², Берлін⁷³, Коце⁷⁴, Мунро⁷⁵, Корпел⁷⁶ та інші), так і робіт які аналізують конкретні метафори в Писанні (Бреттлер⁷⁷, Андерсон⁷⁸, Нільсен⁷⁹, Клінгбейль⁸⁰, Строн⁸¹, Мур⁸², Коце⁸³, Халворсон-Тейлор⁸⁴, Хонг⁸⁵,

⁶⁶ Aaron, David H. *Biblical Ambiguities: Metaphor, Semantics and Divine Imagery*. Reference Library of Ancient Judaism 4. Leiden: Brill, 2001.

⁶⁷ Macky, Peter. *The Centrality of Metaphors to Biblical Thought: A Method for Interpreting the Bible*. Studies in the Bible and Early Christianity 19. Lewiston, NY: E. Mellen, 1990.

⁶⁸ Soskice, Janet Martin. *Metaphor and Religious Language*. Oxford: Oxford University Press, 1985.

⁶⁹ Weiss, Andrea. *Figurative Language in Biblical Prose Narrative: Metaphor in the Book of Samuel*. Leiden: Brill, 2006.

⁷⁰ Lyall, Francis. 1979. *Of Metaphors and Analogies Legal Language and Covenant Theology*. Scottish Journal of Theology. 32, no. 1 1-17.

⁷¹ Feyaerts, Kurt, ed. *The Bible through Metaphor and Translation: A Cognitive Semantic Perspective*. Religions and Discourse 15. New York: P. Lang, 2003.

⁷² Van Hecke, Pierre, ed. *Metaphor in the Hebrew Bible*. BETL 187. Leuven: Leuven University Press, 2005; Van Hecke, Pierre, and Antje Labahn, eds. *Metaphors in the Psalms*. BETL 231. Leuven: Uitgeverij Peeters, 2010.

⁷³ Berlin, Adele. "On Reading Biblical Poetry: The Role of Metaphor." In *Congress Volume: Cambridge 1995*, edited by J. A. Emerton, VTSup 66. Leiden: Brill, 1997, 25–36.

⁷⁴ Kotzé, Zacharias. "A Cognitive Linguistic Methodology for the Study of Metaphor in the Hebrew Bible." *JNSL* 31, no. 1 (2005): 107–17.

⁷⁵ Munro, Jill M. *Spikenard and Saffron: A Study in the Poetic Language of the Song of Songs*. JSOTSup 203. Sheffield: Sheffield Academic, 1995.

⁷⁶ Korpel, Marjo, and Johannes de Moor. "2.2: The Human Nature of Religious Language." In *The Silent God*, 59–70. Leiden: Brill, 2011.

⁷⁷ Brettler, Marc Zvi. *God Is King: Understanding an Israelite Metaphor*. JSOTSup 76. Sheffield: JSOT, 1989.

⁷⁸ Anderson, Gary A. *Sin: A History*. New Haven, CT: Yale University Press, 2009.

⁷⁹ Nielsen, Kirsten. *There Is Hope for a Tree: The Tree as Metaphor in Isaiah*. JSOTSup 65. Sheffield: Sheffield Academic, 1989; Nielsen, Kirsten. "The Variety of Metaphors about God in the Psalter: Deconstruction and Reconstruction?" *SJOT* 16 (2002): 151–59.

⁸⁰ Klingbeil, Martin. *Yahweh Fighting from Heaven: God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography*. OBO 169. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

⁸¹ Strawn, Brent A. *What Is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*. OBO 212. Freiburg: Herder, 2005.

⁸² Moore, Anne. *Moving Beyond Symbol and Myth: Understanding the Kingship of God of the Hebrew Bible through Metaphor*. New York: Peter Lang, 2009.

⁸³ Kotzé, Zacharias. "Metaphors and Metonymies for Anger in the Old Testament: A Cognitive Linguistic Approach." *Scriptura* 88 (2005): 118–25.

⁸⁴ Halvorson-Taylor, Martien A. *Enduring Exile: The Metaphorization of Exile in the Hebrew Bible*. VTSup 141. Leiden: Brill, 2011.

⁸⁵ Hong, Seong-Hyuk. *The Metaphor of Illness and Healing in Hosea and Its Significance in the Socio-Economic Context of Eighth-Century Israel and Judah*. StBibLit 95. New York: Peter Lang, 2006

Діллі⁸⁶, Форті⁸⁷, Хейм⁸⁸, Ван дер Ватт⁸⁹, Янг⁹⁰ та інші). Як показують такі збірники як «*Metaphor in the Hebrew Bible*»⁹¹, навіть в англomовних джерелах немає єдиної методології для роботи з біблійними концептуальними метафорами. Адель Берлін зазначає, що «сучасні біблеїсти приділяли дуже малу увагу систематичному вивченню метафори»⁹². На цю саму проблему вказує і Девід Аарон, коли коментує, що «дуже мало дослідників відчувають потребу займатися механікою метафори»⁹³.

Окрім надостатньої уваги до метафори при аналізі біблійних концептів, у богословському дискурсі також існують очевидні проблеми з відсутністю чіткої термінології, визначення та класифікації ключових понять при роботі з метафорами і метафоричними моделями та теоріями в богослов'ї. Серед богословів, християнських дослідників та письменників в цій сфері ми зустрічаємо такі поняття як: метафора, образ, аналогія, епітет, «словокартина», модель, теорія, лейтмотив, та багато інших, які часто можуть означати одне і те саме, а часом різні речі. Через брак чіткої системи і визначень цих понять існує багато непорозумінь, непотрібних напружень в діалогах, нерозумінь позиції іншої сторони. Частково питання термінології розглядається в праці «Словник біблійних образів»⁹⁴, але на дуже загальному рівні. Один з небагатьох дослідників, який намагається впорядкувати богословський дискурс в цій сфері, це – Олівер Крісп в окремому розділі

⁸⁶ Dille, Sarah J. *Mixing Metaphors: God as Mother and Father in Deutero-Isaiah*. JSOTSup 398. London: T&T Clark, 2004.

⁸⁷ Forti, Tova. *Animal Imagery in the Book of Proverbs*. VTSup 118. Leiden: Brill, 2007.

⁸⁸ Heim, Knut. "A Closer Look at the Pig in Proverbs Xi 22." *VT* 58 (2008): 13–27.

⁸⁹ Van der Watt, Jan. *Family of the King: Dynamics of Metaphor in the Gospel According to John*. Leiden: Brill, 2000.

⁹⁰ Young, Norman H. "Paidagogos: The Social Setting of a Pauline Metaphor." *Novum Testamentum* 29, no. 2 (April 1987).

⁹¹ Hecke, Pierre van, ed. *Metaphor in the Hebrew Bible*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 187. Leuven: Leuven University Press, 2005.

⁹² Berlin, Adele. "On Reading Biblical Poetry: The Role of Metaphor." In *Congress Volume: Cambridge 1995*, edited by J. A. Emerton, VTSup 66. Leiden: Brill, 1997, 25–36.

⁹³ Aaron D.H. *Biblical ambiguities: methaphor, semantics, and divine imagery*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001, 9.

⁹⁴ Райкен Л., Уилхойт Д., Лонгман Т. *Словарь библейских образов*, 2005, 14-16.

фундаментального довідника з теми «Відкуплення»⁹⁵. Крісп намагається розкрити значення таких понять як «метафори», «лейтмотиви», «вчення», «моделі» та «теорії» відкуплення, як вони пов'язані між собою, як вони працюють в основних підходах розуміння відкуплення і як вони разом формують доктрину відкуплення. Його робота є хорошим початком унормування дискурсу в цій сфері, але ми представимо дещо інший методологічний аналіз, який в певних аспектах буде схожим на аналіз Кріспа, але буде більш всеохоплюючим, оскільки включатиме всю сотеріологію, а не лише один з її аспектів (відкуплення). В нашому представленні буде дещо інше визначення і розрізнення таких понять як «метафора», «модель», «теорія» та «доктрина» відкуплення.

Слід зазначити дуже малу кількість робіт, які розглядають біблійні метафори саме в контексті формуванні богословських доктрин, з наголосом на проблематиці в цій сфері та розробці правильних підходів до використання метафор в богослов'ї. В цій сфері ми будемо користуватися наробками дослідників, які визнавали значення богословських метафоричних моделей та їх роль у формуванні богословського вчення. Зокрема, це Іан Барбур⁹⁶, Іан Рамзі⁹⁷, С. Мерроу⁹⁸, Саллі МакФейг⁹⁹, Джанет Соскайс¹⁰⁰, Вінсент

⁹⁵ Crisp, Oliver D. 'Methodological Issues in Approaching the Atonement', in *T&T Clark Companion to Atonement*, ed. by Adam J. Johnson (London: Bloomsbury T&T Clark, 2017), 315-333; також див.: Crisp, Oliver D. "Is Ransom Enough" *Journal of Analytic Theology* 3 (2015) 1–11,

⁹⁶ Барбур И. *Религия и наука*. Barbour, Ian G. *Myths, Models, and Paradigms: A Comparative Study of Science and Religion*. New York, Harper & Row, 1974.

⁹⁷ Ramsey, Ian T. *Religious Language: An Empirical Placing of Theological Phrases* (London: S.C.M., 1957); Ramsey, Ian T. *Models for Divine Activity* (London: S.C.M., 1973); Ramsey, Ian T. *Words about God* (London: S.C.M., 1971).

⁹⁸ Marrow, S. B. "Principles for Interpreting the New Testament Soteriological Terms," *NTS* 36, no. 2 (1990), 268-280.

⁹⁹ McFague, Sallie *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*. Philadelphia: Fortress, 1982.

¹⁰⁰ Soskice, Janet Martin. *Metaphor and Religious Language*. Oxford: Oxford University Press, 1985.

Брюммер¹⁰¹, Олівер Крісп¹⁰². Однак, ця сфера потребує додаткових досліджень і ми звернемо на неї особливу увагу.

1.3. Існуючі підходи до формування вчення про відкуплення

Як ми уже зазначали біблійне вчення про відкуплення в Писанні представлене в основному різними метафорами, метафоричними моделями, метоніміями та іншими тропами. Правильність сформованого вчення про відкуплення буде в значній мірі залежати від того, наскільки воно буде здатне інтегрувати в себе ці різні елементи, що описують дану сферу, та сформувану збалансовану картину, яка буде містити якщо не всі, то переважну більшість головних біблійних метафор та моделей, а також представить, як вони можуть гармонійно узгоджуватись між собою. Скотт Р. Суейн зазначив: «Конкуруючі теології відкуплення можна оцінити згідно того, наскільки вони здатні охопити всю широту біблійного вчення на цю тему»¹⁰³. Саллі Макфейг наголошує, що метафоричне богослов'я повинно бути плюралістичним і вітати багато моделей, причому так, що в результаті ці моделі не будуть виключати одна одну, а радше збагачувати¹⁰⁴.

Питання узгодження біблійних метафор, моделей, і навіть теорій піднімалося рядом богословів та дослідників, зокрема такими як Франсіс Лайал¹⁰⁵, Вінсент Брюммер¹⁰⁶, Саллі МакФейг¹⁰⁷. З іншого боку, є також і

¹⁰¹ Brümmer, Vincent, *The Model of Love: A Study in Philosophical Theology*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993.

¹⁰² Oliver D. Crisp, 'Methodological Issues in Approaching the Atonement', in *T&T Clark Companion to Atonement*, ed. by Adam J. Johnson (London: Bloomsbury T&T Clark, 2017), 315-333.

¹⁰³ *T&T Clark Companion to Atonement*, ed. by Adam J. Johnson (London: Bloomsbury T&T Clark, 2017), 777.

¹⁰⁴ McFague S. *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*. Philadelphia, 1982, 39.

¹⁰⁵ Lyall, Francis. 1979. Of Metaphors and Analogies Legal Language and Covenant Theology. *Scottish Journal of Theology*. 32, no. 1 1-17; Lyall, Francis. *Slaves, Citizens, Sons Legal Metaphors in the Epistles*

¹⁰⁶ Brümmer, Vincent, *The Model of Love: A Study in Philosophical Theology*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993, 22.

¹⁰⁷ McFague, Sallie *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*. Philadelphia: Fortress, 1982.

маргінальні позиції, які вважають, що в Біблії існує безліч образів, які насправді суперечать один одному¹⁰⁸. Метафори та метафоричні моделі не просто повинні узгоджуватися між собою, вони повинні разом формувати цілісний концепт. Як зазначають Лакофф і Джонсон «різні метафори, кожна з яких частково структурує концепт, разом забезпечують внутрішньо узгоджене розуміння цього концепту як цілого»¹⁰⁹.

Перш ніж ми запропонуємо конкретний спосіб інтеграції, спершу важливо розглянути існуючі варіанти інтеграції, що допоможе нам зрозуміти, як різні автори формують своє розуміння відкуплення, та проблеми, які виникають в різних підходах

1.3.1. Існуючі принципи формування вчення про відкуплення

Одна з найголовніших причин яка впливає на остаточний результат процесу формування вчення про відкуплення, - це метод, який ми використовуємо. В даній частині роботи ми розглянемо ряд найголовніших підходів до формування вчення про відкуплення і наприкінці даного розділу запропонуємо підхід, який на нашу думку зможе забезпечити найкращу репрезентацію біблійного вчення.

1) Розвиток центральної моделі

Один з популярних способів формування доктрини – це вибір центральної моделі, за допомогою якої можна запропонувати всеохоплююче представлення конкретного біблійного вчення. Саме в такий спосіб сформовано більшість теорій відкуплення. Вінсент Брюммер пропонує, взявши основу певні біблійні метафори, сформувати «всебічну теологічну ключову модель»¹¹⁰, в той час як інші будуть відігравати роль «підтримуючих

¹⁰⁸ Heyer, C.J. den, and John Bowden. *Jesus and the Doctrine of the Atonement: Biblical Notes on a Controversial Topic*. London: SCM, 1998, 130.

¹⁰⁹ Джордж Лакофф, Марк Джонсон (George Lakoff, Mark Johnson). *Метафори, которми ми живем (Metaphors We Live By)*. Едиториал УРСС (2004), 122

¹¹⁰ Brümmer, Vincent, *The Model of Love: A Study in Philosophical Theology*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993, 22.

або доповнюючих»¹¹¹. Вінсент Брюммер говорить можливість існування багатьох видів «богослов'я», кожен з яких систематизується і структурується різними «ключовими моделями»¹¹². Брюммер навіть пропонує конкретні критерії для метафори, яка стане «найбільш адекватним кандидатом для розвитку всеохоплюючої теологічної ключової моделі»¹¹³. Однак, ми вважаємо, що це рух в неправильному напрямку. Навіть найкраща біблійна модель, згідно своєї природи не є і не може бути всеохоплюючою, оскільки вона завжди є фрагментарною. Для того, щоб зробити її «всеохоплюючою», її потрібно буде доповнювати біблійними елементами з інших моделей (що невірно) або небіблійними інференціями, і в результаті ми будемо мати уже «теорію відкуплення», яка швидше спотворить біблійну картину. Друга суттєва проблема при такому підході, – це ігнорування іншими метафорами, які або відходять на другий план, або ними взагалі ігнорують. Тому, при такому підході навіть важко говорити про інтеграцію. Джошуа Макнолл застерігає від редукціонізму, в якому одна модель стає найважливішою, підпорядковуючи собі інші моделі¹¹⁴.

2) Інтеграція ключової богословської теорії з іншими лейтмотивами та (чи) сотеріологічними моделями.

В цьому підході часто декларується інтеграція різних теорій відкуплення, але насправді відбувається поєднання однієї моделі чи теорії відкуплення з лейтмотивами відкуплення (такими як «*Christus Victor*»), або з моделями, які не є теоріями відкуплення, а сотеріологічними моделями, що розкривають інші елементи спасіння (як наприклад, моральний вплив жертви Христа). Так, наприклад, Генрі Блоше вважає, що підхід «*Christus Victor*» та теорії замісного покарання (ТЗП) не виключають один одного, але можуть

¹¹¹ Brummer, Vincent. *Atonement, Christology And The Trinity Making Sense Of Christian Doctrine*, 15

¹¹² Brümmer, Vincent, *The Model of Love: A Study in Philosophical Theology*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993, 24.

¹¹³ Brümmer, Vincent, *The Model of Love: A Study in Philosophical Theology*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993, 22.

¹¹⁴ Joshua M. McNall, *The Mosaic of Atonement: An Integrated Approach to Christ's Work*, 19-20.

бути поєднані разом¹¹⁵. Насправді в цьому погляді ТЗП залишається єдиною теорією відкуплення, оскільки тут саме вона пояснює механізм відкуплення, в той час як підхід «*Christus Victor*» представляє опис наслідків відкуплення звершеного через ТЗП¹¹⁶. Тому в такій «інтеграції» «*Christus Victor*» є просто продовженням ТЗП¹¹⁷.

Існує також інші варіанти інтеграції. Так, наприклад, Джошуа Макнелл пропонує свій варіант об'єднання («реінтеграції»)¹¹⁸ різних теорій відкуплення в одну загальну картину, вважаючи, що ці теорії взаємопов'язані і підтримують одна одну, будучи частинами «мозаїки», яка представляє образ Христа¹¹⁹. Його робота намагається показати, як ці частини пов'язані одна з одною¹²⁰. Хоча його робота і має багато позитивних моментів, її головним недоліком є те, що він інтегрує широку сотеріологічну схему рекапітуляції, конкретну теорію замісного покарання, лейтмотив *Christus Victor* і вузький сотеріологічний аспект морального впливу жертви Христа. Уже сам перелік цих аспектів, які він метафорично представляє як різні частини тіла (ноги, тіло, серце, голова), показує проблему з розрізненням того, з чим ми маємо справу і брак хорошої методології в роботі з цими елементами сотеріології. «Рекапітуляція» і «теорії морального впливу» є сотеріологічними схемами чи аспектами спасіння, а «*Christus Victor*» – загальним сотеріологічним лейтмотивом. Але Макнолл називає їх «гранями відкуплення» (facets of the atonement)¹²¹, «частинами богослов'я відкуплення» (pieces of atonement theology)¹²². Макнолл робить ту саму помилку, що і ряд інших богословів, ототожнюючи певні теорії спасіння

¹¹⁵ Henri Blocher, "Agnus Victor: The Atonement as Victory and Vicarious Punishment," in *What Does It Mean to Be Saved?*, ed. J. G. Stackhouse (Grand, 69).

¹¹⁶ Henri Blocher, "Agnus Victor: The Atonement as Victory and Vicarious Punishment," in *What Does It Mean to Be Saved?*, ed. J. G. Stackhouse (Grand, 78, 89).

¹¹⁷ Henri Blocher, "Agnus Victor: The Atonement as Victory and Vicarious Punishment," in *What Does It Mean to Be Saved?*, ed. J. G. Stackhouse (Grand, 69).

¹¹⁸ Свій підхід він називає «реінтеграцією» (Joshua M. McNall, *The Mosaic of Atonement: An Integrated Approach to Christ's Work*, 22).

¹¹⁹ Joshua M. McNall, *The Mosaic of Atonement: An Integrated Approach to Christ's Work*, 21-22.

¹²⁰ Joshua M. McNall, *The Mosaic of Atonement: An Integrated Approach to Christ's Work*, 22.

¹²¹ Joshua M. McNall, *The Mosaic of Atonement: An Integrated Approach to Christ's Work*, 24.

¹²² Joshua M. McNall, *The Mosaic of Atonement: An Integrated Approach to Christ's Work*, 24.

з теоріями відкуплення. Він також не розрізняє між біблійною метафорою в сфері відкуплення і відповідною теорією відкуплення. По суті, він дотримується ТЗП, але інтегрує її в більш широку сотеріологічного картину. Заявлену інтеграцію теорій відкуплення він так і здійснив, залишившись з однією традиційною для протестантизму ТЗП.

3) Інтеграція теорій відкуплення

Даний підхід сприймає різні теорії відкуплення як часткові вираження загального вчення про відкуплення, і тому пропонує спосіб узгодження цих частин в одну цілісну комплексну картину відкуплення. Останнім часом все більшої популярності набирає так званий «мозаїчний» підхід, який говорить, що всі або значна частина теорій відкуплення є важливими, цінними, істинними і кожна з них представляє лише частину великої біблійної картини (мозаїки або пазлу) відкуплення. Джошуа Макнолл стверджує, що різні моделі відкуплення є пов'язані між собою і всі вони дійсно необхідні нам¹²³.

Вище згадані підходи насправді не є реальними способами інтеграцій теорій відкуплення. Однак можуть існувати реальні, хоч і обмежені, способи інтеграції. Так, можна поєднати теорію викупу від диявола і теорію замісного покарання пояснивши, що вони вирішують різні проблеми в різних сферах: теорія викупу описує звільнення з-під влади диявола, а ТЗП – визволення з-під Божого покарання¹²⁴. Однак, проблема з таким підходом полягає в тому, що метафори буквалізуються, і замість того, щоб побачити як дві різні метафоричні моделі описують одну і ту саму реальність з різних сторін, моделі стають теоріями, які сприймаються як буквально вирішення проблеми в певній сфері. По суті, ми бачимо інтеграцію теорій відкуплення через розведення сфер їх впливу.

4) Інтеграція елементів сотеріології.

¹²³ Joshua M. McNall, *The Mosaic of Atonement: An Integrated Approach to Christ's Work*, 15

¹²⁴ Ми не згодні з таким ьлумаченням і приводимо лише його для ілюстрації того, як можуть поєднуватися різні теорії викупу в одну велику доктрину відкуплення.

Важливо зазначити, що біблійна сотеріологічна картина («спасіння» в широкому розумінні цього слова) не обмежується лише об'єктивною спасительною роботою Христа на хресті («відкуплення»). У біблійній картині спасіння і спасительна місія Христа є набагато більшими і ширшими, ніж відкуплення. Таким чином, сотеріологічна інтеграція передбачає певний спосіб узгодження різних аспектів спасіння, одним з яких є відкуплення. Те, що дехто називає інтеграцією теорій відкуплення, насправді є інтеграцією різних аспектів сотеріології. В другому розділі даного дослідження ми представимо наш варіант сотеріологічної інтеграції.

5) Відмова від інтеграції теорій чи моделей відкуплення

Джошуа Макнолл вірно застерігає також від релятивізму, який приймає плюралізм різних теорій без необхідності узгодження цих теорій¹²⁵. Прикладом такого підходу є «калейдоскопічний погляд», який запропонував Джоел Грін¹²⁶. Скот Макнайт порівнює різні теорії з набором ключок для гольфу і стверджує, що всі вони є легітимними і ми можемо (і навіть повинні) використовувати різні теорії в залежності від того, яка місійне завдання стоїть перед нами: використовуй в даний момент ту теорію, за допомогою якої тобі буде найлегше «загнати м'ячик в лунку»¹²⁷. Таке розуміння може бути вірним, якщо ми говоримо про метафори та метафоричні моделі, але невірним, коли говоримо про теорії, оскільки ряд теорій представляють спотворену інтерпретацію біблійних метафор.

Розглянуті нами підходи тісно пов'язані з метафорами. Тому перш ніж ми сформуємо найоптимальніший підхід репрезентації біблійного вчення про відкуплення, важливо розглянути природу метафори, те як вона «працює», богословські проблеми, які можуть виникати при роботі з метафорами, і різні підходи використання метафори при побудові богословського вчення.

¹²⁵ Joshua M. McNall, *The Mosaic of Atonement: An Integrated Approach to Christ's Work*, 19-20; Ті самі проблеми озвучує і Джеремі Тріт (Treat, Jeremy R. *The Crucified King. Atonement and Kingdom in Biblical and Systematic Theology*. Zondervan (2014), 177-178).

¹²⁶ Joel B. Green, "Kaleidoscopic View," in *The Nature of the Atonement: Four Views*, ed. James Beilby and Paul R. Eddy (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2006), розд. 4

¹²⁷ McKnight, Scott, *A Community Called Atonement*, 2010, xiii

Розглянувши всі ці питання ми запропонуємо свій підхід до формування вчення про відкуплення.

1.4. Концепції розуміння метафор

Існує декілька теорій розуміння природи і ролі метафори. Класичним історичним підходом є «субституційна» теорія, згідно якої метафора має описову функцію і використовується як заміна звичайного буквального виразу. З перспективи функції цей підхід можна назвати «естетичним», оскільки метафора відіграє «декоративну» чи «орнаментальну» роль. В такій перспективі метафора використовується як творчий спосіб сказати те, що можна було б сказати буквально, але використовується саме метафора насамперед для того, щоб викликати естетичне задоволення. Блек називає такий підхід «порівняльним поглядом» (comparison view) і показує, що в цьому підході метафору можна замінити звичайним порівнянням¹²⁸. Родоначальником цього підходу можна вважати Арістотеля, який одним з перших, хто приділив серйозну увагу ролі метафори в структурі мовлення. Цей підхід був домінуючим у розумінні метафори майже до середини ХХ століття. Другий підхід можна назвати «емоційним», оскільки ціль використання метафори – це викликати певний емоційний відгук в читача чи слухача. Метафори як в першій, так і другій ролі часто використовуються в поезії, в тому числі біблійній.

Починаючи з середини ХХ століття у результаті більш серйозного ставлення до мови відбувається переосмислення метафори¹²⁹, а завдяки роботам таких дослідників як А. Річардс¹³⁰, М. Блек¹³¹, Турнер, Пол Рікбор, Лакофф і Джонсон, З. Ковешец, Н. Арутюнова, А. Вежбицька, А. Баранов, М. Піменова, А. Чудінов та ін., формується так звана теорія концептуальної

¹²⁸ Блек М. “Метафора”. В *Теория метафоры*. М., 1990, 161.

¹²⁹ Vanhoozer Kevin J., “Metaphor”, *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, 507.

¹³⁰ Richards, I.A. *The Philosophy of Rhetoric*. New York: Oxford University Press, 1936;

Річардс А. “Философия риторики”. В *Теория метафоры*. М., 1990, 44-67.

¹³¹ Блек М. “Метафора”. В *Теория метафоры*. М., 1990, 153-172.

метафори. Лакофф і Джонсон зазначають, що ще Арістотель зазначив здатність метафори «проникати в сутність речей»¹³², але дослідники мало звернули уваги на цю думку. Річардс був першим, хто виступив з критикою класичної теорії метафори і запропонував нову теорію. Він звернув увагу на те, що метафоричність – це не просто одна з характеристик мови, але характеристика самого мислення. Ми не просто комунікуємо за допомогою метафори, ми пізнаємо реальність через метафори. За метафорою як фактором мови стоїть когнітивний механізм метафоричного мислення через який ми отримуємо розуміння нових для нас (особливо абстрактних) понять за допомогою їх порівняння зі знайомими нам поняттями, особливо зі сфери фізично-чуттєвого сприйняття. Метафора дійсно здатна описувати реальність. Дженс Шротер підкреслює, що «як складова частина мови метафора має здатність структурувати реальність і розкривати реальність»¹³³. Але для правильного розуміння метафори потрібно розуміти, як вона «працює».

1.5. Принципи «роботи» метафори.

1.5.1. Визначення метафори

Як серед лінгвістів, так і богословів існує багато визначень метафори. Ми використаємо визначення Девіда Вільямса, яке, на нашу думку, досить просто і влучно передає суть метафори: «Метафора – це спосіб представити істину, яка повністю або частково невідома, порівнюючи її з чимось, що відомо людині»¹³⁴. Схоже визначення ми знаходимо у Клайва Люїса визначає метафору як «осмислення менш знайомої реальності в термінах більш знайомої, яка певною значною мірою схожа до неї»¹³⁵. Таке визначення є досить просте і воно уникає відомих популярних визначень, які

¹³² Лакофф, Дж., М. Джонсон. *Метафори, котрими ми живем*. Едиториал УРСС, 2004.

¹³³ Schroter, Jens. "Metaphorical Christology in Paul" in *From Jesus to the New Testament: Early Christian Theology and the Origin of the New Testament Canon*. Baylor University Press, 2013, 186.

¹³⁴ Williams, D.J. *Paul's Metaphors: Their Context and Character*. Peabody, MA: Hendrickson, 1999, 2.

¹³⁵ Macky. *The theory of essential metaphor*, 206.

зосереджуються на використанні метафори для осмислення і вираження лише абстрактних понять. Метафора дійсно дуже часто використовується для вираження абстрактних понять, але дослідження таких вчених як Грейді відкидають ідею, що різниця між цільовим та вихідним доменом пов'язана лише з абстрактними та конкретними поняттями, і вказують на їх використання в осмисленні двох різних типів досвіду людини¹³⁶. Тому ми будемо говорити про метафору як троп, який використовується для опису того, що нам менш знайоме, за допомогою більш знайомого чи більш конкретного досвідного знання¹³⁷.

Грецьке слово «метафора» позначає «перенос». Коли ми використовуємо метафору, ми здійснюємо перенос однієї або декількох якостей чи характеристик відомого нам слова чи поняття, щоб описати досліджуване нами поняття. Наприклад, коли Христос говорить, що Він – «хліб життя», то через цю метафору відбувається перенос певної схожості властивостей або значення знайомого нам поняття «хліб» в сферу, яку ми намагаємось зрозуміти, – сферу взаємовідносин Христа і людей. В даному випадку Христос говорить про Себе як про Того, хто підтримує наше життя, хто дає для нашого внутрішнього життя ті життєві сили, яких потребує людська душа. Але при використанні метафори не відбувається повне перенесення всіх аспектів слова домену джерела. В метафорі «хліб» Христос не переносить на Себе такі якості хліба як його форма, смак, склад тощо. Не проводяться паралелі з тим, як з'являється хліб, і що з ним відбувається в процесі харчування. Проводити подібний перенос – це виходити за рамки «області переносу» задуманої автором метафори. При використанні метафори відбувається *обмежений перенос* певних аспектів слова або виразу, який використовується як метафора. У кожній метафорі є те, що правдиве щодо

¹³⁶ Grady, Joseph. *Foundations of Meaning: Primary Metaphors and Primary Scenes*. Doctoral thesis, Linguistics Dept, University of California, Berkeley, 1997.

¹³⁷ Див.: Sweetse, Ever and Mary Therese DesCamp. *Motivating Biblical Metaphors for God Refining the Cognitive Model in Howe*, Bonnie, Green, Joel B. *Cognitive Linguistic Explorations in Biblical Studies*, 10.

об'єкту, який виражається через метафору і те, що неправдиве, оскільки ці характеристики виходять за межі «області переносу» метафори, як її задумав автор.

Таким чином, в роботі з біблійної метафорою ми повинні пам'ятати, що окрема метафора тільки частково розкриває певне поняття, показуючи лише обмежену існуючу схожість за допомогою яскравого образу. Ще Аристотель помітив, що «складати хороші метафори – значить помічати подібність»¹³⁸. Саме яскрава схожість є унікальною особливістю метафори.

Метафора також містить в собі елементи, які не мають нічого спільного з тією реальністю, яку ми описуємо. Якщо в метафорі ми виділяємо елементи схожості за межами наміру автора, ми створюємо те, що Десницький називає «паразитичними смислами»¹³⁹.

1.5.2. Мапування

В концептуальній метафорі ми маємо взаємодію **вихідного** концептуального **домену** (**домену-джерела** (source domain)), з якого ми беремо метафору, і **цільового домену** (target domain), який ми намагаємось зрозуміти за допомогою метафори. При порівнянні вихідного домену і цільового до/мену відбувається метафоричне проєціювання чи **мапування**¹⁴⁰ (metaphorical mapping), в якому певні характеристики вихідного домену, який як правило є більш конкретним і краще зрозумілим, проєктуються на певні характеристики цільового домену, який, як правило, є більш абстрактним і менш зрозумілим. Таким чином ми концептуалізуємо незнайому (чи мало знайому) нам реальність за допомогою знайомої і зрозумілої. Наприклад, коли ми кажемо: «шлюб – це танець», ми намагаємось представити поняття шлюбу (цільовий домен) за допомогою ідеї танцю (домен-джерело).

¹³⁸ Аристотель. *Поэтика*, 1495 а. (Аристотель. Об искусстве поэзии. Перевод В. Г. Апфельрота. М., 1957).

¹³⁹ Десницький А.С. Метафори в современном библейском переводе, *Метафори в современном библейском переводе*. Родной язык, 2013, № 1, 67.

¹⁴⁰ Передмова до книги: Дж. Лакофф, М. Джонсон. *Метафори, которыми мы живем*. Едиториал УРСС (2004), 9.

1.5.3. Часткове метафоричне використання

Мапування, тобто перенос відповідності між доменами, завжди є частковим. Як домен-джерело, так і цільовий домен мають багато різних аспектів. При мапуванні не усі характеристики вихідного домену проєктуються. Як правило автор використовує лише один чи декілька аспектів домену-джерела для розуміння цільового. Золтан Ковечес називає це «**часткове метафоричне використання**» («*partial metaphorical utilization*»)¹⁴¹. У вищезгаданому прикладі, не використовуються всі аспекти танцю (одяг, музика), а лише деякі, як наприклад, формат взаємодії двох осіб. Обережність і чутливість щодо переносних і непереносних характеристик цільового домену при перехресному мапуванні, буде однією з важливих задач при формуванні концепту відкуплення (чи будь-якого іншого богословського концепту). Джон Макінтаєр, говорячи про метафори відкуплення, зазначає, що кожна з цих метафор не є «повним символом» («*complete symbols*») смерті Христа, а радше «неповним символом» («*incomplete symbols*»)¹⁴². Саме тому «нам потрібна критична рефлексія для того, щоб визначити, який аспект відтінку значення переноситься в кожному випадку.»¹⁴³

1.5.4. Висвітлення та приховування

З іншого боку, важливо розуміти, при мапуванні відбувається ще один процес, який пов'язаний уже з цільовим доменом. Ковечес називає цей процес «висвітлення» (*metaphorical highlighting*) та «приховування» (*metaphorical hiding*)¹⁴⁴. Під час «висвітлення» метафора фокусується на одному чи декількох аспектах цільового домену, і тим самим «висвітлює» їх, в той час як інші аспекти залишаються «прихованими». В формуванні богословських

¹⁴¹ Kovescses, Zoltan . *Metaphor: A Practical Introduction*, 93-103.

¹⁴² MacIntyre J. *The Shape of Soteriology*, 31.

¹⁴³ Brummer, Vincent. *Atonement, Christology And The Trinity Making Sense Of Christian Doctrine*, 7.

¹⁴⁴ «Висвітлення» та «приховування» – терміни, які використовують Лейкофф і Джонсон, Золтан Ковечес (напр. див. Kovescses, Zoltan *Metaphor: A Practical Introduction*, Second Edition (2010), 91- 103).

концептів дуже важливо розуміти цей аспект, оскільки використання обмеженої кількості метафор при наявності цілого спектру метафор, що описують концепт, автоматично буде призводити до перспективування концепту¹⁴⁵, при якому вибрані нами метафори будуть висвітлювати лише певні аспекти концепту і приховувати інші, і таким чином дуже звужувати, обмежувати і навіть спотворювати наше розуміння концепту. Так метафора «суперечка – це боротьба» висвітлює конфронтаційну сторону суперечки, а метафора «суперечка – це шлях пошуку істини», – її творчу і конструктивну сторону. Обмеження однією метафорою (наприклад «боротьба») дуже сильно перспективувати концепт «суперечка».

1.5.5. Метафоричні інференції

Під час метафоризації виникає ймовірність мапування значної кількості характеристик домену джерела (що формують прості метафори), які описують поняттям «метафоричні наслідки» чи «**метафоричні інференції**» (entailments, inferences)». Кожна сфера-джерело несе в собі великий метафоричний «наслідковий потенціал». Е.С. Кубрякова описує інференції як «одну з найважливіших когнітивних операцій людського мислення, в ході якої, опираючись на відомості, які безпосередньо містяться в тексті, людина виходить за межі даного і отримує нову інформацію»¹⁴⁶.

Ми не повинні розглядати «**часткове метафоричне використання**», «висвітлення» та «приховування» як щось негативне, оскільки це неминучі характеристики процесу використання метафор, оскільки жодний домен-джерело не є сам по собі достатнім для цілісного розуміння усіх аспектів цільового домену¹⁴⁷. Цей аспект дуже важливо розуміти, оскільки при аналізі теорій відкуплення ми будемо постійно стикатися з можливостями виходу за

¹⁴⁵ Evans V. *Cognitive linguistics. An introduction*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2006, 304.

¹⁴⁶ Кубрякова Е.С. «Инференции». *Краткий словарь когнитивных терминов* [под ред. Е.С. Кубряковой]. М., 1996, 33-34.

¹⁴⁷ Kovecses, Zoltan. *Metaphor. A Practical Introduction*. Second Edition (2010), 94.

межі часткового використання домену-джерела, і включення в значення метафори тих метафоричних інференцій, які виходять за межі «області переносу» задуманого автором. Яскравим прикладом такого виходу, є питання яке задав Оріген: «Кому був заплачений викуп?». Схожі роздуми в контексті метафори викупу ми бачимо і у Йоана Дамаскіна, але він уже розмірковує про те, хто отримав викуп¹⁴⁸, що також виходить за рамки «області переносу» моделі викупу. Григорій Богослов, який мав досить біблійне розуміння відкуплення і правильно відчував проблему з таким запитанням, не зміг чітко показати, в чому саме проблема, а лише зазначив спрямованість постановки питання про одержувача викупу. Брюммер підкреслює, що центральним завданням богословського аналізу є визначення того, який аспект відтінку значення може переноситися, а який не переноситься, тобто встановлення «логічних границь» (logical limits) використання метафори¹⁴⁹. Саме вихід за межі «області переносу» метафори і розвиток нових інференцій спричинив появу цілого ряду нездорових теорій відкуплення.

1.6. Богословські проблеми при використанні біблійних метафор

Формування правильного підходу до тлумачення метафор є комплексним, багатогранним і складним, в процесі якого ми можемо наткнутися на цілий ряд підводних каменів. Тому в даній частині роботи ми зосередимося на виділенні найбільш проблемних моментів, які виникають при тлумаченні біблійних метафор та використанні їх при формуванні богословських доктрин. Ми можемо виділити наступні сфери.

1. Буквалізм.

Одне з питань, яке часто виникає при тлумаченні певного біблійного тексту, – це необхідність визначення, як нам слід розуміти певне

¹⁴⁸ «перед Ним [тобто Отцем] ми згрішили, і належало, щоб Він прийняв викуп за нас, щоб ми, таким чином, були звільнені від засудження; бо кров Господа була принесена зовсім не тирану» (Преподобный Иоанн Дамаскин. *Точное изложение православной веры* III, 27. Перевод А.Бронзова. 2003, 124).

¹⁴⁹ Brummer, Vincent. *Atonement, Christology And The Trinity Making Sense Of Christian Doctrine*, 13.

слово чи вираз, – метафорично чи буквально¹⁵⁰. Як слушно зауважує Андрій Десницький, «те, що представляється на перший погляд розмовою про лінгвістичні способи перекладу метафор, насправді може виявитися богословською суперечкою про саму природу християнства і про сенс благовісття. І там, де один бачить метафору, інший може побачити догматичне визначення, а третій – вираз, який слід розуміти буквально»¹⁵¹. Анна Вежбицька категорично підкреслює, що «Розрізнення метафоричної та неметафоричної мови має вирішальне значення для розуміння християнства»¹⁵². Особливо це питання стало гострим в сфері вчення про відкуплення. Зазвичай, певна богословська теорія відкуплення, в силу самого способу свого формування і формулювання, часто розглядає метафору, або кластер метафор, як саму реальність. Відбувається буквалізація метафори. В сфері відкуплення буквалізація метафор може привести до абсурдних ідей, які будуть стверджувати, що між Богом і людиною існують не тільки особисті духовні стосунки, а й юридичні, торгові тощо, і кожна сфера вимагає свого особливого способу «відкуплення». Особливо наголос на буквальному розумінні відбувається при тлумаченні юридичних метафор, що ми детально розглянемо у відповідній частині даного дослідження.

Одна з головних проблем, яка виникає в різних теоріях відкуплення, – це сприйняття біблійних метафор буквально, як самої реальності, так ніби Бог насправді платить дияволу ціну викупу людини з його рабства або буквально виливає Свій гнів на Свого Сина, а не на людей. Джоел Грін і Марк Бейкер вірно відзначають, що ми не повинні ототожнювати різні метафори, які описують смерть Христа, з самою реальністю відкуплення¹⁵³. Метафори

¹⁵⁰ Баранов А.Н. и Шипова Е. А. «Система метафор евангельских текстов в категориях дескрипторной теории метафоры» в Баранов А.Н. *Дескрипторная теория метафоры* (Studia philologica), 2014, ст. 431.

¹⁵¹ Десницький А.С. Метафори в современном библейском переводе, *Метафори в современном библейском переводе*. Родной язык, 2013, № 1, 84.

¹⁵² Wierzbicka, Anna. *What Did Jesus Mean. Explaining the Sermon on the Mount and the Parables in Simple and Universal Human Concepts*. Oxford University Press, USA (2001), 445.

¹⁵³ Green, Joel B. and Mark D. Baker *Recovering the Scandal of the Cross: Atonement in New Testament and Contemporary Contexts* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000), 65.

відкуплення розкривають суть відкуплення з різних перспектив за допомогою образів взятих з численних сфер життя людей того часу. Кожна метафора розкриває певний аспект реальності, і тим самим утворює, поглиблює, розширює наше розуміння відкуплення. Тому Іан Рамзей правильно критикує теорії відкуплення, які перетворили обмежені біблійні моделі на представлення «процесуальних трансакцій» («procedural transactions»)¹⁵⁴. Джеймс Пакер відкидає таку критику Рамзея і стверджує, що це не просто моделі, а дійсно «процесуальні трансакції», які здійснює Бог¹⁵⁵. Але в такому випадку потрібно говорити, що на хресті відбулися цілий ряд трансакцій: торгових (викуп), юридичних (оправдання), військових (перемога, триумф) тощо. Однак прихильники такого підходу радше говорять про одну конкретну «трансакцію», яка стоїть в центрі їхнього богослов'я відкуплення.

Буквальне сприйняття метафор, як вірно зауважує Іан Рамзей¹⁵⁶, призводить або до їх відкинення та ігнорування, як примітивних, грубих біблійних образів, або до розгляду їх як реального буквального опису того, що сталося. Клайв Люїс гарно описує абсурдність і примітивність богословської картини, коли біблійні метафори сприймаються буквально: «Коли сучасна освічена людина бачить якесь твердження християнської догматики, йому здається, що перед ним – неприйнятно "дикє" або "примітивне" уявлення про світ. Виявляється, у Бога є Син, немов у якогось Юпітера або Одіна. Син цей зійшов з небес, як ніби у Бога є палац на небі і Він скинув звідти парашутиста. Потім цей Син спустився в якусь країну мертвих, що лежить, мабуть, під плоскою землею, а потім знову піднявся, як на повітряній кулі, і сів нарешті в красиве крісло, дещо праворуч від Отця. Що не слово, то воно все відповідає тим уявленням про світ, до якого не повернеться жодна чесна людина, поки вона при своєму розумі»¹⁵⁷. Вінсент Брюммер приводить дуже гарний приклад

¹⁵⁴ Ramsey, Ian T. *Christian discourse*. London, New York, Oxford University Press, 1965, 44.

¹⁵⁵ Packer J. I. "What did the cross achieve?". In Packer, J. I. In *My Place Condemned He Stood. Celebrating the Glory of the Atonement*, 66, зноска 13.

¹⁵⁶ Ramsey, Ian T. *Christian discourse*. London, New York, Oxford University Press, 1965, 60

¹⁵⁷ Льюїс, Клайв. «Чудо» Т.7, 192-193.

того, як буквальне сприйняття певної моделі автоматично приводить до обмежених висновків: «Детерміністське богослов'я призначення можливо є породжене ключовою моделлю, яка розглядає стосунки між Богом і світом виключно як причинно-наслідкові (in purely causal terms)»¹⁵⁸.

Гарним висновком до цього пункту можуть бути слова Іяна Барбура: «Релігійні моделі, як і наукові, слід сприймати серйозно, але не буквально... це не буквальні картини дійсності»¹⁵⁹.

2. «Випорожнення» метафори

Інша крайність, протилежна до першої – це позбавлення метафори реального змісту, де вона стає лише порожньою зовнішньою оболонкою, призначеною для «прикраси», чи лише для того, щоб викликати певний емоційний відгук у читача чи слухача. Як ми уже показали вище, метафори дійсно розкривають реальність, але важливо розуміти механізм, як це відбувається.

3. Культурна невідповідність

Оскільки ми живемо в іншій культурі, відмінній від культури першого століття, багато наших понять навіть у нашій повсякденній мові можуть істотно відрізнятися від таких же концепцій в тій культурі. Як зазначає Чернишова, ми повинні усвідомлювати, що «біблійні образи та символи є складними для сприйняття та розуміння сучасного читача, оскільки відображають концептуалізацію світу людьми іншого типу мислення»¹⁶⁰. Здавалося б звичайне слово «батько» в язичницькій римській культурі першого століття мало набагато ширше значення, аніж слово «батько» в наш час. У римлян слово «батько» – це отець сімейства (*Pater familias*), куди входили власне родина, раби і все майно, над якими він мав абсолютну владу, і міг продати в рабство, покарати і навіть вбити членів свого сімейства.

¹⁵⁸ Brümmer, Vincent. *The Model of Love: A Study in Philosophical Theology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993, 21.

¹⁵⁹ Barbour, Ian G. *Myths, Models, and Paradigms: A Comparative Study of Science and Religion*. New York, Harper & Row, 1974, 50.

¹⁶⁰ Чернишова Ю. О. «Образність релігійного дискурсу з погляду перекладача». Проблеми семантики, прагматики та когнітивної лінгвістики. Вип. 22, 2012, 325.

Франсіс Лайал наголошує, що такі біблійні концепції як «громадянство», «усиновлення», «спадщина» суттєво відрізняються від сучасних, і ми повинні на це вважати, коли аналізуємо, яку істину вони доносять до нас¹⁶¹.

Андрій Десницький зауважує, що при використанні «релігійного мови, яка «висловлює вічні і абсолютні істини людською мовою, пов'язаною з певною культурою, світоглядом, досвідом ... метафора «працює», опираючись на цю культуру, викликаючи у свідомості слухача певні образи та ідеї»¹⁶². Проблема виникає тоді, коли біблійна метафора не викликає у нас тих самих образів, що й в слухачів в першому столітті. Більше того, вона може виникати дещо інші чи навіть зовсім інші образи. Франсіс Лайал зазначає, що часто проблема виникає тоді, коли люди «вчитують» в інший світ свій досвід чи світосприйняття¹⁶³.

Саме через невідповідність культур наше сприйняття біблійних ідей виражених за допомогою метафори може бути досить обмежене. Прикладом такого обмеження може бути ототожнення сучасної ідеї «усиновлення» з новозавітним поняттям «усиновлення». Хоча ми розуміємо, що головними елементами цієї метафори є такі ідеї як «входження в сім'ю», «встановлення близьких відносин з Богом і іншими віруючими», тим не менше, без розуміння культури того часу, ми можемо не побачити ряду інших важливих елементів усиновлення епохи першого століття про яких також говорить Новий Завіт (право на спадщину, повне підпорядкування батькові, необхідність відповідати новому статусу тощо).

Однією з форм культурного невідповідності може бути нерозуміння сфери домену-джерела метафори. Наприклад, деякі богослови розглядають поняття «викуп» через призму культового служіння, говорячи про те, що Бог вимагав жертву як викуп за гріх, хоча насправді «викуп» – це або торгова

¹⁶¹ Lyall, Francis. *Slaves, Citizens, Sons Legal Metaphors in the Epistles*, 187.

¹⁶² Десницький А.С. *Современный библейский перевод: теория и методология*. Москва: ПСТГУ, 80.

¹⁶³ Lyall, Francis. 1979. Of Metaphors and Analogies Legal Language and Covenant Theology. *Scottish Journal of Theology*. 32, no. 1 1-17. (2), 4-5.

метафора, що описує звільнення з рабства, або метафора основана на старозавітному образі відкуплення Ізраїлю з Єгипетського рабства.

Ці культурні фактори важливо враховувати не лише при перекладі Біблії, але й при формуванні богослов'я на основі образів і метафор Писання, розуміючи, що ««фонова» інформація неминуче змінюється, особливо якщо культурна і часова дистанція між носіями двох мов є значною»¹⁶⁴. Одна з найбільших проблем, яка трапляється при інтерпретації біблійних моделей, – це їх ідентифікація з паралелями взятими з контексту зовсім іншої культури. Так Джеймс Пакер приводить приклад як Социній та Гроцій перенесли на біблійну модель «Бог – Цар» середньовічну монархічну модель і тим самим спотворили інтерпретацію біблійної моделі¹⁶⁵.

Нерозуміння культури в основі метафори дуже часто приводить до неправильного переносу, при якому відбувається метафоричне мапування, яке не відповідає ідеям автора, який представив дану метафору. Для ілюстрації проблеми неправильного переносу (а також культурної невідповідності, оскільки часто вони тісно пов'язані між собою), наведу кілька прикладів з особистого досвіду. На одному Великодньому богослужінні священик пояснював зміст виразу апостола Павла «Христос – Пасха наша» (1 Кор. 5:7) наступним чином: він ототожнив слово «пасха» (пасхальне ягня, яке заколювали під час святкування юдейського свята Пасха (Песах)) із співзвучним словом «паска» (хліб, який печуть до християнського свята Пасха (Великдень)), і почав проводити паралелі між якостями пасхального хліба і Христа («паска живить і наповнює нас, як і Христос», «хліб піднявся на дріжджах, як і Христос воскрес із мертвих» тощо). Очевидно, що тут ми маємо справу з повністю помилковим тлумаченням метафори «Христос – Пасха наша», як би духовно и «правильно» воно б не звучало. Іншого разу, будучи в Середній Азії, я запитав у групи місцевих християн, з чим у них асоціюється

¹⁶⁴ Десницкий А.С. *Современный библейский перевод: теория и методология*. Москва: ПСТГУ, 80.

¹⁶⁵ Packer J. I. "What did the cross achieve". in Packer, J. I. *In My Place Condemned He Stood. Celebrating the Glory of the Atonement*, 63.

поняття «викуп». Практично моментально пролунала одностайна відповідь: «викуп нареченої». Я думаю, якби ми зв'язали таке тлумачення слова «викуп» з іншою біблійною метафорою Церкви як «нареченої» Христа, то ми могли б провести багато цікавих паралелей, і навіть могли б сформувати багато «духовних» висновків, які були б досить біблійними і правильними, але ми б відійшли від правильного змісту біблійної метафори «викупу», головною ідеєю якої є звільнення від рабства. Ми побачили яскраві приклади того, як «метафора оригіналу може бути носіям мови перекладу незрозуміла або навіть розумітися в іншому сенсі»¹⁶⁶, і в результаті відбувається передача неправильного сенсу. Саме тому перекладач-біблеїст А. Десницький підкреслює не лише для перекладачів Письма, а й для богословів, важливу істину, що їм, при формуванні богослов'я на підставі біблійних образів і метафор, «потрібно «потрапити» в інший концептуальний простір, і передати не тільки думку чи образ, але й певну частину світогляду, тільки в рамках якого ця думка і образ щось значимі для читача»¹⁶⁷.

4. Відкидання метафори через неправильну перспективу

В історії християнського богослов'я ми неодноразово бачимо як ряд метафор стають метафорами-табу для певних богословів та богословських систем. Так Ансельм зі зневагою ставився до метафори викупу, особливо в її прив'язці до теорії «викупу в диявола». Решдалл критикував ряд образів Писання і Отців Церкви як грубі і примітивні, які слід інтерпретувати духовно¹⁶⁸. Найчастіше відкидання певних метафор стається через те, що та чи інша біблійна метафора сприймається через призму буквалістичного чи неправильного тлумачення даної метафори. Тому, коли та чи інша метафора

¹⁶⁶ Десницький А.С. Метафори в современном библейском переводе, *Метафори в современном библейском переводе*. Родной язык, 2013, № 1, 90.

¹⁶⁷ Десницький А.С. *Современный библейский перевод: теория и методология*. Москва: ПСТГУ, 80.

¹⁶⁸ Rashdall, Hastings. *The Idea of Atonement in Christian Theology*, Being the Bampton Lectures for 1915. London Macmillan and co., limited, 1919, 150. З його перспективи у Іренея ми знаходимо «неясні і грубі метафізичні теорії, які заважають сучасному розуму прийняти їх без значного перекладу на більш зрозумілі еквіваленти.» (246. Також див. 249, 259).

здається невідповідною для нашої богословської схеми чи бачення, виходом є не її ігнорування чи заперечення, а пошук кращого тлумачення даної метафори чи правильного місця цієї метафори в біблійному одкровенні.

5. Змішання метафор

Одна з небезпек яка часто виникає в систематичному богослов'ї при формуванні доктрин чи вчення, – це змішання метафор, коли елементи з різних метафор збираються воедино в один загальний образ. Так, наприклад, Ісус в Новому Завіті часто представляється як «жертва». В богословській літературі можна зустріти такі випадки, коли для описання змісту і значення цієї «жертви» беруться характеристики різних видів жертв Старого Завіту (а часто, ще й додається логіка язичницьких жертвоприношень) і змішуються в один «зібраний» образ жертви. Також часто можна побачити, коли при богословському поясненні певної біблійної події відбувається змішання декількох метафор, які можуть мати певне відношення до цієї події. Таку картину ми можемо бачити як на популярному рівні, так і на рівні серйозних богословських формулювань. Так, недавно, в одній пасхальній проповіді, я чув як проповідник, описуючи події початку книги Вихід, 12 розділ, і пояснюючи про загрозу всім жителям Єгипту від ангела-губителя, сказав, що для того, щоб отримати захист від смерті, потрібно було заплатити викуп, і цим викупом стала жертва пасхального ягняти. Тут ми бачимо очевидну інтерпретативну помилку. Пасхальне ягня ніколи не називається «викупом» і не має нічого спільного з образом викупу. Автор наклав на жертву пасхального ягняти іншу метафору – викупу з рабства, яка стосується визволення Ізраїльського народу з Єгипту. Очевидно, що Бог визволяючи Ізраїльський народ з Єгипту, нікому не платить плати за викуп, але використовує метафору «викупу» (відкуплення) як потужний образ звільнення з рабства. Однак проповідник у своєму тлумаченні змішав дві різні метафори («Пасхальна жертва» і «викуп»), які стосуються різних аспектів події Виходу Ізраїлю з Єгипту, і «зліпив» з них

один змішаний образ. Така помилка стається досить часто при інтерпретації біблійного тексту і при формуванні різних богословських моделей.

Змішання різних метафор ми часто зустрічаємо і у ранніх богословів, і у сучасних, і навіть в знаменитих символах віри. Так, наприклад, Августин змішує метафору «жертви за гріх» і метафору «плати», тим самим створюючи не зовсім біблійне представлення суті відкуплення: «Своєю смертю, яка воістину була найчистішою *жертвою*¹⁶⁹, принесеною за нас, Він очистив, скасував і *заплатив* за всяку провину, по якій начальства і сили законно вимагали від нас *плати*»¹⁷⁰. В Вестмінстерському Сповіданні Віри ми також бачимо змішання відразу декількох метафор: «Господь Ісус, Своїм досконалим послухом і переданням Себе в *жертву*, яку Він одного разу приніс Богу вічним Духом, дав повне *задовільнення* правосуддю Свого Отця. Він *придбав*¹⁷¹ не тільки *примирення*, але й вічну *спадщину* в Царстві Небесному для всіх тих, кого дав Йому Отець»¹⁷². Але жертва ніколи не виконувала ролі *задовільнення* правосуддя, а *примирення* і *спадщину* не купують. Як ми бачимо, нездатність розуміти зміст і значення кожної біблійної метафори призводить до такого явища, як змішання метафор і, відповідно, до богословського каламбуру.

Змішання метафор ми бачимо не лише на рівні метафори, але й на рівні метафоричної моделі, в якій одна частина моделі взята з однієї метафори, а інша – з іншої. Так, наприклад, модель відкуплення, в якій Христос приносить викуп Богу побудована, як мінімум, на двох метафорах: жертви і викупу. Сама ідея викупу взята з метафори викупу, але біблійна метафора викупу обмежена в своїх інференціях і ніколи не представляє об'єкту (особи), кому платиться викуп. Цей об'єкт запозичається з інших метафор, таких як «жертва»: «Христос полюбив вас, і видав за нас *Самого Себе*, як дар і *жертву* Богові на

¹⁶⁹ Тут і далі виділення курсивом зроблені автором роботи для підкреслення ключових слів, на яких робиться наголос.

¹⁷⁰ Цитата по МакГрат, Алістер. *Введення в християнське богослов'є*. Пер. с англ. Одеса: Богомыслие, 1998, 349.

¹⁷¹ В англ. тексті «purchased» – «купив».

¹⁷² Вестмінстерське визнання віри, 8.5.

приємні пахощі» (Ефес. 5:2). В результаті формується помилкова модель і навіть ціла теорія, яка обґрунтовує необхідність принесення викупу саме Богу.

6. Багатозначне використання метафори на основі одного домену-джерела

Золтан Ковецес нагадує, що один і той самий домен-джерело може використовуватись для різних цільових доменів¹⁷³. В Писанні ми дійсно бачимо, як один і той самий образ може використовуватись як метафора в різних значеннях. Так «рабство» може використовуватись в контексті гріха і нести негативну конотацію. А з іншого боку апостол Павло говорить про «рабство Богу», «рабство праведності» як щось позитивне (Рим. 6:16-19). Але навіть в негативному значенні «рабство» може стосуватися до різних сфер: «рабства гріха», «рабства смерті», чи навіть «рабства дияволу». Таким чином, однакові фрази, такі як «визволення з рабства», «викуп з рабства» можуть стосуватися різних сфер, – визволення з рабства смерті чи визволення з рабства гріха.

Таке просте, але не завжди очевидне зауваження має потенціал допомогти у вирішенні цілого ряду серйозних богословських суперечок. Наприклад, можливо таке розуміння досить вільного використання авторами Нового Завіту метафор могло би значно підсилити позицію Вільяма Аткінсона в питанні використання метафори «хрещення» в тривалих дебатах щодо вчення про «хрещення Духом Святим». Аткінсон відстоює думку, що фразу «хрещення Духом» апостоли Лука, Іван та Павло використовують по-різному щодо різних дій Духа Святого¹⁷⁴. Один з ключових сотеріологічних термінів «відкуплення» може використовуватись в різних аспектах сотеріології і нести різне значення.

¹⁷³ Kovacs, Zoltan *Metaphor: A Practical Introduction*, 2nd Edition. Oxford University Press, 2010, 136.

¹⁷⁴ Див. Аткінсон, У. *Хрещення Духом. Дискуссія с Джеймсом Данном*. (особл. ст. 134-135).

Крім того ми повинні звернути увагу ще на одну сферу тлумачення біблійних метафор. Наприклад, в Писанні не лише хрест Христа описується за допомогою різних метафор, а й він сам стає метафорою ідеї зречення і послуху в християнському житті¹⁷⁵, ідеї мучеництва, однією з метафор таїнства хрещення (Рим. 6). Щось схоже може ставатися і з іншими метафорами. Частково про це питання розкриває Річард Хейз¹⁷⁶.

7. Неправильне визначення місця конкретних метафор в загальній картині

Попереднє питання стає особливо актуальним в контексті формування великої сотеріологічної картини. На жаль, часто, як метафора «спасіння», так і метафора «відкуплення», розглядаються як однозначні поняття, і наша задача – визначити правильне значення. Але насправді метафора «порятунок» («спасіння») може використовуватись дуже по-різному. Вона може стосуватись як спасительної місії Христа в цілому, так і одного з його складових аспектів. Тому важливо не лише усвідомлювати можливість різного використання однієї і тієї ж метафори, але й бачити місце, яке займає кожен з цих варіантів використання однієї і тієї ж метафори в загальній картині спасіння.

Так само важливо розуміти, що різні метафори можуть описувати різні аспекти сотеріологічного вчення. Так, говорячи про відкуплення певні метафори описують та розкривають суть того, що сталося через смерть і воскресіння Христа, в той час як інші розкривають наслідки чи результати цієї події. Тому дуже важливо бачити цілісну картину спасіння і розуміти, який аспект цієї картини розкриває та чи інша метафора. В сотеріології ми маємо справу з багатогранною комплексною картиною, а різноманітні біблійні та богословські терміни та метафори (навіть з однаковою назвою) можуть використовуватись дуже по-різному, як елементи цієї картини. Більш повно це питання буде розкрито при розгляді питання цілісної біблійної сотеріології.

¹⁷⁵ Хейз, Річард. *Етика Нового Завета*, 41-2.

¹⁷⁶ Хейз, Річард. *Етика Нового Завета*, 36.

8. Вихід за «область переносу» метафори

Слід пам'ятати, що при використанні метафори відбувається *обмежений перенос* якостей чи характеристик даної метафори. Як вірно підмічає Франсіс Лайал, «спотворення виникає тоді, коли допоміжні або випадкові аспекти метафори або надмірно наголошуються, або, в деяких випадках, коли їх взагалі приймають до уваги»¹⁷⁷. Так, наприклад, намагання Орігена визначити, кому приноситься викуп – це ніщо інше як вихід за границі обмеженої «області переносу» вкладеного в біблійну метафору «викупу». Не завжди легко визначити границі «області переносу» метафори. Формулювання принципів визначення цих границь є однією з важливих задач, яку ми розглянемо в наступних частинах нашої роботи.

9. Вибірковість (обмеженість) у використанні метафор

Багато богословських викладів відкуплення часто практично повністю побудовано на одній складній метафорі (викуп, покарання, сатисфакція тощо), яка часто розвивається, доповнюється новими інференціями і перетворюється в окрему «теорію відкуплення». При побудові цілісного концепту відкуплення ігнорування певними метафорами не тільки збіднює, а часто і спотворює загальне представлення відкуплення.

Так, говорячи про метафори відносин Бога і людини, Вінсент Брюммер підкреслює, що жодна з метафор не достатня для вираження всіх аспектів цих відносин, і тому кожна метафора потребує підтримки і доповнення інших метафор¹⁷⁸. Кожна метафора розкриває ті сторони істини, які не розкривають інші метафори, або краще підкреслює чи виділяє ті аспекти, які слабо виражені іншими метафорами¹⁷⁹.

При виділенні однієї кореневої метафори і побудові богословського концепту лише на одній метафоричній моделі, особливо виникає небезпека

¹⁷⁷ Lyall, Francis. 1979. "Of Metaphors and Analogies Legal Language and Covenant Theology". *Scottish Journal of Theology*. 32, no. 1 1-17. (2), 4-5.

¹⁷⁸ Brümmer, Vincent, *The Model of Love: A Study in Philosophical Theology*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993, 20.

¹⁷⁹ Brümmer, Vincent, *The Model of Love: A Study in Philosophical Theology*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993, 20.

буквального сприйняття метафори¹⁸⁰, коли ми намагаємось реконструювати цілісний концепт на основі метафори, яка лише частково висвітлює певний аспект цього концепту. Одноосібні метафоричні моделі мають тенденцію опиратися будь-яким конкуруючим моделям¹⁸¹. Така модель часто сприймається як «єдиний правильний» шлях розуміння досліджуваного питання, що дуже часто призводить до радикалізму, фундаменталізму та інших нездорових явищ. Прикладом такого непримиримого догматизму може бути позиція ряду прихильників теорії замісного покарання, для яких ця теорія є єдиною правильною позицією і навіть стала одним з головних тестів ортодоксальності вчення.

У намаганні зрозуміти і описати суть досліджуваного концепту, ми не можемо обмежитись лише однією метафорою, оскільки вона не може «висвітлити» всі аспекти цільового домену. Тому виникає потреба в поліфонії метафор, де для прояснення різних аспектів використовуються різні метафори (домени-джерела)¹⁸², кожна з яких буде висвітлювати ті чи інші характеристики чи структуру цільового домену¹⁸³. У результаті висвітлення, ми отримуємо нове знання про цільовий домен і у нашому пізнанні відбувається реконцептуалізація цього домену. Окрім того, Іян Барбур наголошує, що присутність інших метафор чи метафоричних моделей запобігає «ексклюзивному розвитку» певної моделі¹⁸⁴. На проблему домінування однієї моделі, аж до витіснення інших вказує також МакФейг¹⁸⁵.

Саме тому метафори чи моделі повинні розглядатися «у взаємодії, а не в повній незалежності» одна від іншої¹⁸⁶, допускаючи певне напруження між

¹⁸⁰ На цій небезпеці наголошую МакФейг – *McFague, Sallie. Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language. Philadelphia: Fortress, 1982, 24*

¹⁸¹ *McFague, Metaphorical Theology, 24.*

¹⁸² Наприклад: «час – це гроші», «час – це потік» і т.п.

¹⁸³ *Kovecses, Zoltan. Metaphor: A Practical Introduction, 96-103.*

¹⁸⁴ *Barbour, Ian G. Myths, Models, and Paradigms: A Comparative Study of Science and Religion. New York, Harper & Row, 1974, 84-85.*

¹⁸⁵ *McFague, Sallie Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language. Philadelphia: Fortress, 1982, 39.*

¹⁸⁶ *Barbour, Ian G. Myths, Models, and Paradigms: A Comparative Study of Science and Religion. New York, Harper & Row, 1974, 84-85.*

ними, яке тримає кожну модель чи метафору в правильних рамках, не дозволяючи інференціям вийти за межі задуму авторів цим метафор.

10. Перспективізація погляду через призму однієї «ключової» метафори

Проблема також виникає тоді, коли дослідник, можливо не обмежується однією метафорою, але одна метафора стає ключовою парадигмою розуміння всіх інших метафор. Вінсент Брюммер вірно зазначає, що різні ключові моделі породжуватимуть різні теології¹⁸⁷. Джеймс Пакер критикує Социнія, за те, що інтерпретована ним біблійна модель «Бог – Цар» через призму монархічної моделі XVI-го століття, стала «контролюючою»¹⁸⁸. Однак, схожу проблему ми бачимо у багатьох прихильників теорії замісницького покарання. Так Генрі Блоше розглядає юридичну перспективу як «центральне поняття в «перекладі» з однієї метафоричної мови на іншу»¹⁸⁹. Ховард Маршалл вважає, що через призму «принципу карального заміщення» потрібно інтерпретувати всі інші біблійні метафори відкуплення¹⁹⁰. Якщо прийняти таку позицію, нам не уникнути змішання метафор і ряду інших проблем, про які ми згадали вище.

Звужуючи представлення концепту до однієї, чи обмеженої кількості метафор ми тим самим однобоко перспективізуємо цей концепт. Більше того, при необхідності пояснення інших аспектів концепту, які не покриті доступним нам мапуванням однієї метафори, автоматично виникає потреба в розширеному використанні «наслідкового потенціалу» цієї метафори, тобто розширювати мапування за межами тих аспектів, які чітко представлені в Писанні. Так, якщо в теорії «викупу в диявола» будувати вчення про відкуплення на одній метафорі, то при визначенні ролі Бога-Отця у

¹⁸⁷ Brümmer, Vincent, *The Model of Love: A Study in Philosophical Theology*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993, 21.

¹⁸⁸ Packer J. I. "What did the cross achieve". In Packer, J. I. *In My Place Condemned He Stood. Celebrating the Glory of the Atonement*, 63.

¹⁸⁹ Blocher, Henri. "Biblical metaphors and the doctrine of the Atonement". *Journal of the Evangelical Theological Society*, 47 no 4 D 2004, 645.

¹⁹⁰ Marshall, I. Howard. *Aspects of the Atonement Cross and Resurrection in the Reconciling of God and Humanity*. London Paternoster, 2007, 38-39 (також 39-52).

відкупленні, метафора «викупу» детермінує цю роль і автоматично зводить її до того, хто «платить викуп», а диявол стає «отримувачем викупу». Наявність широкого спектру метафор допомагає описати роль Бога-Отця на основі більш доречних метафор.

Часом перспективізація відбувається майже несвідомо. Так Олівер Крісп вважає ідею «примирення з Богом» найбільш базовою ідеєю відкуплення¹⁹¹, і дає визначення відкуплення як «акт примирення між Богом і занепалими людьми звершений Христом»¹⁹². В результаті саме через призму «примирення з Богом» він інтерпретує ключові ідеї відкуплення. Так, з перспективи Кріспа, моделі, – це «картини примиряючої роботи Христа»¹⁹³, і він не помічає, що «примирення» це не основа моделі, а лише одна з багатьох моделей, визначення яких він намагається запропонувати. Іан Барбур вірно наголошує, що використання різноманітних метафор захищає нас від «ідолопоклонства, абсолютизації та буквалізму, які з'являються при пануванні однієї моделі»¹⁹⁴.

Деякі пропозиції «ключової моделі» є надто абстрактні і ми можемо їх швидше назвати «лейтмотивами», аніж «моделями» чи навіть «теоріями». Сюди можна віднести лейтмотив «перемоги» Густафа Аулейна чи лейтмотив «любові» Іяна Рамзея¹⁹⁵ (див. параграф «Богословські лейтмотиви»).

¹⁹¹ Наприклад, говорячи про те, що відкуплення «не має жодного канонічного визначення (canonical definition), жодного віросповідного формулювання (creedal statement), яке б надавало йому певної форми», він додає фразу «поза ідеєю, що Христова праця примирює людей з Богом» (Oliver D. Crisp, 'Methodological Issues in Approaching the Atonement', in *T&T Clark Companion to Atonement*, ed. by Adam J. Johnson (London: Bloomsbury T&T Clark, 2017), 316). Тут і в багатьох інших місцях його праць по відкупленню одна з багатьох біблійних метафор відкуплення стає для нього основоположною ідеєю відкуплення, і тим самим направляє його богослов'я відкуплення у певну канву мислення.

¹⁹² Oliver D. Crisp, 'Methodological Issues in Approaching the Atonement', in *T&T Clark Companion to Atonement*, ed. by Adam J. Johnson (London: Bloomsbury T&T Clark, 2017), 330.

¹⁹³ Oliver D. Crisp, 'Methodological Issues in Approaching the Atonement', in *T&T Clark Companion to Atonement*, ed. by Adam J. Johnson (London: Bloomsbury T&T Clark, 2017), 32.

¹⁹⁴ Барбур І. – Релігія и наука, 150.

¹⁹⁵ Навряд чи модель «любові» може бути «найповнішим надійним дискурсом про відкуплення» як заявляє Рамзей (Ramsey, Ian T. *Christian discourse*. London, New York, Oxford University Press, 1965, 58).

11. Ігнорування «незручних» метафор

Цей аспект є тісно пов'язаний з двома попередніми проблемами. У багатьох сферах богослов'я існує небезпека сформуванню певної богословської системи, використовуючи обмежену кількість метафор, образів і ігнорування іншими образами чи поняттями. Часто це робиться через те, що проігноровані метафори «не вписуються» у сформовану картину і не узгоджуються (в даній богословській позиції) з іншими метафорами. Для прикладу можна розглянути сферу сумісності Божої суверенності та свободи людини. Ті богослови, які підкреслюють перший аспект, часто ігнорують біблійними свідченнями про реальність свободи людини. Вони, наприклад, використовують метафору «мерця» для опису грішної людини та її повної нездатності реагувати на Божу дію. На основі притчі про загублену вівцю вони обґрунтовують відсутність будь-якої ролі людини в спасінні. На основі таких метафор і різних уривків Писання формується вчення про те, що людина не відіграє ніякої участі в своєму спасінні, яке є повністю ділом Бога, Який «оживляє духовного мерця», Сам знаходить загублену вівцю і Сам спасає її без жодної її участі, – «не від діл, щоб ніхто не хвалився» (Еф. 2:8). Цю проблему підкреслює Поль Рікьор в своєму аналізі притч Ісуса: «Одним з головних знаків метафоричної інтерпретації буде напруга між різними моделями кризи і відповіді. Деякі з них говорять про «скарб», який нічого не робить для того, щоб його знайшли... деякі – про «овець», не настільки пасивних. Інші говорять про «виноградарів» і «рабів», які проявляють суттєві ініціативи, а одна навіть говорить про «сина», який являє собою цілісний взірець *метаної*. Як багато хороших – і поганих! – богословських вчень потенційно підказані – і заперечені! – всією мережею притч, які підтримують одна одну і конфліктують одна з одною!»¹⁹⁶.

Але при формуванні богословського вчення повинен враховуватися весь спектр метафор. Так на основі лише притчі про блудного сина можна

¹⁹⁶ Рікьор, Поль. «Библейская герменевтика». Журнал «Символ», 62, 2012, 106.

прийти до висновку, що спасіння – це повністю людське рішення та дія, і Бог у ньому не приймає ніякої участі. На жаль в історії Церкви августиніанство (а згодом кальвінізм) та пелагіанство пішли в різних напрямках, зосередившись на різних кореневих метафорах і певних кластерах метафор навколо них. У той же час більшість християнських богословів сприймали ці метафори як різні аспекти одної реальності, які ми повинні приймати і узгоджувати між собою. В історії богослов'я ми бачимо різні версії та спроби пояснення взаємодії Божої ролі і людської, більш і менш вдалі. Метафори «мерця» та «загубленої вівці» підкреслюють людську неспроможність спасти себе і Божу ініціативу та роль в спасінні, не відкидаючи важливості особистого людського рішення та покаяння, які представлені через образ «блудного сина».

Коли одна чи декілька метафор не вписуються в вибудовану богословську картину, ігноруються чи відкидаються як неправильні, то часто це вказує на те, що сформована «велика картина» є невірною. Але деколи, навіть коли «велика картина» в цілому є правильною, певні метафори можуть відкидатися чи ігноруватися через нерозуміння цієї метафори, або через сприйняття її через призму нездорового тлумачення. Так, наприклад, в православному богослов'ї юридичні метафори часто відкидаються, як такі, що несумісні з правильним розумінням відкуплення чи спасіння. Але проблема тут не з біблійними юридичними метафори, а з їх нерозумінням, або сприйняттям їх через призму спотвореної інтерпретації, проблема у нездатності віднайти правильне розуміння як самих метафор, так і їх місця в загальній картині.

Те саме можна сказати і про сприйняття метафори «викуп». Замість того, щоб розуміти її правильним чином в рамках її біблійного використання, багато богословів відкидають цю біблійну метафору в цілому, оскільки розглядають її в буквальному значенні. Так митрополит Іларіон Алфеев зазначає, що «багато давньо-церковних авторів взагалі уникають говорити про «викуп» в буквальному сенсі, розуміючи під відкупленням примирення людства з Богом

і усиновлення Йому»¹⁹⁷. Але, по-перше, «викуп», – це метафора, яку ми не можемо розглядати «в буквальному сенсі»; по-друге, «викуп», «примирення», та «усиновлення» – це метафори, які описують різні сторони спасіння, і кожна з них займає своє місце в загальній сотеріологічній картині. Будь-яка цілісна богословська картина не буде ігнорувати жодну біблійну метафору і знаходитиме шляхи гармонійного узгодження різних метафор та образів.

Ми не можемо згодитися ще з одним принципом, який запропонував Вінсент Брюммер: при конфлікті метафор вибрати одну метафору головною і на її основі будувати концептуальну модель, а іншу зробити другорядною, яку буде доповнювати цю модель¹⁹⁸. Такий підхід дозволяє ігнорувати неузгодженості між моделями віддаючи перевагу центральній метафоричній моделі і її інференціям¹⁹⁹.

Цей підхід також може стати надто суб'єктивним у визначені, яка метафора повинна стати головною. Більше того, – часто метафори неможливо узгодити незалежно від того, яку метафору ми виберемо як головну, а яку – другорядною. Протиріччя в метафорах при побудові концепту вимагає переосмислення нашого розуміння та інтерпретацій цих метафор, та пошуку такого розуміння, в якому не будуть виникати ці протиріччя. В цій роботі ми бажаємо показати, що багато популярних теорій відкуплення містять в собі протиріччя та неспроможність узгодити різні біблійні метафори, а часто – навіть ігнорування певними метафорами, які не вписуються в дану теорію.

12. Неузгодженість метафор в рамках «великої картини»

Незважаючи на «напруження», яке виникає між різними метафорами чи притчами²⁰⁰, Ніджай Гупта підкреслює, що узгодження метафор повинно

¹⁹⁷ Алфеев, Иларион (митрополит). Таинство веры. Введение в православное богословие. М.: Эксмо : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви. Издание восьмое, 2012, 113.

¹⁹⁸ Brummer, Vincent. *Atonement, Christology And The Trinity Making Sense Of Christian Doctrine*, 14-15.

¹⁹⁹ Brummer, Vincent. *Atonement, Christology And The Trinity Making Sense Of Christian Doctrine*, 15.

²⁰⁰ Рикёр, Поль. “Библейская герменевтика”. *Журнал «Символ»*, 62, 2012, 105.

так об'єднати їх, щоб вони могли разом сформуванати «єдиний образ»²⁰¹. Існує одна реальність відкуплення, яка представлена в Писанні за допомогою різних метафор. Френсіс Лайал підкреслює, що якщо ми визнаємо, що метафори розкривають різні аспекти реальності Христового відкуплення, вони повинні гармонійно узгоджуватись одна з одною, та з іншими богословськими істинами. Іншими словами, цілісне вчення про відкуплення повинно злагоджено об'єднувати усі метафори. Кожна метафора чи модель, висвітлюючи певні характеристики, допомагає нам побачити певний аспект істини, який б ми чи не побачили взагалі, чи помітили б дуже обмежено або поверхнево. Тому Пакер вірно підкреслює, що «моделі – не ізольовані, а пов'язані між собою і кваліфікують одна одну»²⁰².

Одночасно, слід пам'ятати іншу важливу істину стосовно природи метафор: метафора не лише висвітлює окремі аспекти концепту, але й одночасно «приховує» інші, тобто саме запобігає можливості побачити певні сторони концепту. Так, наприклад, метафора «війна – це гра в шахи» можливо добре передає важливість стратегії і тактики під час ведення війни. Але вона може сформуванати розуміння, що війна – це гра. На жаль, багато сильних світу цього, ведучи війни, сприймають їх як гру, в якій вони дуже хочуть виграти, незалежно від того, скільки людських життів поляже в процесі такої «гри». Метафора «війна – це кровопролиття» висвітлює іншу, страшну сторону війни. Таким чином, використання різних метафор допомагає сформуванати більш цілісний і збалансований концепт²⁰³.

Різноманіття метафор також дозволяє нам здійснювати реперспективізацію концепту за допомогою різних метафор. Можливість

²⁰¹ Gupta, Nijay K. *Worship That Makes Sense to Paul: A New Approach to the Theology and Ethics of Paul's Cultic Metaphors*. Berlin: W. de Gruyter, 2010, 35.

²⁰² Packer J. I. "What did the cross achieve". In Packer, J. I. *In My Place Condemned He Stood. Celebrating the Glory of the Atonement*, 66.

²⁰³ Ідея прикладу згаданих аспектів війни взято з Black, Max. *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*. Ithaca, NY Cornell University Press, 1962, 41–2 та Brummer, Vincent. Brummer, Vincent. *Atonement, Christology and The Trinity: Making Sense Of Christian Doctrine*, 8.

зміни перспективи буде надзвичайно ефективною, коли нам потрібно буде представити наш концепт у відповідь на певний контекст чи потребу. В християнському навчанні та проповіді це стає особливо актуальним, коли християнська проповідь має бути донесена в контексті інших культур і контекстуальних особливостей.

1.7. Метафора, модель, теорія, концепт.

Для того, щоб зрозуміти, як відбувається процес формування концепту, богословської моделі, теорії чи доктрини, важливо подивитися на ту термінологію, яка використовується на сьогоднішній день, зрозуміти виклики, які виникають через нечітке використання цих термінів, і спробувати чітко окреслити зміст цих понять. В богословських викладах вчення про відкуплення ми бачимо величезне різноманіття термінології.

На жаль, такі терміни як «метафора», «модель», «теорія» використовуються дуже по-різному: для одних – це взаємозамінні терміни, для інших – різні поняття. На цю проблему вказують ряд дослідників, такі як Олівер Крісп²⁰⁴, Девід Маклахлен²⁰⁵, та ін. Девід Маклахлен зазначає, що одним з джерел непорозумінь є те, що багато авторів використовують терміни теорія та модель як взаємозамінні²⁰⁶. Саме тому формування здорового цілісного вчення про відкуплення неможливе без досягнення певної чіткості в використанні ключових термінів і відмінності між ними²⁰⁷. Навівши порядок з термінами, ми уникнемо значної плутанини і непорозумінь в різних аспектах

²⁰⁴ Oliver D. Crisp, 'Methodological Issues in Approaching the Atonement', in *T&T Clark Companion to Atonement*, ed. by Adam J. Johnson (London: Bloomsbury T&T Clark, 2017), 315-333.

²⁰⁵ «слова "модель", "теорія" і "метафора" використовуються різними письменниками, щоб означати іноді одне і те ж, а іноді різні речі» (McLachlan, David. *A Critical Examination of the Interaction of Disability Theology and Ideas of Atonement*. Doctoral dissertation, The University of Manchester (United Kingdom)2018, 77).

²⁰⁶ McLachlan, David. *A Critical Examination of the Interaction of Disability Theology and Ideas of Atonement*. Doctoral dissertation, The University of Manchester (United Kingdom)2018, 94

²⁰⁷ Про це говорить Девід Маклахлен по відношенню саме до доктрини відкуплення (McLachlan, David. *A Critical Examination of the Interaction of Disability Theology and Ideas of Atonement*. Doctoral dissertation, The University of Manchester (United Kingdom)2018, 77).

вчення про відкуплення, класифікація різних підходів, розуміння розходження між різними поглядами, тощо.

Олівер Крісп намагається представити «мета-модель, або теорію про те, як розглядати існуючі моделі відкуплення», про те «як нам слід думати про різні моделі відкуплення відносно одна одної та відносно вчення про відкуплення»²⁰⁸. Його робота корисна з перспективи, що він один з небагатьох, хто намагається навести порядок з термінологією та представити спосіб оцінки існуючих моделей відкуплення. Він також правильно вказує на місце таких аспектів вчення про відкуплення, як «богословський лейтмотив». Ми можемо згодитися з наступною частиною його висновків: «Лейтмотиви та метафори – це часткові картинки чи вікна у вчення; доктрини – це більш складні цілісні одиниці, що мають мотиви та метафори як складові елементи; моделі більш вузькі, але концептуально багатші спроби надати певний спосіб зрозуміти примирительну²⁰⁹ роботу Христа»²¹⁰. Але в його роботі є ряд проблем: це брак чіткого розрізнення ідеї біблійної моделі і богословської теорії, не дуже вдале визначення «теорії» відкуплення, відсутність цілісної картини сотеріології, і того місця, яке в ній займає вчення про відкуплення, та ряд інших питань. Ми представили дещо інший аналіз ключових термінів, і дали інше визначення моделі, теорії та доктрини відкуплення.

Ми почнемо з того, що представимо терміни, які використовуються для опису різних типів метафор, метафоричних моделей, теорій тощо.

1.7.1. Прості та складні метафори

²⁰⁸ Oliver D. Crisp, 'Methodological Issues in Approaching the Atonement', in *T&T Clark Companion to Atonement*, ed. by Adam J. Johnson (London: Bloomsbury T&T Clark, 2017), 332

²⁰⁹ Ми вже вказували на проблематичність зведення Кріспом відкуплення до ідеї «примирення», через призму якої він тлумачить усі інші метафори.

²¹⁰ Oliver D. Crisp, 'Methodological Issues in Approaching the Atonement', in *T&T Clark Companion to Atonement*, ed. by Adam J. Johnson (London: Bloomsbury T&T Clark, 2017), 333.

Ковецес використовує поняття «первинна метафора» (primary metaphor) (чи «проста метафора» (simple metaphor)) і «складна метафора» (complex metaphor) і вказує на те, що часто первинні метафори можуть поєднуватися і формувати складні метафори²¹¹. Так ми могли би сказати, що в концепті відкуплення, однією з головних метафор є складна метафора «викуп»²¹², яка формує певний міні-нарратив «викуплення з неволі» з таких «первинних метафор» як «рабство», «плата (ціна) викупу», «свобода від рабства» тощо. Для Ковецеса це важливе розділення, оскільки саме «первинні метафори визначають, які саме елементи вихідного домену мапуються на цільовий домен»²¹³. Прості метафори формують мапування в складних метафорах²¹⁴. В той час як складні метафори можна розбити на окремі складові, з простими метафорами цього не можна зробити²¹⁵.

Науковці, які досліджують метафори звертають увагу не лише на окремі метафори і їх значення, але й на розширенні метафоричні конструкції, які об'єднують ряд метафор однієї сфери в кластери метафор. Керд²¹⁶ та Пітерсен²¹⁷ називають їх «метафоричні системи». Поль Рікьор підкреслює, що «метафора ніколи не приходить одна. Одна метафора вимагає іншу і разом вони виживають завдяки взаємній напрузі і здатності кожної з них формувати цілу мережу метафор»²¹⁸. Центральну метафору, яка збирає, об'єднує навколо себе «кластер» чи «мережу» метафор Рікьор називає «кореневою»

²¹¹ Kovecses, Zoltan. *Metaphor: A Practical Introduction*, Second Edition (2010), 103, 145

²¹² Хоча й саме слово «відкуплення» є метафорою, яке має те саме значення, що й «викуп, викуплення» ми будемо його використовувати як технічний термін, який описує суб'єктивне спасаюче діло Христа, яке Він звершив через свою смерть і воскресіння.

²¹³ Kovecses, Zoltan. *Metaphor: A Practical Introduction*, Second Edition (2010), 95-96, 103.

²¹⁴ Kövecses, Zoltán. *The scope of metaphor in Barcelona*, Antonio. *Metaphor and Metonymy at the Crossroads A Cognitive Perspective*. Berlin; Boston De Gruyter Mouton, 2012, 90; Kovecses, Zoltan – *Metaphor. A Practical Introduction*, Second Edition (2010), 145-146.

²¹⁵ Evans V. *Cognitive linguistics. An introduction*. V. Evans, M. Green. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2006, 308.

²¹⁶ Caird, G. B. *The Language and Imagery of the Bible*. Philadelphia: Westminster Press, 1980, 155

²¹⁷ Petersen Norman. *Rediscovering Paul. Philemon and the Sociology of Paul's Narrative* World-Fortress Press (1985), 208.

²¹⁸ Рикёр, Поль. «Библейская герменевтика». *Журнал Символ* 62-2012, 99.

метафорою²¹⁹. Таку ж термінологію («root metaphor») використовує Боерсма²²⁰, Брюммер²²¹, Макфейг²²² та інші. В Саллі Макфейг коренева метафора описує найбільш фундаментальну уяву про світ і наш досвід в ньому²²³. Боерсма підкреслює, що саме корінні метафори є найбільш придатними для формулювання богослов'я відкуплення²²⁴. Цікаво, що як приклад корневих метафор Рікьор приводить метафори, що використовуються для опису Бога: «в єврейській традиції Бог називається Царем, Батьком, Чоловіком, Господом, Пастирем, Суддею, а також Скелею, Фортецею, Відкупителем тощо. Таким чином виникають певні метафори, які збирають окремі метафори»²²⁵. Це в певній мірі підтверджує ідею, яку ми будемо використовувати в нашій роботі, що саме вчення про Бога є фундаментальним і визначальним у формуванні будь-якої богословської системи.

1.7.2. Біблійна метафорична модель.

Ще один термін, який використовується у цій сфері – це «метафорична модель». Вінсент Брюммер підкреслює, що віруюча людина не може бути задоволена описом своїх відносин з Богом, який складається з незліченної кількості незв'язаних між собою метафор²²⁶. Природньо, людина поєднує, групує, систематизує різноманітні метафори та буквральні вирази і формує різноманітні моделі. Як правило, метафорична модель формується навколо корневих метафор, які групують навколо себе ряд простих метафор, що належать до однієї теми²²⁷. Макс Блек описує модель як «стійку та

²¹⁹ Рікєр, Поль. “Библейская герменевтика”. *Журнал Символ* 62-2012, 99.

²²⁰ Boersma H. *Violence, Hospitality, and the Cross*, 109.

²²¹ Brümmer, Vincent, *The Model of Love: A Study in Philosophical Theology*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993, 20.

²²² McFague, *Metaphorical Theology*, 28.

²²³ McFague, *Metaphorical Theology*, 28.

²²⁴ Boersma, *Violence*, 109.

²²⁵ Рікєр, Поль. “Библейская герменевтика”. *Журнал Символ*. №62, 2012, 99.

²²⁶ Brümmer, Vincent, *The Model of Love: A Study in Philosophical Theology*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993, 20.

²²⁷ Boersma, *Violence*, 108-109.

систематичну метафору»²²⁸. Саллі МакФаг також використовує поняття «моделі» (model), яку вона ще називає «домінантною метафорою» (dominant metaphor)²²⁹. На відміну від звичайної метафори, яка дає нам «спалах розуміння» доміантна метафора має здатність «структуризувати і впорядковувати наш досвід» і «пропонує нам спосіб розуміння нашого буття в цьому світі»²³⁰. Як приклад метафори, яка стала «моделлю» чи «домінантною метафорою», Саллі МакФаг (подібно до Рікьора) приводить концепцію «Бог – Отець», яка не просто використовується як звичайна метафора, але містить в собі «якості концептуальної думки»²³¹. Оскільки ця доміантна метафора асоціюється з цілим рядом підтримуючих (простих) метафор²³², вона здатна сформувати на своїй основі певну богословську перспективу²³³. Саме метафорична модель часто формує комплексну структуру, яка може виконувати роль парадигми, через призму якої ми розглядаємо ту чи іншу доктрину²³⁴. У той же час, слід зазначити, що термінологія МакФейг є не зовсім вдалою. «Бог – Отець» це не стільки «модель» (як формулює це МакФейг), а «коренева метафора» (як у Рікьора), яка в богослов'ї часто стає доміантною, і здатна сформувати навколо себе кластер метафор, які сформують метафоричну модель. Також МакФейг називає «моделлю» ту ситуацію, коли «модель» «розширилась... і претендує на статус визначення (поняття)»²³⁵. На нашу думку, в такому описі ми маємо справу з тим, що ми

²²⁸ Max Black, *Models and Metaphors* (Ithaca, NY, 1962), 236

²²⁹ McFague, Sallie *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*. Philadelphia: Fortress, 1982, 23.

²³⁰ McFague, Sallie *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*. Philadelphia: Fortress, 1982, 23.

²³¹ McFague, Sallie *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*. Philadelphia: Fortress, 1982, 23.

²³² Бог – отець, люди – діти Божі, гріх – бунт проти отця, покаяння – повернення до отця і т.п.

²³³ McFague, Sallie *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*. Philadelphia: Fortress, 1982, 23.

²³⁴ Boersma, Violence, 109.

²³⁵ McFague, Sallie *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*. Philadelphia: Fortress, 1982, 39.

назвемо «теорією» чи «богословською моделлю», на відміну від «біблійної моделі», оскільки МакФейг не робить такого розрізнення.

Не всі метафори стають частиною «моделі». Як метафори, так і метафоричні моделі мають різні рівні повноти вираження біблійної істини, хоч і всі виражають її частково. Богословські моделі можуть мати різний спектр охоплення: деякі охоплюють відразу декілька сфер богослов'я, інші – стосуються лише однієї сфери. Але навіть в межах однієї сфери одна модель може мати більш широкий і глибокий спектр представлення істини, аніж інша. Кожна модель – це образний спрощений спосіб представити реальність: «моделі відкуплення не обов'язково намагаються представити повний чи всебічний погляд на примиряючу роботу Христа», а швидше пропонують «спрощений опис складної реальності роботи Христа, який приділяє особливу увагу природі цієї роботи та її ефективності з точки зору примирення²³⁶ людини з Богом»²³⁷.

У той же час нам слід розрізняти між різними видами моделей. В Біблії ми зустрічаємо «**біблійні моделі**» – такі метафоричні моделі, які передані нам в самому тексті Писання. Протягом історії церкви було також сформовано ряд «**богословських моделей**», які представляють собою або розширене описання біблійних моделей, або формування повністю нових моделей на основі нових кореневих метафор (наприклад «сатисфакція»), чи з частковим залученням окремих ідей біблійної моделі і їх доповненням небіблійними ідеями. Якщо до біблійної моделі не додаються нові елементи, то така богословська модель залишається біблійною якщо ми пропонуємо лише пояснення чи інтерпретацію її складових елементів.

²³⁶ Олівер Крісп сам потрапляє у пастку, звужуючи роботу Христа до «reconciliation», що автоматично направляє дослідження Кріспа в певному напрямку.

²³⁷ Oliver D. Crisp, 'Methodological Issues in Approaching the Atonement', in *T&T Clark Companion to Atonement*, ed. by Adam J. Johnson (London: Bloomsbury T&T Clark, 2017), 325.

В літературі також можна зустріти поняття «релігійна модель» (особливо в контексті порівняння з науковими моделями)²³⁸, яке може описувати як «біблійні моделі», так і «богословські моделі».

1.7.3. Метафоричні богословські теорії.

Рікьор підкреслює, що кореневі метафори «мають особливу здатність до породження необмеженої кількості потенційних інтерпретацій на більш концептуальному рівні ... вони одночасно збирають підлеглі метафори і випускають нові течії думок»²³⁹. В результаті, включивши такі «нові течії думок» метафорична модель здатна перетворитися на **«метафоричну теорію»**. «Метафорична богословська теорія» характерна тим, що вона доповнюється інференціями, які не згадані прямо в Писанні, але які з'являються внаслідок продовження і розвитку інтерпретації метафоричної моделі, і, тим самим, створення більш розширеної картини побудованої на основі певної метафоричної моделі. Дуже просте влучне метафоричне визначення теорії дав Волтер Коннер: «теорія – це нитка, яка є достатньо довга, щоб зв'язати разом всі факти»²⁴⁰. Хоча з таким визначенням можна посперечатися, оскільки насправді теорія не просто зв'язує разом існуючі факти, а ще формує припущення в тих сферах, де факти у нас відсутні, і тоді з'єднує це все разом в одну картину.

Джеймс Пакер називає метафоричні богословські теорії «вторинними моделями» і наступним чином описує класичний богословський підхід до формування богословського вчення: «взяти біблійні моделі як дану Богом вихідну точку, базувати свою систему вірувань на тому, що говорять ці моделі, і дозволяти цим моделям діяти як «контрольний механізм», який одночасно пропонує та обмежує, які подальші, вторинні моделі можуть бути розроблені

²³⁸ Напр. в книзі Барбур І. *Релігія и наука*.

²³⁹ Рікьор, Поль. «Библейская герменевтика». *Журнал Символ*. № 62, 2012, 99

²⁴⁰ Цитата по McClendon, James William. *Systematic Theology*, Vol. 2, 213

для того, щоб пояснити ці первинні»²⁴¹. У Пакера ми знаходимо трирівневу ієрархію моделей: 1) біблійні («викуп», «виправдання» тощо), 2) історичні («єдиносущний», «Трійця» тощо) та 3) систематичні чи інтерпретаційні («каральне заміщення») сформовані конкретними богословами чи богословськими школами для донесення християнської віри сучасникам²⁴². Перший і третій вид моделей репрезентують наші категорії «біблійної моделі» та «богословської теорії». Отож, ми бачимо, що ряд богословів роблять розрізнення між біблійними моделями та богословськими моделями чи теоріями. Для другого типу ми будемо використовувати термін «богословська теорія» чи «метафорична (богословська) теорія», щоб чіткіше відрізнити її від біблійної моделі та підкреслити додатковий елемент розвитку моделі в більш розроблену теорію.

Багато богословів не роблять різниці між моделлю та теорією, і називають їх одним терміном, або використовують ці поняття як синоніми. Ми будемо чітко розділяти і розрізняти цих два поняття. Поняття «модель» ми будемо використовувати по відношенню до кластеру споріднених метафор, які використовуються в Писанні, і які представляють певний спрощений опис реальності. Тому такий кластер ще можна назвати «біблійна (метафорична) модель», оскільки він буде обмежений лише біблійними метафорами. Прикладом такої моделі може бути опис того, що сталося на хресті як «викуплення з неволі», які складається з кластеру простих метафор, таких як «рабство», «плата/ціна (викупу)», «свобода від рабства», «відкупитель» тощо. Однак термін «біблійна» буде вказувати більше на походження кластеру самих метафор, але не обов'язково на «біблійності» певної їх інтерпретації, оскільки при їх неправильній інтерпретації така модель може легко стати «небіблійною», як така, що не відповідатиме сенсу, який закладений в Писанні.

²⁴¹ Packer J. I. "What did the cross achieve". In Packer, J. I. *In My Place Condemned He Stood. Celebrating the Glory of the Atonement*, 63.

²⁴² Packer J. I. "What did the cross achieve". In Packer, J. I. *In My Place Condemned He Stood. Celebrating the Glory of the Atonement*, 63.

Олівер Крісп представляє теорію як щось «більш узагальнене, ніж моделі», як певну «систему ідей або концептуальну основу, яка осмислює велику кількість даних у певному загальному описі»²⁴³. Ми представлятимемо **метафоричну теорію** як розширену і доповнену новими (поза-біблійними) інференціями метафоричну модель, в якій представляється більш цілісний і часто максимально завершений спосіб пояснення і представлення суті того чи іншого богословського питання.

1.7.4. Відмінність між метафорою, моделлю та теорією.

Дуже важливо розуміти відмінності між метафорою, моделлю та теорією як при аналізі різних богословських вчень про відкуплення, так і для формування здорової цілісної перспективи. Багато богословів не розрізняють ці два поняття і часто використовують їх як взаємозамінні. Так у Стотта в його відомій праці «Хрест Христа» поняття «образ» (його аналог терміну метафора) є лише «більш вдалим терміном, аніж «теорія»»²⁴⁴.

Ми будемо визначати «біблійну метафоричну модель» як кластер простих біблійних метафор, які найчастіше об'єднуються навколо певної кореневої метафори. Метафорична модель сама є «складною метафорою» і їй властиві всі характеристики метафори. Так «відкуплення» є одночасно і **складною метафорою** і метафоричною моделлю, оскільки включає в себе складові елементи ідеї які представлені **простими метафорами** («рабство», «плата», «свобода»). Але як і метафора, метафорична модель лише частково розкриває нам певну ідею по причині обмеженого переносу. **Богословська метафорична теорія** багато в чому схожа на **біблійну модель**: вона також, як правило, сформована на основі простих метафор і кореневої метафори, але її особливістю є те, що вона доповнена і розширена богословськими інференціями, які стають своєрідними новоствореними богословом штрихами, які змальовують нам більш повну картину, яка не розкрита в рамках самої

²⁴³ Crisp, Oliver D. "Is Ransom Enough" *Journal of Analytic Theology* 3 (2015), 2.

²⁴⁴ Стотт, Джон. *Хрест Христа*, 240.

біблійної моделі. Часто такими інференціями є нові прості метафори запропоновані богословами, які доповнюють недостаючі деталі більшої картини, чи навіть нова коренева метафора, яка задає новий конкретний напрямок тлумачення для кластеру простих біблійних метафор. Пітер Шмічен пояснює формування теорій наступним чином: «теорії будуються на образах... Вони встановлюють зв'язки, прагнуть пояснити та **поміщають оригінальну богонатхненну ідею у всесторонню перспективу**. У той час як більшість теорій використовують біблійні образи, деякі формуються з нових образів, як, наприклад, Ансельмів образ честі»²⁴⁵.

Якщо ми візьмемо як приклад сферу християнського вчення про відкуплення, то часто від теорії відкуплення очікується, що вона представить конкретний зрозумілий максимально повний механізм звершення відкуплення, в той час як модель не обов'язково це буде робити, оскільки вона обмежена рамками саме біблійного кластеру метафор, які найчастіше через обмежений перенос розкривають лише частковий зміст.

Як біблійна метафорична модель, так і богословська теорія є спрощеним представленням реальності, хоч і в різній мірі. Олівер Крісп розглядає «теорії» як певні шляхи розглядати «доктрини в світлі певних культурних та контекстуальних герменевтичних проблем, які формують конкретні представлення роботи Христа»²⁴⁶. Тобто теорія – це певна адаптація доктрини у своєму культурному та історичному контексті. Таке пояснення є правдивим описом причини формування теорій, але ми спробуємо зосередити нашу увагу саме на відмінності теорій від моделей, чому Крісп приділяє недостатньо уваги. Продовжуючи тему, чому певні метафори перетворились на теорії відкуплення, варто процитувати цікаве пояснення Коліна Гантона: «ці образи... були сприйняті, інтерпретовані та розроблені в широкому діапазоні різних соціальних та історичних контекстів, кожен із яких приносить

²⁴⁵ Schmiechen, *Saving Power*, 5.

²⁴⁶ Oliver D. Crisp, 'Methodological Issues in Approaching the Atonement', in *T&T Clark Companion to Atonement*, ed. by Adam J. Johnson (London: Bloomsbury T&T Clark, 2017), 333.

свої особливі питання, проблеми, та очікування щодо тексту. Не дивно, що оскільки кожна епоха, кожна соціально локалізована група заново досліджувала апостольську традицію, вона виявила, що деякі частини більш природно і безпосередньо говорять до її конкретного світу сенсів, і, зрозуміло, намагається розвивати саме ці аспекти, а не інші, розкриваючи вчення про спасіння відповідно до свого контексту»²⁴⁷. Як ми бачимо часто в історії церкви увага певних богословів зосереджувалася на певних біблійних метафорах та моделях, які були близькі їхньому світогляду і культурі, і, часто, на їх основі будувалися певні теорії і вчення.

Спробуємо проілюструвати відмінності між простою метафорою, біблійною метафоричною моделлю та метафоричною теорією. Ми можемо сказати, що в Писанні діло звершене Ісусом Христом на Хресті представлено через біблійну метафоричну модель викупу, що об'єднала кластер простих метафор однієї теми. Те, що запропонував Оріген, це те, ми будемо називати «богословською теорією викупу», яка побудована на основі біблійній моделі викупу. Вихідним доменом цієї складної метафори є викуп людини з рабства чи неволі (наприклад: полону). Поняття «Викуп(-лення)» дійсно стає складною метафорою, оскільки групує навколо себе цілий ряд простих метафор: рабство, плата, свобода, заплатити, Відкупитель тощо. Ці прості метафори ми знаходимо в Писанні і тому модель, яка об'єднує кластер цих простих метафор і формує певний мінімалістичний **метафоричний наратив** ми називаємо біблійною. У Писанні прості метафори (такі як «рабство», «плата») можуть також використовуватись незалежно від моделей, або ж бути частиною різних біблійних моделей. Наприклад, метафора «рабство» може бути частиною різних моделей «рабство гріха», «рабство смерті», «рабство диявола».

Будучи об'єднаними в кластер навколо складної метафори «викупу» завдяки смерті Христа, прості біблійні метафори формують біблійну метафоричну модель «викупу», яка представляє діло Христа, як *викуп* людей з

²⁴⁷ Colin E. Gunton. *The Cambridge Companion to Christian Doctrine*, 189.

рабства гріха завдяки великій *ціні заплаченій* Христом на хресті. Як ми бачимо така модель є досить проста і, одночасно, обмежена. Вона мовою метафори змальовує нам певний фрагмент біблійного відкриття і не дає відповіді на всі питання пов'язані з цілісним повним розумінням сенсу смерті Христа. Це не повинно нас дивувати, якщо ми пам'ятаємо про природу метафори, і про «часткове метафоричне використання». Жодна метафора не може передати усю повноту істини, але лише її фрагмент. Олівер Крісп описав метафоричні моделі як «часткові метафоричні «вікна» у якесь більше ціле»²⁴⁸. Саме тому різні духовні концепти в Писанні представлена цілим спектром метафор та інших мовних конструкцій, які доповнюють одна одну. Можна сказати, що не тільки в простій, але і в складній метафорі чи метафоричній моделі розкривається лише частина реальності, і як будь-яка метафора, будь-яка метафорична модель буде підкреслювати одні аспекти істини, та ігнорувати (чи навіть «приховувати»²⁴⁹) інші. Нагадування про цю реальність ми знаходимо у Іяна Барбура: «Моделі – це часткові та неповноцінні способи зображення того, чого не можна побачити. Вони є символічними зображеннями для певних цілей тих аспектів реальності, які нам безпосередньо не доступні. Їх слід сприймати серйозно, але не буквально»²⁵⁰.

Що відбувається коли біблійна метафорична модель перетворюється на богословську метафоричну теорію? Це ми можемо побачити на прикладі теорії Орігена, який починає розширювати біблійну модель «викупу» і наповнювати новими небіблійними інференціями для того, щоб створити максимальну цілісну завершену картину для пояснення діла Христового. Одне з головних питань, яке виникло, при формулюванні цілісної картини «викупу», це: кому був заплачений викуп? У кого ми були в рабстві? Очевидно, що відповідь, яку дає Оріген («викуп заплачений дияволу, в якого ми були в рабстві») є

²⁴⁸ Oliver D. Crisp, 'Methodological Issues in Approaching the Atonement', in *T&T Clark Companion to Atonement*, ed. by Adam J. Johnson (London: Bloomsbury T&T Clark, 2017), 332.

²⁴⁹ Термін Джорджа Лейкоффа і Марка Джонсона.

²⁵⁰ Barbour, Ian G. *Myths, Models, and Paradigms: A Comparative Study of Science and Religion*. New York, Harper & Row, 1974, 60.

позабіблійною інференцією, але вона формує більш довершену картину викупу, яка уже стає богословською теорією, щоб надати більш зрозуміле та детальне пояснення того, що сталося на хресті. Таким чином «теорія викупу» Орігена пропонує більше пояснення відкуплення, але роблячи це, виходить за межі «області переносу» метафори, як вона представлена в Писанні. На нашу думку, вихід за ці рамки є помилкою, і формує спотворене представлення біблійного концепту відкуплення.

Щось схоже ми бачимо з теорією замісного покарання. Прості юридичні метафори «вини», «осуду», «заміщення», «виправдання» тощо формують модель «виправдання», яка при «доповненні» позабіблійними інференціями створюють богословську метафоричну теорію замісного покарання. Згідно цієї теорії Бог Отець *переносить* вину людей за гріх на Христа і *карає Його* тим засудженням, яке залужили люди і тим самим звільняє їх від покарання даруючи їм виправдання. Цих «доповнень» (відзначених курсивом) ми не знаходимо у Писанні. Вони «домальовуються» богословами через призму їхньої інтерпретації біблійної моделі, але тим самим виходять поза рамки біблійної метафори і поля її значень.

Слід зазначити, що в богослов'ї на основі певного кластеру простих метафор, які отримують не зовсім вірну інтерпретацію (часто з причини відмінностей між культурами), чи групуються навколо нової позабіблійної кореневої метафори, можна отримати і нові небіблійні богословські теорії. В такому випадку ми бачимо обминання стадії біблійної моделі та перехід від простих метафор до формування відразу нової теорії за допомогою нових інференцій. Прикладом такої ситуації може послужити Ансельмова теорія сатисфакції. В Біблії ми не знаходимо ідеї сатисфакції через хресні страждання Христа. Але Ансельм бере прості біблійні метафори «борг», «плата» тощо, і ввівши небіблійні інференції «заслуга», «сатисфакція» (яка стає кореневою метафорою) тощо, формує **теорію сатисфакції**, згідно якої гріх є безмежним неоплатним *боргом* людства перед Богом, який перекривається через

самисфакцію вимог Божественної справедливості *платою* безмежних заслуг Христових страждань.

Біблійні метафоричні моделі повинні сприйматися нами не як повна цілісна картина, а як елементи певних концептів. Наприклад, в моделі викупу, ми бачимо висвітлення ідеї свободи, великої «ціни», яка дана за цю свободу тощо. Саме ці ідеї і представлені окремими біблійними простими метафорами, які разом складають біблійну модель, яка розкриває фрагмент істини. Саме тут ми бачимо проблему в певних богословських напрямках, які не слідують такому підходу. Так Джон Стотт, говорить, що «певні символи спасіння несумісні між собою (виправдання і відкуплення викликають в нашій уяві дві різні сфери – юриспруденцію і комерцію)»²⁵¹. Особливо не зрозуміло, як, згідно Стотта, такі образи спасіння можуть бути одночасно «несумісними» і «доповнювати один одного»²⁵². Якщо ми їх сприймаємо як частини однієї повної завершеної моделі, то так, вони не сумісні. Саме так заохочує нас їх сприймати Стотт: ««умилостивлення» викликає в нашій уяві уявлення про ритуали священного поклоніння, «відкуплення» – угоду на ринковій площі, «виправдання» – процедуру судового засідання, а «примирення» асоціюється з моральним аспектом в житті дому або сім'ї»²⁵³. Зрозуміло, що ці картини важко поєднати в один образ, і з такої перспективи вони дійсно стають «несумісні між собою». Але в одній і моделі ми повинні зосереджувати увагу лише тому фрагменті, який мапується через прості метафори: звільнення від осудження в моделі «виправдання» і звільнення з рабства у моделі «відкуплення». І тут обидві моделі прекрасно узгоджуються оскільки обидві через різні образи розкривають нам звільнення (спільна ідея) людини від наслідків гріха. Тому не випадково в Писанні наслідки гріха представляються в Писанні через такі метафори як «вина» та «рабство». Тому насправді ми бачимо прекрасну сумісність і співзвучність біблійних метафор.

²⁵¹ Стотт, Джон. *Крест Христа*, 240.

²⁵² Стотт, Джон. *Крест Христа*, 240.

²⁵³ Стотт, Джон. *Крест Христа*, 240-1.

1.7.5. Небезпека богословських метафоричних теорій

Однак, при створенні метафоричних теорій ми можемо побачити серйозну небезпеку. Якщо коренева метафора разом з певним тематичним кластером метафор ставши метафоричною моделлю здатна формувати різні додаткові варіанти інтерпретацій, «нові течії думок»²⁵⁴, згідно слів Рікьора, то очевидно, що деякі з цих інтерпретацій можуть піти у неправильному напрямку і будуть формувати таке «богослов'я», яке, хоч і опиратиметься на певні біблійні метафори та моделі, але в своїй розвинутій формі стане помилковим. Саме це сталося, як ми побачимо, з деякими теоріями відкуплення, які взяли за основу певні кореневі метафори і сформували помилкову теорію інтерпретації біблійного тексту.

На нашу думку, в той час як ми не можемо обійтись без метафор та метафоричних моделей при формуванні цілісного систематичного богословського вчення, то створення богословських теорій на основі метафор є рухом в неправильному напрямку і призводить до спотворення біблійної картини того чи іншого вчення. Ми вважаємо, що при формуванні цілісного богослов'я відкуплення ми повинні повністю відкинути ідею формування метафоричних богословських теорій (в нашому визначенні цього поняття: як доповнення і розширення позабіблійними інференціями біблійних моделей) і зосередити увагу на правильному тлумаченні окремих біблійних метафор та моделей, і формуванні на основі них та інших біблійних тверджень та мовних форм цілісної різнобарвної багатогранної картини відкуплення, в якій її складові елементи гармонійно узгоджуються як між собою, так і з іншими аспектами богослов'я.

Чому формування метафоричних теорій – це рух неправильному напрямку? Головна причина полягає в тому, що при формуванні богословських метафоричних теорій ми розширюємо інференції складної метафори чи метафоричної моделі, яка за своєю суттю є обмеженим частковим

²⁵⁴ Рікёр, Поль. “Библейская герменевтика”. *Журнал Символ*. № 62, 2012, 99.

розкриттям реальності. Намагаючись розширити зміст метафори чи метафоричної моделі, яка за самою своєю природою є обмеженим, частковим вираженням лише фрагменту істини, і з неї створити цілісну картину, ми тим самим буквализуємо метафору, виходимо за рамки «області переносу», і наражаємось на цілий ряд інших небезпек, які ми вже згадали вище. Іян Рамзей вірно зазначає, що модель в силу своєї природи не може дати нам повної картини і що існують певні рамки того об'єму, який вона розкриває, і головне, – вчасно зупинитись²⁵⁵. В богословських теоріях часто ігнорується той момент, коли потрібно було зупинитись²⁵⁶.

Друга важлива проблема з богословськими метафоричними теоріями полягає в тому, що вони, як правило, стають домінуючими моделями, які підпорядковують собі всі інші біблійні моделі, часто стають герменевтичною лінзою, через призму якої розглядаються інші метафори та моделі, одночасно з багатьма іншими небезпеками, про які ми згадували вище: від перспективізації до буквализації метафоричної домінуючої моделі. Лейкофф і Джонсон показали, концепт має численні аспекти, і метафора може розкрити один чи невелику кількість цих аспектів. Саме тому ми потребуємо усіх метафор, які розкривають певний концепт і не можемо нехтувати жодною з них.

1.7.6. Переваги метафоричних моделей

²⁵⁵ Ramsey, Ian T. *Christian discourse*. London, New York, Oxford University Press, 1965, 44.

²⁵⁶ Ramsey, Ian T. *Christian discourse*. London, New York, Oxford University Press, 1965, 44.

Моделі, хоч і представляють обмежений опис реальності, тим не менше можуть бути, за словами Кріспа «корисною фікцією»²⁵⁷, оскільки допомагають зручно описати фрагмент реальності з певної перспективи. Так метафоричні вислови «Сонце сідає, заходить, ховається, закочується» є зручними прагматичними описами природнього явища з земної перспективи. Ми жодним чином не сприймаємо це як науковий чи повний усесторонній опис взаємодії планети Земля і Сонця, але він повністю задовольняє нас з точки зору практичної цілі, яка стоїть перед нами, коли ми представляємо такий опис. Точно так само та чи інша модель спасіння чи відкуплення буде прекрасно працювати для реалізації певної богословської, етичної, практичної цілі в контексті християнського служіння, літургії чи інших сфер християнського життя.

З іншого боку, Іян Барбур нагадує нам, що моделі є не просто «корисною фікцією»²⁵⁸. ми не можемо згодитися з анти-реалістським підходом до відкуплення, який вважає, що доктрини і моделі спасительного діла Христа не мають за ціль представити істину, а лиш викликати в нас певний ставлення і відповідь²⁵⁹.

1.7.7. Богословські лейтмотиви

У богословській літературі можна побачити коли певну перспективу називають «теорією відкуплення», але вона такою не є, оскільки, хоч і побудована на біблійній метафорі, вона не представляє конкретного пояснення, що і як саме звершується у відкупленні. Яскравим прикладом такої позиції є погляд «Christus Victor» у викладі Густафа Аулейна, який є швидше лейтмотивом теми перемоги, а не реальною «теорією відкуплення».

²⁵⁷ Oliver D. Crisp, 'Methodological Issues in Approaching the Atonement', in *T&T Clark Companion to Atonement*, ed. by Adam J. Johnson (London: Bloomsbury T&T Clark, 2017), 327.

²⁵⁸ Ian G. Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues* (San Francisco: HarperCollins, 1997), 115.

²⁵⁹ Oliver D. Crisp, 'Methodological Issues in Approaching the Atonement', in *T&T Clark Companion to Atonement*, ed. by Adam J. Johnson (London: Bloomsbury T&T Clark, 2017), 327-8.

Схоже представлення відкуплення через один чи декілька лейтмотивів можна часто побачити в християнській літературі, особливо на популярному рівні. Так Іян Рамзей переконаний, що центральною «моделю» відкуплення повинна стати модель «любові», через призму якої ми повинні тлумачити відкуплення²⁶⁰. Як правило, в таких представленнях ми не бачимо глибокого аналізу чи пояснення того, що сталося через смерть і воскресіння Христа, а швидше озвучення певних біблійних лейтмотивів (етичних, юридичних, комерційних тощо) і групування ідей навколо цих лейтмотивів.

Прихильники юридичного, містичного поглядів часто міцно тримаються своїх переконань, оскільки дійсно бачать юридичні, містичні нотки, звуки в складних композиціях як новозавітнього тексту, так і в творах Отців Церкви. Вони відмовляються ігнорувати ці лейтмотиви, і полюбивши певні з них, будують навколо них свою мелодію, яка, не їхню думку, і є тією оригінальною біблійною композицією. У той час вони закривають очі на численні проблеми та неузгодженості, які виникають у сформованій ними мелодії з ноток і звуків біблійного тексту, оскільки ця мелодія викликає дисонанс з іншими нотками біблійного тексту. Часто дві сторони богословських дебатів ніби не чують одна одну: одна сторона, яка чує певні біблійні нотки, сформувала з них свою мелодію, і не розуміє чому від неї слід відмовлятися. Інша сторона чує усі проблеми такої мелодії, критикує її як неспівзвучну біблійній симфонії, закликає відмовитись від цієї мелодії, а то і від самих ноток, які лягли в основу цієї неприємної мелодії, але не завжди може представити свій хороший альтернативний варіант біблійної композиції. В нашій роботі ми спробуємо представити таку альтернативу.

1.7.8. Метонімія та синекдоха

В формуванні богослов'я відкуплення важливо звернути увагу на ще один троп, який дуже часто використовується в Писанні, це – метонімія.

²⁶⁰ Ramsey, Ian T. *Christian discourse*. London, New York, Oxford University Press, 1965, 58.

Метонімія – це «троп, у якому значення слова переноситься з певного явища чи предмета на інші за суміжністю просторового, часового, атрибутивного, каузального типу»²⁶¹ В Писанні дуже часто відкуплення, яке включає в себе смерть і воскресіння Ісуса, часто передається за допомогою окремих метонімії, синекдох чи метонімічних метафор, таких як «кров», «хрест», «дерево (хреста)», «рани» (Христа), «смерть», «жертва», «воскресіння», тощо. Наприклад згадка про спасительну смерть Христа, не показує, що воскресіння не є важливим, бо в іншому місці те саме може говоритися про воскресіння без згадки про смерть. Так, наприклад, Кальвін коментує про це: «кожного разу, коли мова заходить про смерть Христа, що розуміється і воскресіння. З цієї ж причини і відповідно до способу вираження²⁶², коли згадується лише воскресіння, то воно включає в себе все, що стосується смерті»²⁶³. Правильно розуміння використання різноманітних троп запобігатиме виникненню небезпечних запитань типу: «Так що ж стало викупом за людей? Смерть, кров, чи душа (життя) Ісуса?» Ми розуміємо, що усі вони говорять про одне і те саме. Таке розуміння також допомагає уникати певного магізму чи нездорового містицизму, по відношенню християн до «крові Ісуса», «ран Ісуса», «хреста» чи «хресного дерева», що часто проявляється в певних застосуванні молитовних чи літургічних практик. Ці метонімії нормально використовувати в християнській поезії, гімнографії, але слід завжди пам'ятати про небезпеку буквалізації цих понять і, як результат створення нездорового магізму чи містицизму.

1.8. Формування вчення про відкуплення як репрезентація концепту

Однією з головних цілей даної роботи є репрезентація як біблійного, так і ранньопатристичного вчення про відкуплення. Біблійний концепт

²⁶¹ Ковалів, Ю. І., авт. уклад. «Метонімія». *Літературознавча енциклопедія* : у 2 т. Київ : ВЦ «Академія», 2007. Т. 2, 38.

²⁶² У латинській версії вживається термін «синекдоха».

²⁶³ Кальвін, *Наставлення*, 2.16.13.

відкуплення представлений цілою низкою метафоричних моделей (викуплення, жертва, прощення тощо), окремих простих метафор, а також метонімії, синекдох, букввальних виразів тощо. Ніцше правильно помітив, що істина – це ніщо інше як «натовп метафор, метонімії, антропоморфізмів в русі»²⁶⁴. Кожна метафора лише частково виражає концепт. Сукупність різних метафор разом забезпечують більш повне розуміння цього концепту як цілого і формують повне уявлення про його різноманітні аспекти та властивості.

На нашу думку найкращим методом репрезентації як біблійного, так і ранньопатристичного вчення про відкуплення є підхід дослідження концепту запозичений зі сфери когнітивної лінгвістики. За основу ми візьмемо працю Попової і Стерніна «Когнітивна лінгвістика»²⁶⁵, де представлені методи дослідження концепту. Модель, описана в цій праці широко використовується науковим співтовариством при аналізі різних концептів і їх номінативних полів. Попова та Стернін пропонують наступні етапи лінгвоконцептологічного опису²⁶⁶:

1. Побудова номінативного поля досліджуваного концепту.
2. Аналіз і опис семантики мовних засобів, що входять в номінативное поле концепту.
3. Когнітивна інтерпретація результатів опису семантики мовних засобів - виявлення когнітивних ознак, які формують досліджуваний концепт як ментальну одиницю.
4. Верифікація отриманого когнітивного опису у носіїв мови.
5. Опис змісту концепту у вигляді переліку когнітивних ознак.
6. Моделювання концепту:
7. Загальні висновки про особливості досліджуваного концепту

²⁶⁴ Ніцше, Фридрих. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Ин-т философии. М.: Культурная революция, 2005. Т. 1/2: Несвоевременные размышления. Из наследия 1872–1873 гг. / Пер. с нем. В. Бакусева, В. Небезиной, И. Эбаноидзе и др.; общ. ред. И.А. Эбаноидзе, 2013, 440.

²⁶⁵ Попова З.Д., Стернин И.А. *Когнитивная лингвистика*. Восток-Запад, 2007.

²⁶⁶ Попова З.Д., Стернин И.А. *Когнитивная лингвистика*. Восток-Запад (2007), 233-4

З іншого боку, процес роботи з біблійними текстами має свої особливості і ми повинні керуватися герменевтичними принципами, які використовуються при тлумаченні біблійних текстів та вибудовуванні богословського вчення. Тому підхід дослідження концепту Попової і Стерніна ми поєднаємо з ідеями методу формулювання теологічного вчення запропонований Грантом Осборном²⁶⁷. Поєднавши основні ідеї цих двох підходів ми сформуємо метод дослідження біблійних концептів, який буде складатися з наступних етапів:

1. Опис номінативного поля концепту

Номінативне поле концепту – це сукупність мовних і невербальних засобів, які репрезентують концепт. На цьому етапі ми описуємо основні репрезентанти концепту, який ми досліджуємо. До репрезентантів концепту можуть входити такі одиниці: ключове слово-репрезентант, прості метафори, метафоричні моделі, метонімії, паралелізми, синоніми, фрази, що описують елементи концепту, лексичні поєднання, синтаксичні форми та інші мовні засоби. Концепт може описуватись і невербальними засобами, такими як символи, ритуали, тощо.

2. Аналіз основних репрезентантів концепту

Це найбільш трудомісткий етап дослідження концепту, оскільки тут ми аналізуємо репрезентанти нашого концепту. Більшість головних репрезентантів представлені ключовими метафорами чи метафоричними моделями. Тому при аналізі кожного з них ми будемо користуватися сформованим нами методом аналізу метафор.

Перші два кроки представлені у Осборна наступними ідеями: зібрати всі уривки по даному питанню і провести екзегезу усіх уривків в їх контексті. Очевидно, що аналіз репрезентантів неможливо здійснювати без використання принципів біблійної герменевтики та екзегетики. Концепти є тісно пов'язаними з мовою, культурою, історичною епохою носіїв цього концепту. Тому для того щоб зрозуміти певний концепт, нам потрібно

²⁶⁷ Осборн. *Герменевтическая спираль*, 519-525.

зрозуміти, «декодувати» метафори, а для цього потрібно розуміти мову і культуру того часу.

3. Інтерпретація результатів і моделювання концепту

Ми вирішили об'єднати окремі етапи підходу Попової і Стерніна в один. Вони пояснюють, що «когнітивна інтерпретація здійснюється як узагальнення семантичних ознак, виявлених при аналізі семантики мовних одиниць, які базують номінативне поле концепту, і формулювання тих когнітивних (ментальних) ознак концепту, які репрезентують різними, але подібними за семантикою мовними засобами»²⁶⁸.

На даному етапі на основі змісту концепту ми представляємо його структуру і здійснюємо моделювання концепту. Осборн говорить про «об'єднання уривків в біблійну теологію»²⁶⁹. Це є центральний етап нашого процесу, в якому ми намагаємося об'єднати в одну цілісну картину результати нашого попереднього аналізу. Як зазначає Генрі Блоше «Питання для теологічної інтерпретації пов'язано з тим, чи можливо, і як, ці різноманітні метафори та образи можна узгодити в одному когерентному описі відкуплення. Конкуруючі богослов'я відкуплення можуть вимірюватися здатні враховувати широта біблійного вчення по цій темі»²⁷⁰. Найбільш успішним повинен бути той концепт, який зможе найбільш гармонійно поєднати та узгодити між собою основні репрезентатнти концепту.

Реконструкція концепту відбувається через непростий процес інтерпретації окремих метафор і також інтеграції та узгодження їх в рамках більш широкої картини. Франсіс Лайал підкреслює занедбаність цієї сфери багатьма богословами: «Процес балансування аналогій для вироблення збалансованого розуміння істини – це те, про що занадто часто забувають»²⁷¹.

²⁶⁸ Попова З.Д., Стернин И.А. *Когнитивная лингвистика*. Восток-Запад (2007), 262

²⁶⁹ Осборн. *Герменевтическая спираль*, 521

²⁷⁰ Blocher, "Atonement," in *Dictionary of Theological Interpretation of Scripture*, 2005, 72–76

²⁷¹ Lyall, Francis. 1979. Of Metaphors and Analogies Legal Language and Covenant Theology. *Scottish Journal of Theology*. 32, no. 1, 5.

Одним з перших християнських богословів, хто звернув особливу увагу на це питання, був Іринеї Ліонських, який представив це в виді цікавої аналогії. Він порівняв біблійні образи з дорогоцінним камінням, з якого художник склав прекрасне зображення царя. Однак інші, беруть це каміння і з нього складають образ собаки чи лисиці, але називають його образом царя, вказуючи на те, що у них те саме каміння²⁷². Іринеї за допомогою такої яскравої метафори вміло показує, що для того, щоб побачити і зрозуміти «образ царя», нам не достатньо лише користуватися «дорогоцінним камінням» Писання, але ці «каміння» повинні бути правильно розміщені по відношенню один до одного, бо тільки в правильному порядку і взаємовідношенні один з одним вони можуть представити нам правильний образ. Проблема єретиків, згідно Іринея, була в тому, що вони «залишають в стороні порядок і взаємозв'язок Писань»²⁷³. Ми можемо використати схожу, більш сучасну метафору, і порівняти важливість узгодження біблійних метафор та ідей з образом пазла: не достатньо мати правильні фрагменти пазла, ми ще повинні поєднати їх разом в одну цілісну картину. В цьому процесі важливо зрозуміти місце кожного фрагменту не лише в найближчому контексті, але і в рамках всієї великої картини. Тому не дивно, що саме в сфері узгодження і синтезу різних метафоричних ідей виникає велика небезпека спотворити загальну картину.

В процесі узгодження біблійних метафоричних ідей та формування концепту нам не уникнути зустрічі з таємницею, з певними сферами, які ми не зможемо до кінця зрозуміти і прояснити, оскільки вони поза межами нашого досвіду чи навіть сфери буття. До таких сфер ми можемо віднести християнське вчення про триєдиність Бога, єднання Божественної та людської природи Христа, поєднання Божої волі та призначення та свободи людини та інші. Френсіс Лайал для пояснення цієї сфери посилається на роман Едвіна Е.

²⁷² Иринеи Лионский, *Против ересей*, 1.8.1 (також див. 1.9.4).

²⁷³ Иринеи Лионский, *Против ересей*, 1.8.1.

Ебботта «Флатландія»²⁷⁴ в якому жителі плоского двовимірного світу намагаються зрозуміти речі трьохвимірного світу²⁷⁵. Як правило, елемент тайни виникає у тих сферах, де божественне дотикається людського буття. У сфері відкуплення такою таємницею, яку ми не до кінця зможемо осягнути є сфера перемоги Божественного життя над смертю та тлінням в людській природі Христа, оскільки це реальність не знайома нам в нашому теперішньому людському досвіді. Тим не менше, ми не можемо посилатися на тайну, коли біблійне вчення представляється таким чином, що виникає явне протиріччя між тлумаченнями елементів істини, чи то богословського, чи то морального характеру.

4. Верифікація концепту

Очевидно, що в нашому випадку ми не можемо здійснити верифікацію в форматі запропонованому Поповою і Стерніним як «Верифікація отриманого когнітивного опису у носіїв мови». Ми віддалені від носіїв концепту не лише мовою, культурою, але й часовою віддаленістю у близько 2000 років. Однак ми вважаємо етап верифікації дуже важливим. В контексті нашої роботи, і богословських доктрин в цілому, ми хочемо запропонувати верифікацію, яка буде відображена двома основними шляхами:

А) Через когерентність концепту

Концепт повинен мати як внутрішню когерентність, так і зовнішню когерентність, тобто гармонійну узгодженість з іншими доктринами та ідеями Писання. Така когерентність слугуватиме додатковим аргументом на користь вірної репрезентації даного концепту. Тому у цьому пункті нашого підходу ми здійснимо аналіз когерентності сформованого нами концепту.

Б) Через відповідність поглядам Ранньої Церкви

На наше переконання розуміння відкуплення в ранній Церкві донікейського періоду повинно бути продовженням розуміння апостольської

²⁷⁴ Abbott, E. A. *Flatland. A Romance of Many Dimensions*. London, 1884.

²⁷⁵ Lyall, Francis. 1979. *Of Metaphors and Analogies Legal Language and Covenant Theology*. *Scottish Journal of Theology*. 32, no. 1, 3-4.

Церкви. У другому столітті Іронеї Ліонський стверджує, що християнська Церква продовжує навчати те, що навчали апостоли, і що це вчення є те саме у різних частинах Римської імперії того часу, незважаючи на відмінність культур. Багато поглядів посилаються на легітимність і вірність свого представлення концепту відкуплення посилаючись саме на присутність його ідей у ранніх Отців Церкви. Саме тому тест відповідності представленого концепту поглядам Ранньої Церкви слугуватиме додатковим підтвердженням чи спростуванням певного погляду на відкуплення та одним зі способів його верифікації.

Верифікація результатів може здійснюватися відразу на декількох етапах, - на стадії інтерпретація результатів та стадії опису змісту концепту. Саме тому ми можемо говорити про верифікацію концепту в цілому, так і його складових. Річард Хейз наголошує, що часто процес формування концепту відбувається методом спроб, перевірок, помилок різних способів синтезу²⁷⁶

5. Висновки про концепт. На останньому етапі ми робимо висновки щодо досліджуваного концепту.

Осборн пропонує ще додаткові етапи, які ми формально не включили в опис нашого підходу дослідження концепту, але тим не менше ми здійснемо їх в контексті всього нашого дослідження:

- *Прослідкуйте контекстуалізацію доктрини в різні періоди історії церкви.* Ми зробимо це завдання в Розділах 3 і 5.
- *Проаналізуйте конкуруючі моделі даної доктрини.* Ми зробимо це в Розділі 3.

Завдання нової контекстуалізації моделі для сучасної культури і та розвиток системних моделей виходять за рамки даного дослідження.

1.9. Принципи роботи з метафорами

²⁷⁶ Хейз Р. *Етика Нового Завета*, 247-248

При передачі і вираженні певного концепту він кодується за допомогою різних метафор та інших репрезентантів. При реконструкції концепту на основі метафор та інших мовних засобів, нам не обійтись без розуміння важливих принципів аналізу метафор. Тому в наступній частині ми сформуємо ряд важливих принципів, які знадобляться нам в роботі з біблійними метафорами: 1) принципи визначення області переносу метафори чи метафоричної моделі; 2) принципи тлумачення метафор.

1.9.1. Принципи визначення області переносу метафори чи метафоричної моделі

Як ми уже зазначали раніше, метафора, а особливо метафорична модель має великий потенціал інференцій, і ряд з них навіть можуть бути вірними. З іншого боку, ми знаємо, що метафори здійснюють обмежений перенос, і кожна метафора несе в собі як те, що вірно про об'єкт, який представляється, так і те, що не вірно. Як знати, яка інференція в рамках моделі вірна, а яка ні? Яку інференцію ми можемо використовувати для формування доктрини, а яку ні? Френсіс Лайал задав наступне питання: «За якими критеріями слід визначати, що аналогія продовжується або припинилася в певний момент...?»²⁷⁷. Саме тому Брюммер наголошував, що одним з найголовніших завдань богословського аналізу метафор є визначення того, який аспект відтінку значення може переноситися, а який не переноситься, тобто встановлення «логічних границь» (logical limits) використання метафори²⁷⁸. Ті характеристики вихідного домену, які переносяться на цільовий домен, ми будемо називати «область переносу». Опираючись на роботи таких дослідників як Лейкофф, Ковечеш, Бетюн-Бейкер, Лайал та інші, ми спробуємо представити декілька важливих принципів визначення області переносу метафори чи метафоричної моделі.

1) Принцип інваріантності

²⁷⁷ Lyall, Francis. 1979. Of Metaphors and Analogies Legal Language and Covenant Theology. *Scottish Journal of Theology*. 32, no. 1 1-17, 7.

²⁷⁸ Brummer, Vincent. *Atonement, Christology And The Trinity Making Sense Of Christian Doctrine*, 13.

Лейкофф, Ковецес та інші вказують на принцип, який обмежує «метафоричні наслідки» і регулює, які аспекти домену джерела можуть переноситися, а які ні, – принцип інваріантності. Принцип інваріантності полягає в наступному: «в мапуванні приймати участь можуть лише ті частини джерела, які не вступають в конфлікт із схематичною структурою цілі»²⁷⁹. Лакофф наголошує, що топологія цілі «автоматично обмежує можливості перенесення»²⁸⁰. Ковецес приводить приклад метафори «життя – це подорож» і показує, що на відміну від дороги, де ми можемо повернутись назад до розвилки доріг і піти іншим шляхом, в житті ми часто це не можемо зробити²⁸¹. Певні проблеми в теоріях відкуплення пов'язані саме з порушенням принципу інваріантності.

2) Принцип необхідності узгодження інференцій

Бетюн-Бейкер вказує на ще одне важливе правило, яке можна назвати «необхідність узгодження інференцій різних метафор» при репрезентації концептуальної моделі чи богословського концепту. Бетюн-Бейкер описав його наступним чином: «інференції, які можна вивести з [однієї метафори], мають свої межі, коли вони вступають в конфлікт з інференціями, які дійсно виводяться з інших метафор, які описують інші аспекти ... Ми не можемо настоювати на жодній з них так, щоб виключати іншу»²⁸². Ідея Бетюн-Бейкера потребує деякого уточнення. Ми могли би сказати, що потенційна інференція повинна бути виключена, якщо вона вступає в конфлікт з очевидними інференціями виведеними з інших метафор, які разом представляють єдиний концепт.

3) Принцип несуперечності явним біблійним істинам

Ідея, яка сформована інференцією, не повинна суперечити іншим, особливо чітко представленим істинам біблійного одкровення. Наприклад, в

²⁷⁹ Kovecses, Zoltan. *Metaphor: A Practical Introduction, Second Edition* (2010), 132.

²⁸⁰ Lakoff G. *The contemporary theory of metaphor / G. Lakoff // Metaphor and Thought* (2nd ed). — Cambridge : Cambridge University Press, 1993, 216.

²⁸¹ Kovecses, Zoltan. *Metaphor: A Practical Introduction, Second Edition* (2010), 131-2.

²⁸² Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine*, 160.

певних юридичних теоріях відкуплення, на основі розвитку думки щодо таких біблійних фраз як «понести гріх», «Ісус став гріхом» тощо, формується ідея про перенос вини людей на Ісуса, – Бог робить Ісуса винним (замість нас), засуджує Його і карає Його замість нас, тим самим звільняючи людей від кари за гріх. Однак така ідея прямо протирічить біблійному принципу: «Хто оправдує несправедливого, і хто засуджує праведного, обидва вони Господеві огидні» (Прип. 17:15)²⁸³. Схожий принцип ми знаходимо у Франсіса Лайала (хоч, можливо, не зовсім вдало сформульований): «від аналогії або метафори слід відмовитись тоді, коли подальше її використання явно спотворить істину, що передається основними елементами цієї аналогії або за допомогою іншої аналогії»²⁸⁴.

Франсіс Лайал підкреслює, що ми повинні відкинути таку аналогію, яка вступає в протиріччя з істинами, які передаються через головні елементи даної чи іншої метафори²⁸⁵. Однак, сюди слід включити не лиш ті істини, які передаються через метафори, а також ті, які виражені буквально. Це один з головних принципів, до якого ми повинні постійно повертатись в будь-якому богословському процесі формування вчення. Великий наголос на цьому робить Грант Осборн у своїй важливій ідеї «герменевтичної спіралі», згідно якої в формуванні богословської моделі ми повинні постійно її перевіряти, прояснювати, і, при необхідності, змінювати та адаптувати вибудовану нами систему, щоб усі істини могли гармонійно узгоджуватися між собою²⁸⁶.

4) Принцип обмеження біблійними інференціями

Небезпека потенційних інференцій метафори полягає в тому, що вони можуть створювати сенси, які не мають жодного відношення до змісту цільового домену. Як у Старому Завіті, так і у Новому в метафорі чи метафоричній моделі викупу відсутня інференція «того, кому платиться

²⁸³ Також: «Не добре карати справедливого...» (Прип.17:26).

²⁸⁴ Lyall, Francis. 1979. Of Metaphors and Analogies *Legal Language and Covenant Theology*. *Scottish Journal of Theology*. 32, no. 1 1-17. (2), 5.

²⁸⁵ Lyall, Francis. *Slaves, Citizens, Sons Legal Metaphors in the Epistles*, 187.

²⁸⁶ Осборн, 502.

викуп», а сама метафора в основному несе в собі ідею визволення з рабства (неволі). Включення такої інференції в біблійну метафоричну модель призвело до формування Орігеном теорії викупу від диявола, яка справедливо була відкинута іншими богословами (Григорій Богослов, Ансельм Кентерберійський).

Найбільш безпечним шляхом в'яснення області переносу у складних метафорах чи метафоричних моделях є використання наявних в Писанні простих метафор, які формують метафоричну модель на основі кореневої метафори. Ковечеш наголошує, що саме «первинні метафори визначають, які саме елементи вихідного домену мапуються на цільовий домен»²⁸⁷. Прості метафори формують мапування в складних метафорах²⁸⁸. Так в складній метафорі «викуплення», яка формує модель відкуплення як «викупу з рабства», в Новому Завіті ми бачимо такі прості метафори як «рабство», «визволення», «свобода», «ціна» та інші²⁸⁹, але повністю відсутній такий елемент моделі як «об'єкт, кому платиться викуп», та ряд інших елементів присутніх в базовій схемі вихідного домену.

Усі перелічені принципи є важливими і будуть використовуватися в даному дослідженні для аналізу біблійних метафор відкуплення.

1.9.2. Принципи правильного тлумачення метафор

Для аналізу біблійних метафор важливо сформулювати підхід до тлумачення біблійних метафор. Для розробки такого підходу ми будемо користуватися доробками таких дослідників як Мерроу²⁹⁰, Райкен²⁹¹,

²⁸⁷ Kovecses, Zoltan. *Metaphor: A Practical Introduction, Second Edition* (2010), 95-96, 103.

²⁸⁸ Kövecses, Zoltán. *The scope of metaphor in Barcelona*, Antonio. *Metaphor and Metonymy at the Crossroads A Cognitive Perspective*. Berlin; Boston De Gruyter Mouton, 2012, 90; Kovecses, Zoltan. *Metaphor: A Practical Introduction, Second Edition* (2010), 145-146.

²⁸⁹ Див. аналіз метафори викуплення в четвертому розділі.

²⁹⁰ Marrow, S. B. "Principles for Interpreting the New Testament Soteriological Terms", *NTS* 36, no. 2 (1990), 268-280.

²⁹¹ Райкен Л. *Библия как памятник художественной литературы*. М.: МАХИШ, 2002.

Брюммер²⁹² та інші. Ми візьмемо низку принципів, які вони пропонують, і доповнимо їх декількома важливими новими принципами.

1. Визначення метафоричності чи буквального слова чи виразу

Цей етап є дуже важливим і, одночасно, непротим. Одним з ефективних підходів до виявлення метафори є метод MIPVU розроблений дослідниками Амстердамського Вільного Університету²⁹³. В ряді своїх робіт Шитіков застосовує цей метод при роботі з біблійними текстами²⁹⁴. Герард Стін разом з іншими голландськими дослідниками пропонують здійснювати наступні 4 кроки про аналізі метафоричності лексичної одиниці (ЛО):

1. Виявити контекстуальне значення ЛО;
2. Виявити на підставі даних словників і лексиконів базове значення цієї ЛО;
3. Визначити, чи є базове значення ЛО значно віддаленим від контекстуального;
4. Перевірити можливість співвідношення контекстуального значення ЛО з базовим за допомогою будь-якої форми порівняння.

Базові ідеї цього підходу ми будемо використовувати у нашій роботі з метафорами. У той же час слід пам'ятати, що, як зазначає Макс Блек після багатьох років дослідження метафори, будь-який критерій для виявлення метафоричності, в певних обставинах може не працювати²⁹⁵.

Слід зазначити важливий внесок Девіда Ааарона в сфері використання біблійних метафор²⁹⁶. Він закликає уникати бінарної класифікації (метафора чи буквальный вираз), і пропонує розглядати образну мову через призму градації метафоричності. Ааарон вводить поняття «концептуальна аскрипція»

²⁹² Brummer, Vincent. *Atonement, Christology And The Trinity Making Sense Of Christian Doctrine*. London: Routledge, 2020.

²⁹³ Steen G. *A Method for Linguistic Metaphor Identification: From MIP to MIPVU*. Amsterdam, John Benjamins 2010.

²⁹⁴ Див. напр.: Шитіков П. М. “Опыт применения процедуры идентификации метафоры (MIPVU) к библейским текстам”. *Вестник Тюменского государственного университета. Гуманитарные исследования. Humanitates*. 2018. Том 4. № 2. 34-43.

²⁹⁵ Black, M. *More about metaphor*. In A. Ortony (Ed.), *Metaphor and Thought*. Cambridge Cambridge University Press, 1993, 19-41.

²⁹⁶ Aaron, David H. *Biblical Ambiguities: Metaphor, Semantics, and Divine Imagery*. Brill Reference Library of Judaism. Brill Academic Publishers, 2001.

(*conceptual ascription*) не як окрему додаткову третю категорію, а радше як шкалу між двома крайніми категоріями²⁹⁷. Таким чином, замість розгляду питання: «чи є даний вираз метафоричним, чи буквальною?», ми повинні розглядати питання з перспективи степені метафоричності чи буквальності того чи іншого виразу²⁹⁸. Деякі вирази будуть більш метафоричні, ніж інші, а слабку метафору часто буде важко відрізнити від буквального виразу²⁹⁹. Дослідження Аарона заохочує нас сприймати образну мову не в категоричних поняттях, а через призму більшої чи меншої метафоричності (чи наближення до реальності).

Девід Аарон наголошує, що «наші інтерпретації в своїй основі структуровані нашими уявленнями про те, як працює мова... Якщо ми будемо використовувати стандартну, стереотипну концептуалізацію смислових категорій, ми зможемо здійснювати інтерпретацію лише в їх обмежуючих границях»³⁰⁰. Таке зауваження особливо актуальне, коли ми сприймаємо метафору буквально, і це автоматично направляє, детермінує і обмежує наше тлумачення.

В значній мірі степінь метафоричності чи наближення до реальності буде визначатися широтою області переносу метафори чи метафоричної моделі. Чим більше цих елементів включає в себе область переносу, тим більше наше поняття буде наближене до реальності, і навпаки.

При визначенні метафоричності в біблійних текстах дуже важливо працювати з мовою оригіналу, оскільки переклад не завжди зможе точно відобразити картину, а часто, може і спотворити її, особливо коли використовується не дослівний переклад, а динамічний еквівалент. Так, наприклад, фраза «простити гріх» може бути перекладом фрази «зняти гріх»,

²⁹⁷ Aaron, David H. *Biblical Ambiguities: Metaphor, Semantics, and Divine Imagery*. Brill Reference Library of Judaism. Brill Academic Publishers, 2001, 69.

²⁹⁸ Aaron, David H. *Biblical Ambiguities: Metaphor, Semantics, and Divine Imagery*. Brill Reference Library of Judaism. Brill Academic Publishers, 2001, 29.

²⁹⁹ Aaron, David H. *Biblical Ambiguities: Metaphor, Semantics, and Divine Imagery*. Brill Reference Library of Judaism. Brill Academic Publishers, 2001, 30.

³⁰⁰ Aaron, David H. *Biblical Ambiguities: Metaphor, Semantics, and Divine Imagery*. Brill Reference Library of Judaism. Brill Academic Publishers, 2001, 67.

що є відображенням метафори «гріх - це тягар», а «прощення» – це «зняття тягаря». В такому випадку ідея «прощення» буде розглядатися не стільки як усунення образи в міжособистісних стосунках, як скасування обов'язку винної сторони відповідати за свій гріх. Тому визначення метафоричності повинно бути тісно пов'язано з наступним пунктом.

2. Визначення сфери та змісту вихідного домену метафори

Дане питання може здаватися досить простим і очевидним, але тут ми можемо мати справу з рядом «підводних каменів». Так наприклад в розділі про метафори в своїй дисертації про відкуплення Сергій Корякін перелічує п'ять сфер, звідки запозичені метафори для опису біблійного концепту відкуплення (судова, торгова, тощо)³⁰¹. Останньою він згадує сферу особистих відносин і відносить туди такі метафори як «прощення», «примирення» та ін.³⁰². Однак тут слід бути обережним, щоб не тлумачити ці терміни через призму нашої культури і мови. В Писанні ідея «прощення» побудована на метафорі, в якій вихідний домен представлений ідеєю «боргу», і тому «прощення» - це «прощення боргу». Так само метафора «примирення», будучи побудована на дуже широкому і багатогранному біблійному концепті «Шалом», може нести не лише ідею міжособистісного примирення, але принесення «миру (шалому)» в будь-яку сферу буття людини. Тому саме у відкупленні метафора «примирення» використовується за рамками міжособистісних стосунків³⁰³. Тому слід пам'ятати слова Арістотеля: «все сказане метафорично нечітке» (πάν γὰρ ἀσαφές τὸ κατὰ μεταφορὰν λεγόμενον)³⁰⁴.

Саме тому Райкен рекомендує: «Перш за все, читач повинен визначити буквально або фізичне джерело співставлення. Дуже важливо встановити джерело якомога точніше і детальніше; розпливчастого приблизного

³⁰¹ Корякин Сергей Сергеевич. *Традиционная протестантская теория искупления и ее внутриконфессиональная критика*. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М.: Институт Философии Российской Академии Наук, 2017, 101.

³⁰² Там само, 101.

³⁰³ Ці метафори будуть детально проаналізовані в четвертому розділі.

³⁰⁴ Цит. по Young, Norman H. "Paidagogos: The Social Setting of a Pauline Metaphor." *Novum Testamentum* 29, no. 2 (April 1987): 150.

визначення буде недостатньо»³⁰⁵. Згодом на конкретних прикладах ми покажемо надзвичайну важливість цього першого кроку, а в аналізі різноманітних теорій покажемо проблеми, які можуть виникати, коли цим кроком злегковажили, чи поставились до нього поверхнево.

Райкен наголошує, що метафори є дуже «вимогливі до читача» і вимагають від нього набагато більше зусиль і часу «щоб "проникнути" в буквальный сенс того, що описується»³⁰⁶. В той же час такі зусилля є цінними, оскільки вони можуть радикально змінити якість дослідження³⁰⁷. Тому найперше зусилля повинно бути спрямоване на розуміння контексту вжитку самої метафори і спектру її можливого змісту: «Для того, щоб зрозуміти інтенсивність, намір і значення метафори в стародавніх текстах, необхідно зрозуміти соціально-історичний контекст, в якому вона спочатку використовувалася»³⁰⁸. На важливості розуміння сфери вихідного домену наголошує Маргарет Карсвел: «Правильне тлумачення біблійної метафори... вимагає точного розуміння оригінального історичного і культурного середовища, в якому вона виникла»³⁰⁹. Наприклад, правильне розуміння метафори «усиновлення» буде вимагати від нас розуміння сім'ї та процесу усиновлення в контексті єврейського і греко-римського суспільства. Можливо, нам навіть потрібно буде визначитись, на який саме контекст посилається автор, – на єврейський чи на греко-римський.

3) Визначення цільового домену при багатозначному використанні метафори

Ми вважаємо, що це один з найголовніших принципів, який на жаль не зазначають дослідники біблійних метафор. Через ігнорування цим принципом виникають дуже серйозні богословські помилки в тлумаченні метафор і

³⁰⁵ Райкен, *Библия как памятник художественной литературы*, 115, також ст.118.

³⁰⁶ Райкен, *Библия как памятник художественной литературы*, 23.

³⁰⁷ Райкен, *Библия как памятник художественной литературы*, 23.

³⁰⁸ Van der Watt, Jan. *Family of the King: Dynamics of Metaphor in the Gospel According to John* (Leiden: Brill, 2000), 12.

³⁰⁹ Carswell, Margaret F. *Biblical metaphors for God in the primary level of the education series To Know Worship and Love*. [Thesis], 2006, 92.

формуванні біблійних концептів. Раніше ми описали проблему багатозначного використання метафори на основі одного домену-джерела. Той самий домен-джерело може використовуватись для різних цільових доменів. Ми приводили приклад метафори «рабства», яка може представляти проблему в сфері природи людини («рабство смерті»), чи в морально-духовній сфері («рабство гріха»), або, навпаки, говорити про щось правильне («раб Бога»). При аналізі метафор відкуплення, ми будемо звертати увагу різні аспекти сотеріології, де застосовуються метафори одного і того ж домену-джерела, але з різним змістом. Очевидно, що важливо знати можливі сфери застосування тієї чи іншої метафори, тому що, якщо у нас метафора асоціюється лише з однією сферою, і ми навіть не підозрюємо, що вона може застосовуватись і в іншій області, то, очевидно, ми прийдемо до неправильного тлумачення цієї метафори, навіть якщо ми правильно розуміємо вихідний домен.

В Біблії ми бачимо як одна і та сама метафора чи метафорична модель може використовуватись відразу в декількох сферах сотеріології (чи інших сферах богослов'я). Так, наприклад, метафора «визволення» може застосовуватись як метафора «визволення від гріха», чи «визволення від смерті», чи «визволення від диявола». Те саме можна сказати про такі метафори як «відкуплення», «спасіння», «очищення» тощо. Тому правильний аналіз метафор відкуплення неможливий без формування правильної цілісної сотеріологічної моделі. Коли ми будемо чітко розуміти різні аспекти сотеріології, ми зможемо побачити до якого аспекту відноситься та чи інша модель чи метафора, і не будемо метафору з однієї сфери використовувати в іншій, хоч в обох може використовуватись той самий вихідний домен.

На жаль, ми бачимо у цій сфері дуже багато проблем. Джон Макінтайр, аналізуючи в своїй книзі значення смерті Христа, називає різні моделі «сотеріологічними моделями»³¹⁰, хоча сотеріологія охоплює набагато більше ніж відкуплення.

³¹⁰ McIntyre, Shape of Soteriology, 53.

З іншого боку, навіть знаючи можливі варіанти застосуванні певної метафори, не завжди легко визначити цільовий домен, і це завдання буде вимагати гармонійного узгодження висвітленої ідеї як з іншими метафорами та ідеями цієї сфери, так і з більш широкою богословською картиною.

4) Визначення області переносу, суті аналогії та інтерпретація метафори

Згідно Райкена, другим кроком після «розкриття змісту буквального (фізичного) елементу порівняння», тобто змісту вихідного домену, є «проаналізувати, яким чином він може співвідноситися із загальною темою»³¹¹. Він пояснює: «У відповідності з природою порівняння і метафори, інтерпретація передбачає виявлення природи подібності між двома частинами тропу. Найчастіше, зв'язки між ними є різноманітними»³¹². Мерроу називає це знаходженням «суті порівняння», і показує, як у різних метафорах відкуплення є як те, що є «суттю порівняння», так і те, що ним не є³¹³, хоч і є частиною базової схеми вихідного домену³¹⁴. Саме тому Вінсент Брюммер підкреслює, що «нам потрібна критична рефлексія для того, щоб визначити, який аспект відтінку значення переноситься в кожному випадку»³¹⁵. У результаті цього процесу ми визначаємо область переносу³¹⁶, виявляємо суть аналогії і пропонуємо тлумачення метафори.

Описаний підхід до тлумачення біблійних метафор ми будемо використовувати для аналізу основних метафор та метафоричних моделей відкуплення в четвертому розділі нашого дослідження.

³¹¹ Райкен, *Біблія как памятник художественной литературы*, 118.

³¹² Райкен, *Біблія как памятник художественной литературы*, 116.

³¹³ Хоча, на нашу думку, він вірно визначає цю «сутть порівняння».

³¹⁴ Marrow, S. B. "Principles for Interpreting the New Testament Soteriological Terms," *NTS* 36, no. 2 (1990), 279.

³¹⁵ Brummer, Vincent. *Atonement, Christology And The Trinity Making Sense Of Christian Doctrine*, 7.

³¹⁶ Згідно принципів, які ми розглянули вище.

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 1

В першому розділі дисертаційної роботи ми розглянули важливу роль метафори у формуванні багатьох богословських доктрин, і вчення про відкуплення зокрема. Для того, щоб сформулювати біблійне вчення про відкуплення нам потрібно реконструювати біблійний концепт відкуплення, представлений в Писанні через цілий діапазон мовних засобів, основними з яких є метафори. Сучасна лінгвістика показує, що метафори виконують не просто декоративну чи емотивну функцію, як це вважалося раніше, але мають здатність розкривати сутність речей, особливо абстрактних і малознайомих нам в нашому досвіді. Тому не дивно що цілий ряд богословських понять (гріх, спасіння, відкуплення тощо) розкриваються за допомогою метафор. Буде неможливо досягнути поставлену ціль репрезентації біблійного концепту відкуплення без розуміння природи метафори та принципів її «роботи». Саме тому проаналізовано принцип «роботи» метафори, і показано, що кожна метафора не розкриває усю повноту концепту, а лише його фрагмент, висвітлюючи певну «область переносу», в якій цільовий домен порівнюється з вихідним доменом. Одночасно кожна метафора має величезний потенціал інференцій. Вказано на богословську небезпеку виходу за межі «області переносу» у використанні інференцій. В формуванні богословського вчення за допомогою метафор існує багато інших «підводних каменів», на які часто не звертають уваги. Ігнорування цих питань призводило і продовжує призводити до цілого ряду нездорових і помилкових богословських позицій. Виділено і систематизовано цілий спектр таких проблем, оскільки більшість з них ми будемо зустрічати при аналізі різноманітних теорій відкуплення. Ми ще раз побачили нагальну потребу в розробці ґрунтовної методології для аналізу біблійних метафор і правильного їх використання.

Звернено особливу увагу на використання в метафоричному богослов'ї таких понять як «метафора», «метафорична модель», «теорія», «доктрина» тощо, і вказано на значну плутанину у використанні цих понять. Запропоновано авторське визначення цих термінів, що дозволяє впорядкувати

ці поняття, а при аналізі різноманітних підходів представлення відкуплення, краще розуміти, з чим ми маємо справу, і які небезпеки можуть виникати. Особливу увагу звернено на проблематичність формування богословських теорій на основі біблійних метафор через розширення спектру інференцій заради представлення цілісної завершеної картини відкуплення. Обґрунтовано неправильність такого підходу, оскільки метафори і метафоричні моделі за своєю природою частково розкривають істину. Розширення біблійної моделі чи метафори автоматично призводить до спотворення значення метафори, оскільки це йде всупереч принципам «роботи» метафори і вводить в модель чи метафору чужі їй елементи.

Таким чином, правильне відтворення біблійного концепту відкуплення можливе лише тоді, коли ми вірно проаналізували кожен метафору в рамках її культурного і історичного контексту, і уже тоді провели інтеграцію змісту цих метафор разом з іншими репрезентантами концепту в цілісний концепт відкуплення. Представлено підхід дослідження концепту на основі напрацювань сфери когнітивної лінгвістики.

Для правильної інтерпретації біблійних метафор сформовано наступні принципи: 1) принципи визначення області переносу метафори чи метафоричної моделі; 2) принципи правильного тлумачення метафор. Обґрунтована проблематичність формування богословського вчення на основі однієї ключової метафори чи моделі відкуплення. В такому випадку, ми будемо створювати «теорію відкуплення», що, як показано, є рухом у хибному напрямку. Натомість, будь-яка інтеграція потребує певного центру, основи, контурів в рамках формулюється вчення. На нашу думку такою основою і контурами для вчення про відкуплення може стати керигма першоапостольської церкви. Обґрунтування такої перспективи буде представлено в другому розділі даного дослідження.

Вважаємо що представлену нами методологію можна використовувати не лише для аналізу та репрезентації біблійного концепту відкуплення, але і

багатьох інших важливих біблійних концептів таких як «церква», «гріх», «спасіння», тощо.

РОЗДІЛ 2

КОНТЕКСТ ФОРМУВАННЯ ВЧЕННЯ ПРО ВІДКУПЛЕННЯ

У першому розділі нашого дисертаційного дослідження основна увага була спрямована на розгляд **метафори** і її видів **як основного інструменту** вираження біблійного концепту відкуплення. Однак слід пам'ятати, що концепт відкуплення не формується у вакуумі. Він побудований на певному розумінні проблеми, яку вирішує відкуплення, і яка найчастіше описується як «гріх». Цей термін, який, з одного боку є дуже знайомим, насправді охоплює цілий спектр значень, які представляють різні сторони духовних проблем людини. З іншого боку тема відкуплення є частиною більш широкої біблійної теми «спасіння», яка розкривається в контексті цілого напрямку богослов'я, який називається сотеріологія. Тема відкуплення – це лише один напрямок сотеріології. Важливо чітко бачити місце відкуплення в загальній сотеріологічній картині, щоб не змішувати, не плутати наратив відкуплення з іншими сотеріологічними наративами, оскільки дуже часто вони можуть описуватися за допомогою дуже схожих чи навіть однакових метафор. Тема наративу є також дуже актуальною для дослідження відкуплення, оскільки, основні сотеріологічні поняття по суті є наративами, оскільки включають в себе основні елементи наративу.

В другому розділі нашого дослідження ми розглянемо контекст вчення про відкуплення, без вірного розуміння якого ми не зможемо правильно представити біблійний погляд на цю тему. Для цього ми розглянемо три важливі питання:

- 1) **Наратив**, як центральна **форма** представлення відкуплення;
 - 2) Концепт **гріха**, як **фундамент** вчення про відкуплення;
 - 3) Концепт **спасіння**, як безпосередній **контекст** вчення про відкуплення.
- Внесення ясності в ці питання створить необхідне підґрунтя для правильного підходу до формування концепту відкуплення.

2.1. Наратив як центральна форма представлення відкуплення

2.1.1. Важливість наративу в сотеріології та в богослов'ї відкуплення

В останні десятиліття, завдяки роботам таких дослідників як Стенлі Хауервас, Пол Рікбор, Джеймс МакКлендон, Ганс Фрей, Девід Трейсі, Джордж Ліндбек, Джуліан Харт, та багато інших, зростає інтерес до наративного богослов'я. Однак дуже мало робіт посвячені зв'язку наративного богослов'я і сотеріології, і особливо в темі відкуплення. Серед небагатьох робіт в цій сфері можна зазначити роботи Майкла Рута³¹⁷. Рут зазначає, що в сотеріології наратив відіграє не просто декоративну роль, а конститутивну³¹⁸, і що в сотеріології ми просто не можемо уникнути наративної форми. Цю ідею Рут базує на тому факті, що «сотеріологія передбачає два стани людського існування: стан депривації (deprivation) (гріх і його наслідки) і стан звільнення від цієї депривації (спасіння, відкуплення), а також подію, яка спричиняє перехід від першого стану до другого»³¹⁹. Ці елементи є складовими елементами будь-якого наративу. Відповідно будь-яка сотеріологія буде базуватися на певному наративі чи наративах. Ця тема є надзвичайно широка, особливо, якщо ми почнемо розглядати сотеріологію в рамках великого біблійного наративу (мета-наративу). Ми зосередимо нашу основну увагу на наративі відкуплення, а інших аспектів сотеріологічних наративів будемо торкатися лише по мірі їх значення для розкриття теми відкуплення.

Ідея Рута є надзвичайно важлива, однак він не достатньо її розвиває, і, частково, розвиває її не зовсім у вірному напрямку через те, що не робить

³¹⁷ Root, Michael. 1986. "The Narrative Structure Of Soteriology". *Modern Theology*. 2, no. 2: 145-158; Root, Michael. 'Dying He Lives: Biblical Image, Biblical Narrative, and the Redemptive Jesus,' *Semeia*, 30, *Christology and Exegesis: New Approaches*. Ed. Robert Jewett, 155-169.

³¹⁸ Root, Michael. "The Narrative Structure of Soteriology," *Modern Theology* 2:2 (1986), 145.

³¹⁹ Root, Michael. "The Narrative Structure of Soteriology," *Modern Theology* 2:2 (1986), 145.

розрізнення між тим, що ми назвемо *історичним наративом* і *метафоричним наративом*. Ми введемо ці поняття для того, щоб чітко розрізнити, про який наратив ми говоримо. В чотирьох Євангеліях³²⁰ ми бачимо опис *історичного наративу* того, що сталося з Ісусом Христом в подіях Його смерті і воскресіння³²¹. Але також в Новому Завіті ми бачимо ряд *метафоричних наративів*, які описують історичний наратив метафоричною мовою. Так смерть і воскресіння Христа описується як здійснення викупу, принесення жертви тощо, які також є своєрідними наративами, оскільки представляють проблему, рішення і кінцевий результат. Однак є суттєва відмінність між історичним наративом і метафоричним наративом. Ми частково згадували про це, коли говорили про біблійну метафоричну модель. Часто в сотеріології метафорична модель має форму метафоричного наративу. Однак як метафорична модель, так і метафорична модель завжди будуть фрагментарними по причині самої природи метафори. Метафора – це завжди часткове вираження істини. Метафорична модель і метафоричний наратив за визначенням сформовані з фрагментів висвітлення істини, і тому завжди будуть мати пробіли в своїй метафоричній схемі. Ланцюжок метафоричного наративу завжди буде мати відсутні ланки у вихідному домені, хоч і побудований на основі цілісного наративу домену джерела. Так, наприклад, наратив домену-джерела «викуплення» буде мати повну історію, яка включатиме в себе людину, яка знаходиться в рабстві, бенефактора, який платить викуп, плату викупу, отримувача викупу, та ідею свободи для того, хто знаходився в рабстві. Однак, якщо подивитися на наратив вихідного домену «викуплення» представленого в книзі Вихід, де вихід з єгипетського рабства описується як «викуплення», то ми там не побачимо багатьох важливих елементів: плати викупу, отримувача викупу. Очевидно, «викуплення» Ізраїльського народу з Єгипту, - це метафоричний наратив, який

³²⁰ Але не лише в Євангеліях, а також і в Діях Апостолів і в апостольських посланнях.

³²¹ Джозеф Фіцмасер називає це Христова подія (Christ-event) (Fitzmyer, Joseph A. *To Advance the Gospel. New Testament Studies, 2nd edition.* Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Dove Booksellers (1998), 163).

описує і представляє глибше розуміння історичного наративу виходу народу з Єгипту. Така картина очевидна і не може бути іншою, якщо ми правильно розуміємо природу метафори. В метафорі ми ніколи не маємо повної відповідності реальності, завжди в метафорі буде те, що вірно, і що не вірно про об'єкт, який ми описуємо. Заповнення пробілів в метафоричній моделі чи метафоричному наративі призводить до спотворення і неправильного відображення реальності.

Очевидно, що певні події можуть бути комплексними і ми можемо описати її більш, ніж одним наративом. Наприклад, уявимо, що ми читаємо історію про те, як людина прийшла в дім свого друга, принесла книгу і попросила прощення словами «Прости мене». В залежності від деталей, наратив може мати дві складові, дві паралельні лінії розповіді: 1) друг приходиться віддати позичену книгу; і одночасно: 2) друг просить прощення за певну провину. Але якщо провиною є крадіжка книги, то ми маємо лише одну наративну лінію події покаяння за цю провину, яка представлена через різні елементи наративу. Ми бачимо чіткий зв'язок між покаянням і поверненням книги. Якщо в історії покаяння друг ще й каже: «Прости мене. Я віддаю тобі свій борг. Це мені дорого коштувало», то очевидно, що тут ми ще й маємо метафоричний опис цієї події як «повернення морального боргу», і як «плату» певної ціни (можливо пережитого сорому). Очевидно, якщо ми маємо обмежене знання про подію, то одна з труднощів, яка у нас виникає, - це чітке розуміння суті ліній представленого наративу (-ів) і їх змісту в описі цієї події. Наприклад: повернення книги і прощення, це паралельні наративні лінії в одній події, чи це просто різні елементи однієї наративної лінії?; «повернення» боргу» чи «плата ціни», - це окрема паралельна лінія наративу, чи це «метафоричний наратив», який метафоричною мовою описує певні аспекти події покаяння за вкрадену книгу? Навряд чи ми зможемо сформулювати абсолютні правила для формування розуміння в таких питаннях, але можемо вказати декілька ідей, які допоможуть нам розібратися. Особливо ці ідеї будуть актуальні, якщо ми

маємо справу з наративом, який потім переказується і представляється десятки раз в різних формах.

Ми, швидше всього маємо справу з метафоричним наративом, якщо:

- 1) Цей наратив завжди представлений лише в виді фрагментів наративу і немає жодного представлення цілісного наративу³²²;
- 2) Наратив ніколи прямо не представлений при описі події в контексті історичного наративу;
- 3) Наратив представляється лише в контексті пояснення, тлумачення історичного наративу;
- 4) Основні елементи наративу найчастіше згадуються в контексті і паралельно з елементами інших наративів, які признані як метафоричні;
- 5) Ми зустрічаємо вказівки, що вказують на ототожнення елементів даного наративу з елементами чіткого історичного наративу³²³.
- б) Запропоновані інтерпретатором, але відсутні в тексті, елементи наративу, що необхідні для створення цілісної лінії розповіді, вступають в конфлікт з істинами, цінностями, принципами, які є загальноприйнятими.

Спробуємо частково показати³²⁴, як вище виражені ідеї можна застосувати до теми відкуплення. В Писанні ми бачимо історію смерті і воскресіння Христа. У різних тестах Нового Завіту ця подія описується низкою інших наративів: здійснення викупу, принесення жертви, прощення грішника тощо. Кожен з цих наративів може бути описом окремої історичної наративної лінії, де представлена окрема проблема і спосіб рішення цієї проблеми, або метафоричним описом історичної події смерті і воскресіння Христа. Одне з

³²² Так, в нашому прикладі, якщо в наративі «повернення» боргу», де нам ніде ніколи не вказується, що це за борг, як конкретно його повернули, то швидше всього ми маємо справу з «метафоричним наративом» історії покаяння.

³²³ Якщо ми візьмемо за основу наш приклад історії, то якщо в представленнях цієї історії ми бачимо вказівки на чіткі ототожнення чи паралелізми між книгою і боргом, поверненням книги і поверненням боргу, то швидше всього повернення боргу, - це не окрема наративна лінія, а метафоричний опис необхідності повернути книгу.

³²⁴ Більш детальний аналіз кожного окремого випадку ми представимо в наступних частинах нашого дослідження.

найважливіших питань в богослов'ї відкуплення, - це питання тлумачення наративів і наративних ліній, які описують відкуплення. Розглядаючи, кожен наратив в контексті відкуплення ми постаємо перед рядом питань:

- З чим ми маємо справу: з окремим *історичними наративом* чи *метафоричним наративом*?
- Як той чи інший опис плодів відкуплення співвідноситься з основним наративом?
- Як різноманітні метафоричні і історичні наративи поєднані один з одним?

Наприклад, наратив викупу з рабства, який використовується в описі відкуплення, ніколи не представлений в виді повного наративу, щоб включати в себе всі основні елементи цього наративу (раб, рабство, рабовласник, бенефіціар, плата, свобода). Цей наратив ніколи не згаданий в контексті історичного наративу, а завжди представлений фрагментами в контексті пояснення, тлумачення смерті Христа, що натякає на його метафоричний характер. Тому, ми вважаємо, в смерті і воскресінні Ісуса немає окремої історичної наративної лінії, як плати Богом ціни рабовласнику (дияволу чи кому іншому), а радше, ми маємо метафоричну наративну лінію, яка описує основний наратив метафоричною мовою «викупу».

Вищезгадана ідея «метафоричного наративу» значно спростить наше завдання, коли при роботі з метафорами ми будемо розглядати пункт «Визначення метафоричності чи буквральності слова чи виразу». Наші метафоричні моделі відкуплення також є метафоричними наративами. Такі речі як фрагментарність наративу, відсутність ключових елементів цілісного наративу, відсутність представлення наративу в цілісній завершеній формі будуть важливими вказівками на метафоричність цього наративу чи моделі. Ми робимо припущення, що усі фрагментарні наративи відкуплення є метафоричними та описують головний історичний наратив смерті і воскресіння Христа.

Важливо пам'ятати, що будь-який наратив повинен також тлумачитися в контексті великого біблійного наративу (метанаративу). В останні роки великий наголос на цьому робить Том Райт³²⁵ та інші богослови.

2.1.2. Важливість апостольської керигми як основного наративу відкуплення

В богословській літературі ми часто зустрічаємо коментар про те, що ні Писання, ні церковні собори не представили чіткого догматичного вираження суті відкуплення, не запропонували тієї, чи іншої, теорії відкуплення як ортодоксального пояснення механізму відкуплення. Так Олівер Крісп стверджує, що відкуплення «не має жодного канонічного визначення (canonical definition), жодного віросповідного формулювання (creedal statement), яке б надавало йому певної форми»³²⁶. Ми не можемо згодитися з таким розумінням. Так, можливо, відкуплення не було представлено в такій богословській формі, як ми би хотіли бачити (чітке богословське формулювання і пояснення). Але тим не менше, в церковних символах віри і віросповідних формулах ми все таки зустрічаємо певну форму представлення відкуплення, - в виді наративу, який описує, що сталося з Христом, коли Він пішов на хрест.

Як ми уже зазначили вище, в представленні відкуплення ми не можемо обійтись без наративу. Практично в кожній теорії відкуплення, ми зустрічаємо свій наратив, який представляє певну схему відкуплення, такі як: історія викупу, який дається Богом дияволу для того, щоб людина отримала свободу; принесення Богу-Отцю жертви, яка заплатила Йому за Його ображену гідність тощо. Часто подібні наративи взагалі відсутні в Писанні та творах ранньої

³²⁵ Див. напр. Райт, Том. *День, Когда Началась Революция - Казнь Иисуса и Ее Последствия*. Жизнь со смыслом. Москва: Эксмо, 2020.

³²⁶ Oliver D. Crisp, 'Methodological Issues in Approaching the Atonement', in *T&T Clark Companion to Atonement*, ed. by Adam J. Johnson (London: Bloomsbury T&T Clark, 2017), 316.

церкви, або згадуються в виді певних фрагментів у творах окремих богословів, які притримуються певного тлумачення відкуплення.

Але першоапостольська та рання церква перших століть Християнства мала один чіткий наратив, який зустрічається десятки разів в Писанні і в таких фундаментальних виразах християнської віри як «апостольська керигма», «правило віри» ранньої церкви, чи соборний «символ віри». Ця апостольська керигма і була «Євангелією» ранньої церкви і представляла собою наративний виклад того, що сталося з Ісусом Христом, як реалії історичної події Його смерті і воскресіння, засвідчені численними очевидцями. Іншими словами рання Євангелія була про Христа, про те, що сталося з Ним, в Його людській природі, часто з невеличким додатком, - це сталося «для нас», «ради нас», «ради нашого спасіння».

Ідею важливості повернення до наративу в контексті аналізу вчення про відкуплення ми зустрічаємо в роботах таких счасних дослідників як Марк Бейкер, Том Райт та ін. Однак, на мою думку, їм так і не вдалося побачити ту серцевину суті відкуплення в апостольській керигмі. Як Бейкер³²⁷, так і Райт³²⁸ намагаються відтворити великий біблійний наратив, що є похвальним, і важливим для закорінення багатьох богословських ідей в біблійній історії. На мою думку, особлива увага повинна бути звернена не тільки на закорінення вчення про відкуплення в широкому фундаментальному мета-наративі Божої історії спасіння, але особливо продуктивним буде проаналізувати суть відкуплення в контексті **наративу відкуплення**, як він представлений в апостольській керигмі. Саме це може стати одним з ключів до розуміння суті відкуплення .

³²⁷ Baker M. D. *Which Courtroom and What Narrative Shapes Your Atonement Theology*. Direction, 2012. Vol. 41. No. 1.

³²⁸ Райт, Том. *День, Когда Началась Революция - Казнь Иисуса и Ее Последствия*. Жизнь со смыслом. Москва: Эксмо, 2020.

В сфері аналізу апостольської керигми ми маємо цілий ряд напрацювань таких богословів як Чарльз Гарольд Додд³²⁹, Рудольф Бультман³³⁰, Джеймс МакДональд³³¹, Джеймс Данн³³². Додд був одним з перших, хто використав термін «керигма» (проголошення) для опису першоапостольської проповіді. В той час як Бультман більше аналізував процес проголошення, Додд зосередився на змісті керигми. Проаналізувавши проповіді в Книзі Дій Апостолів та в посланнях апостола Павла, Додд виділив ядро першоапостольської керигми, центральним елементом якого було проголошення про те що Христос помер згідно Писання, був похований і воскрес в третій день згідно Писання³³³.

Ми дійсно бачимо, що коли Апостол Павло представляє свою Євангелію, він підсумовує її таким чином: «пам'ятаєте, яким словом я благовістив вам.... Бо я передав вам найперш, що й прийняв, що Христос був умер ради наших гріхів за Писанням, і що Він був похований, і що третього дня Він воскрес за Писанням» (1 Кор. 15:2-4). Згодом в 14 вірші Павло називає це проголошення – «наша проповідь (керигма)» (τὸ κήρυγμα ἡμῶν). В різних місцях Нового Завіту ми можемо зустріти це першоапостольське вираження віри та ранню керигму в схожих виразах. В посланні до Галатів Павло так коротко представляє «Христову Євангелію» (1:7): це вістка про «...Ісуса Христа, що за наші гріхи дав Самого Себе (Гал. 1:3-4)». В 1-му посланні до Коринтян Павло більш детально розкриває, що саме проповідується про Христа: «Коли ж про Христа проповідується (κηρύσσεται), що воскрес Він із мертвих, як же дехто між вами говорять, що немає воскресення мертвих?» (1

³²⁹ Dodd, C.H. *The Apostolic Preaching and its Developments*. Chicago, New York, Willett, Clark & company, 1937.

³³⁰ Bultmann, Rudolf. *Theology of the New Testament*. v. 1, S.C.M. P., 1965.

³³¹ McDonald, James I. H. *Kerygma and Didache: The Articulation and Structure of the Earliest Christian Message*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

³³² Джеймс Д. Данн, *Единство и Многообразие в Новом Завете - Исследование Природы Первоначального Христианства, перевод Глеб Ястребов, пятое издание*. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009.

³³³ Dodd, C.H. *The Apostolic Preaching and its Developments*. Chicago, New York, Willett, Clark & company, 1937, 18.

Кор. 15:12). Вістка про те що «Христу заподіяли смерть, але Бог воскресив Його з мертвих», була центром практично кожної першоапостольської проповіді Євангелії записаної в Книзі Дії Апостолів³³⁴.

В Писанні ми також знаходимо не тільки першоапостольську керигму, але також і перші «символи віри», – короткі твердження про суть віри перших Християн. В посланні до Галатів Павло виражає свою віру в простій фразі: **«живу вірою в Божого Сина, що мене полюбив, і видав за мене Самого Себе** (Гал. 2:20). В посланні до Римлян в схожому виразі Павло особливо підкреслює воскресіння: **«віруємо в Того, Хто воскресив із мертвих Ісуса, Господа нашого, що був виданий за наші гріхи, і воскрес для виправдання нашого»** (Рим. 4:24-25). Така віра була тісно пов'язана з ранньохристиянським сповіданням віри (швидше всього хрещальним) в Римлянам 10:9: **«Бо коли ти устами своїми визнаватимеш Ісуса за Господа, і будеш вірувати в своїм серці, що Бог воскресив Його з мертвих, то спасешся»**. В 1-му Посланні Солунянам ми знову бачимо віру в смерть і воскресіння Христа: **«Коли бо ми віруємо, що Ісус був умер і воскрес, так і покійних через Ісуса приведе Бог із Ним** (1 Сол. 4:14). Віра в воскресіння підкреслюється також в Посланні Колосянам³³⁵ і в 1-му Посланні Петра³³⁶. Отже численні місця Писання вказують на те, що суть віри перших християн, як і першоапостольська керигма, виражалася в дуже схожих формулюваннях, які підкреслювали смерть і воскресіння Христа з мертвих. Саме тут ми можемо знайти ключ до розуміння відкуплення.

Деколи ці першоапостольські керигми чи вираження віри супроводжуються невеличкими поясненнями, в яких ми можемо побачити певну логіку:

³³⁴ Дії Апостолів 2:23-24, 2:36, 3:15, 4:10, 5:30, 10:39, 13:28,30.

³³⁵ «ви й разом воскресли через віру в силу Бога, що Він з мертвих Його воскресив. І вас, що мертві були в гріхах та в необрізанні вашого тіла, Він оживив разом із Ним, простивши усі гріхи (Кол. 2:12-13).

³³⁶ «Через Нього ви віруєте в Бога, що з мертвих Його воскресив та дав славу Йому, щоб була ваша віра й надія на Бога... це те Слово, яке звіщене вам в Євангелії» (1 Пет. 1:21,25).

- Перший великий наголос, який ми бачимо в цих уривках, це те, що **Христос** віддав Себе і **помер «за наші гріхи»** чи «ради наших гріхів». Іншими словами смерть Христа була для того, щоб вирішити проблему «гріха». Важливо розуміти, що саме мається на увазі тут під словом «гріх».
- **Воскресіння є невід'ємною частиною вирішення проблеми «гріха».** Бо якщо «Христос не воскрес, тоді віра ваша даремна, ви в своїх ще гріхах» (1 Кор. 15:17), тобто проблема гріха без воскресіння не може бути вирішена. Саме тому говориться, що Він «воскрес для виправдання нашого» (Рим. 4:25).
- Другий великий наголос робиться на тому, що через смерть і воскресіння Христову, **смерть переможена**: «Ісуса... ви руками беззаконників розп'яли та забили. Бог воскресив Його, пута смерти усунувши, вона бо тримати Його не могла» (Дії 2:22-24).
- Те, що Христос звершує, Він робить не для Себе, а **для нас, ради нас і нашого спасіння.** В розширеному поясненні керигми («проповіді про Христа») Павло протиставляє смерть, яка прийшла до всіх через Адама з воскресінням, яке дарується всім через Христа: «Смерть бо через людину, і через Людину воскресення мертвих. Бо так, як в Адамі вмирають усі, так само в Христі всі оживуть» (1 Кор. 15:21-22). Перемога, яку нам дав Христос, – це перемога над смертю (1 Кор. 15:54-57).

Таким чином рання апостольська керигма і сповідання віри проголошували смерть і воскресіння Христа, через які 1) смерть назавжди була подолана Божою силою; 2) вирішувалася проблема «гріха». З признанням першого аспекту в богослов'ї Церкви ніколи не було проблеми і він проголошувався в усі віки практично всіма напрямками Християнства. Про другий аспект ми згадаємо дещо нижче. Таке сповідання ми бачимо в соборних постановках: «Розп'ятий був ради нас за часів Понтія Пілата, і

страждав, і був похований. І воскрес у третій день, за Писаннями...»³³⁷. Це проголошення звучить в літургійному житті Церкви з ранніх віків аж до тепер, особливо в Пасхальні дні: «смертю смерть здолав». Цю ідею ми бачимо і у Кальвіна³³⁸, і у одного з найвідоміших пуритан-кальвіністів Джона Оуена³³⁹. І звичайно з особливою силою це послання звучить в творах Іринея Ліонського, Афанасія Великого, Кирила Александрійського і багатьох інших Отців Церкви. Коли Іринеєм Ліонським проголошує «правило нашої віри» (одну з ранніх віросповідних формул 2-го століття), діло Христа він описує таким чином: «Христос Ісус наш Господь... став людиною серед людей... щоб скасувати смерть, і показати життя, і створити спільність єднання між Богом і людиною»³⁴⁰. Згідно Іринея, це те «правило віри», яке було прийнято в хрещенні³⁴¹ і яке є своєрідним мега-канонем всякого вчення Церкви і духовного життя віруючого³⁴². На нашу думку саме в ньому передана суть та головний зміст вчення про відкуплення як Нового Завіту, так і переважної більшості Отців Церкви. Чи то в ранньоапостольській керигмі і вираженні віри, чи «правилах віри» перших століть, чи в пізніших соборних символах віри вчення про відкуплення виражалось в наративному викладі того, що сталося з Христом: ***Христос помер і воскрес, перемігши смерть.***

Однак такий опис був досить загальним, як це і пасує короткому символу віри. Більш глибоке його прояснення ми знаходимо в працях Отців церкви (особливо Іринея Ліонського, Афанасія Великого, Григорія Нісського, Кирила Олександрійського). Але видається так, що з часом, без додаткового поглибленого пояснення, глибина цього простого сповідання почала дещо стиратися. Можливо ідея воскресіння звелася до поверхневого розуміння і просто асоціювалася з ідеєю оживлення людини, подібно до тимчасового воскресіння Лазара, та інших людей, воскресених Христом, як це описано в

³³⁷ фрагмент *Нікейського символу віри*.

³³⁸ Кальвін, *Наставлення*, 2.16.7.

³³⁹ Див. його *Смерть смерті в смерті Христа* (1647р.)

³⁴⁰ Іринеєм Лионским, *Доказательство апостольской проповеди*, 6.

³⁴¹ Іринеєм Лионским, *Против ересей*, 1.9.4

³⁴² Kovaliv, 19

евангельських історіях. Десь умалилася ідея, що це наративне представлення смерті і воскресіння Христа описувало глибинну трансформацію, яка сталася з людською природою Христа: вона назавжди звільняється з-під влади смерті і тління, преображається, зцілюється, «прославляється», обожується. Саме такі описи ми знаходимо в творах багатьох східних Отців Церкви та ряду сучасних православних, католицьких і протестантських богословів. А от богослови, в творах яких цей аспект не був наділений особливою глибиною та проникливістю, вони, не задовольняючись простотою наративного сповідання віри про смерть і воскресіння Христа, почали шукати «глибшого сенсу» цієї події. Багато-хто знаходили його в поглибленому аналізі саме *метафоричних наративів*. Часто вибір цих метафор і інтерес до певних з них визначався особливостями культурного середовища в якому розвивалися ці ідеї чи особливостями самого богослова (його містичними схильностями, аналітичним способом мислення, чи строгим моральним ригоризмом тощо). Для західної римської ментальності дуже близькими і рідними були юридичні біблійні метафори, і тому не дивно, що там особливо розвиваються ідеї виправдання і прощення. Починаючи від Тертуліана і Кипріяна ми бачимо розвиток цих метафор в певних аспектах практичних аспектів сотеріології (покаяльна практика), а починаючи від Ансельма і у Реформаторів, – більш конкретно в богословській сфері відкуплення, що привело до формування ряду юридичних теорій відкуплення. Оріген, з огляду на свою містичну спрямованість, пропонує поглиблене тлумачення відкуплення через призму містичних ідей викупу людства з-під влади диявола.

З приходом інших форм пояснення смерті Христа, ми бачимо відхід на другий план серцевини ранньої «керигми» і «правила віри»: «Христос помер і воскрес, щоб здолати смерть». Вона не пропадає повністю, але часто замість цього проголошення на передній план виступає інший наратив. Так у Кальвіна і в Реформаторському богослов'ї, це покарання Отцем Ісуса замість нас, особливо пекельними муками гніву Божого та духовного розділення з Отцем. Так Кальвін говорить: «Якби Ісус Христос перетерпів тільки тілесну смерть,

то в цьому не було б нічого особливо значного. Але було необхідно, щоб Він переніс всю суворість помсти Бога у Своїй душі, щоб протистояти Його гніву і дати задоволення перед Його судом. Тому Ісусу Христу довелося битися з силами пекла, битися, немов врукопашну, з жахом вічної смерті»³⁴³. Саме цей наратив стає основним поясненням того, що сталося на хресті, і в результаті це вчення постає в виді ТЗП.

Але з тлумаченням Кальвіна та Оригена є одна дуже суттєва проблема: такого наративу, який у них стає основним, ми не бачимо жодного разу ні у Писанні, ні у ранніх Отців Церкви, ні в постановах церковних соборів. Біблія ніде не описує, що Бог «зливав» Свій гнів на Христа, чи платить певну плату дияволу. Такий наратив виводиться зі своєрідного (неправильного, як ми вважаємо) тлумачення біблійних метафор (біблійних метафоричних моделей і метафоричних наративів). Фрагментарний метафоричний наратив буквалізується, доповнюється новими фрагментами, відсутніми в Писанні, але необхідними для формування цілісної картини згідно базових ідей інтерпретатора.

Ми вважаємо, що біблійні метафори відкуплення служать для розкриття і прояснення головного новозавітного наративу. Гордон Фі дуже вірно підсумовує, що «уважне прочитання послань Павла показує, що всі його основні теологічні питання є розкриттям його фундаментального сповідання: «Христос був умер ради наших гріхів за Писанням, і що Він був похований, і що третього дня Він воскрес..» (1 Коринтянам. 15:2-4; пор. Рим 4:25)³⁴⁴. Коли цей центральний новозавітний наратив відходить на задній план, автоматично його місце заповняють інші наративи, найчастіше, - буквалізовані метафоричні наративи, які стають головними формами представлення відкуплення. В результаті, при репрезентації концепту відкуплення центральну роль починає відігравати не головний біблійний наратив про

³⁴³ Кальвін, *Наставлення*, 2.16.10.

³⁴⁴ Gordon D. Fee, *Pauline Christology: an Exegetical-Theological Study* (Baker Book House, 2013), 483

смерть і воскресіння Христа, а та чи інша «теорія» відкуплення побудована на буквализованому метафоричному наративі.

Важливі думки про взаємодію апостольської керигми і метафоричної мови в Писанні і богослов'ї ми знаходимо в одному з розділів книги Клайва Люїса «Чудо». Одне з його зауважень є особливо цінним підтвердженням вибраного нами підходу. Він, вказуючи на різницю між буквальною і метафоричною мовою в описі надприродного, і показує як використовується кожна з них: буквальна мова описує те, що можливо спостерігати і переживати за допомогою органів сприйняття; метафори описують надприродне, яке неможливо описати буквально. Люїс пише: «треба розрізняти надприродну, нічим не обумовлену реальність і ті, цілком історичні події, які сталися з її вторгненням в наш видимий світ. Поза межну реальність "буквально" ніяк не опишеш і не висловиш, і ми маємо рацію, вважаючи, що все, що сказано про неї, сказано в образах»³⁴⁵. Таким апостольська керигма, символи віри представляють нам відкуплення мовою історичного наративу (Христос був розп'ятий, помер, був похований, воскрес із мертвих), оскільки, згідно свідчення апостолів, це була подія, яку бачили очевидці. Але інші, надприродні аспекти цієї реальності, які неможливо було бачити (знищення смерті, позбавлення тління людської природи в Христі), описуються метафоричною мовою (перемога над смертю, визволення через викуп, звільнення від осудження, очищення, тощо).

З іншого боку, слід пам'ятати, що спасительна місія Христа не обмежується лише відкупленням. Говорячи про наратив відкуплення, ми повинні пам'ятати, що сотеріологія містить і інші сотеріологічні наративи. Можливо, саме тому наголос на спасительній місії Христа у відкупленні, і, одночасно, применшення наголосу на духовно-моральному аспекті спасіння призвело до того, що ряд богословів почали приділяти йому особливу увагу (Оріген, Климент Олександрійський). А такі богослови як П'єр Абеляр, бачачи

³⁴⁵ Клайв Льюїс, «Чудо,» В *Клайв Стейплз Льюїс - Собрание Сочинений в 8 Томах*, том 7 (Москва: Фонд о. Александра Меня, 2006), 202.

занепад цього аспекту спасіння, і наголос на не зовсім вдалих поясненнях відкуплення, почали навіть перетлумачувати саме відкуплення через призму моральних категорій. Особливо ця тенденція стала популярна в ліберальному протестантському, і навіть частково в Православ'ї³⁴⁶. Чіткість у розумінні цих питань ми зможемо мати лише тоді, коли сформуємо велику картину цілісної сотеріології, в якій ми зможемо побачити місце кожного сотеріологічного елементу.

Важливо пам'ятати, як ми зазначали вище, що кожен сотеріологічний наратив є поясненням вирішення певної проблеми. Найчастіше ця проблема описується як «гріх». Також, слід звернути увагу на одну з важливих форм вираження першоапостольської керигми, в якій сказано, що **смерть Христа була для того, щоб вирішити проблему «гріха»**: Ісус помер і воскрес «за наші гріхи». Ряд богословів, шукаючи більш «поглиблене» розуміння сенсу смерті Христа, звернулись до ідеї, що Ісус помер «ради наших гріхів» чи «за наші гріхи», і на основі свого розуміння гріха почали формувати різні варіанти тлумачення, що це значить. Часто це розуміння було зумовлено соціальною, філософською та релігійною культурою того часу. Ансельм представив гріх як моральний борг перед Богом, за який потрібно було дати відповідну сатисфакцію. Оскільки людина не здатна була запропонувати таку сатисфакцію, її «платить» за нас Христос. Для класичного протестантського реформаторського богослов'я «гріх», – це перш за все юридична «вина», за яку обов'язково повинно бути покарання, але замість нас Бог карає Христа. Проблема полягає в тому, що такі розуміння гріха представляли не стільки біблійну перспективу, як культурний і релігійний контекст того, чи іншого мислителя. Більше того, в Біблії ми маємо справу зі складним багатограним і багаторівневим концептом, який не має простих відповідників у нашій мові. Тому, критично знати, як розуміли і виражали концепт «гріх» в біблійному

³⁴⁶ Яскравим прикладом є робота: Страгородский, Сергей. *Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений святоотеческих*. Казань: Типография Императорского Университета, 1898.

юдейському світогляді, так як саме на основі цього розуміння побудовано відповідне біблійне вчення про спасіння та відкуплення.

2.2. Концепт гріха, як фундамент вчення про відкуплення

2.2.1 Комплексне поняття «гріх» в Писанні

В контексті богословських дебатів про відкуплення, ми можемо помітити одну дуже суттєву проблему. Майже кожен погляд на відкуплення згодиться з виразом: «Христос відкупив (звільнив, очистив) людей від гріха». У той же час різноманітні теорії відкуплення вкладають різний зміст у поняття «гріх» і «відкуплення від гріха». Скот Макнайт вірно підкреслює, що наше розуміння гріха визначає те, як ми будемо розглядати відкуплення³⁴⁷. Про те саме говорить і Том Райт: «наша ідея «спасіння» є тісно пов'язана з тим, що ми думаємо про тяжке становище (людини)»³⁴⁸. Схожу ідею виражає і православний богослов Гнедич: «Різне розуміння гріха і його наслідків призводить і до неоднакового розуміння відкуплення як звільнення від гріха»³⁴⁹. Так для моральних теорій відкуплення, Христос через духовний вплив акту своєї смерті позбавляє людину від «гріха», як гріховного внутрішнього стану, через покаяння спричинене суб'єктивним впливом жертви Христа. В теорії карального заміщення Христос позбавляє людину від «гріха» як юридичної вини, взявши на Себе цей гріх («вину») і прийнявши за нього покарання. В Ансельмовій теорії сатисфакції ми бачимо ще інше представлення гріха, як «не віддавати належного Богу»³⁵⁰, і тому своєю жертвою Христос пропонує Богові сатисфакцію за нашу неспроможність дати Йому те, що ми повинні. Навіть при поверхневому огляді ситуації ми бачимо,

³⁴⁷ McKnight, Scott. *A Community Called Atonement*, Nashville: Abingdon Press, 2007, 48.

³⁴⁸ Том Райт, *День, Когда Началась Революция - Казнь Иисуса и Ее Последствия* (Москва: Эксмо, 2020), 170.

³⁴⁹ Гнедич, 133.

³⁵⁰ Ансельм Кентерберийский, *Почему бог стал человеком*, 1.11, ст. 50.

що поняття «гріх» в багатьох цих перспективах часто описується через призму своєї культури і релігійного світосприйняття своєї епохи.

Для того, щоб повернутись до біблійного розуміння «відкуплення від гріха», нам спершу слід повернутися до біблійного розуміння самого поняття гріх. Скот Свейн зазначає, що «Біблія змальовує значення Божого примирення³⁵¹ через різноманітні метафори та образи, які в свою чергу цілісно пов'язані з біблійними метафорами гріха та його наслідків»³⁵². В різних богословських системах, особливо в їх популярному викладі часто пропонується дуже просте, обмежене і однобоке розуміння гріха, яке не відповідає повноті біблійної перспективи на цей концепт. В результаті, як зазначає Джеремі Тріт, редуccionістські погляди на гріх приводять до редуccionістських поглядів на відкуплення³⁵³. Так само, обмежені, однобокі, неточні погляди на гріх приводять до формування відповідних перспектив на відкуплення.

Одна з найбільших проблем, яку ми зустрічаємо при богословському аналізі гріха і його наслідків, - це розгляд цього питання через призму юридичної чи механічної морально-облікової перспективи, в яких гріх – це або порушення юридичних законів, яке повинно бути покарано, або певна моральна нестача зі сторони людини, яка повинна якимось чином бути компенсована. Писання для опису гріха часто дійсно використовує метафори зі сфери суду чи плати за щось, але їх слід розуміти, по-перше, в рамках біблійного юдейського світогляду (а не через призму інших культурних перспектив), а по-друге, - вони повинні тлумачитись в органічному зв'язку з іншими метафорами, термінами та ідеями, які описують гріх в Писанні.

Новозавітні документи представляють гріх в контексті світогляду Старого завіту, і тому для правильного розуміння різноманітних аспектів

³⁵¹ Під цим словом розуміється те, що ми назвали терміном «відкуплення»

³⁵² *T&T Clark Companion to Atonement*, ed. by Adam J. Johnson (London: Bloomsbury T&T Clark, 2017), 777.

³⁵³ Jeremy R. Treat and Michael Horton, *The Crucified King: Atonement and Kingdom in Biblical and Systematic Theology* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2014).

поняття гріх, ми повинні спершу правильно зрозуміти цей світогляд. В Старому Завіті гріх представляв собою комплексне багатогранне поняття, і часто представляється не лише через певні ключові терміни, але також і через цілий ряд біблійних метафор («тягар», «борг», «неправильний шлях», та ін.). Ми розглянемо ці терміни і метафори в четвертому розділі.

Одночасно гріх розглядається на декількох рівнях в самій природі людини. На найбільш фундаментальному рівні буття, гріх – це зруйнована, спотворена стосункова реальність, втрачений зв'язок з Богом-Творцем, відчуження від Бога. Зло найпершого гріха полягало не в самому акті вкушання плоду чи в порушенні заборони, оскільки вони стали лише проявом зміненої направленості особистості по відношенню до Бога, відмови коритися Його волі і задуму. Згодом в Старому Завіті, цей гріх найчастіше проявлявся через невірство, гордість, безбожність, ідолопоклонство. Саме це є найглибшою проблемою людини. Це є той головний «Гріх» (зауважмо, не «гріхи» в множині), про який, згідно слів Христа, буде свідчити людині Дух Святий: «А як прийде, Він світові виявить про гріх, і про правду, і про суд: тож про **гріх, що не вірують у Мене**» (Івана. 16:8-9). Проблема цього гріха вирішується не інакше, як через повернення людини до правильних відносин з Творцем, правильного ставлення до Бога, яка можливе лише через глибоке покаяння і внутрішнє навернення людської душі назад до Бога.

Однак найчастіше Писання використовує слово «гріх» в множині, описуючи гріховні вчинки та поведінку, а також «гріхи душі», які виражаються через гріховні бажання, пристрасті, похоті, думки, мотиви тощо, і які можуть проявлятися навіть в віруючій людині. Саме таке визначення гріха є найбільш поширеним: «гріх» як будь-яка невідповідність внутрішнього і зовнішнього стану людини Божим принципам життя для людини.

2.2.2. «Гріх» як опис наслідків гріха

Більшість богословів охоче би згодились з двома вищезгаданими значеннями поняття «гріх». Але в Писанні поняття «гріх» можна розглядати

не лише на різних рівнях глибини людського єства (серце (чи дух), душа, тіло), але в більш широкому діапазоні на дещо іншому рівні. Для більш повного розуміння поняття «гріх» нам необхідно бачити всю повноту концепції гріха в Старому Завіті. Поняття «гріх» в Біблії описує не лише «те, що ми зробили не так» і «те, що з нами не так», але й **наслідки такого стану**. Багато єврейських слів, перекладених як «гріх», несуть в собі не тільки ідею невідповідного стану чи дій, але також його наслідків і покарання за гріх. Так Джей Скляр зазначає, що «Старий Завіт, використовуючи терміни, що означають гріх або провину, відносить їх не лише самого зла, але й до наслідків за зло»³⁵⁴. Джозеф Лем також наголошує, що «більшість слів біблійної єврейської мови, які описують гріх за допомогою іменника, використовуються не тільки для позначення «гріха» як дії, а й «вини», як «наслідку гріха», а також відповідного «покарання»»³⁵⁵.

Про цю реальність говорять багато біблеїстів і богословів³⁵⁶. Наприклад головне слово в Старому Завіті, що позначає «гріх» - це слово «*хет*» (дієслово «*хата*»), і воно представляє цілий комплекс значень, пов'язаних з гріхом. По-перше, воно може позначати «гріх» як стан або дію, спрямовану проти Бога або людини. Оскільки в єврейській мові немає окремого слова, яке б означало «вину», «*хет*» також може означати «вина за гріх». Також, це слово означає «наслідок гріха» і «покарання за гріх». Вон Рад зазначає, що не тільки «хет», а й «авон» можуть означати як «гріх», так і «наслідки гріха», і «покарання за

³⁵⁴ Jay Sklar, *Sin, Impurity, Sacrifice, Atonement: the Priestly Conceptions* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2015), 12

³⁵⁵ Lam, Joseph. *Patterns of Sin in the Hebrew Bible: Metaphor, Culture, and the Making of a Religious Concept*. New York, NY : Oxford University Press, 2016, 5.

³⁵⁶ «В єврейській мові гріховний вчинок і злі наслідки, що слідує за ним... є одним і тим самим» (Rad von OT Theology Vol 1, 266); «Два найважливіших слова для опису "гріха" та "вини" («хата» та «авон») можуть означати як «вина», так і «провина», так і «покарання» (Goringe, *God's just Vengeance: Crime, Violence, and the Rhetoric of Salvation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 44); «Хет використовується для позначення як гріха, так і його наслідків: вини або покарання, або втрати чогось, як наслідок гріха... корінь слів, що по-різному перекладаються як гріх і покарання, є той самий» (Celermajer, Danielle. *The Sins of the Nation and the Ritual of Apologies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.. 90); «у всьому Писанні ми бачимо дуже незначну відмінність між поняттями вина, гріх і покарання» (Райкен Л., Лонгман Т., Уилхойт Д., «Вина,» *Словарь Библийских Образов* (СПб: «БИБЛИЯ ДЛЯ ВСЕХ», 2005), 138).

гріх»³⁵⁷. Наприклад в Числ. 32:23 ми читаємо: «А якщо не зробите так, то ви згрішили Господеві, і знайте, що ваш **гріх**³⁵⁸ знайде вас!». В результаті гріха людину спіткає його «**гріх**» (taJ'x;), тобто «наслідки гріха» чи «покарання за гріх». Те саме стосується слова «ашам» (дісл. «згрішити, бути винним, бути покараним» та імен. «гріх, вина, жертва за провину»)³⁵⁹. Харріс описує слово «ашам» наступним чином: «Основне значення слова «ашам», схоже, зосереджується на вині, але переходить від вчинку, який приводить до вини, далі до стану вини, і далі до акту покарання»³⁶⁰. Таким чином це слово «може позначати гріховні дії, відповідальність за гріх, покарання і навіть наслідки покарання... *Ашам* означає сукупність відчуження від Бога, включаючи його наслідки»³⁶¹.

Таким чином, одна концепція («гріх»), яке передається різними словами (*хет, хатат, авон, ашам*) поєднало цілий комплекс ідей, - як самої гріховної дії людини, так і різноманітних проявів та результатів цього гріха («вина», «покарання», «наслідок»). Марк Біддл підсумував цей «єдиний органічний континуум» наступним чином: «Біблія не відокремлює акт (гріха) від наслідків, які плавно та органічно витікають з нього. В результаті, використання єврейського іменника можна приблизно класифікувати за трьома категоріями у континуумі дії-наслідку: (1) для позначення самого неправильного вчинку; (2) для позначення стану вини, в якому опиняється діюча особа; (3) для опису наслідків»³⁶².

³⁵⁷ Rad, Gerhard von. *Old Testament Theology*. (London: SCM Press, 1985), 266; на такому цілісному розумінні поняття «авон» наголошує і Марк Біддл: «Для стародавнього ізраїльтянина «авон» включав в себе вчинок, провину та наслідки разом» (Biddle, Missing the Mark, 118).

³⁵⁸ В Синодальному перекладі: «испытаете [наказание] за грех ваш»

³⁵⁹ Див. Андрей Графов, *Словарь Библейского Иврита* (Москва: Текст, 2019), 59; Harris, R. Laird. Gleason L. Archer, Jr., Bruce K. Waltke (eds.) *Theological wordbook of the Old Testament*. 2 volume set: Moody Press (1980), 78-79.

³⁶⁰ Harris, R. Laird. Gleason L. Archer, Jr., Bruce K. Waltke (eds.) *Theological wordbook of the Old Testament*. 2 volume set: Moody Press (1980), 78.

³⁶¹ Там же, 79.

³⁶² Biddle, Missing the Mark, 117.

Частково, одна з причин, чому нам важко бачити такий тісний зв'язок між вчинком, виною і наслідками, це тому, що ми розглядаємо гріх в основному в рамках юридичних категорій закону, його порушення і відповідного покарання, які представляють собою окремі моменти. На це звертає увагу Даніель Селермайер, вказуючи, що ми радше повинні розглядати гріх в контексті стосунків і завіту, і тоді будь-яка невірність уже є руйнуванням завіту і несе в собі деструктивні наслідки, а не просто є причиною руйнування завіту³⁶³. В такій перспективі «лінгвістичний синтез»³⁶⁴ гріха і наслідків уже не буде для нас чимось нелогічним, а дуже органічним: гріх – це порушення стосунків з Богом і священного порядку творіння³⁶⁵, і саме це порушення уже несе в собі наслідки, роблячи людину відповідальною за свій гріх з необхідністю зазнавати руйнівні наслідки гріха. Відомий дослідник Старого Завіту Герхард Вон Рад за допомогою яскравої метафори показує, що наслідок, який слідує за злом, це не стільки певна Божа юридична дія у відповідь на зло, а «випромінювання зла, яке продовжується»³⁶⁶.

В Отців Церкви ми практично не зустрінемо глибокого розуміння тонкощів єврейської мови та аналізу відтінків старозавітного поняття «гріх». Тим не менше у них було богословське відчуття цього аспекту, що ми часто бачимо у їхніх творах. Так Максим Сповідник говорить про «перший гріх», яким є «відступ волі від добра до зла», і «другий гріх», яким є «зміна природи з нетління в тління»³⁶⁷. Хоча Максим Сповідник не зовсім вірно називає ці два значення терміну «гріх» терміном «омонім»³⁶⁸, тим не менше він дуже точно виділяє два аспекти комплексного єврейського поняття «гріх», який включає в себе як саму **гріховну дію**, так і її **наслідки**. Саме **наслідки гріха** Максим називає «другим гріхом», який з'являється вслід за «першим гріхом». Пояснюючи вірш 2 Коринтянам 5:21, Максим говорить, що Христос бере на

³⁶³ Celermajer, Danielle. *The Sins of the Nation and the Ritual of Apologies*, 91.

³⁶⁴ Celermajer, Danielle. *The Sins of the Nation and the Ritual of Apologies*, 91.

³⁶⁵ Celermajer, Danielle. *The Sins of the Nation and the Ritual of Apologies*, 91.

³⁶⁶ Von Rad, Old Testament Theology, 256.

³⁶⁷ Преподобный Максим Исповедник. «Вопрос 42» Творения. Кн. 2. С. 129.

³⁶⁸ Преподобный Максим Исповедник. «Вопрос 42» Творения. Кн. 2. С. 131.

себе цей «другий гріх», тобто смертну тлінну природу, для того, щоб «відбулося для всіх людей відновлення єства з тління в нетління»³⁶⁹. Розуміння одного зі значень слова «гріх» як «смерть» чи «тління» ми також бачимо у Кирила Александрійського, який каже, що Христос прийшов, щоб «зруйнувати владу смерті і погубити разом з нею матір принесеного ззовні тління, тобто гріха»³⁷⁰.

Отож, ми бачимо, що Писання використовує поняття гріх у різних значеннях. Вищезгаданий приклад використання слова «гріх» в двох різних значеннях, представлений Максимом Сповідником в контексті його відповіді на питання: «Яким чином про нас кажуть, що ми творимо гріх і відаємо [про це], а про Господа говориться, що Він став гріхом, але не знає його?»³⁷¹. Максим чітко розумів і показав, що в Писанні слово «гріх» може вживатися в двох різних значеннях: як гріховна дія чи стан, і як наслідок гріха (смерть і тління). На жаль, сьогодні в богослов'ї, а особливо богослов'ї відкуплення цьому критично важливому розумінню не приділяється достатня увага.

Тому, коли ми говоримо про вирішення проблеми гріха, «відкуплення від гріха», «спасіння від гріха» важливо розуміти, про який саме аспект значення слова «гріх» йдеться: звільнення від внутрішнього «стану гріха», чи від «наслідків гріха». Нерозуміння і брак розрізнення цих аспектів призводить до серйозних богословських проблем як на академічному, так і на практичному рівні, породжуючи як нездорові богословські теорії, так і нездорові форми духовності³⁷².

³⁶⁹ Преподобный Максим Исповедник. «Вопрос 42» Творения. Кн. 2. С. 129-130.

³⁷⁰ Кирилл Александрийский, свт. *О поклонении и служении в Духе и истине*. Кн.8, 397-398.

³⁷¹ Преподобный Максим Исповедник. «Вопрос 42» Творения. Кн. 2. С. 129-131.

³⁷² Наприклад, Андрю Фарлі у своїй книзі «Голе Євангеліє» (Фарлі, Эндрю. *Голе Євангеліє*. Нард, Киев, 2010) стверджує, що «Хрест ... покінчив з нашими гріхами ... Він забрав їх (гріхи) ... з проблемою гріха покінчено ... в нас немає нічого, чим ми могли б знову коли-небудь розсердити Його» (184-6). Фарлі стверджує, що завдяки жертві Христа, гріх знищений, і тому «Ви стали навіки досконалим» (189), «ми чисті» (214, 303). Відповідно, християнину не потрібно каятися, сповідувати свої гріхи (201), вмирати для свого старого способу життя, а «просити у Бога прощення - це небіблійна практика» (290). Така позиція автора призводить не лише до нездорових практичних наслідків у сфері християнської духовності, але й стає коренем цілого ряду нових богословських проблем.

Але ми повинні не лише вірно визначити про який аспект проблеми йдеться в тому чи іншому місці Писання, але й також розуміти, як Бог вирішує цю проблему через Христа. Для цього нам потрібно мати не лише цілісне розуміння гріха, але й цілісне розуміння спасіння, яке ми розглянемо в наступній частині.

2.3. Концепт спасіння як безпосередній контекст вчення про відкуплення

2.3.1. Сотеріологічна термінологія

Одна з найбільших проблем, яка викликала появу різних теорій відкуплення, так і перманентні богословські дебати між прихильниками різних теорій, – це невизначеність та плутанина в сотеріологічній термінології. У значній мірі вона спричинена тим фактом, що в Писанні ключові сотеріологічні поняття виражаються переважно метафоричною мовою. Навіть головні терміни сотеріології: «спасіння» та «відкуплення», – це метафори. Сфера об'єктивного діла звершеного Христом через Його смерть і воскресіння в Новому Завіті представлена через цілий ряд метафор, таких як «викуп», «жертва», «прощення», «Пасха» тощо. Інші сфери сотеріології також представлені за допомогою різноманітних метафор. Перед нами постає багато питань про зв'язок цих метафор між собою і їх місце в більш широкій богословській картині.

Проблема ускладнюється ще й тим, що багато цих метафор взяті з юдейської та греко-римської культури першого століття, з якою ми часто не дуже добре знайомі. Тому не дивно, що не тільки звичайний читач Біблії, але й навіть богослов може «вчитувати» у важливі сотеріологічні поняття Писання такий сенс, який є побудований на підвалинах розуміння цих понять в контексті його оточення і культури. У додаток до вищезгаданих проблем, ми ще й маємо ситуацію, коли одна і та сама метафора може використовуватися в

Наприклад, він вважає, що вчення Ісуса і Павла суперечать один одному, оскільки належать до різних Завітів (208).

Писанні по відношенню до різних богословських ідей³⁷³. Тому формування здорового вчення про відкуплення неможливе без представлення цілісної багатогранної картини спасіння. При відсутності такої картини не уникнути плутанини в термінах і неправильного розуміння багатьох біблійних ідей.

Саме тому, прагнучи представити біблійне розуміння сенсу хресної жертви Христа, дуже важливо найперше визначитися з термінами, які ми будемо використовувати, і їх місцем в «великій картині» Божого спасіння, оскільки безліч помилкових і незбалансованих поглядів пов'язані з проблемою використання сотеріологічних термінів. Наприклад, для багатьох богословів поняття «відкуплення» і «спасіння» є тотожними. Алістер Макграт вказує на тенденцію серед сучасних богословів асоціювати поняття «сотеріологія»³⁷⁴ з теоріями відкуплення³⁷⁵, хоча зазвичай поняття «сотеріологія» описує концепцію спасіння у всій його повноті. Джон Макінтайр назвав свою книгу «Форма сотеріології», хоча насправді він аналізує різні моделі, які описують значення смерті Христа. Він називає їх «сотеріологічними моделями»³⁷⁶, хоча сотеріологія охоплює більше, ніж сферу відкуплення. В християнській літературі часто можна зустріти фрази на кшталт: «Христос спас людей, відкупивши їх на хресті». Проблема полягає в тому, що у залежності від змісту, який вкладає автор у слова «спасіння», «відкуплення», тощо, такі фрази можуть бути вірними, частково вірними, або невірними.

Одна із проблем, з якою ми стикаємося, використовуючи біблійні сотеріологічні терміни, це те, що більшість з цих понять як в Писанні, так і в богослов'ї, не мають одного строгого значення. Наприклад поняття «сотерія»

³⁷³ Наприклад метафора «жертва» може використовуватись для опису таких богословських концептів та ідей як: «відкуплення», «освячення», «посвята в християнському житті», «жертвовність в служінні» і т.п. Метафору «боргу» Павло використовує не лише для опису відкуплення, яке звершив Христос, а також для опису своїх відносин з Филимоном (див. Посл. до Филимона 1:19). І таких приклад можна наводити багато.

³⁷⁴ «Сотеріологія» – вчення про спасіння.

³⁷⁵ Alistair McGrath, “Soteriology” in McGrath, Alistair. *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, 616.

³⁷⁶ McIntyre, *Shape of Soteriology*, 53.

(спасіння, порятунк), може використовувати як в широкому сенсі, позначаючи всю повноту спасительної Божої місії по відношенню до людства та світу, так і в більш вузькому значенні, описуючи один з аспектів цього цілісного спасіння (відкуплення, прощення, освячення). Так наприклад, в Єв. від Луки 1:77 «спасіння» ототожнюється з прощенням гріхів. У Филипьянам 2:12 «спасіння» пов'язано з теперішнім преображенням душі і життя людини, яке в богослов'ї найчастіше описується поняттям «освячення». В 1 Посл. Петра 1: 4 «спасіння» відноситься до майбутнього відкуплення і повного відновлення людської природи в воскресінні. Як ми бачимо, в усіх цих уривках термін «спасіння» використовується в різних значеннях, і тому він є багатозначним поняттям. Більше того, «спасіння» – це ще й метафора, яка ґрунтувалась на вихідному домені, який мав своє культурне і богословське підґрунтя. Тому важливо розуміти, як це слово використовувалось в той час.

Схожу картину різного вжитку терміну «спасіння» ми зустрічаємо не тільки в біблійних текстах, але і в працях різних богословів, і як частину цілих богословських систем. Наприклад відоме протестантське Бельгійське сповідання віри проголошує: «Ми віримо, що наше спасіння полягає в прощення гріхів наших ради Ісуса Христа»³⁷⁷. Найбільша проблема в такому твердженні, полягає в тому, що комплексне багатогранне біблійне поняття спасіння тут зводиться до одного з його аспектів.

Те саме можна сказати щодо багатьох інших сотеріологічних термінів. Так, наприклад, поняття «викуплення» також є і метафорою, і багатозначним поняттям, яке може використовуватися як в широкому, так і в більш вузькому специфічному значенні. «Викуплення» може означати всю повноту спасіння, звільнення людини від будь-якого рабства чи поневолення. Але найчастіше даний термін використовується для позначення об'єктивної спасительної дії Христа, звершеної через Його смерть і воскресіння.

На цю проблему дуже гнучкого використання сотеріологічних термінів частково вказує Хурст Керд. Він зазначає, що нам би хотілось, щоб

³⁷⁷ *Бельгійське сповідання віри*, 23.

сотеріологічні терміни мали одне чітке значення, і ми могли використовувати такі терміни як «виправдання», «освячення», «прославлення» для опису минулого, теперішнього та майбутнього аспектів спасіння³⁷⁸. Але він вказує, що в Писанні ці терміни можуть використовуватися по відношенню до будь-якого часового аспекту. Поняття «примирення» для нас природньо розглядати як термін, що стосується налагодження особистих стосунків, але в Писанні він використовується не лише для опису цього аспекту, але й для представлення звершеної об'єктивної роботи Христа на хресті³⁷⁹.

Тому на початку нашого дослідження надзвичайно важливо розібратися з ключовими поняттями і визначитися з термінами, які ми будемо використовувати. У той же час ми усвідомлюємо небезпеку, коли навіть вибраний нами термін може направляти нас в певну канву мислення в цій сфері. Так в англійській мові один з ключових термінів, який найчастіше використовується для опису того, що звершено Христом через Свою жертву на хресті, – це слово «atonement», яке є штучним словом-портмонто³⁸⁰, створеним Вільямом Тиндейлом при перекладі Біблії на англійську мову, і яке несе в собі ідею «примирення». «Atonement» складається з часток at-one-ment і містить ідею «робити щось одним цілим (one), об'єднувати, примиряти». Тому питання «що таке *atonement* ?» автоматично сприймається як питання: «Як ми досягаємо єднання (з Богом)?» і відповідно направляє нашу дослідження в певну канву. Яскравим прикладом такої проблеми є підхід Олівера Кріспа, де він починає своє дослідження, уже направляє своє дослідження в конкретному напрямку, так як сприймає слово «*Atonement*» як базове визначення, від якого він відштовхується і рухається далі у своєму дослідженні³⁸¹. Коли питання звучить наступним чином: «в чому суть

³⁷⁸ Caird, G. B. Hurst. *New Testament Theology*. Oxford University Press (1994), 118-9.

³⁷⁹ Caird, G. B. Hurst L. D. *New Testament Theology*. Oxford University Press (1994), 119.

³⁸⁰ Слово-портмонто – це вторське слово, яке виникає зі злиття повної основи одного слова зі скороченою основою іншого, або зі злиття скорочених основ двох слів.

³⁸¹ Див. для прикладу: «what is this *at-one-ment*? How are we made one "with God by Christ's death on the cross? what sort of union with God is envisaged here?» (Crisp, Oliver. *Approaching the Atonement: The Reconciling Work of Christ*. Downers Grove, Illinois : InterVarsity Press, 2020, 1); “if the atonement is that work of Christ that removes obstacles to communion with God

«atonement» звершеного на хресті?», то ми заганяємо себе ще в більш вузькі рамки, оскільки прив'язуємо «примирення» лише до смерті Христа, хоча в Писанні слово «примирення» використовується ширше і може застосовуватись як до об'єктивного, так і суб'єктивного аспектів спасіння³⁸².

Також можна помітити, що різні богословські напрямки, концентруються в основному на одному (рідко, декількох) сотеріологічних поняттях. Як зазначає Дімітру Станілоуе «примирення»³⁸³ і «відкуплення»³⁸⁴ – поняття більш властиві західному богослов'ю для опису повноти спасительної місії Христа, в той час як православне богослов'я віддає перевагу поняттю «спасіння, порятунок» (гр. «сотерія») ³⁸⁵. Уже навіть вибір ключових «понять» для опису спасительної місії Христа вказує на особливості різних деномінаційних богословських підходів. Оскільки Писання використовує усі три вищезгадані метафори для опису як окремих аспектів сотеріології, так і для опису всієї її повноти, кожне з цих понять може використовуватись для опису того чи іншого аспекту сотеріології. Але, щоб не виникало плутанини з поняттями, важливо визначитись, якими термінами ми будемо описувати конкретні грані спасіння, а якими будемо користуватися для опису цілого спасіння.

В Писанні «сотерія» (спасіння, порятунок) і його дієслівна форма («содзо» – спасати, рятувати) є найбільш поширеними термінами. Не дивно, що традиційно, сфера богослов'я яка розкриває дану тему отримала назву «сотеріологія». Тому, у даній роботі ми будемо використовувати поняття

(particularly with respect to human sin) and somehow makes it possible to be united with God in Christ by the power of the Holy Spirit, then how is that achieved? What has to happen in order for this goal to be brought about?" (ibid., 3). Як ми бачимо сам термін («atonement») направляє і визначає ключові питання, які виникають при дослідженні сенсу смерті Христа. Уесліанський богослов Ренді Мадокс визначає «Atonement» як «дія чи дар, який допомагає примирити дві сторони, які розділені між собою» (Maddox, Randy L. *Responsible Grace: John Wesley's Practical Theology*. Nashville, Tenn: Kingswood Books, 1994, 97).

³⁸² Див. 2 Коринтянам 5:18-20.

³⁸³ Як «atonement», так і «reconciliation».

³⁸⁴ Анг. «redemption».

³⁸⁵ Staniloae, Dumitru. *Theology and the Church*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1980, 181.

«спасіння» як комплексне поняття³⁸⁶ для опису всієї повноти цілісної спасительної місії Бога по відношенню до людства. Термін «відкуплення» ми будемо використовувати для опису об'єктивного аспекту спасіння звершеного через смерть і воскресіння Христа, в якому Бог вирішує проблему наслідків гріхопадіння. Хоча слово «відкуплення» є синонімом слова «викуп» (біблійної метафори з відповідною конотацією), за відсутністю одного простого загального неметафоричного терміну, ми будемо використовувати саме це слово як основний репрезентант концепту, як технічний сотеріологічний термін, для опису вищезгаданого аспекту спасіння. Термін «викуп» або «викуплення» ми будемо використовувати для позначення біблійної метафори. Таким чином, «спасіння» (як багатостороння всеохоплююча спасительна робота Бога) ми будемо використовувати як більш широке поняття, яке включає в себе «відкуплення» (конкретна спасительна дія направлена на конкретну проблему людини, звершена Христом через Його смерть та воскресіння), але не обмежується ним. Ідея «відкуплення» в Писанні розкривається через цілий ряд метафор, одна з яких, – це метафора «викуп».

Як у нашому описі вище, так і в богословській літературі в цілому, широко використовується термін «діло (робота, місія) Христа»³⁸⁷ як синонім понять «спасіння» і «відкуплення». Але так само як і «відкуплення», ця фраза може використовуватися дуже по-різному: як опис всієї повноти спасіння, або для позначення об'єктивного аспекту спасіння звершеного через Христову смерть і воскресіння. Майкл Горман вказує на проблематичність зведення цього поняття лише до відкуплення: «Діло Христа в Новому Завіті – це складний комплекс дій, а не одна дія (наприклад, Його смерть). Хоча діло Христа, безперечно, зосереджено на Його викупній смерті та воскресінні, воно не обмежується цим ключовим моментом; давня перспектива про те, що «діло

³⁸⁶ МакГрат також підкреслює, що спасіння – це «комплексне поняття» (МакГрат – Введение в христианское богословие, 344).

³⁸⁷ Англ. «work of Christ».

Христа» стосується лише його смерті, є помилковою»³⁸⁸. Ми будемо використовувати фрази «діло (робота, місія) Христа» без прив'язки до конкретного значення, яке швидше буде визначатися контекстом.

Також важливо пам'ятати, що для опису спасіння і різних його аспектів Писання також використовує цілий ряд образів, метафор: «очищення», «визволення», «омиття», «відновлення», «освячення» та багато інших. Майже кожен з цих термінів може використовуватися по-різному як в Писанні, так і в богослов'ї, і тому потрібно звертати увагу на те, який саме аспект спасіння описує автор тією чи іншою метафорою. Через помилки в питанні визначення сфери використання того чи іншого терміну виникає дуже багато інтерпретаційних помилок.

2.3.2. Основи холистичної сотеріології

Для того, щоб уникати цілого ряду помилок, частину яких ми зазначили вище, важливо зрозуміти і чітко представити цілісну багатогранну біблійну картину того, що найчастіше в Писанні називається «спасінням»³⁸⁹. Одним з ключів до розуміння цілісної біблійної картини спасіння є розуміння, що «спасіння» є відповіддю на комплексний спектр проблем, в яких, згідно біблійної перспективи, перебуває людство.

У богослов'ї ми бачимо багато різних спроб представити багатопланове Боже спасіння. Найпростіший спосіб показати грані спасіння, - це виділити об'єктивну і суб'єктивну сторони спасіння. Існує, загальна консенсус щодо об'єктивної сторони спасіння, куди ми можемо віднести все що Бог зробив для спасіння людини незалежно від її заслуг і дарує це їй як дар³⁹⁰. Однак, багато авторів зводять суб'єктивну сторону спасіння до «засвоєння» цього дару через

³⁸⁸ Michael J. Gorman, "The Work of Christ in the New Testament", in *The Oxford Handbook of Christology* Francesca Aran Murphy (ed.) Oxford University Press (2015), 74

³⁸⁹ Хоча й використовуються ряд інших термінів, частину яких ми уже згадали вище.

³⁹⁰ Див. схожі визначення у наступних авторів: Fitzmyer, Joseph A. *To Advance the Gospel*. New Testament Studies, 2nd edition. Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Dove Booksellers (1998), 162-163; Давыденков, Олег, иерей. *Догматическое богословие*, 136; Протоиерей Максим Козлов, цит. по Гнедич, 13

відповідь людини виражену через віру, покаяння, хрещення³⁹¹. На нашу думку, таке звужене представлення суб'єктивного аспекту спасіння не представляє повноту біблійного опису цієї сторони спасіння. Ми представимо цю сторону дещо з іншої перспективи.

Колін Гантон у своєму поясненні спасіння фокусується на трьох метафорах: перемоги, виправдання і жертви³⁹². Такий вибір дуже суб'єктивний і не найкраще репрезентує основні аспекти Божого спасіння, ігноруючи десятки інших біблійних метафор та образів. Два сучасні католицькі богослови Халед Анатоліос та Річард Кліффорд представляють спасіння через три ключові «біблійні моделі»: пророчу, літургійну і мудрості (*sapiential*), кожна з яких представляє «цілу систему взаємозв'язаних вірувань та символів, що виражають реальність Божої спасительної роботи»³⁹³. Така система є більш всеохоплююча, але, на наш погляд, вона є досить загальна, нечітка і малокорисна у рішенні цілого ряду богословських питань та проблем. Ще один католицький автор Майкл Слассер³⁹⁴ також заново піднімає питання, що таке спасіння та які його основні аспекти, і вірно починає розділення сфер спасіння згідно того, «від чого ми спасенні»³⁹⁵. Однак, запропонувавши три сфери людських проблем (смерть, гріх і незнання)³⁹⁶, він розширяє Божу спасительну відповідь у викладі п'яти сфер спасіння (перемога, відкуплення, одкровення, есхатологічний суд, приклад). Три запропоновані ним сфери проблем є дуже близькими до системи, яку представимо ми, але містять суттєві прогалини, а запропоновані ним сотеріологічні відповіді на ці проблеми не дуже вдалі, оскільки певні сфери накладаються, а певні покриті досить поверхнево

³⁹¹ Там же.

³⁹² Colin Gunton, *The Actuality of Atonement: A Study of Metaphor, Rationality and the Christian Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989).

³⁹³ Anatolios, Khaled and Richard J. Clifford. *Christian Salvation Biblical and Theological Perspectives*, 767.

³⁹⁴ Slusser, Michael. "Primitive Christian soteriological themes". *Theological Studies*, 44 no 4 D 1983, 555-569.

³⁹⁵ Slusser, Michael. "Primitive Christian soteriological themes". *Theological Studies*, 44 no 4 D 1983, 557.

³⁹⁶ Slusser, Michael. "Primitive Christian soteriological themes". *Theological Studies*, 44 no 4 D 1983, 557.

(наприклад, сфера «гріха» як зіпсутого морального стану і життя людини, та Боже спасіння від цієї проблеми). Можна приводити приклади десятків інших систем створених різними богословами та богословськими школами, однак багатьом з них бракує або широти і цілісності, щоб охопити дійсно ключові важливі сфери сотеріології, або чітких об'єктивних принципів згідно яких вони виділяють в спасінні певну кількість ключових аспектів, і не включають інші.

На нашу думку, найбільш корисним і біблійним буде підхід, який організовує біблійні метафори, образи та описи спасіння навколо трьох сфер, які відповідають на три основні сфери проблем людини, чи три розглянуті нами вище значення поняття «гріх». В ранній патристиці, особливо східній, а також в сучасному православному богослов'ї, ми часто побіжно зустрічаємо ідеї, які допомагають нам чітко розмежувати (хоч і не розділити) основні аспекти Божої спасительної місії. На жаль, ці думки рідко розкриваються в усій глибині, а нерідко виражаються досить обмежено, і як би ненароком, хоча вони представляють важливий ключ для впорядкування різноманітних аспектів сотеріології. Ми говоримо про чітке вираження конкретних проблем людства і визначення аспектів спасіння, які є відповіддю на цю проблему. Так Володимир Лоський розмежовує два аспекти Божої спасительної місії чи «ікономії», як він її називає, і каже: «Відкупляючий подвиг Сина відноситься до нашої природи; обоження, яке звершується Духом Святим, спрямовано на наші особи»³⁹⁷. Можливо слід було би краще сформулювати цю ідею, але основна думка тут чітка: є різні напрямки Божої спасительної місії; один з них спрямований на відновлення, спасіння природи людини і звершується через смерть і воскресіння Христа; інший спрямований на трансформацію людської особи через роботу Духа Святого. Однак опис Лоського є надто вузький з точки зору христології і сотеріології, і недостатньо всеохоплюючий з перспективи тринітарного богослов'я та богословської антропології і гамартіології. З точки зору тринітарного богослов'я більш коректно було би

³⁹⁷ Лосский, «Искушение и обожение» В Богословие и боговидение, 2000, 287.

сказати, що вся Божа спасительна робота здійснюється від Отця через Сина Духом Святим. Гордон Фі представляє тринітарну перспективу в дусі ідей патристики: «спасіння ґрунтується на любові Бога Отця, здійснюється через смерть і воскресіння Христа Сина, а реалізовується завдяки Духу Божому, який є також Духом Сина... спасіння людини засноване в Отці, Сині і Святому Дусі і здійснене Отцем, Сином і Святим Духом»³⁹⁸. Однак перспективі Гордона Фі бракує сотеріологічної широти³⁹⁹. Божий задум спасіння людства здійснюється в усій повноті через всю широту служіння Христа у всіх аспектах людських потреб і проблем, а довершується і застосовується на особистому рівні через роботу Духа Святого. Критично розуміти, що ми не можемо звести роботу Христа лише до аспекту відкуплення, перенісши інший аспект спасіння на роботу Духа Святого. Як сказав Йоан Золотоустий: «благодіяння Христа різноманітні, численні і чудові, бо Він помер за нас, примирив нас, привів до Бога і дарував невимовну благодать...»⁴⁰⁰. Робота Христа спрямована як на об'єктивну, так і суб'єктивну сторони людських потреб, і кожен з аспектів Його спасительної місії реалізовується Духом Святим. Тому краще два вищезгадані ключові аспекти Божої місії описати так: *Бог здійснює відкуплення людської природи через смерть та воскресіння Христа; а трансформацію людської особистості в динаміці її життя Він здійснює через Христову вчительську і пророчу роль. Як перша, так і друга роботи Христа застосовуються в житті людини безпосередньо Духом Святим.*

Як було зазначено вище ідею двох головних аспектів спасіння ми знаходимо як в ранній патристиці, так і в сучасному богослов'ї. Так Афанасій Великий вказує на 2 проблеми: проблему в людській природі (смерть та тління) і проблему гріховності людини. Христос приходить, щоб вирішити

³⁹⁸ Fee, Gordon D. "Pauline Christology". *An Exegetical Theological Study*, 483.

³⁹⁹ Хоча згодом Фі говорить про відтворення Божого характеру в Божому народі, але чомусь не включає цей аспект у своє тринітарне визначення спасіння (Fee, Gordon D. "Pauline Christology". *An Exegetical Theological Study*, 483).

⁴⁰⁰ Иоанн Златоуст, *Гомилии на Послание к Римлянам*, (TLG 2062.155, 60.468.20-1, 28-43; Гомилия 9.) . Цитата по Гаврилкин, К. К., С. С. Козин, Т. К. Одэн, ред. Библиейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Т. 6. Послание к римлянам. Тверь. Герменевтика, 2003, 196.

кожну з цих проблем. Згідно Афанасія, покаєння припиняє гріхи, але не скасовує стану природи людини, яка залишається смертною і тлінною⁴⁰¹. У його представленні проблема смертної тлінної природи вирішується через смерть і воскресіння Христа: «Він міг запропонувати жертву за всіх, віддавши смерті Свій власний храм за всіх, викликати людини з смерті і звільнити його від головного наслідку першого злочину»⁴⁰². Отже гріх зцілюється покаєнням, а смертність людської природи – смертю і воскресінням Христа. Норман Расселл вірно зазначив про цю двосторонню схему Афанасія у представленні «діла Христового» (знищити смерть і відновити нас), але, на жаль, розвиток цієї схеми виявився надто складним⁴⁰³.

Григорій Нисський також говорить про те, що хресний подвиг Христа спрямований на природу людини: Христос Своїм тілом відвертає від смерті людське єство і відновлює людську природу⁴⁰⁴. Схожий підхід ми бачимо і у ряду сучасних богословів. Так Йоанн Мейендорф говорить, що відкуплення спрямоване на проблему, яка була саме з людською природою. У відкуплення відбувається «відродження людської природи», «примирення занепакої та смертної людської природи з живим Богом»⁴⁰⁵. Відповідно, ці два аспекти спасіння – духовно-моральне оновлення і очищення від гріха, а також участь у Христовому очищенні людської природи від смерті і тління завжди були в центрі патристичної сотеріології, хоч не завжди вони чітко і обґрунтовано представлені, особливо в контексті широкої всеохоплюючої сотеріологічної перспективи.

В останні роки особливий наголос в багатьох християнських конфесіях, а особливо в певних колах протестантської сотеріології набув стосунковий аспект спасіння, який підкреслює відновлення і зцілення взаємовідносин з

⁴⁰¹ Св. Афанасій, *О воплощении*, 7.

⁴⁰² Св. Афанасій, *О воплощении*, 20.

⁴⁰³ Norman Russell, “The Work of Christ in Patristic Theology”, in *The Oxford Handbook of Christology*, Francesca Aran Murphy (ed.) Oxford University Press (2015), 154

⁴⁰⁴ Св. Григорий Нисский, *Большой катехизис*. 32

⁴⁰⁵ Див.: Мейендорф Иоанн, прот. *Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение*.

Творцем, як серцевину всієї сотеріології. Такий підхід отримав підтримку серед баптистів⁴⁰⁶, весліан⁴⁰⁷, і навіть сформувався в окремий напрямок в богослов'ї⁴⁰⁸. В такій перспективі саме стосунки з Богом через живу і діяльну віру є основою як духовного зцілення від гріха і морального переображення людини, так і її причетності плодам відкуплення Христового для людської природи. Тому ми також долучимо цей аспект, але не просто як ще одну окрему сторону, а як серцевину і фундамент двох вищезгаданих аспектів.

Схожу перспективу ми можемо побачити, хоч і не в детальному систематичному викладі, але тим не менше з чітко виділеними трьома елементами, у цілому ряду Отців Церкви і сучасних богословів. Так Йоанн Дамаскін говорить про трояку проблему⁴⁰⁹ і відповідне тричасне рішення цієї проблеми: «щоб **через Себе і в Собі** відновити те, що було за образом і подобою, а також **навчити нас благочестивого життя**, через Себе Самого зробивши його для нас легкодоступним, і для того, щоб через спілкування з життям **звільнити від тління**, ставши Початком нашого воскресіння»⁴¹⁰. Ключовим для Дамаскіна є спільність з Христом, «в Котрому» і «через Якого» ми маємо для інші ключові блага: формування благочестивого життя та звільнення від смерті і тління. Афанасій Великий пише: «Син Його зодягається в тіло людське... щоб в цьому тілі, принесеному за всіх, звільнити всіх від богонезнання і тління, і Самому стати Господом і Царем усіх»⁴¹¹. Тут ми бачимо три цілі воплощення: звільнити від незнання Бога, звільнити від тління, стати Царем і Господом всіх.

⁴⁰⁶ Див. напр.: Grenz, Stanley J. *Theology for the community of God*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2000.

⁴⁰⁷ Даннинг, Рэй. *Благодать, вера, святость. Веслеевское систематическое богословие*. СПб: Библия для всех, 1997.

⁴⁰⁸ Montgomery, Brint, et al. *Relational Theology: A Contemporary Introduction*. Eugene, Oregon : Wipf & Stock ; San Diego, California : Point Loma Press, 2012.

⁴⁰⁹ «через переступ заповіді ми і **затмарили риси Божественного образу**, і знищили, і, опинившись у гріху, **позбулися Божественного спілкування** ... опинившись поза життям, **підпали тлінню смерті**» (Преподобный Иоанн Дамаскин, *Точное изложение православной веры IV*, 4. Перевод А.Бронзова, 2003, 126).

⁴¹⁰ Преподобный Иоанн Дамаскин, *Точное изложение православной веры IV*, 4. Перевод А.Бронзова 2003, 126-7.

⁴¹¹ Афанасий. *Против Ариан 2*, 14.

Такий підхід дуже співзвучний з уже класичним розглядом місії Христа через призму його трьох головних ролей, які має Христос в якості «Помазаника»⁴¹²: Царя, Пророка і Священника. Жан Кальвін був першим, хто чітко і систематично навчав про тричасне служіння Христа⁴¹³, хоча традиція такого представлення місії Христа сягає ще до Євсевія Кесарійського в IV столітті. Окремі згадки Христа як Царя, Пророка і Священника ми зустрічаємо у ряду східних і західних Отців Церкви та богословів⁴¹⁴, але саме Кальвін популяризував цей підхід, і згодом він стає стандартним на Заході як серед відомих протестантських богословів (таких як Джон Уеслі)⁴¹⁵, католицьких, і навіть православних. У той же час слід зазначити, що у Кальвіна пророча і царська ролі Христа не завжди чітко сотеріологічні, і в цьому є серйозний недолік. Також, ми не згодні з підходом Кальвіна у тлумаченні священницької ролі Христа⁴¹⁶. Серед православних богословів, хоча і існують поодинокі згадки про три ролі Христа, найбільш систематично такий підхід використовує Дімітру Станілоуе⁴¹⁷, за що його критикує Ендрю Лут, вбачаючи в цьому запозичення в Кальвіна⁴¹⁸. Однак, слід зазначати, що ця форма представлення дуже вдало і чітко представляє головні ідеї, які були у багатьох інших богословів та Отців Церкви, але часто досить неупорядковані, не систематизовані і не достатньо чітко розкриті. З іншого боку, як підкреслює Маддокс, можна навчати, проповідувати,

⁴¹² Євр. «машіах» (Месія), як і грец. «Хрістос» (Христос), означають те саме і перекладаються як «Помазаник».

⁴¹³ «Місія та завдання, покладені Отцем на Ісуса Христа, коли Він прийшов у світ, включали в себе три служіння: Пророка, Царя і Священника» (Жан Кальвін – Наставление в християнської вере, III, 15 (ст.495-7)).

⁴¹⁴ Кальвін згадує про існування цих ідей до нього і використання католиками ідеї трьох ролей Христа (Жан Кальвін – Наставление в християнської вере, II, 15 (ст.496)).

⁴¹⁵ Maddox, Randy L. *Responsible Grace: John Wesley's Practical Theology*. Nashville, Tenn: Kingswood Books, 1994, 110, 309.

⁴¹⁶ В подальших частинах даного дослідження ми вкажемо на проблеми перспективи Кальвіна.

⁴¹⁷ Staniloaë, Dumitru. *Orthodoxe Dogmatik 2. Bd./hrsg ; mit Zustimmung Sr. Seligkeit des Patriarchen der Rumänischen Orthodoxen Kirche Iustin*. Orthodoxe Dogmatik. Zürich: Benziger, 1990, 89 і далі.

⁴¹⁸ Louth, Andrew. 1997. "The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Stăniloae". *Modern Theology*. 13, no. 2: 259

богословствувати про три ролі Христа навіть чітко не називаючи їх⁴¹⁹. Можна створити нові форми представлення, але яка б не була форма чи формула, вона повинна чітко показати, як спасительна місія Христа відповідає на основні проблеми людства. На жаль, у цій сфері є багато прогалин.

З іншого боку, багато богословів засновують свою сотеріологію на уже традиційній формулі тричасного служіння Христа, але часто ми зустрічаємо не зовсім вдалі спроби пояснити зміст і значення кожної з цих ролей. Так уесліанський богослов Ренді Маддокс ставить в основу священницьку роль Христа стверджуючи, що через неї ми отримуємо прощення гріхів, що є підставою відновлення стосунків з Богом, і основою пророчої ролі, яка направлена на визволення від сили гріха⁴²⁰. Ми можемо згодитися з його поясненням пророчої ролі Христа, але ми вважаємо, що стосунковий аспект повинен бути на першому місці. На жаль, в його представленні царська роль Христа невірнo зливається з пророчою⁴²¹, а священницька місія Христа розкрита досить спрощено через ідею прощення з поверхневим наголосом на психологічному аспекті, завдяки якому ми маємо впевненість у стосунках з Богом⁴²². Схожу картину ми спостерігаємо в багатьох поверхневих описах ключових аспектів сотеріології в різноманітних систематичних описах вчення про спасіння. Тому зауваження Кальвіна, який підкреслив, що «знання цих слів⁴²³ нам нічого не дасть, якщо ми не зрозуміємо, в чому сенс і ціль названих служінь»⁴²⁴, є дуже слушним. Тому однією з найголовніших задач сотеріології є визначення «цілей» кожного основного напрямку служіння Христа.

У нашому представленні холістичної сотеріології з наголосом на її головних аспектах, ми почнемо з виділення основних сфер проблем людини згідно біблійної перспективи, і покажемо, як різноманітні аспекти діла Христового

⁴¹⁹ Maddox, Randy L. *Responsible Grace: John Wesley's Practical Theology*. Nashville, Tenn: Kingswood Books, 1994, 113-4.

⁴²⁰ Maddox, Randy L. *Responsible Grace: John Wesley's Practical Theology*. Nashville, Tenn: Kingswood Books, 1994, 110-111.

⁴²¹ І чомусь ще з роллю Христа як Цілителя, хоча не зрозуміло чому.

⁴²² Maddox, Randy L. *Responsible Grace*, 112.

⁴²³ Себто, назви трьох ролей Христа.

⁴²⁴ Кальвін. *Наставление*, II, 15.

приносять спасіння у кожному з них. В цілісному комплексному розумінні спасіння ми виділимо три сфери, які тісно пов'язані одна з одною і взаємопереплетені.

- 1) **Стосункова сфера** – взаємини з Богом, які є основою людського буття; в стосунковій сфері ми говоримо про вектор фундаментальних стосунків людського життя, те, що психологи називають спрямованістю особистості, як сукупність домінуючих і найглибших мотивів і прагнень людини. Цей духовний вектор може бути Бого-центричним чи его-центричним, де найглибшим визначальним прагненням людини може бути гедонізм, марнославство, срібллюбство тощо. Цей духовний стосунковий вектор визначає саму ідентичність людини, сенс і цінності її життя.
- 2) **Духовно-моральна сфера**, яка представляє динамічний стан людського життя (як внутрішнього, так і зовнішнього), і проявляється через наше мислення, бажання, прагнення, слова, дії тощо.
- 3) **Онтологічна сфера**, яка представляє онтологічний стан природи людини.

Ми виділили перший напрямок в окрему сферу для зручності, в той час як насправді вона є серцевиною і основою усіх інших сфер. Вирізнення цієї сфери допомагає чіткіше вказати на її важливість і пріоритетність.

Згідно Писання гріх вразив і спотворив кожному з цих сфер. Коротко проблему в кожній з цих сфер можна описати наступним чином.

- 1) **Зруйновані взаємини з Богом.** Людина втратила правильні взаємовідносини з Творцем, які повинні були виражатися через віру, довіру, любов, вдячність, послух, покору Богові, як Господу людського життя. Відмовившись перебувати в правильному відношенні до Творця, людина сама стала центром свого життя та долі, замість того, щоб це центральне місце займав Творець. Як виразив це Ансельм Кентерберійський: людина «гріхом людина забрала себе від Бога цілком

і повністю»⁴²⁵. Положення людини в такій ситуації описується цілим рядом біблійних метафор. Людина, яка живе поза рамками живих відносин з Богом, відносин довіри, послуху, любові, є духовно «мертвою», духовно «відділеною» від Бога. Більш того, її ставлення невірства, непослуху, бунту по відношенню до Бога, також описано в Писанні як «ворожнеча» проти Бога. Отож, найглибша і найфундаментальніша проблема людини, – це зруйновані стосунки з Богом Творцем. Цю проблему можна назвати «Гріх» (з великої букви). Саме про цей *Гріх* говорить апостол Іван в Єв. від Івана 16:8-9⁴²⁶. Гріх розділив творіння і Бога (Іс 59:2). Тому, не стільки «вина за гріх» стає бар'єром у стосунках з Богом, як це часто представлено в класичному протестантському богослов'ї⁴²⁷, як злочинне ставлення невірства, недовіри, непокори Богові. Це ставлення повинно змінитися через «повернення», «навернення» людини до Господа. Цей аспект вірно підкреслюється у Бейкера і Гріна, коли вони вказують, що гріх – «це загальне ставлення неприязні по відношенню до Бога і Божих цілей... Гріх – це стосункова проблема»⁴²⁸. Їх наголос дуже важливий і правильний, однак проблема їхньої перспективи в тому, що вона не враховує інші аспекти поняття «гріх» в Писанні, які ми коротко згадаємо нижче, і більш детально проаналізуємо в четвертому розділі.

- 2) **Гріховність.** Руйнування взаємовідносин з Творцем призвело до порушення динаміки усього людського життя, як внутрішнього (у першу чергу), так і зовнішнього, яке є вираженням внутрішнього стану.

⁴²⁵ Ансельм Кентерберийский, Почему бог стал человеком, 2.11, ст.105.

⁴²⁶ «А як прийде, Він світові виявить про гріх, і про правду, і про суд: тож про гріх, що не вірують у Мене» (Єв. від Івана 16:8-9). Як ми бачимо, говориться не про гріхи (яких у кожної людини є багато), але про один конкретний гріх, – невірство чи недовіра Христу (Богу).

⁴²⁷ Див. напр.: «вина гріхів перешкоджає відновленим стосункам з Господом» (Maddox, Randy L. *Responsible Grace: John Wesley's Practical Theology*. Nashville, Tenn: Kingswood Books, 1994, 109).

⁴²⁸ Mark D. Baker, Joel B. *Green Recovering the Scandal of the Cross: Atonement in New Testament*, 2nd edition 122

Існуючи без живого зв'язку з Богом, людина втрачає той фундамент, той зв'язуючий елемент, який визначає і формує здоровий внутрішній стан, і реалізацію всього життя людини згідно волі і задуму Творця. Таким чином, гріховність, як невідповідність Божому задуму для людського внутрішнього стану, поведінки і способу життя, стала невід'ємною характеристикою людини і однією з головних проблем, яка потребує виправлення.

3) **Смертність і зіпсутість людської природи.** Але гріх і спотворені відносини з Богом спричинили ще один серйозний руйнівний наслідок, – зіпсутість, смертність і тління природи людини. Людська природа перших людей стало смертною, тлінною, пошкодженою, і такою вона передалася всім поколінням людей. Цей стан Писання також описує за допомогою різних метафор: «осуд» Божий, який прийшов в людське життя; «борг», який числиться за нею, і який вона не здатна оплатити; «вина», як необхідність нести відповідальність за свій гріх. Людина знаходиться в рабстві, полоні, кайданах смерті, вона є її боржником. Як ми зазначили раніше, в єврейській мові наслідки гріха називаються тим самим словом, як і те, що їх спричинило, – «гріх»⁴²⁹. Людина не здатна сама себе звільнити з цього стану.

Оскільки, усі ці три сфери взаємозв'язані і взаємопереплетені, ми не розділяємо ці сфери як повністю окремі незалежні одна від одної категорії. Як ми уже помітили декілька біблійних термінів чи виразів можуть застосовуватися для опису кожної з цих сфер проблем: гріх⁴³⁰, смерть⁴³¹, зіпсутість⁴³², рабство⁴³³, порушення шалому⁴³⁴ тощо. Тобто, уже в описі проблеми ми бачимо, як терміни і метафори можуть використовуватися в

⁴²⁹ Більше це питання буде розглянуто в одній з наступних частин

⁴³⁰ гріх (ГРІХ (1), гріх (-и) (2)) і «гріх» (як наслідки) (3).

⁴³¹ духовна, моральна, фізична і як опис смертності людської природи.

⁴³² Зіпсутість природи, моральна зіпсутість тощо.

⁴³³ Рабство гріха, рабство смерті.

⁴³⁴ Порушився шалом в стосунках в Богом, з іншими людьми, з творінням; порушився шалом внутрішнього стану душі і шалом стану людської природи.

різних значеннях в залежності від сфери проблеми людини. Відповідно, і рішення кожної з цих проблем буде описуватись в тій самій сфері, в рамках тієї самої системи метафор. Тому Божа спасительна місія описується наступними метафорами: «спасіння», «визволення», «викуплення», «очищення», «освячення», «примирення» тощо. Кожна з цих (та подібні) метафор можуть використовуватися дуже по різному, – як для опису одного з аспектів спасіння, так і до всього спасіння в цілому. Саме тому, надзвичайно важливо щоб ми чітко розуміли, про який аспект проблеми чи рішення проблеми людини говориться в тому чи іншому місці Писання, особливо з огляду на те, що для різних сфер можуть використовуватись ті самі терміни.

Проблеми виникають тоді, коли ми звужуємо використання певного терміну лише до однієї сфери. Саме на цьому ґрунті виникають численні непорозуміння, суперечки та боротьба між різними деномінаційними та богословськими позиціями. Так, наприклад, часто поняття «гріх» природньо розглядається в рамках другої (моральної) сфери і під цим терміном розуміється зіпсутий, насамперед внутрішній, моральний стан людської душі, який виражається в неправильних зовнішніх вчинках. У той же час багато богословських підходів, розглядають термін «гріх» як насамперед вину (як юридичне поняття), в рамках третьої визначеної нами сфери, яка відноситься до наслідків гріха. Відповідно і «шлях спасіння» в кожній з цих богословських перспектив буде різним. Тому, наприклад, в Православ'ї (особливо в чернечій духовній практиці) «спасіння від гріха», – це процес очищення серця, який триває все життя і досягається через духовні практики, аскезу, участь в таїнствах, тощо. Так Ієрофей Влахос говорить, що «спасіння – це ... переображення і обоження людини по благодаті»⁴³⁵. Класичним богословським вираженням такого розуміння спасіння є робота Сергія Страгородського «Православне вчення про спасіння»⁴³⁶, де він розглядає спасіння через призму морально-етичної перспективи. Таке базове розуміння

⁴³⁵ Ієрофей Влахос, *Православная духовность*

⁴³⁶ Страгородский, Сергей. *Православное учение о спасении*.

спасіння має свої наслідки в інших аспектах сотеріології і теології в цілому. З такої перспективи християнин не може сказати «я спасений», оскільки процес його спасіння продовжує тривати.

Водночас, у богослов'ї багатьох протестантів, спасіння, – це отримання прощення гріхів (вини) через покаєння, віру, хрещення (з різним наголосом в різних конфесіях). У більш ревайвалістському⁴³⁷ протестантизмі, який робить наголос на особистому духовному досвіді людини, гріх розглядається насамперед в першій сфері і представляється як духовне відчуження від Бога; відповідно, спасіння досягається через духовне відродження, яке відбувається коли людина в своєму серці через глибоке покаєння наворачтається до Христа (Бога)⁴³⁸. Так Бренда Коліжн зауважує, що в певному протестантському середовищі навіть саме питання: «Коли ти став спасеним?», припускає, що «спасіння» людини уже звершилось і під «спасінням», як правило, розуміється досвід навернення людини до Бога⁴³⁹.

Цікаву картину ми бачимо в Православ'ї. Карл Фельмі підкреслює, що «східно-православне богословське мислення в цілому менше орієнтується на початок шляху спасіння, на навернення (до Христа)», а більше спрямоване на духовне вдосконалення та освячення християнина⁴⁴⁰ з одного боку. З іншого боку в православній літургії «дуже рідко говориться про суб'єктивне засвоєння спасіння» і роблять великий наголос на Воплоченні, Хресті і Воскресінні Христа⁴⁴¹. Таким чином в православній практиці наголошується на спасінні як освяченні, а в літургії – спасінні як відкуплені.

⁴³⁷ Від англ. слова «revival», що означає «відродження, пробудження» (духовне). Описує рух серед багатьох протестантських конфесій, який має за мету «духовне пробудження і відродження» номінальних християн і нехристиян.

⁴³⁸ Кожна з цих перспектив описана в загальних термінах і може мати різні форми, численні варіації, наголоси, тощо.

⁴³⁹ Colijn, Brenda M. *Images of Salvation in the New Testament* (IVP Academic, 2010), 121.

⁴⁴⁰ Фельми, Карл Христиан. *Введение в Современное Православное Богословие* (Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014), 200.

⁴⁴¹ Фельми, Карл Христиан. *Введение в Современное Православное Богословие* (Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014), 207-8.

Таким чином, ми бачимо як часто різні конфесії зосереджуються на різних аспектах спасіння. Однак, в Біблії «спасіння» не обмежується лише наверненням, прощенням, чи освяченням, а охоплює усі сфери людського буття, які стали зруйновані гріхом.

Тому, в різних богословських підходах, в залежності від сотеріологічної перспективи (на який аспект спасіння звернена основна увага), буде підкреслюватися різна ключова роль і спасительна місія Христа, – чи то як Вчителя, Пророка, Наставника, Який наставляє нас, якими ми повинні бути; чи то Відкупителя, Жертви, який вирішує проблему прощення гріхів. Одна з основних відмінностей різних богословських перспектив, це те, які ключові метафори щодо розуміння Бога, гріха, спасіння використовуються як центральні, через призму яких тлумачаться усі інші аспекти богослов'я.

Існують також інші системи опису проблеми людства, але багато з них мають цілий ряд недоліків. Так один з ведучих євангельських богословів Крістофер Райт перелічує 8 сфер людських проблем згідно Старого Завіту⁴⁴². Але багато з цих сфер є різними вираженням одного і того ж, просто через різні образи і метафори, або їх можна легко об'єднати в одну загальну сферу. «Зруйновані стосунки з Богом» (1) є тим самим що й «Бунт проти влади і порушення завіту» (3), просто описано з різних перспектив. Окремий юридичний аспект вини (4) відноситься, на нашу думку, до наслідків гріха і є метафорою опису останньої сфери, – смерті (8)⁴⁴³. Тому, надто детальні описи сфер проблеми людства і відповідного спасіння найкраще об'єднати в окремі тематичні блоки.

При такому богословському і деномінаційному різноманітті, наша задача, – не вибрати «найправильнішу» перспективу, а побачити як позитивні сторони, так і недоліки кожного з цих поглядів, і сформуванати максимально повну цілісну біблійну картину спасительної місії Бога через Христа і Духа

⁴⁴² Wright, Christopher J. H. "Atonement in the Old Testament," in *The Atonement Debate: Papers from the London Symposium on the Theology of Atonement*, ed. Derek Tidball, David Hilborn, and Justin Thacker (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2008), 69–82.

⁴⁴³ Там само, 69–71.

Святого. Наприклад, уєсліанський богослов Ренді Мадокс пікреслює, що «відкуплення – це не повнота Христової роботи»⁴⁴⁴. У чому ж тоді заключається повнота? Для того, щоб це побачити нам потрібно чітко розуміти не лише кожную метафору, але й її місце в загальній картині спасіння. Окрім того, нам дуже важливо розуміти всю комплексність і багат шаровість таких подій як смерть Христа і її значення, учительська місія Христа тощо. Дімітру Станілоує вірно зазначає: «Три служіння Ісуса ... завжди співіснують разом, хоча на кожному етапі [життя Ісуса] одна з них є більш помітною. Коли Він навчав як Пророк, Ісус також творив чудеса як Цар, і, навчаючи, він реалізовував певну царську владу над душами. Він також навчав через Свої страждання. І в період від смерті до другого пришествя, незважаючи на те, що його царська роль є більш головною... Він також продовжує навчати через Духа Святого»⁴⁴⁵. Отож, оскільки служіння Христа взаємопов'язані та переплетені, і Він навчає навіть через Свої страждання та смерть, то ця подія має і суб'єктивне значення служачи потужним фактором трансформації людського духа. Однак, не відкидаючи суб'єктивного значення смерті Христа, наш головний фокус буде об'єктивному змісті цієї події («відкупленні»), яка, згідно Писання уже щось «звершила» для спасіння людства. Нездатність розрізняти ці об'єктивний і суб'єктивний аспекти спасіння, призводить до того, що відбувається змішання, неправильне тлумачення, плутанина у використанні сотеріологічних понять, що призводить до формування спотворених, помилкових сотеріологічних концептів. Наприклад, Жан Кальвін, говорить, що один з плодів смерті Христа, - це «умертвлення плоті»⁴⁴⁶, однак кілька віршів, які він приводить як підтвердження цієї думки, радше посиляються на християнський досвід навернення до Христа, в якому людина зрікається гріха і старого «плотського» життя⁴⁴⁷. Пітер Шмічен

⁴⁴⁴ Maddox, Randy L. *Responsible Grace: John Wesley's Practical Theology*. Nashville, Tenn: Kingswood Books, 1994, 110.

⁴⁴⁵ Цит. По Bordeianu, R. *Open Sobornicity: Staniloae's Interaction with the West*. In *Dumitru Staniloae: An Ecumenical Ecclesiology* (pp. 13–40). London: Continuum, 2011, 32.

⁴⁴⁶ Кальвін, *Наставлення*, 2.16.7.

⁴⁴⁷ Більше це буде представлено в наступному пункті.

пояснює, що такі образи як «Ісус – Вчитель», «Ісус – Пастир» не стали теоріями відкуплення, бо вони не здатні пояснити, як відкуплення звершилось через смерть і воскресіння Ісуса⁴⁴⁸. Перед нами, явне нерозуміння різних сотеріологічних ролей Христа і зведення всієї сотеріології до відкуплення через смерть і воскресіння Ісуса.

Ігнорування, змішання, обмежене представлення і розуміння певних ролей Христа буде мати свої негативні наслідки як на богословському, так і на духовно-практичному рівні.

2.3.3. Головні аспекти цілісної сотеріології

У цій частині роботи ми представимо головні аспекти цілісної сотеріології показавши як саме вирішуються проблеми, пов'язані з різними аспектами поняття «гріх». Кожному аспекту проблеми «гріха» відповідає певний аспект Божої спасительної місії, який виражається через різні напрямки роботи Христа. Як будь-яка схема, дане представлення буде певним спрощенням та узагальненням багатогранного біблійного опису спасіння, але тим не менше, ми вважаємо, що він вірно представить головні напрямки спасіння та роботи Христа, та допоможе уникнути плутанини в таких термінах як «гріх», «спасіння», «відкуплення» тощо, які можуть використовуватись для опису різних аспектів сотеріології.

Ми зазначили, що найперша проблема полягає у зруйнованих, спотворених стосунках людини з Богом, які проявляється неправильному ставленні людини до свого Творця. Фундаментальна зміна відносин з Богом відбувається через зміну ставлення людини до Бога - з невіри, непокори, недовіри тощо, до віри, довіри, любові, послуху. Через Боже одкровення Євангеліє, в центрі якого Христос і Його спасительна місія, та через дію Духа Святого, який притягує людину до покаяння перед Богом (Рим.2:4), в людини формується нове ставлення до Бога, через яке людина навертається до Бога і відновлює стосунки з Ним. Таким чином вирішується головна проблема

⁴⁴⁸ Schmiechen, *Saving Power*, 6.

людини: вона звільняється від «Гріха» як внутрішнього ставлення невірства і недовіри Богу, через яке людина відчужує себе від Бога. В Старому Завіті, ми бачимо Боже звернення до Ізраїльського народу: «Верніться до Того, від Кого далеко відпали, синове Ізраїлеві!» (Іс. 31:6); «промовляє Господь: Верніться до Мене всім серцем своїм» (Йоїля 2:12). Саме це «звільнення від гріха» через підпорядкування свого життя Богу, Христу і Його волі описує Павло в Рим.6: 16-18: «Хіба ви не знаєте, що кому **віддаєте себе за рабів на послух**, то ви й раби того, кого слухаетесь, або гріха на смерть, або послуху на праведність? Тож дяка Богові, що ви, будучи рабами гріха, від серця послухались того роду науки, якому **ви себе віддали**. А **звільнившись від гріха**, стали рабами праведности». Отож, навернувшись до Бога і віддавши себе Богові людина «звільняється від гріха» на рівні фундаментальних відносин, пріоритетів і цінностей її життя.

В цьому аспекті спасіння Христос виступає в ролі «Царя», «Господа», який повертає людей під Своє господство і царювання. Він хоче зібрати Божий народ під Своїм покровительством, кличе, притягує до Себе. Цей аспект спасіння є фундаментальним і від нього залежать усі інші аспекти. Якщо людина не приходить до Бога, не повертається, як блудний син до Свого Отця, не підкоряється під Його господство, вона продовжує йти в погібіль, і жоден інший аспект спасіння не буде мати своєї реалізації. Павло описує об'єднання під головуванням Христа (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ (Еф. 1:10) всього на небі і на землі, як остаточну ціль Божого задуму, коли все буде «впокорено» Христу і Богу Отцю (1 Кор.15:25-28). Навернувшись і повернувшись під господство Бога, людина повертається до такого порядку творіння, який був задуманий Богом від початку. Це є найперший і основоположний аспект спасіння, на якому ґрунтуються всі інші аспекти.

Однак, з наверненням до Бога людина не стає автоматично безгрішною. Тому у житті віруючої людини Божа спасительна місія продовжується (навіть після навернення) через процес очищення від «гріхів» (внутрішніх і зовнішніх). Очищення від цих гріхів здійснюється через покаєння (признання

своїх гріхів в світлі Божої істини і процес зміни в правильний стан і спосіб життя). Найчастіше цей процес «очищення від гріха» називається богословським терміном «освячення»: «Освяти Ти їх правдою! Твоє слово то правда» (Івана.17:17). Ісус описав цей процес наступним чином, звертаючись до тих, хто уже став Його учнями: «Як у слові Моїм позостанетеся, тоді справді Моїми учнями будете, і пізнаєте правду, а правда вас вільними зробить!... кожен, хто чинить гріх, той раб гріха.... Коли Син отже зробить вас вільними, то справді ви будете вільні» (Івана. 8:31-32, 34, 36). В цьому процесі Христос виступає в ролі Вчителя, а віруючі, - Його учні, послідовники, які вчать бути подібними до Нього, жити згідно Його вчення. Саме цей процес учнівства, переображення в образ Христа є однією з найголовніших аспектів місії Церкви. Христос дав Церкві «Велике доручення»: «зробіть учнями всі народи» (Матв. 28:19, *перекл. Хоменка*), - процес, який полягає в тому, щоб навчити віруючих жити згідно вчення та прикладу Христа («навчаючи їх зберігати, все те, що Я вам заповів» (Матв. 28:20)). Саме про цей процес постійно нагадує віруючим в своїх посланнях апостол Павло, коли закликає змінюватися в образ Христа, відкидаючи гріх та формуючи в собі християнські чесноти (Кол. 3:8-13; Еф. 4:20-24), відновлюючи своє мислення (Рим.12:1-2; Фил. 2:5), формуючи правильне ставлення до ближнього (Фил. 2:3-4). Це все є частиною процесу «звершення спасіння» (Фил. 2:12). Саме тому віруючі в Писанні часто називається «ті, хто спасаються» (οἱ σωζόμενοι) (1 Кор. 1:18, 2 Кор.2:15, Дії 2:47), «ті, хто освячується» (οἱ ἁγιαζόμενοι (Євр. 2:11)) (Євр.2:11, Об.22:11), що вказує на те, певний аспект спасіння звершується зараз, коли людина, з допомогою Божої благодаті, звільняється від гріхів і формується в образ Христа.

Однак, є ще один аспект гріха, про звільнення від якого говорить Писання. Саме це стало основним і особливим фокусом послання Нового Завіту. В той час, як про відвернення від *Гріха* безбожності через навернення до Бога, про очищення від *гріхів* через слідування за Божою істиною, говорить також Старий Завіт, саме в приході Христа реалізувалося особливе

«звільнення від гріха», - «прощення гріхів», яке звершилось через смерть та воскресіння Христа. Очевидно, що прощається щось, уже вчинене, і тому цей аспект спасіння говорить про звільнення від гріхів, де під «гріхом» розуміються наслідки гріха як дії чи стану. Оскільки це найбільш абстрактний аспект гріха, який важко передати конкретними поняттями, не дивно, що він описується в Писанні за допомогою різних метафор, взятих з різних сфер життя: «вина», «борг», «покарання», «рабство», тощо. Через особливу природу цього поняття, саме в цій сфері в богослов'я виникло дуже багато непорозумінь та невірних тлумачень. По суті, весь зміст даної роботи направлений на те, щоб чітко представити, пояснити суть і обґрунтувати на основі Писання «відкуплення від гріхів» чи «прощення гріхів», яке є ще одним аспектом спасіння. Ми, наприклад, можемо зустріти фразу «спасіння у відпущенні гріхів» (Луки 1:77). Цей аспект спасіння описується в Писанні двома часами: минулим і майбутнім. Христос уже відкупив нас, але ми ще очікуємо «відкуплення» (Рим.8:23). Очевидно, що навіть в такому загальному описі, уже виникає цілий ряд питань. На наше переконання, дана робота зможе прояснити багато з цих питань. На даному етапі достатньо сказати, що смерть і воскресіння Христа звільняє людство від «гріха», де під цим терміном розуміються «наслідки гріха», які, як ми уже показали, в юдейському світогляді називаються тим самим терміном («гріх»).

Важливо відзначити, що «звільнення від Гріха» через навернення людини до Бога і відновлення відносин з Ним стає основою процесу освячення і, одночасно основою нашого зв'язку з плодами відкуплення Христового. Апостол Павло виражає це таким чином: «звільнившись від гріха й **ставши рабами Богові**, маєте плід ваш на **освячення**, а кінець **життя вічне**» (Рим. 6:22). Плодом «звільнення від гріха» в наверненні є життя в процесі освячення, а кінцевим благословенням - з'єднання з благами Христового відкуплення через повне відкуплення людської природи в воскресінні з мертвих (пор. Рим. 8:23) і життя вічне. Тому, усі ці аспекти «спасіння» є тісно пов'язані один з одним і є елементами одного великого процесу Божого спасіння, які Він

здійснює через Христа і Святого Духа⁴⁴⁹. Саме брак чіткого розуміння місця цих елементів в єдиній картині і зв'язку між ними призводив до виникнення багатьох богословських непорозумінь. Однак Франсуа Брюн вірно підмічає, що «всі завжди підкреслювали необхідність страждань Христа для нашого спасіння і нашого особистого навернення», хоча в багатьох богословів ці елементи не були чітко пов'язані між собою⁴⁵⁰.

2.3.4. Значення холистичної сотеріології для оцінки богословських поглядів

Цілісна сотеріологічна картина допомагає вирішити цілий ряд проблем та сфер напруження в богослов'ї, більш правильно оцінити різні богословські перспективи, тощо. Маючи таку перспективу, ми можемо більш вірно зрозуміти, що відбувалося в історії богослов'я з різними точками зору на спасіння та відкуплення. Багато дослідників патристичного богослов'я говорять про два напрямки розуміння спасіння серед Отців Церкви: одних отців розглядають як прихильників «фізичної теорії» спасіння через воплощення, смерть та воскресіння Христа, а у інших отців бачать вчення про духовне очищення серця і зміну в образ Христа⁴⁵¹. Таких отців Церкви як Іриней, Афанасія відносять до першої перспективи, а Климента Олександрійського, Орігена, – до другої. Щодо певних богословів (такі як Григорій Ниський) існують суперечки, до якої перспективи їх віднести, а в інших (такі як Максим Сповідник) навіть вбачають переходи від однієї

⁴⁴⁹ Це не є головною темою нашого дослідження, але важливо зазначити, що робота Духа Святого є невід'ємним важливим елементом кожного аспекту спасіння: Дух Святий побуджує людину до покаяння і навернення, та формує в людині віру; освячення людини від гріха також здійснюється через роботу Духа Святого. Він вказує людині на її гріх та побуджує до зміни; нарешті Дух Святий через живу віру людини робить її причасником Христового відкуплення.

⁴⁵⁰ Брюн Франсуа. *Чтобы человек стал Богом*. 3-е изд., испр. и доп. пер. с фр. С. А. Гриб: СПб. Алетейя, 2013, 313.

⁴⁵¹ Див. напр. огляд таких перспектив в Брюн Франсуа. *Чтобы человек стал Богом*. 3-е изд., испр. и доп. пер. с фр. С. А. Гриб: СПб. Алетейя, 2013, 314.

концепції до іншої⁴⁵². Очевидно, що така оцінка є дуже спотвореною, якщо ми розуміємо спасіння як комплексне багатогранне поняття. Що ми насправді бачимо в багатьох отців, – це наголос і більша увага тому чи іншому аспекті сотеріології. Так в Олександрійській традиції (Климент Олександрійський, Оріген) ми дійсно бачимо дуже великий наголос на ролі Христа як Вчителя, а в Іриней та Афанасія, – на ролі Христа як Цілителя людської природи та Переможця над смертю та тлінням через Його смерть і Воскресіння. У той же час, як ми покажемо в історичному огляді вчення отців про відкуплення, отці Церкви говорили і про інші аспекти сотеріології, але часом приділяли їм менше уваги в контексті своєї творчості, служіння та полеміки з різноманітними хибними ученнями. Григорій Ниський дійсно багато пише про обидва напрямки спасіння, і тому не дивно, що декому не вдавалось «втиснути» його в одну вузьку категорію. Навіть те, що його перспективу на відкуплення відносять до категорії «теорій викупу в диявола» є дуже невірною оцінкою. Його відома аналогія про рибальський гачок є не просто ще однією варіацією «теорії викупу», а швидше ілюстрацією онтологічної перспективи на відкуплення. Тому в нашій оцінці вчення Отців про відкуплення ми не можемо говорити, що одні вчили про фізичне відкуплення природи, а інші про моральне відкуплення через вчення і приклад Христа. Практично, усі вчили про оба аспекти, але з більшими чи меншими наголосами на кожному з них.

2.3.5. Мета-нарративна, еклізіологічна та вселенська холістична сотеріологія

Слід зазначити, що хоча й ми намагатимемось представити багатогранну цілісну біблійну сотеріологію, в рамках цієї роботи, не можливо охопити всю широту і глибину цієї теми. В останні роки серед багатьох богословів, таких

⁴⁵² Брюн Франсуа. *Чтобы человек стал Богом*. 3-е изд., испр. и доп. пер. с фр. С. А. Гриб: СПб. Алетейя, 2013, 314.

як Крістофер Райт⁴⁵³, Том Райт⁴⁵⁴, Майкл Лодел⁴⁵⁵, Грем Голдсуорси⁴⁵⁶, та багатьох інших, ми бачимо великий наголос на необхідності розгляду сотеріології в рамках великого біблійного мета-нарративу. Том Райт, наприклад, вірно наголошує, що зміст смерті та воскресіння Христа слід розглядати як подію, яка сталася «згідно Писання» (1 Кор. 15:3-4), де під цією фразою мається на увазі не просто відповідність цієї події декільком пророчим віршам з Писання, а радше як реалізацію великого мета-нарративу Писання, який, згідно розумінню Павла, отримав свою кульмінацію в смерті і воскресінні Христа, і в усій повноті реалізується в есхатологічних подіях. Райт пише, що «тільки коли ми цілком серйозно почнемо ставитися до вираження «згідно з Писанням», яке вживали християни перших поколінь, ми зможемо в повній мірі зрозуміти християнське значення фрази «за гріхи наші». А для цього нам доведеться відмовитися від уявлень про спасіння в стилі Платона, від моралізаторської ідеї про становище людства і в кінцевому підсумку від язичницьких уявлень про те, як спасіння досягається.»

Саме широка біблійна сотеріологічна картина показує нам, що спасіння включає в себе не лише спасіння і відкуплення людей, а й всього Божого творіння. Так Павло говорить про «очікування творіння», яке чекає свого «визволення від неволі тління» (Рим.8:19-21). Тому найбільш повна сотеріологічна картина повинна були вселенською і охоплювати спасіння Божого творіння і «відновлення всього» (Дії 3:21). Ідеї вселенського відкуплення ми бачимо як у Писанні так і в творах отців Церкви і богословів. Так Афанасій Великий говорить, що «через Його смерть спасіння прийшло всім людям і все творіння було відкуплено»⁴⁵⁷. Схожі ідеї ми знаходимо і у

⁴⁵³ Райт Крістофер. *Миссия Бога* / пер. с англ. А. Карплюка и О. Розенберг - Черкассы: Коллоквиум, 2015.

⁴⁵⁴ Райт. *День, когда началась Революция - Казнь Иисуса и ее последствия*. Серия Жизнь со смыслом М., Эксмо, 2020.

⁴⁵⁵ Лодэл М. *История Бога - Весприанское богословие и библейское повествование*, СПб: «Вера и святость», 2006.

⁴⁵⁶ Голдсуорси Грэм, *По Божьему замыслу. Введение в библейское богословие*. Черкассы: Коллоквиум, 2011.

⁴⁵⁷ Св. Афанасий, *О воплощении*, 37.

Григорія Богослова: «Декілька крапель крові відтворюють цілий світ... велика і священна Пасха є очищення всього світу!»⁴⁵⁸. Георгій Флоровський зазначає, що «Смерть Хресна є очищення всього світу»⁴⁵⁹. У ряду протестантських богословів ми також находимо схожі ідеї. Так Крістофер Райт підкреслює, що велика місія Бога – «сцілити і примирити»⁴⁶⁰ чи «відкупити і відновити все творіння»⁴⁶¹ Колін Гантон говорить, що відкуплення слід розглядати «з точки зору вдосконалення творіння, коли Син приносить Отцю оновлений і завершений світ»⁴⁶². Том Райт представляє Божий «задум про повне відновлення світу»⁴⁶³ в рамках великого біблійного мета-нарративу. Оскільки ці аспекти сотеріологієї потребують окремого детального дослідження, нашу картину цілісної сотеріологієї ми обмежимо спасінням людства в усіх його головних аспектах.

Також важливо пам'ятати про еклізіологічний вимір спасіння, який ми також не будемо детально розкривати в нашій роботі. Гордон Фі зазначає, що це питання рідко піднімається в обговоренні сотеріологієї, і він представляє цей вимір наступним чином: «мета цього спасіння – сформувати народ, який, як Ізраїль давніх часів, у своєму спільному житті відображає характер Бога, який їх спас, чий характер відображає втілений Христос і формує цей характер у Божому народі Дух Божий»⁴⁶⁴. На думку Фі розмежування сотеріологієї і еклізіологієї є однією з серйозних слабких сторін традиційного протестантського богослов'я⁴⁶⁵.

⁴⁵⁸ Григорій Богослов. Собрание творений. Том 1. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994, 675-676.

⁴⁵⁹ Florovsky, G. "Redemption" in *Collected Works*, Vol. 3. Creation and Redemption. Belmont, Mass.: Nordland Publishing Company, 1976, 133.

⁴⁶⁰ Райт Крістофер. *Миссия Бога*, пер. с англ. А. Карплюка и О. Розенберг. Черкассы: Коллоквиум, 2015, 321.

⁴⁶¹ Райт Крістофер. *Миссия Бога*, пер. с англ. А. Карплюка и О. Розенберг. Черкассы: Коллоквиум, 2015, 320.

⁴⁶² Gunton, *Atonement*, 154.

⁴⁶³ Райт, Томас. *День, когда началась Революция - Казнь Иисуса и ее последствия*. Серия «Жизнь со смыслом» М: Эксмо, 2020, 116.

⁴⁶⁴ Fee, Gordon D. *Pauline Christology*, An Exegetical-Theological Study, 483.

⁴⁶⁵ Fee, Gordon D. *Pauline Christology*, An Exegetical-Theological Study, 483.

Також слід зазначити, що й онтологічний аспект сотеріології має ширше значення. Ми не будемо детально аналізувати вознесіння Христа, яке продовжує онтологічне спасіння звершене в відкупленні. Звільнена, оновлена, освячена в відкупленні людська природа в вознесінні Христа повертається в Божу присутність, що було втрачено людством в Едемі. Цей аспект, як і відкуплення, також має два етапи: 1) те, що Христос звершив в своїй людській природі; через причасність з Собою це пропонується всьому людству; 2) фактична участь причасників Христа в благах дарованих Христом, яке станеться в час загального Воскресіння. Віруючі, уже отримали право на ці блага, хоч і не пережили ще це реально в своїй людській природі. Про реальність цього права Павло говорить в посланні Ефесянам: «нас, що мертві були через прогріхи, оживив разом із Христом, спасені ви благодаттю, і разом із Ним воскресив, і разом із Ним посадив на небесних місцях у Христі Ісусі» (Еф. 2:5-6). Павло вірячи в досягнуте Христом, говорить про наше воскресіння і присутність «на небесних місцях» як те, що по праву належить тим, хто «з Ним», хто є «в Христі».

Оскільки метою нашою роботи не є розкриття всієї сотеріології в усій її повноті, а лише теми відкуплення в контексті холістичної сотеріології, ми хотіли лише звернути увагу на мета-нарративний, еклізіологічний та вселенський виміри спасіння, як ті, які є часто занедбанні в аналізі сотеріології. Хороше розкриття цього аспекту можна знайти в творах Крістофера Райта, Гордона Фі, Томаса Райта, а також багатьох православних та католицьких богословів.

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 2

В другому розділі дисертаційної роботи були розглянуті ключові теми, які створюють контекст для формування концепту відкуплення. Нехтування чи недостатня увага приділена цим темам призвело до того, що існуючі концепти відкуплення так і не змогли представити цілісну картину

відкуплення, в якій би не існувало суттєвих протиріч та прогалин. Перш за все було наголошено на важливості наративу в розгляді теми відкуплення. Для формування вчення нам потрібна «центральна лінія», головний наратив, який описує в загальних рисах, те, що звершилось через смерть і воскресіння Христа. Тому практично в кожній теорії відкуплення формується свій головний наратив, який може доповнюватись іншими метафорами та моделями. При відсутності такого нарративу, автоматично певна модель займає центральне місце і на її основі формується «теорія відкуплення», щоб представити не просто фрагментарне, а цілісне пояснення суті цього процесу. На нашу думку як першоапостольська, так і рання церква мала такий наратив в формі «Євангелія», «першоапостольської керигми», а згодом, у наступних століттях, - в виді «правила віри» чи соборного віросповідання. В ньому представлялось, що Христос був умертвлений, пережив реальну людську смерть, але на третій день воскрес із мертвих в тілі, яке уже не підвладне смерті і тлінню. Тобто наратив розкривав те, що сталось на хресті з Христом в Його людській природі. Такий наратив створював контури чи центральну лінію для більш поглибленого розкриття, яке можна побачити в творах Іринія Ліонського, Афанасія Александрійського, Кирила Александрійського та ін. З іншого боку, при занедбанні уваги до цього нарративу, чи перенесені уваги на певні метафори, в християнській проповіді і богослов'ї на передній план почали виходити інші наративи, сформовані конкретними теоріями відкуплення. По мірі виникнення нового нарративу, метафора починала буквалізуватися і уже сприйматись не як метафора, яка лише частково висвітлює концепт відкуплення, а як буквальна реальність. Автоматично, такий наратив ставав головним поясненням відкуплення, відводячи на другий план чи взагалі відкидаючи всі інші перспективи, особливо якщо вони не вписувались в цей наратив. На нашу думку ми повинні повернутися до цього базового нарративу, на основі якого ми будемо тлумачити різноманітні біблійні метафори та моделі, та поєднувати їх в одну багату колоритну біблійну картину вчення про відкуплення.

Правильне розуміння відкуплення неможливе без важливої богословської бази, якою є біблійна гамартіологія. В цій сфері вказано на необхідність повернення до комплексного розуміння поняття «гріх», і особливо, - до розуміння одного з його важливих аспектів, який описує «наслідки гріха». Це розуміння було присутнє в Писанні і у багатьох Отців Церкви, але, на жаль, втрачене багатьма сучасними дослідниками теми відкуплення. Лише таке розуміння може направити дослідження відкуплення в правильну перспективу.

Вказано, що контекстом вчення про відкуплення є вчення про спасіння. Саме тому, чітко сформульовано визначення основних термінів сфери сотеріології («спасіння», «відкуплення» тощо) та представлена цілісна сотеріологічна картина. В цій цілісній картині умовно можна виділити три сфери: стосункову, морально-етичну та онтологічну. Ці сфери відображають три різні аспекти поняття гріх, три ключові ролі Христа, та три головні сфери спасіння. Розуміння цих сфер і аспектів є критично важливим для аналізу кожного окремого сотеріологічного поняття, а в нашому дослідженні, - для розуміння того, які основні репрезентанти будуть формувати концепт відкуплення, який є однією з трьох головних аспектів спасіння.

Тільки сформувавши правильне розуміння значення наративу в богослов'ї відкуплення, біблійного концепту «гріх» та цілісного розуміння концепту «спасіння» та його основних аспектів, ми маємо міцне підґрунтя для подальшого дослідження вчення про відкуплення.

РОЗДІЛ 3

ІСТОРИЧНІ ТА СУЧАСНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ БІБЛІЙНОГО ВЧЕННЯ ПРО ВІДКУПЛЕННЯ

Перед дослідженням цілісного біблійного концепту відкуплення важливо спершу розглянути й оцінити головні історичні та сучасні інтерпретації вчення про Христове відкуплення. Як вже зазначалося, на сьогоднішній день немає єдиної інтерпретації змісту Христового відкуплення, але існує низка поглядів і теорій, кожна з яких представляє особливий спосіб пояснення того, що сталося в смерті й воскресінні Христа. Часто розглядаючи різноманітні інтерпретації відкуплення, не просто правильно оцінити всі ці підходи, оскільки кожен із них має долю істини, посилається на Писання й історичні твори богословів та Отців Церкви. Чимало дослідників відверто опускають руки і кажуть, що кожен із цих підходів по-своєму правий і не існує одного істинного. Однак оптимальну оцінку можна зробити, якщо мати для цього правильні інструменти. Ми свідомо відклали аналіз цих поглядів до цього моменту, оскільки віримо, що методологія роботи з метафорами, цілісна картина сотеріології та гамартіології, представлені в перших двох розділах нашого дисертаційного дослідження, допоможуть більш чітко побачити не лише суть кожного підходу, але й ті проблеми та недоліки, які притаманні їм.

3.1. Класифікація теорій та підходів до відкуплення

На сьогоднішній день існують різні способи класифікації теорій відкуплення. Кількість поглядів на відкуплення настільки велика, що, як зазначив Майкл Рут, у цій сфері «просте впорядкування матеріалу, видається, уже буде важливим досягненням»⁴⁶⁶.

⁴⁶⁶ Root, Michael. "The Narrative Structure of Soteriology," *Modern Theology* 2:2 (1986), 146.

Наприклад, Густаф Аулейн⁴⁶⁷ розділяє всі існуючі теорії відкуплення на три види: «класичний» (classic) погляд (сюди він зарахував свою теорію *Christus Victor*), «латинські» (Latin) погляди (такі як Ансельмова теорія сатисфакції чи реформаторське вчення про каральне заміщення) і «суб'єктивні» погляди (теорії морального впливу). Така класифікація представляє дуже узагальнену схему і має свої обмеження, сильно звужуючи категорії, і не відображає всього спектру існуючих напрямків у богослов'ї відкуплення. Більше того, як вірно зауважив Олівер Крісп, через проблему з чіткою термінологією і визначенням таких понять як модель, теорія, богословський лейтмотив, бачимо в Аулейна об'єднання в одну систему дуже різних підходів⁴⁶⁸.

Інші дослідники підходять з іншого боку і просто пропонують перелік різних перспектив, які засновані на різних сотеріологічних ідеях та метафорах. Так, Пітер Шмічен представляє десяток «теорій відкуплення»⁴⁶⁹. В більшості книг із систематичного богослов'я огляд і класифікація теорій відкуплення є дуже поверхневою і спрощеною⁴⁷⁰.

Особливістю багатьох класифікацій є те, що автори часто не надто добре знайомі з суттю і специфікою різних ранніх богословських представлень відкуплення. Саме на цю сферу варто звернути окрему увагу, особливо з перспективи спроби зрозуміти, яка конкретна перспектива представляла ранньопатристичну точку зору на відкуплення.

В православному богослов'ї в основному різноманітні підходи групуються в три загальні напрямки⁴⁷¹: 1) юридичний, 2) моральний та 3)

⁴⁶⁷ Aulén, G., *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*. Macmillan: New York, 1969, 6-7.

⁴⁶⁸ Oliver D. Crisp, 'Methodological Issues in Approaching the Atonement', in *T&T Companion to Atonement*, ed. by Adam J. Johnson (London: Bloomsbury T&T Clark, 2017), 333.

⁴⁶⁹ Peter Schmiechen, *Saving Power: Theories of Atonement and Forms of the Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005).

⁴⁷⁰ Див., напр.: Грудем Уэйн. Систематическое богословие. Введение в Библейское учение, 656-658; Христианское Богословие-Миллард Ериксон, 667-681.

⁴⁷¹ Козлов, М. Учение об искуплении в русской богословской мысли XIX–XX вв. В: *Искупление. Православная энциклопедия*. М., Т.24. (2010), 304–311; Гнедич, Петр,

органічний чи онтологічний. Отож, бачимо, що лише в православному богослов'ї звертається серйозна увага на онтологічний підхід. Згадка про цей підхід у неправославній літературі буде, швидше, виключенням із правил. Наприклад, Хью Макдональд згадує ідеї цього підходу під рубрикою «Перемога над смертю»⁴⁷², але не представляє чіткого формулювання цього підходу, а робить лише огляд ідей деяких ранніх Отців Церкви. Окремі автори в історичному огляді теми відкуплення можуть цитувати тих самих ранніх Отців Церкви, але одні (в основному представники ліберального богослов'я) будуть вважати їх прихильниками «фізичної теорії» відкуплення, в той час як православні автори бачитимуть у них «онтологічний підхід». Щось схоже простежуємо в ситуації, коли одні приписують, скажімо, Григорію Ниському «теорію викупу в диявола», а інші – онтологічний підхід. Очевидно, що така ситуація потребує глибшого аналізу та прояснення.

Водночас, у різноманітних класифікаціях простежуємо цілу низку проблем, деякі з яких коротко перелічимо тут: 1) неправильне групування теорій відкуплення; 2) в певних класифікаціях зустрічаємо ідеї чи окремі «теорії», які не слід вважати «теоріями відкуплення»; 3) змішання теорій і біблійних моделей із різними ідеями в одну категорію⁴⁷³; 4) незнання, ігнорування або спотворене представлення онтологічної підходу до відкуплення.

У цьому розділі запропонуємо спосіб класифікацій теорій відкуплення згідно головної проблеми, яку вирішує відкуплення, або, іншими словами, – на що чи на кого спрямований головний вплив смерті Ісуса. Умовно можна виділити наступні основні підходи в розумінні жертви Христа, де в дужках

протоіерей. *Догмат Искупления в русской богословской науке*. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007, 439.

⁴⁷² McDonald H.D. *The Atonement of the Death of Christ*. Grand Rapids Baker, 1985, 125-137.

⁴⁷³ Як приклад, можна привести поєднання МакГратом в одну категорію «Хрест як перемога» ідей «Christus victor», «викупу», метафори «рибацького гачка», образу «спустошення пекла» та ідеї перемоги над смертю (МакГрат. *Введение в христианское богословие*, 352-354).

вказано основну проблему, на вирішення якої спрямована жертва Христа й основний напрямок вирішення цієї проблеми:

1. Містичні теорії (Проблема с рабством у диявола)
 - i) Теорія викупу (Викуп у диявола)
 - ii) Теорія «Божественної хитрості» (Обман диявола)
 - iii) Лейтмотив *Christus Victor* (Перемога над дияволом)
2. Юридичні теорії (Проблема перед Богом чи по відношенню до одного з Його атрибутів)
 - i) Теорія сатисфакції (Задоволення справедливості Бога)
 - ii) Теорія замісного покарання (Задоволення Божого покарання (гніву Божого))
3. Моральні теорії (Проблема з гріховністю людини)
 - i) Теорія Морального впливу (Хрест як одкровення Божої любові)
 - ii) Теорія Морального прикладу (Христос як приклад для наслідування)
4. Онтологічні підходи (Проблема зі смертною природою людини)

Іноді можна зустріти наступну класифікацію підходів: вважається, що теорія замісного покарання (ТЗП) представляє класичний (реформаторський) протестантський підхід, теорія сатисфакції – католицький погляд, онтологічна теорія – православний, а моральні теорії – ліберальне протестантське розуміння⁴⁷⁴. Така класифікація значною мірою правдива, однак вона, радше, представляє узагальнення, оскільки в кожній конфесії можна зустріти прихильників різноманітних підходів до відкуплення.

Також важливо зазначити, що відразу декілька теорій відкуплення претендують на право називатися ранньопатристичними (теорія викупу, теорія замісного покарання, онтологічний підхід, *Christus Victor*), запевняючи, що їх підхід має міцну основу в творах Отців Церкви. В світлі цього особливу увагу звернемо на ранньопатристичний період.

Розглянемо більш детально кожен із перелічених основних напрямків і зробимо їх короткий аналіз.

⁴⁷⁴ Гнедич, *Догмат Искупления в русской богословской науке*, 2007, 439.

3.2. Містичні теорії

Цю групу теорій можна назвати містичною, оскільки головну проблему людини вона розглядає в сфері духовно-містичного світу. Густаф Аулейн називає окреслений підхід «міфологічним»⁴⁷⁵. Згідно цього напрямку, головна духовна проблема людини полягає в тому, що вона перебуває в рабстві диявола. Відповідно до цієї теорії, відвернувшись від Бога, свого істинного Володаря, людина добровільно передала себе дияволу, підкорившись його владі. Бог не може силою забрати людину з-під влади диявола, оскільки той має законне право на людину. Це базова передумова цієї групи теорій. Але вирішення головної проблеми людини розглядається по-різному. Можна виділити три основних напрямки вирішення проблеми з рабством диявола: 1) теорії викупу, 2) теорія «Божественної хитрості» і 3) лейтмотив *Christus Victor*.

3.2.1. «Теорії викупу»

Тут у назві використано форму множини – теорії – оскільки існує багато варіацій такого підходу. Відповідно до цього підходу, смерть Ісуса спрямована на те, щоб «законно викупити» людину з-під влади диявола. Іноді цей підхід називають «теорією угоди з дияволом». Бог пропонує дияволу, якому належить людство, викуп за людей – життя (або душу) Сина Божого. Згідно такого розуміння, диявол, будучи спокушеним вигідним набутком, йде на угоду, відпускаючи людей зі свого рабства.

Автором цієї теорії вважається Оріген, богослов III століття, який уперше запропонував таку інтерпретацію смислу відкуплення: «Кому Відкупитель дав душу Свою у відкуп за багатьох? Не Богові, а... дияволу»⁴⁷⁶. Логіка Орігена така: оскільки ведемо мову про викуп (із рабства), значить

⁴⁷⁵ Aulén, G., *Christus Victor*, 2, 10.

⁴⁷⁶ Цит. за: Алфеев, *Таинство веры*, 110-111.

людина перебуває в рабстві. У кого в рабстві? Аналізуючи різні варіанти можливих відповідей, Ориген пов'язує біблійну ідею поневолення людини дияволу⁴⁷⁷ з ідеєю викуплення. Ориген стверджує, що людина, яка чинить зло, робить свою душу місцем перебування диявола⁴⁷⁸, своїми гріхами «продаючи свій дім» найгіршому покупцеві – дияволу⁴⁷⁹. В результаті, богослов переконаний, що «нас утримував диявол, на чю сторону ми перейшли через свої гріхи»⁴⁸⁰.

Опинившись у рабстві, людство потребує, щоб хтось викупив його на свободу. Базуючись на ідеї з Євангелії від Матвія 20:28 – «Син Людський – прийшов Він не для того, щоби служили Йому, а щоби послужити й віддати Свою душу як викуп за багатьох» – Ориген вважає, що саме душа Христа була тією ціною викупу, яка була заплачена за свободу людини: «Як викуп дана за нас душа Сина Божого, а не дух Його, бо Він уже раніше віддав його Отцеві зі словами: “Отче, в руки Твої віддаю дух Мій!”, також і не тіло, тому що про це ми нічого не знаходимо в Писанні»⁴⁸¹. В іншому місці, як вказує Ориген, ціною викупу, яку запросив диявол, була кров Христа, котра була «настільки дорогоцінною, що її однієї достатньо для відкуплення всіх»⁴⁸². Отримавши бажану плату, диявол відпускає людей на свободу. Таким чином, на підставі метафори викупу, Ориген вперше формує одну з найбільш ранніх теорій відкуплення.

Ориген не був єдиним, хто представляв відкуплення з такої перспективи. Ідеї викупу зустрічаємо в різних тлумаченнях у багатьох ранніх Отців Церкви. Так, у IV столітті Василій Великий пояснює людську проблему і її вирішення наступним чином: «потрібна викупна ціна для вашого виведення

⁴⁷⁷ Івана 8:41-44.

⁴⁷⁸ Ориген, *Гоміл. на кн. Левит 13*, 5:4. Origen. Barkley, Gary Wayne. *Homilies on Leviticus. 1-16*. Catholic University of America Press, 1990, 243.

⁴⁷⁹ Ориген, *Гоміл. на кн. Левит 15*, 3:3. Origen. Barkley, Gary Wayne. *Homilies on Leviticus. 1-16*. Catholic University of America Press, 1990, 260.

⁴⁸⁰ Ориген, *Комментарий на Послание к римлянам 2:13*. Цит. за: Эриксон, 676.

⁴⁸¹ Цит. за: Алфеев. *Таинство веры*, 2014, 110-111.

⁴⁸² «Він попросив за нас кров Ісуса» (Ориген, *Комментарий на Послание к римлянам 2:13*. Цит. за: Эриксон, 676).

на свободу, яку ви втратили, будучи переможені насильством диявола, бо диявол, взявши вас у рабство, не звільнить від свого учительства, поки не забажає обміняти вас, спонуканий до того якимось дуже цінним викупом. Тому пропонуване у викуп має бути не однорідним із поневоленими, але більшою мірою перевищувати їх ціну, щоб диявол добровільно звільнив від рабства бранців. Тому брат не може вас викупити. Бо ніяка людина не в силах переконати диявола, щоб звільнив зі своєї влади того, хто колись йому підпав»⁴⁸³.

Така перспектива представляє найбільш простий, «класичний» варіант містичної теорії відкуплення, пов'язаної з проблемою з дияволом: людина набуває свободу завдяки тому, що диявол отримує дуже дорогу плату за людей – життя (або душу, або кров) Сина Божого. Але такий підхід залишається зі складною богословською та етичною проблемою – Бог змушений йти на угоду з дияволом і платити йому дорогу ціну. Щоб уникнути цієї проблеми, висувається ціла низка нових теорій або нових елементів «класичної» містичної теорії, які представляють взаємодію Бога з дияволом вже не як угоду, а насправді як хитру пастку для диявола.

3.2.2. Теорія «Божественної хитрості»

У четвертому столітті багато Отців Церкви продовжують розвивати базову аналогію Оригена і пропонують не тільки більш розширене пояснення й обґрунтування цього підходу, але і наповнюють його новими ідеями. Так, Григорій Нисський пропонує дещо інше вирішення проблеми з дияволом⁴⁸⁴. Бог вирішує цю проблему шляхом використання «Божественної пастки», або «Божественної хитрості». Найчіткіше такий підхід виражений у «Великому огласительному слові» Григорія Нисського⁴⁸⁵. Оскільки «людина добровільно

⁴⁸³ Василій Великий, *Беседа на псалом сорок восьмой*.

⁴⁸⁴ Григорій Нисський. *Большое огласительное слово*, 22–24. Далі всі цитати твору «Большое огласительное слово» Григорія Нисського будуть взяті з видання: Григорій Нисський. *Большое огласительное слово*. Редакция пер. Ю. А. Вестеля. Киев: Пролог, 2003

⁴⁸⁵ Свт. Григорій Нисський. *Большое огласительное слово*. Редакция пер. Ю. А. Вестеля. Киев: Пролог, 2003.

піддалася... біді, за любов'ю до насолод підкоривши себе ворогові життя», то диявол має повне право на людей, і Бог, будучи справедливим, не може забрати нас Собі силою, адже тим самим проявить несправедливість⁴⁸⁶. Проте, оскільки «знову купити такого жоден закон не забороняє»⁴⁸⁷, то Бог замислює «не насильницький, а справедливий спосіб повернення»⁴⁸⁸. Він пропонує дияволу «ціну», «обмін»: поміняти Христа, в чудесах Якого диявол бачив неймовірну силу та владу (не усвідомлюючи Його божественності), на людей, «які утримуються під вартою смерті»⁴⁸⁹. Диявол погоджується на обмін, бачачи, що «те, що пропонується йому в обмін, більше того, чим він володіє»⁴⁹⁰.

Представлений хід думок до цього моменту виглядає як «класична» містична теорія відкуплення Орігена, але подальше вирішення набуває нового повороту. Саме тому виділено цей підхід в окремий підрозділ, оскільки Бог уже не просто «викупує» у диявола душі людей, а за допомогою «Божетвенної хитрості» звільняє людей від сатани. Ось як подає це Григорій Нисський: «Божество заховалося під завісою нашого єства, і ворог, як жадібна риба, разом із приманкою плоті проковтнув гачок Божества, а таким чином, після входження життя на місце смерті та після явлення світла на місце темряви було знищене те, що виявлялося протилежним світлу і життю»⁴⁹¹. У результаті, людське єство, внаслідок поєднане з Божественним життям і силою, яка наче вогонь знищує протиприродну їй смерть, тління і темряву⁴⁹², також стало «позбавлене від мучительства супротивника» (тобто диявола)⁴⁹³.

Схожі аналогії зустрічаємо в інших Отців Церкви. Скажімо, Григорій Богослов порівнював хрест із сильцем для птахів⁴⁹⁴. Августин використовує

⁴⁸⁶ Свт. Григорій Нисский. *Большое огласительное слово*, 22.

⁴⁸⁷ Свт. Григорій Нисский. *Большое огласительное слово*, 22.

⁴⁸⁸ Свт. Григорій Нисский. *Большое огласительное слово*, 23.

⁴⁸⁹ Свт. Григорій Нисский. *Большое огласительное слово*, 23.

⁴⁹⁰ Свт. Григорій Нисский. *Большое огласительное слово*, 23.

⁴⁹¹ Свт. Григорій Нисский, *Большое огласительное слово*, 24.

⁴⁹² Свт. Григорій Нисский, *Большое огласительное слово*, 26.

⁴⁹³ Свт. Григорій Нисский, *Большое огласительное слово*, 25.

⁴⁹⁴ Григорій Великий, *Етика Іова* 33.15, цит. по Ериксон, 677.

аналогію пастки, в яку потрапляє диявол, будучи заманим туди «сиром» людської природи Христа.

Особливо яскраво образ «Божественної хитрості» використав друг і соратник великих кападокійців Василя Великого і Григорія Богослова – свт. Амфілохій Іконійський, який чітко уявляє одну з цілей спокутування наступним чином: «щоб, перехитривши диявола, звільнити людину»⁴⁹⁵. Згідно такого підходу, диявол «вигадав гріх та, через гріх ввівши смерть, зробив Адама – жителя раю, вчиненого владикою всесвіту – рабом»⁴⁹⁶. Але Христос, «як Цар прийшов на землю, маючи плоть, як пурпуровий одяг, щоб, знищивши зухвалість тирана, звільнити обманом від обману»⁴⁹⁷. Тут чітко бачимо образ «обману диявола», на який, на його думку, Бог має повне право: «Я обманюю його благородно, після того як він підло обдурив... Я обманюю ошуканця тілесною природою, щоб він, осоромлений, вже не міг вводити в оману тих, яких сам вводив в оману через тілесну природу»⁴⁹⁸.

Амфілохій описує відкуплення такою аналогією: «Він, приховавши сяюче Божество наче гачок у нашому тілі як у черв'якові та опустивши його в глибину життя, і як хороший рибалка витягнувши, виконав написане: *витягування вудкою змія*»⁴⁹⁹. Амфілохій використовує яскравий образ

⁴⁹⁵ Св. Амфилохий Иконийский. Слово на день первомученика Стефана, или толкование на текст: *Отче, если возможно, да минует Меня чаша сия*, 14.

⁴⁹⁶ Св. Амфилохий Иконийский. Слово на день первомученика Стефана, или толкование на текст: *Отче, если возможно, да минует Меня чаша сия*, 6.

⁴⁹⁷ Св. Амфилохий Иконийский. Слово на день первомученика Стефана, или толкование на текст: *Отче, если возможно, да минует Меня чаша сия*, 6.

⁴⁹⁸ Св. Амфилохий Иконийский. Слово на день первомученика Стефана, или толкование на текст: *Отче, если возможно, да минует Меня чаша сия*, 11.

⁴⁹⁹ Св. Амфилохий Иконийский. Слово о новопросвещенных, или на Воскресение Господа нашего Иисуса Христа, 5.

полювання або рибальства⁵⁰⁰, які Христос хитро організовує, «щоб диявол, наче риба, потрапив на гачок»⁵⁰¹.

Наступний текст представляє найяскравіший опис такого підходу: «Я – рибалка, який ловить хижих риб. Адже, як рибалка, насадивши черв'яка на гачок, закидає вудку і притому не відпускає гачок, а заманує та повільно тягне, щоб виглядом втікаючого черв'яка приготувати рибу до нападу, так і Я, насадивши на гачок Мого Божества тіло, як черв'яка, – “Я ж не людина, а черв'як” (Пс 22:7) – то заманую смерть, наче той, хто боїться, а то відпускаю гачок, наче сміливий, щоб диявол, підійшовши до плоті, наче риба, яка накидається на черв'яка, непомітно потрапив на гачок Божества і, зачепившись, був витягнений, аби виконалося те, що сказав про нього Йов “Хіба піймаєш левіятана вудкою” (Йов 40:25)?»⁵⁰². Цікаво, що тут, як і в Григорія Ниського та у багатьох інших авторів, бачимо ототожнення смерті й диявола, і тому визволення від смерті є визволенням від диявола⁵⁰³.

Отже, бачимо, що всі ці різні образи рибальства, полювання, сильців, мишоловки були досить популярними в IV-V століттях у багатьох Отців Церкви і їх об'єднує ідея «пастки для диявола», яку організував Бог для того, щоб перемогти диявола і зруйнувати його діяння силою Свого Божества.

⁵⁰⁰ «в пустелі, якщо б Я не відчув сильний голод, не наблизився би диявол. Тому Я голодував, щоб він взявся за полювання, не подумавши, що Я інший Адам. З цієї ж причини Я промовляю боязливу промову, як приманку» (Св. Амфілохій Іконійський. *Слово на день первомученика Стефана, или толкование на текст: Отче, если возможно, да минует Меня чаша сия*, 9).

⁵⁰¹ Св. Амфілохій Іконійський. *Слово на день первомученика Стефана, или толкование на текст: Отче, если возможно, да минует Меня чаша сия*, 11.

⁵⁰² Св. Амфілохій Іконійський. *Слово на день первомученика Стефана, или толкование на текст: Отче, если возможно, да минует Меня чаша сия*, 9. Тут відзначимо, що в російському перекладі твору використано церковнослов'янський переклад Біблії: «Извлечеши ли змия удицею?» (Йов. 40, 20), що відповідає перекладу Йов. 40, 25 Sept. – у сучасних українських виданнях Святого Письма. Отець Іван Хоменко так переклав: «Чи витягнеш гачком ти левіятана» (Йов. 40, 25).

⁵⁰³ Більше це ототожнення проаналізуємо в четвертому розділі, де розглядатимемо ідею «Визволення від диявола».

3.2.3. Лейтмотив *Christus Victor*

У містичному підході богослов'я відкуплення існує ще один напрям думки, який часто ототожнюють із теоріями викупу в диявола⁵⁰⁴ та який останнім часом особливої популярності, – «*Christus Victor*». Він отримав своє найменування завдяки однойменній книзі Густафа Аулейна, шведського богослова середини ХХ ст.⁵⁰⁵. Якщо у «класичному» містичному підході ключовими поняттями є такі ідеї як «угода», «викуп», в іншому – «пастка», «хитра перемога», то в цій концепції – «тріумфальна перемога».

Аулейн ще називає свій підхід «драматичним», оскільки репрезентує відкуплення як драматичний конфлікт між Христом і всіма злими силами цього світу, в якому Син Божий отримує тріумфальну перемогу⁵⁰⁶. Звідси і назва підходу – «*Christus Victor*» (Христос-Переможець).

Підхід Аулейна має два важливих нюанси. По-перше, Аулейн заперечує можливість «торгівлі» Бога з дияволом. Христос у цій концепції не «ціна» або «об'єкт торгового обміну», а тріумфальний переможець. По-друге, Аулейн розглядає перемогу ширше ніж тільки як перемогу над дияволом та веде мову про торжество Христа над всіма ворогами людини – гріхом, смертю, прокляттям і навіть Законом.

Густаф Аулейн називає свій підхід «класичним» і вважає, що саме такого розуміння дотримувалася рання Церква в перші тисячу років християнства. Більш того, автор вважає, що цей підхід є центральним і для Лютера, незважаючи на присутність у нього ідей теорії замісного покарання. У багатьох класифікаціях підхід *Christus Victor* ототожнюється з теорією викупу в диявола. Але в богословських дискусіях про відкуплення останніх років бачимо чітке розмежування цих двох підходів.

Одним із варіантів підходу *Christus Victor* можна розглядати так звану теорію «ненасильного» відкуплення (а *Non-Violent view of the atonement*),

⁵⁰⁴ Эрикссон, 675.

⁵⁰⁵ Aulén, G. *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*. Macmillan: New York, 1969

⁵⁰⁶ Aulén, G. *Christus Victor*, 4.

одним із представників якої є Джеремі Майєрс⁵⁰⁷. Такий підхід серед безлічі інших заслуговує на нашу увагу тим, що Майєрс вважає, що таке розуміння було головним і навіть єдиним у перші триста років християнства, проте почало відходити на задній план у процесі набуття християнством статусу державної релігії⁵⁰⁸. Дослідник стверджує, що коли церква починає обслуговувати інтереси держави, підтримуючи владу і насильство, вона, тим самим, відступає від «ненасильницького» розуміння відкуплення. Майєрс вважає, що окреслений підхід продовжував домінувати аж до XII століття, коли на перший план виступає теорія Ансельма, і навіть до XVI століття, до появи вчення реформаторів⁵⁰⁹. Хоча, на переконання цього автора, Лютер і намагався відродити «ненасильницький» підхід до відкуплення, проте послідовники Реформації повністю прийняли теорію замісного покарання, яка стала домінуючою в західному християнстві разом із теорією сатисфакції Ансельма⁵¹⁰.

Майєрс вважає, що Східна Православна Церква, однак, продовжує дотримуватися «ненасильницького» підходу щодо відкуплення. До сучасних прихильників такої позиції він зараховує Клайва Люїса (C. S. Lewis), Тома Райта (N. T. Wright), Грега Бойда (Greg Boyd), Юджина Пітерсона (Eugene Peterson), Річарда Рора (Richard Rohr), Маркуса Борга (Marcus Borg), Брайєна Макларена (Brian McLaren), Міхаеля Хардіна (Michael Hardin), Деріка Флада (Derek Flood), Брайєна Занда (Brian Zahnd), Уолтера Уїнка (Walter Wink), Денні Уівера (J. Denny Weaver), Бреда Джерсака (Brad Jersak) та багатьох інших⁵¹¹. Згідно цього підходу, на хресті було явлено людське насилля і явлена Божа любов та Її ненасильницький характер. Подібно до ідей Аулейна, Майєрс стверджує, що на хресті Ісус переміг гріх, смерть і диявола, хоча в обох авторів

⁵⁰⁷ Myers J. D. *The Atonement of God: Building Your Theology on a Crucifixion of God*. Redeeming Press, 2016; Myers, Jeremy. *Nothing but the Blood of Jesus How the Sacrifice of Jesus Saves the World from Sin*. Redeeming Press, 2017.

⁵⁰⁸ Myers, *The Atonement of God*, розд. 2.

⁵⁰⁹ Myers, *The Atonement of God*, розд. 2.

⁵¹⁰ Myers, *The Atonement of God*, розд. 2.

⁵¹¹ Myers, *The Atonement of God*, розд. 2.

не до кінця зрозумілий механізм цієї перемоги. Головна ідея полягає в тому, що Ісус бере на себе ворожі сили і їх скасовує, знищує.

У схожому підході Денні Уївера ненасильницьке відкуплення відбувається через «конфронтацію з несправедливістю і явлення миру, справедливості й свободи Царства Божого»⁵¹². Оскільки головною місією Ісуса було явити Царство Боже, то Його смерть не стає такою необхідною, як в інших теоріях (сатисфакції, карального заміщення)⁵¹³.

Волтер Вінк пропонує ще один варіант підходу *Christus Victor*. Він називає цю теорію «соціальною» теорією відкуплення і також асоціює її з підходом *Christus Victor*, але розглядає її більше як серію образів, а не богословську систему⁵¹⁴. Головна ідея цього підходу полягає в тому, що на хресті Христос перемагає всі демонічні сили зла, вбудовані в соціальні структури суспільства, і дає свободу тим, хто раніше був поневолений «системою домінування»⁵¹⁵. Відбувається ж відкуплення через одкровення люблячої природи Бога, явленої у Христі, в Якому відсутнє насильство, і через викриття звинувачень і законницьких вимог сатани, що має спонукати людей прощати й любити інших, так само як Бог безумовно пробачив та любить нас. Таке розуміння «ненасильницького» відкуплення є одночасно одним із підвидів у групі суб'єктивних моральних теорій відкуплення, які розглянемо нижче.

3.2.4. Аналіз містичних теорій

Аналізуючи містичні теорії відкуплення, слід спершу відповісти на питання, що поставив Олівер Крісп, який не був впевнений, чи загалом такий підхід можна зарахувати до «моделі відкуплення», оскільки вони не

⁵¹² Weaver, J. Denny. *The Nonviolent Atonement*, 2nd edn (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011), 84–85.

⁵¹³ Weaver, *The Nonviolent Atonement*, 89.

⁵¹⁴ Wink, Walter. *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*. Minneapolis: Fortress, 1992, 150.

⁵¹⁵ Wink, *Engaging the Powers*, 150.

пропонують чіткого механізму відкуплення⁵¹⁶. Під моделлю відкуплення в цьому контексті Крісп має на увазі те, що ми назвали «метафоричною богословською теорією відкуплення», яка би пояснювала, як сталося відкуплення. Це правда, що багато прихильників ідеї «викупу в диявола» не подають пояснення механізму відкуплення, але це не стосується всіх поглядів. З іншого боку, в рамках такого загального підходу бачимо відразу декілька способів пояснення механізму відкуплення: торговий, юридичний, військовий і т.п. Тому фраза «відкуплення в диявола» швидше відображає загальний лейтмотивом, у межах якого існують одразу декілька «теорій» визволення від диявола.

Як ми побачили в нашому огляді, теорія Орігена має багато проблем, і саме тому рідко хто притримувався цього підходу в «класичному» вигляді, як то запропонував Оріген. По-перше, чітко простежуємо неправильне використання біблійних метафор. Сприймаючи метафори дослівно, як опис букввальних подій, опиняємося в пастці необхідності пояснення логіки штучно створеної реальності – торгівлі (або битви) Бога з дияволом. Виникають безліч питань, пов'язаних із цією теорією, які задавали багато дослідників, скажімо:

- Як Бог може торгуватися з дияволом, Своїм же творінням?
- Невже Бог безсилий і не може вирішити проблему рабства людини як тільки шляхом виплати викупу «злочинцеві»?
- Яку цінність представляє для диявола кров або душа Христа?
- Що відбулося з тим викупом, який отримав диявол?
- Якщо усе людство відкуплене від влади диявола, то як це проявляється на практичному рівні? Чи не приводить такий погляд до ідеї універсалізму?

Ці та багато інших питань зводяться до однієї головної проблеми – таке пояснення не знаходить підтримки в Писанні, де ніде не говориться про таку

⁵¹⁶ Oliver D. Crisp, 'Methodological Issues in Approaching the Atonement', in *T&T Clark Companion to Atonement*, ed. by Adam J. Johnson (London: Bloomsbury T&T Clark, 2017), 319; Oliver D. Crisp, "Is Ransom Enough?" *Journal of Analytic Theology* 3 (2015): 1–11.

угоду Бога з дияволом. Це – штучно створена картина через буквалістське сприйняття комерційної метафори «викупу» в богослов'ї відкуплення. Відповідно, багато елементів біблійної моделі «викупу» були неправильно витлумачені. В Писанні, коли йдеться про «душу» Христа як плату за відкуплення⁵¹⁷, мається на увазі Його «життя», яке віддається за інших⁵¹⁸, оскільки одне з основних значень слова «псюхе» – це душа.

Якщо ж Писання говорить про «дорогоцінну кров» Христа як плату за відкуплення людини⁵¹⁹, то йдеться не буквально про кров як засіб оплати, яка якимось чином могла представляти цінність для диявола, а пролиту кров як образ відданого життя, жертвну смерть Христа заради людей. Саме тому Писання, описуючи «плату» за відкуплення людей, використовує такі слова як життя⁵²⁰, кров⁵²¹, «душа»⁵²² або смерть⁵²³ Христа, які слугують для опису реальної події тілесної смерті Христа, яка сталася заради звільнення людей із поневолення та яка представлена в Біблії через метафору «викупу» (як одну з багатьох). Смысл і пояснення цієї метафори буде представлено пізніше в розділі 4 нашого дисертаційного дослідження.

На жаль, багато богословів, які дивувалися з приводу ідеї, що Бог платить ціну викупу в диявола, все-таки не могли вийти з глухого кута, в який вони загнали себе, сприймаючи метафору буквально. Тому пізніше в історії Церкви бачимо інші пропозиції з приводу того, кому була заплачена ціна: Богу, Божественному закону, смерті та ін.

⁵¹⁷ «Син Людський – прийшов Він не для того, щоби служили Йому, а щоби послужити й віддати Свою душу як викуп за багатьох» (Матвія 20:28).

⁵¹⁸ «життя Своє кладу Я за овець» (Ів. 10:15) – переклад о. І. Хоменка. А от о. Р. Турконяк так переклав: «кладу Свою душу за овець» (Ів. 10:15).

⁵¹⁹ «ви були викуплені від марного вашого життя, переданого батьками, не тлінним сріблом або золотом, а дорогоцінною кров'ю Христа, як непорочного й чистого Агнця» (1 Пет. 1:18-19); «Ти був заколений і викупив [нас] Богові Своєю кров'ю» (Об'явл. 5:9); «в Ньому маємо викуплення Його кров'ю» (Ефес.1:7, Колос. 1:14).

⁵²⁰ Ів. 10:15.

⁵²¹ Ефес. 1:7, Кол.1:14.

⁵²² Матвія 20:28.

⁵²³ «Він є Посередником Нового Завіту, щоби через смерть для викуплення від переступів першого Завіту» (Євр. 9:15).

Цю проблему чітко бачив Григорій Богослов у IV столітті, усвідомлюючи всю безглуздість постановки питання про те, кому заплачена ціна викупу. В своєму «Слові на Пасху» він говорить: «Залишається досліджувати питання і догмат, що залишається поза увагою багатьма, але для мене дуже варте дослідження, кому і для чого пролита ця кров, кров велика і преславна, Бога, Архієрея і Жертви? Ми були під владою лукавого, продані під гріх і пожадливістю купили собі пошкодження. А якщо ціна Відкуплення дається не іншому комусь як тому, що утримує у владі, то запитую, – кому і з якої причини принесена така ціна. Якщо лукавому, то як це образливо – розбійник отримує ціну Відкуплення, отримує не тільки від Бога, але Самого Бога, і за своє мучительство бере таку безмірну плату, що за неї справедливо було помилувати і нас. А якщо Отцеві? То, по-перше, яким чином? Не у Нього ми були в полоні. А по-друге, з якої причини кров Єдинородного приємна Отцю, Який не прийняв Ісаака, якого приносив батько, але замінив жертвопринесення – замість словесної жертви давши овна»⁵²⁴. Тому Григорій виходить поза обмеження, які накладає на нас ця метафора, і, по суті, репрезентує ідеї, що відображають онтологічний погляд на відкуплення: «приймає Отець не тому, що вимагав або мав потребу, але за домобудівництвом і тому, що людині потрібно було освятитися людськістю Бога»⁵²⁵. Простою фразою «решта нехай буде пошановане мовчанням»⁵²⁶ Григорій Богослов показує свою відмову заганяти себе в кут необхідністю інтерпретувати метафору буквально і виходити за рамки представлені Писанням сфери переносу метафори.

У своїй богословській поемі «Про Вочоловічення» Григорій знову піднімає це питання: «Запитую: кому пролита кров Божа? Якщо лукавому, то прикро! Христова кров віддана винуватцеві зла. А якщо Богові, то для чого се

⁵²⁴ Св. Григорій Богослов. *Слово 45*. Григорій Богослов. Собрание творений. Том 1. Свято-Троїцкая Сергієва лавра, 1994, 675-676.

⁵²⁵ свт. Григорій Богослов. *Слово 45*. Григорій Богослов. Собрание творений. Том 1. Свято-Троїцкая Сергієва лавра, 1994г. стр. 675-676.

⁵²⁶ свт. Григорій Богослов. *Слово 45*. Григорій Богослов. Собрание творений. Том 1. Свято-Троїцкая Сергієва лавра, 1994г. стр. 675-676.

потрібно було, коли заволодів нами інший, викуп же завжди дається тому, хто володіє?»⁵²⁷. Відповідь же богослова не настільки чітка, щоб побачити там конкретну теорію відкуплення, але знаменна кінцівка його розважання: «Так роздумуємо про це. Проте поважаємо й образи»^{528 529}. Іншими словами, Григорій вказує, що відповідь неможливо знайти, керуючись тільки метафорою викупу, але до цього й інших образів він, втім, виявляє повагу, адже вони представлені в Писанні. Оскільки в кожній метафорі здійснюється обмежений, фрагментарний перенос, ми не повинні намагатися знайти, «кому дається викуп», якщо Писання не включає цей аспект у область переносу метафори. Отож, Григорій Богослов на рівні відчуття дотримується основних принципів використання метафор, хоча, можливо, сам не осмислював цих принципів і не міг їх докладно пояснити.

Григорій Нисський та інші богослови змушені були вдатися до ідеї «пастки» або «обману» диявола, щоб уникнути висновку, що в такому випадку Бог виявився заручником ситуації і сам став «жертвою» лукавого диявола. По суті, вони повертаються до онтологічної теорії відкуплення, коли пояснюють «викуп» як звільнення людської природи з-під влади смерті через смерть і воскресіння Христа: «повинно було відбутися повернення від смерті цілого єства нашого... власним Своїм тілом дає єству начало воскресіння, силою Своєю відновивши цілу людину»⁵³⁰

Аналізуючи підхід *Christus Victor*, можна ще раз пригадати, що, як підкреслював сам Густаф Аулейн, він не запропонував конкретної теорії відкуплення, а лише вказав на один загальний лейтмотив Писання і ранніх Отців – перемоги над дияволом, гріхом, смертю й іншими видами зла. По суті, Аулейн зібрав навколо лейтмотиву «перемоги» декілька сотеріологічних метафор «перемоги», які, проте, належать до зовсім різних аспектів великої

⁵²⁷ Св. Григорій Богослов. *О Вочеловечении*. Григорий Богослов. Собрание творений. Том 2. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994, стр. 131-132.

⁵²⁸ *Ὁὕτω φρονούμεν. Τοὺς τύπους δ' αἰδοῦμεθα.*

⁵²⁹ Св. Григорій Богослов. *О Вочеловечении*. Григорий Богослов. Собрание творений. Том 2. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994, стр. 132.

⁵³⁰ Григорий Нисский, *Большое огласительное слово*, 32.

сотерологічної картини. Ми згодні з критикою Кетрін Таннер про те, що підхід *Christus Victor* не можна вважати теорією відкуплення, оскільки він не пропонує ніякого механізму відкуплення, і його слід розглядати лише як важливий біблійний лейтмотив⁵³¹.

Хоч Форест Мілс стверджує, що Аулейн у своєму представленні відкуплення «зайшов задалеко»⁵³², і з цією критикою можна частково згодитись, з іншого боку, можемо сказати, що автор не дійшов до кінця, щоб чітко сформулювати центральний погляд Отців Церкви, хоча і багато в чому він був правий. Він слушно відзначив, що Отці не розуміли головної суті відкуплення у межах юридичного підходу та що до Ансельма богослови мислили зовсім іншими категоріями. Дослідник правильно показав, що представники консервативного богослов'я недооцінили розуміння відкуплення Отців ранньої Церкви, оскільки історики догматів не змогли проникнути глибше від зовнішнього облачення їх вчення до центральної ідеї⁵³³.

Аулейн також має рацію в тому, що присутність юридичних образів (на які вказують прихильники теорії замісного покарання), не означає, що автор мислить у рамках «латинського» (юридичного) підходу⁵³⁴. На жаль, хоч Аулейн, підійшов ближче, ніж багато його колег, до розуміння ранньопатристичного богослов'я відкуплення, але так і не зміг чітко виділити й сформулювати головну ідею відкуплення в Отців Церкви, котра, як покажемо пізніше, полягатиме в онтологічному розумінні відкуплення. Він вірно вказав на важливий занедбаний напрямок всієї сотеріології («перемоги» над всіма ворогами людства), який досить гарно відображає суть як біблійної, так і однієї з ключових патристичних ідей сотеріології. Однак Аулейн так і не зміг показати, до якого аспекту сотеріології належить та чи інша метафора перемоги, а найголовніше, в чому полягає суть відкуплення, звершеного на

⁵³¹ Tanner, Kathryn. *Christ the Key*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2010, 253.

⁵³² Mills, D Forrest. 2020. "Cyprian and the Atonement." *Puritan Reformed Journal* 12 (1), 36.

⁵³³ Aulén, G. *Christus Victor*, 10-11.

⁵³⁴ Aulén, G. *Christus Victor*, 9.

хресті та що стоїть за метафорою перемоги на хресті. В цьому і полягає найбільший недолік роботи Аулейна.

Розмірковуючи про «ненасильницьку» перспективу Майерса, можна погодитися з багатьма його оцінками історичного огляду розвитку теорій відкуплення, за винятком фундаментального моменту: та роль і місце, які дослідник приписує «ненасильницькому» відкупленню, повинні по праву належати онтологічному розумінню відкуплення. Хоча в роботі Майерса є багато цінних ідей, її найбільшим недоліком є відірваність від біблійного богослов'я гріха, спасіння та нерозуміння суті ключових метафор відкуплення. Насправді ж, «ненасильницький» підхід пропонує нам ще одну варіацію суб'єктивного напрямку в богослов'ї відкуплення, короткий аналіз якого представимо нижче. Нейтан Рігз вважає, що у той час як у період модернізму значною мірою ігнорували містичне розуміння відкуплення як надто грубе міфологічне інтерпретування, то в наш час, навпаки, такий підхід в виді метафори може приваблювати, оскільки сучасна культура втомилася від натуралізму і механістичного світогляду⁵³⁵.

В підсумку нашого аналізу містичних теорій відкуплення, можемо зробити висновок, що не зовсім вірно поєднувати теорії, які описують головну суть відкуплення як визволення від диявола чи демонічних сил через ідею «викупу в диявола». Лише один напрямок цього підходу асоціює визволення від диявола з «викупом», в той час як інші говорять про перемогу над дияволом чи звільненням від диявола через «Божественну хитрість», і часто сам механізм цього визволення є відображенням ОП.

3.3. Юридичні теорії

⁵³⁵ Nathan Rieger in Brad Jersak and Michael Hardin, eds., *Stricken by God? Nonviolent Identification and the Victory of Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 403.

У період середньовіччя особливої популярності набувають богословські теорії, які розглядають відкуплення як дію, котра була спрямована на Бога чи певний атрибут Його природи. Водночас, західне богослов'я все більше формується в межах юридичних категорій, метафор, ідей, які часто відображають римську або середньовічну юридичні системи й світогляд⁵³⁶. Уже в Августина образ відкуплення як божественної «мишоловки», в яку потрапляє диявол, мав повністю юридичну аргументацію і лише тільки зовні нагадував онтологічний образ «рибальського гачка і наживки» Григорія Ниського. Сатана програє не тому, що був переможений силою Божественності Христа (як у Григорія Ниського), а тому, що «грав не за правилами». Таким чином, західне богослов'я відкуплення починає все більше формуватися через призму правових відносин, які часто подаються з позиції права тієї епохи, в якій вони виникають.

3.3.1. Теорія сатисфакції

В XI столітті Ансельм Кентерберійський формує новий підхід у розумінні відкуплення, який отримав назву «теорія задовільнення», або «теорія сатисфакції». Цей підхід виражений у його відомій праці «*Cur Deus Homo*» («Чому Бог воплотився»), яку Луїс Беркхоф описує як «першу спробу гармонійного і послідовного представлення вчення про відкуплення»⁵³⁷. Аулейн слушно відзначає, що його теорія не була повністю оригінальною: «каміння були підготовлені; проте саме він спорудив із них монументальну споруду»⁵³⁸. В своїй основі «теорія сатисфакції» є правовою (юридичною), оскільки заснована на правових відносинах між Богом і людиною.

Ансельм розглядає відносини Бога і людини через призму правових відносин того часу – між феодалом і васалом. Як зазначає Синтія Крисдейл,

⁵³⁶ Це відзначає багато хто – як прихильники західного богослов'я, так і його противники. Див.: Ериксон, 677.

⁵³⁷ Беркхоф, *История христианских доктрин*, 90.

⁵³⁸ Aulén, G. *Christus Victor*, 2.

Ансельм надає спасінню «феодалну структуру»⁵³⁹. У той період європейської історії непослух феодалу розглядався як неповага й образа гідності, за що людина повинна бути або покараною, або ж принести відповідне «задовільнення» (сатисфакцію). Ступінь покарання або задовільнення відповідав рангу людини, честь якої була потоптана: «задовільнення Бог вимагає пропорційного величині гріха»⁵⁴⁰. Оскільки Бог є не просто феодалом або навіть королем, а безмежним найвищим правителем всього Всесвіту, то образа, завдана Його честі й гідності також є безмежною і вимагає нескінченного покарання або нескінченного задовільнення⁵⁴¹. Жодна людина не здатна принести такого задовільнення Богу і Його справедливості, тому приречена нести нескінченне покарання, хіба що хтось інший зможе оплатити такий безмежний борг.

Єдиним, хто не тільки міг, але і захотів оплатити борг всього людства, є Син Божий, оскільки «необхідне задовільнення може дати тільки Бог»⁵⁴². З іншого боку, плату боргу за людину могла принести лише людина, тому вирішити проблему людства міг лише Бого-чоловік⁵⁴³. Саме тому Син Божий, який був Богом, стає людиною. Ставши людиною і проживши досконале життя, Він ідеально виконав свій обов'язок перед Богом. Але Він пропонує Своє життя як жертву за все людство. Будучи одночасно Богом за природою, Він надає Своїй жертві нескінченну цінність, здатну перекрити борги всього людства. Бог Отець приймає цю жертву як плату за гріх кожної людини. Щоб гріхи людини були прощені, вона повинна прийняти цю плату через віру⁵⁴⁴.

⁵³⁹ Crysdale, Cynthia S. W. *Embracing Travail: Retrieving the Cross Today*. New York: Continuum, 2001, 112.

⁵⁴⁰ Ансельм Кентерберийский, *Почему бог стал человеком*, 1.21, ст. 77.

⁵⁴¹ «правильно розпорядитися про гріх, за який не було дано відплати, можливо лише покаравши його» (Ансельм Кентерберийский, *Почему Бог стал человеком*, 1.12 (ст. 52)); «необхідно, щоб була відшкодована викрадена честь, або настало покарання» (Ансельм Кентерберийский, *Почему Бог стал человеком*, 1.13 (ст. 55)).

⁵⁴² Ансельм Кентерберийский, *Почему Бог стал человеком*, 2.6 (ст. 92).

⁵⁴³ Ансельм Кентерберийский, *Почему Бог стал человеком*, 2.6 (ст. 92); Також. див: «необхідно відшукати Боголюдину, Яка зберегла в цілісності обидві природи» (Ансельм Кентерберийский, *Почему бог стал человеком*, 2.7, (ст.94)).

⁵⁴⁴ Ансельм Кентерберийский, *Почему Бог стал человеком*, 2.20 (ст. 131-2).

Ще один важливий термін, який вводить Ансельм саме в контексті відкуплення, – це «заслуга»⁵⁴⁵, і цим терміном він описував те, що здійснив Христос для людства.

Одна з ключових ідей цієї теорії – це біблійна ідея «боргу» людства перед Богом, який був «оплачений» Христом. У деякому сенсі можна назвати цю теорію «комерційною», оскільки тут центральними поняттями є «плата», «борг», «компенсація», «ціна», «відкуп», «задовільнення». Ці поняття втілюються в особливу культурну форму феодальних відносин середньовіччя. Аналізовану теорію ще можна назвати «теорією відшкодування». Ансельм наголошує, що проблема, яка існувала, повинна була бути вирішена «згідно справедливості»⁵⁴⁶.

Ідеї «заслуг», «умилостивлення», «задовільнення» Божих вимог зустрічаємо ще в творіннях Тертуліана і Кипріяна. Тертуліан перший вводить ідеї «заслуг» і «задовільнення», але він ніколи не вживав їх у зв'язку з відкупленням, а використовував їх у контексті покаяльної практики. У своєму творі «Про покаяння» Тертуліан проголошує: «покаянням умилостивлюється Бог»⁵⁴⁷. Кипріян розвиває схожі ідеї. Наприклад, він говорить: «Господа необхідно умилостивлювати нашим покааянням»⁵⁴⁸. Отже, і Тертуліан, і Кипріян ведуть мову про умилостивлення Бога покааянням.

Схожі ідеї зустрічаємо у різних християнських богословів, особливо на Заході. Проте саме Ансельм вперше формує ідеї «заслуг», «задовільнення» в цілісну аргументовану теорію у відношенні до відкуплення. Одне з істотних нововведень Ансельма – це представлення суті відкуплення як певної

⁵⁴⁵ Ансельм Кентерберийский. *Почему Бог стал человеком*, 2.19 (ст. 130).

⁵⁴⁶ «для звільнення людини Бог повинен був діяти проти диявола, швидше, справедливою, ніж силою, так щоб диявол, погубивши Того, в Кому не було жодної причини смерті й Хто був Богом, за справедливою втратив свою колишню владу над грішниками; інакше ж Бог зробив би незаконне насильство над дияволом, бо той за справедливою володів людиною, яка не була взята в полон насильно, а за власною волею віддалася ворогові» (Ансельм Кентерберийский. *Почему Бог стал человеком*, 7 (ст. 37)).

⁵⁴⁷ Тертуллиан, *О покаянии*, 9.

⁵⁴⁸ Киприан Карфагенский, *Книга о падших*, 17. Пор.: «повним покааянням умилостивлювати ображеного Господа» (Киприан Карфагенский, *Книга о падших*, 16).

транзакції, необхідність якої вимагає певний аспект Божого характеру. Такий підхід відображав середньовічне право, в якому борг покарання вимірювався в грошовому еквіваленті; головне було виплатити матеріальну компенсацію за свій злочин, і не важливо, хто саме заплатить – сам злочинець, або хтось замість нього.⁵⁴⁹ Таким чином, закладається основа ідеї замісної оплати покарання людини іншою.

Ще Августин і Григорій Великий говорили про те, що «в самій Божій природі є щось, що вимагає Відкуплення»⁵⁵⁰. Акцент Ансельма був на **справедливості й честі** Бога. Крім того, Ансельм виводить на перший план ідею про «задовільнення», якого потребував Бог, або вірніше – Його ображена честь: «те, що вимагалось від людини, було боргом Богові, а не дияволу»⁵⁵¹. Ідея відкуплення як транзакції, необхідної для усунення певної перепони в самому характері Бога для прощення людей, знаходить своє продовження серед реформаторів. Однак Ансельм ніколи не вважав, що Бог покарав Ісуса замість людей: «Бог Отець не діяв, як ти, ймовірно, вважаєш, насилля над цією людиною і не віддавав невинного смерті замість винного»⁵⁵²

Ідеї Ансельма були дуже впливовими на усе західне богослов'я. Довгий час таке розуміння відкуплення було найголовнішою формою його представлення в Католицькій Церкві. Однак сьогодні в католицизмі бачимо певне відмежування від цієї позиції. Скажімо, Йозеф Рацінгер коментує теорію Ансельма так: «Навіть у своєму класичному вигляді, вона не вільна від однобокості. Якщо ж розглянути ту грубу форму, яку вона прийняла у сприйнятті широких кіл, то перед нами постає жорстокий механізм, котрий для нас все більш неприйнятний»⁵⁵³.

⁵⁴⁹ Rea, Michael C. *Oxford Readings in Philosophical Theology. Volume 1 Trinity, Incarnation, and Atonement*, 310.

⁵⁵⁰ Эрикссон, 678.

⁵⁵¹ Ансельм Кентерберийский. *Почему Бог стал человеком*, 2.19 (ст. 131).

⁵⁵² Ансельм Кентерберийский. *Почему Бог стал человеком*, 8 (ст. 41).

⁵⁵³ Рацінгер, Йозеф. *Введение в христианство*, 178.

Як побачимо в описі наступної теорії, ключові ідеї Ансельма вплинули на протестантське розуміння відкуплення. Навіть частина богословів Православної Церкви зазнала впливу його ідей⁵⁵⁴.

3.3.2. Теорія замісного покарання

У період Реформації лідери реформаторського руху Мартин Лютер і Жан Кальвін продовжують розвивати юридичне розуміння спасіння, особливо відкуплення. Зі зміною суспільно-історичного контексту змінюється і розуміння права, закону, злочину тощо. Роберт Пол описує одну дуже важливу зміну перспективи в період життя реформаторів: тепер «злочин розглядався не стільки як порушення особистих взаємовідносин, чи образа честі сюзерена, як за феодального ладу, але це був гріх проти закону...»⁵⁵⁵. Такий світогляд вплинув на богословські думки того часу. В результаті формується новий «юридичний» погляд на відкуплення, де головний акцент робиться на гріхові як юридичному «злочині» перед Богом, як порушенні Божого закону, який робить людину винною перед Господом, за що належить покарання – смерть, передусім духовна, а потім і фізична.

Духовна смерть розуміється як Боже відділення від людини по причині гріха і направлення на людину Божого гніву, котрий уже тяжіє над кожним грішником, хоч не завжди активно проявляється. Якщо в центрі Ансельмового підходу стоїть честь і справедливість Бога, то в підході реформаторів – Божа святість, праведність (справедливість), гнів і Закон. Відкуплення також є певною транзакцією, але більше юридичною за своєю природою. Можливість рівноцінного «відкупу» в цій теорії не розглядається як варіант. Для грішної людини немає жодного шансу позбавити себе від Божественного покарання добрими справами або будь-якими іншими засобами. Покарання повинно здійснитися. Боже правосуддя невблаганне.

⁵⁵⁴ Див.: Гнедич., розділ 1.

⁵⁵⁵ Paul, Robert S. *The Atonement and the Sacraments. The Relation of the Atonement to the Sacraments of Baptism and the Lord's Supper*, 110.

Однак ця теорія також допускає «заміщення»: замість грішних людей покарання може взяти хтось, хто сам не підлягає необхідності покарання за свої гріхи. Ісус добровільно погоджується прийти на цю землю і віддати себе в жертву Божому правосуддю. Втілившись і проживши безгрішне життя, Він бере на Себе вину і, відповідно, покарання, якому повинні були бути піддані люди, – не тільки фізичну, а й духовну смерть, включаючи реалізацію засудження гніву Божого. Коли Ісус бере на Себе гріхи всього світу, Отець дивиться на Нього як на винного в людських гріхах і виливає на Свого Сина все те покарання, яке повинна була зазнати кожна людина. Головний сенс страждань Ісуса на хресті полягає в духовному розділенні з Отцем через гідоту й порочність гріха, який був на Христі, а також у випробуванні на Собі карального гніву Божого, який в усій люті був «виплеснутий» на Ісуса. Виливши весь Свій праведний гнів на Свого Сина, Бог «заспокоюється», примиряється з людиною і вже не відчуває до неї ворожнечі, оскільки Своєю жертвою Ісус «умилостивив» Отця. Покарання здійснилось, і для людини тепер доступне прощення і виправдання завдяки жертві Христа.

Що характерно як для теорії задовільнення, так і для теорії карального заміщення – це розуміння, що «Христос помер для задовільнення принципу, закладеного в самій природі Бога Отця»⁵⁵⁶. Якщо ж згідно Ансельма, необхідно було задовільнити Божу гідність (честь) за допомогою замісної оплати боргу, то за реформаторами – Божу справедливість за допомогою замісного покарання⁵⁵⁷. В обидвох теоріях причина, чому потрібне відкуплення, знаходиться не в дияволі чи людині, а – в Бозі.

3.3.3. Аналіз юридичних теорій

Аналізу юридичних теорій ми присвятимо найбільшу увагу, оскільки саме ці теорії мають найбільше прихильників у богослов'ї відкуплення.

⁵⁵⁶ Ерикссон, 678.

⁵⁵⁷ Flood, Derek. *Substitutionary atonement and the Church Fathers: A reply to the authors of Pierced for Our Transgressions*, 143.

Основна проблема юридичних теорій відкуплення, як показує нам навіть сама категорія, в яку вони потрапляють, згідно запропонованої нами класифікації, – це те, що головним об'єктом на кого направлене відкуплення є Бог. Саме Він чи певні якості Його природи потребують задовільнення компенсацією чи жертвою, для того, щоб Він зміг простити людей. Як висловив це Ансельм: «те, що вимагалось від людини, було боргом Богові»⁵⁵⁸.

В цих теоріях головною проблемою людини є Боже бажання покарати людину за гріх. Саме від цього людина потребувала звільнення чи відкуплення. Якщо якимось чином вирішити цю Божу необхідність покарати, то всі проблеми, які загрожують людині, автоматично вирішуються. Ансельм представляє це наступним чином: «гнів Божий – не що інше, як бажання покарати. Відповідно, якщо Він не бажає карати людей за гріхи, то людина звільняється і від гріха, і від гніву Божого, і від пекла, і від влади диявола – все це ж вона терпить за гріхи»⁵⁵⁹. Отже, гнів Божий, пекло, влада диявола – це Божа кара за гріхи. Як тільки людина звільняється від «Божого бажання покарати», то вона звільняється від усіх цих бід: «це відкуплення ми називаємо звільненням... Він викупив нас від гріха і від Свого гніву, і від пекла, і від влади диявола»⁵⁶⁰.

В Ансельма також бачимо переформатування ключових біблійних понять. Наприклад, гріх він представляє так – «не віддавати Богу належного»⁵⁶¹. Для опису гріха використовує метафору «боргу», але надає їй дещо інший зміст. У людини є обов'язок «віддавати належне Богу»⁵⁶². Не

⁵⁵⁸ Ансельм Кентерберийский. *Почему Бог стал человеком*, 2.19 (ст. 131).

⁵⁵⁹ Ансельм Кентерберийский. *Почему Бог стал человеком*, 6 (ст.36). Тут і далі цитати взято з видання: Ансельм Кентерберийский. «Почему Бог Стал Человеком». В *Искупление. Материалы II Международного Симпозиума Христианских Философов*, 29–133. СПб: ВРФС, 1999.

⁵⁶⁰ Ансельм Кентерберийский. *Почему Бог стал человеком*, 6 (ст.35).

⁵⁶¹ Ансельм Кентерберийский. *Почему Бог стал человеком*, 11 (ст. 50).

⁵⁶² «Воля розумної істоти повинна бути повністю підпорядкована волі Божій... Це і є той борг, яким зобов'язані Богу ангел і людина; віддаючи його, ніхто не грішить, а не віддаючи, грішить кожен. Це і є праведність, або правильність волі, яка робить людей праведними, або правими серцем, тобто волею (Пс. 35.11)» (Ансельм Кентерберийский. *Почему Бог стал человеком*, 11 (ст. 50)).

віддавши належного Богові, людина згрішила і тепер вона має величезний непомірний борг, який повинна заплатити, і це додатково до свого обов'язку «віддавати належне Богові»: «Коли ти віддаєш Богові те, що повинен, навіть якщо не согрішив, не зараховуй це в борг, який ти зобов'язаний заплатити за гріх»⁵⁶³.

Найголовніше в розумінні богослов'я Ансельма, це те, що бажаючи доступно донести біблійні ідеї до свідомості своїх слухачів, він використовує метафори, що само по собі є похвальним, але проблемою стає те, що ці метафори практично буквалізуються і, в результаті, стосунки з Богом перетворюються на своєрідні юридично-комерційні відносини. Якщо в Писанні гріх метафорично представлений як «борг», який Бог прощає при покаянні, то Ансельм наголошує, що цей борг обов'язково потрібно якимось чином оплатити: «Що ж ти заплатиш Богові за свій гріх?»⁵⁶⁴. Основна проблема людини – це відкупитися від вічних мук⁵⁶⁵. Наприклад, ось як Ансельм описує проблему гріха і спосіб її виправлення: «хто не віддає Богу належну честь, викрадає у Бога те, що Йому належить, і безчестить Бога, – а це і є гріхом. Поки викрадач не відшкодував збиток викрадення, він перебуває винним. І недостатньо лише повернути вкрадене: за завдану образу повернути слід більше, ніж було викрадено... образник повинен принести якість відшкодування, прийнятне тому, кого він збезчестив»⁵⁶⁶.

Формально, Ансельм оперує багатьма біблійними метафорами, але вкладає в них інший зміст і будує свою метафоричну богословську теорію на розширенні інференцій біблійної метафоричної моделі. Більше того, він змішує декілька метафор та моделей у свою нову модель. Це стає уже не модель прощення, хоч Ансельм і постійно оперує цим терміном, а модель «сатисфакції» з зовсім іншим способом вирішення проблеми. Якщо біблійна

⁵⁶³ Ансельм Кентерберийский. *Почему бог стал человеком*, 1.20, ст.73.

⁵⁶⁴ Ансельм Кентерберийский. *Почему Бог стал человеком*, 20 (ст. 74-75).

⁵⁶⁵ Ансельм Кентерберийский. *Почему Бог стал человеком*, 2.20 (ст. 131-2).

⁵⁶⁶ Ансельм Кентерберийский. *Почему Бог стал человеком*, 11 (ст. 51).

модель використовує ідею гріха як боргу, то в цій моделі борг прощається, а не компенсується кимось іншим.

Ідея плати також присутня в Писанні, але не в моделі прощення, а в моделі викуплення з рабства. Таким чином, в Ансельма бачимо змішання як мінімум двох біблійних моделей – «моделі прощення» і «моделі викуплення з рабства», на основі яких богослов будує те, що ми назвали «теорією» відкуплення, що отримала назву «теорія сатисфакції», оскільки борг людини компенсується Христом. Наприклад, Ансельм розглядає питання: «чи годиться Богові відпустити гріх з одного тільки милосердя, без будь-якої відплати?»⁵⁶⁷. Тому, хоч Ансельм називає спасіння «прощенням», воно перестає бути прощенням і стає «сатисфакцією» чи «компенсацією», яку приносить інший: «прощення повинно мати місце лише тоді, коли повернений борг за гріх, співмірний величині гріха»⁵⁶⁸. Христова послуга відпускає вину всім⁵⁶⁹. Можна навіть сказати, що в Ансельма бачимо змішання в одну метафоричну модель трьох сфер: гріх як духовно-етичне поняття поєднується з комерційними та юридичними ідеями. Гріх стає етичним боргом перед Богом, за невиконання якого слідує покарання.

Досить точну оцінку проблеми підходу Ансельма дає Володимир Лосський: «Помилка Ансельма полягала не стільки в тому, що він розвинув юридичну теорію Відкуплення, скільки в тому, що він прагнув побачити в юридичних відносинах, що містяться в терміні "відкуплення", адекватне вираження таємниці нашого спасіння, здійсненого Христом. Відкидаючи інші вираження цієї таємниці як неадекватні образи ("quasi quaedam picturae"), він думав знайти в юридичному образі – образі відкуплення – сам зміст істини, її "раціональну основу" (veritatis rationabilis soliditas), доказ необхідності того, що Бог повинен був померти заради нашого спасіння»⁵⁷⁰. Ансельм відкинув багато інших важливих біблійних метафор відкуплення зосередившись на

⁵⁶⁷ Ансельм Кентерберийский. *Почему Бог стал человеком*, 12 (ст. 51).

⁵⁶⁸ Ансельм Кентерберийский. *Почему Бог стал человеком*, 24 (ст. 83).

⁵⁶⁹ Ансельм Кентерберийский. *Почему Бог стал человеком*, 2.16 (ст. 113).

⁵⁷⁰ Лосский В.Н. *Богословие*. М.: АСТ. 2006, 636.

метафоричній моделі «прощення», але й цю модель він спотворив змінивши зміст головних інференцій та змішавши декілька моделей в одну змішану модель, яка через додавання нових інференцій стала «богословською теорією» (згідно нашого визначення цього поняття).

Ансельм так і не зміг дати відповіді на питання Бозо: «не зрозуміло, чим та смерть спасла людський рід»⁵⁷¹. Для Ансельма Христова смерть є лише формою вшанування Бога⁵⁷², яка має безмежну цінність у Божих очах і яка стала «достатньою для оплати боргу всіх людей»⁵⁷³. Вона здобула «заслугу», якою оплачений наш борг; але навіщо була саме смерть для формування «заслуги»? Чи не можна було здобути цю заслугу іншим чином?

Ще однією серйозною помилкою Ансельма є ігнорування цілісної біблійної сотеріології. Його богослов'я спасіння зводиться до врегулювання питання нашого боргу перед Богом: «Що ж ти заплатиш Богові за свій гріх?... Як ти можеш спастися?»⁵⁷⁴. Бог не може дарувати блаженство тому, хто зобов'язаний оплатити свій борг⁵⁷⁵. Тому основна проблема людини – це відкупитися від вічних мук⁵⁷⁶. У такому богослов'ї відкуплення воскресіння і вознесіння Христа не мають особливого змісту, і бачимо, що Ансельм не приділяє їм належної уваги.

Найголовніша проблема Ансельма полягає в тому, що він будує свій концепт чи модель не стільки на Писанні, а, швидше, на поняттях юридичного права свого часу, на «феодальній структурі» взаємовідносин. Хоч низка головних понять, які він використовує, можемо знайти в Писанні (такі як «гріх», «прощення», «плата» тощо), але богослов наповнює їх зовсім іншим

⁵⁷¹ Ансельм Кентерберийский. *Почему Бог стал человеком*, 10 (ст. 49).

⁵⁷² «покласти свою душу, тобто віддатися смерті, щоб пошанувати Бога... цього Бог від Нього не вимагає як боргу» (Ансельм Кентерберийский. *Почему Бог стал человеком*, 2.11 (ст. 104)).

⁵⁷³ Ансельм Кентерберийский. *Почему Бог стал человеком*, 2.18 (ст. 125).

⁵⁷⁴ Ансельм Кентерберийский. *Почему Бог стал человеком*, 20 (ст. 74-75).

⁵⁷⁵ «Бог не може привести до блаженства нікого, хто має зобов'язання боргу, адже це не годиться» (Ансельм Кентерберийский. *Почему бог стал человеком*, 1.21, ст.77).

⁵⁷⁶ Ансельм Кентерберийский. *Почему Бог стал человеком*, 2.20 (ст. 131-2).

змістом, у результаті чого та змішана модель, яку він сформував, мало спільного має з біблійними ідеями й текстом.

Ансельм, як й інші богослови до нього, намагається змалювати нам картину відкуплення. З першого розділу пам'ятаємо образ, який використовував Іринеї для опису побудови християнського вчення: не достатньо лише користуватися «дорогоцінним камінням» Писання, але ці «каміння» повинні бути правильно розміщені у відношенні один до одного, бо тільки в правильному порядку і взаємовідношенні один з одним вони можуть представити нам правильний образ. Ансельм наводить свою аналогію в 4-му розділі праці «*Cur Deus Homo*»: «якщо хтось хоче написати картину, то вибирає щось міцне, на що він і накладає фарби, щоб живопис був довговічним. Бо ніхто не пише по воді або по повітрю, тому що там не залишається і сліду живопису ... вони, думаючи, що те, у що ми віруємо, – якийсь живопис, а не справжня річ, вважають, що ми малюємо по хмарі. Отже, спочатку треба показати розумну і міцну основу істини, тобто [логічну] необхідність, яка доводить, що Бог повинен був або міг принизитися до того, про що ми звіщаємо, а потім, для додання більшої пишноти цьому, так би мовити, зображенню істини, слід викласти і ці подібності, котрі є начебто розписом зображення»⁵⁷⁷. Хоч цей аргумент висувається Бозо, образним «співрозмовником» Ансельма, він не виступає проти такого підходу, а продовжує «грати» згідно запропонованих правил. Тобто, перш ніж використовувати малювати біблійну «картину», передусім повинна бути закладена логічна база (полотно картини), на яку уже кладуть біблійні «фарби» та «образи». Очевидно, що та логічна база, яку закладає Ансельм, повністю побудована на світогляді та культурі його суспільства, яке багато в чому не відображає біблійний світогляд. Тому Ансельмів концепт відкуплення побудований на системі феодалного права, і лише згодом, в роботах тих, хто продовжував розвивати ці ідеї, був частково «підкріплений» певними біблійними «підтвердженнями».

⁵⁷⁷ Ансельм Кентерберийский. *Почему Бог стал человеком*, 1.4 (ст. 33-34).

Теорія замісного покарання (ТЗП), як і теорія Ансельма, також бачить головну проблему людини, яка потребує вирішення, – Боже покарання. Стотт правильно відзначає, що «розвиток концепції відкуплення гріхів залежав від того, що бачили різні теологи головною перепоною на шляху до прощення».⁵⁷⁸ В теорії карального заміщення жертва Христа передусім спрямована *на Бога*, а більш конкретно – *на Отця*. Згідно Лютера, одним з п'яти ворогів людини поруч із гріхом, смертю, дияволом, є гнів Бога.⁵⁷⁹ Стотт стверджує, що для прощення основною перепоною є не стільки гріх людини, скільки гнівна «реакція Бога на вину грішника»,⁵⁸⁰ і тому «основна “перепона” прихована в Самому Богові».⁵⁸¹ З такої точки зору, прихильники ТЗП вважають, що «Бог посередництвом Христа спасає нас від Себе»!⁵⁸²

Одна з фундаментальних помилок ТЗП міститься саме в розумінні Бога, Його якостей та Його відношення до людини. Хоча Августин і повчав про «простоту» Бога⁵⁸³, образ Бога, який він запропонував, розвиваючи своє вчення про напередвизначення, представляє саме чіткий поділ між якостями Бога і навіть протиставлення їх один одному. Бог проявляє справедливість і суд до всіх грішників, а ось милосердя – лише до деяких. Всі люди є об'єктами Божого гніву, але деякі, згідно незбагненого рішення Бога, – об'єктами Божої спасительної любові. Ці ідеї продовжують розвивати реформатори. Вони висувають ідею «умилостивлення Бога» – усунення прояву однієї з якостей Бога (Його справедливого гніву) у відношенні до вибраних людей, завдяки формальній юридичній каральній транзакції, об'єктом якої стає Христос.

⁵⁷⁸ Стотт, Джон. *Крест Христа*. Черкаassy: Смирна, 2003, 160.

⁵⁷⁹ Ллойд-Джонс, Мартин. *Бог Отец, Бог Сын*. Пер. с англ. Х.: Добра Новына, 2001, 306.

⁵⁸⁰ Стотт, Джон. *Крест Христа*. Черкаassy: Смирна, 2003, 125.

⁵⁸¹ Там само, 161.

⁵⁸² Там само, 202; Стотт, Джон. *Послание к Римлянам*. СПб: Мирт, 2004, 128.

⁵⁸³ Вчення, за яким те, що ми називаємо атрибутами Бога, – це ніщо інше як опис Його єдиної природи: Бог не просто має любов, справедливість, святість, але Він є цілковито любов'ю, цілковито справедливістю, цілковито святістю. «Бог є любов». Кожна Його якість одночасно є і відображенням іншої якості. Неможливо говорити про протиставлення якостей Божого характеру. Наприклад, Його справедливість може бути тільки люблячою справедливістю, і ніяк інакше.

Джон Стотт дає доволі слушне визначення гніву Божого: «це Його незмінний, неослабний, безкомпромісний антагонізм зі злом у всіх його формах та проявах».⁵⁸⁴ Гнів Божий – це Його «справедлива реакція на зло».⁵⁸⁵ Стотт, Грудем, Морріс правильно відзначають, що Боже обурення спрямоване саме проти зла⁵⁸⁶ і гріха,⁵⁸⁷ і якщо б це не було так, то ми не могли б вважати Бога святим і справедливим.⁵⁸⁸ Грудем також наводить важливе розрізнення між гріхами людини та її особистістю: подібно до Бога, «нам слід ненавидіти гріх, але любити грішника».⁵⁸⁹ Згідно Стотта, гнів Божий не може заспокоїтися, поки зло «не буде винищене».⁵⁹⁰ Якщо під винищенням зла розуміти викорінення, змінення зла в людині на добро, то тут можемо погодитися. Однак далі у логіці прихильників ТЗП починаються неочікувані повороти.

По-перше, виглядає так, начебто мета гніву Божого полягає не у викоріненні зла, а у помсті: «Бог визначив помститися за посягання на Його велич».⁵⁹¹ По-друге, виявляється, Божий гнів проти зла можна заспокоїти, Бога можна «умилостивити». Він може перенаправити Свій гнів проти зла на щось інше: «Весь гнів Божий на гріх, уся відраза до гріха вилилися на Ісуса Христа».⁵⁹² Так, на Голгофі замість «безкомпромісного антагонізму зі злом», саме «Ісус перетворився на об'єкт глибокої ненависті до гріха та прагнення помсти за гріх».⁵⁹³ Для того, щоб це могло відбутися, виявляється, Богові необхідно було зайнятися «самонавіюванням»: «Бог *залічив* наші гріхи Христові; це означає, що Він *думав про них як про належних Христу*... Це не

⁵⁸⁴ Стотт, Джон. *Крест Христа*. Черкаassy: Смирна, 2003, 248.

⁵⁸⁵ Стотт, Джон. *Крест Христа*. Черкаassy: Смирна, 2003, 148.

⁵⁸⁶ Гнів Божий «викликає зло і тільки зло» (Стотт, Джон. *Крест Христа*. Черкаassy: Смирна, 2003, 248).

⁵⁸⁷ Гнів Божий «спрямований проти гріха» (Морріс, Л. “Умилостивление .” Редактор Элвелл У. *Теологический Энциклопедический Словарь*. Москва: Ассоциация “Духовное возрождение”, 2003.).

⁵⁸⁸ Стотт, Джон. *Крест Христа*. Черкаassy: Смирна, 2003, 179.

⁵⁸⁹ Грудем, Уэйн. *Систематическое богословие*. СПб: Мирт, 2004, 218 (сноска 9).

⁵⁹⁰ Стотт, Джон. *Крест Христа*. Черкаassy: Смирна, 2003, 181.

⁵⁹¹ Кальвин, *Наставления*, 2.8.4.

⁵⁹² Ллойд-Джонс, Мартин. *Бог Отец, Бог Сын*, 299.

⁵⁹³ Грудем, Уэйн. *Систематическое богословие*, 649.

означає, що Бог подумав, начебто Христос Сам здійснив ці гріхи... Бог лише подумав, що вина за наші гріхи (тобто стан, в якому хтось підлягає покаранню) лежала на Христі, не на нас». ⁵⁹⁴

Ще однією поважною проблемою ТЗП є ідея, що після того, як Отець «безжально покарав Його (Ісуса), змусивши страждати», ⁵⁹⁵ Він був «задоволений цією платою, і Його гнів стихився». ⁵⁹⁶ Згідно ТЗП, після безжального покарання Христа щось відбувається всередині природи Божої, у Його відношенні до гріха та до зла. Тепер Він уже може спокійно дивитися на зло та беззаконня людини, тому що Він «виплюснув назовні» весь Свій гнів на зло та вже більше не гнівається. Приймавши на Себе покарання, Христос «перетворює гнів Бога в милість». ⁵⁹⁷ Леон Морріс переконує, що «спасительну місію Христа можна в повному сенсі назвати умилостивленням». ⁵⁹⁸ Для Скотта також «умилостивлення неодмінно посідає перше місце, оскільки доти, поки гнів Божий не заспокоїться, не може бути мови про спасіння людей». ⁵⁹⁹

ТЗП створює більше проблем, аніж дає відповідей. Окрім вищезгаданих запитань, можемо назвати й багато інших. По-перше, бачимо тонку підміну понять. Гнів стає уже не реакцією *на гріх і зло*, а «реакцією Бога *на вину* грішника», ⁶⁰⁰ яку для ТЗП легше перенести на іншого, ніж на внутрішнє зло. Більш того, первісна проблема так і не вирішується жертвою Христа. Стотт акцентує, що гнів Божий «горить» проти зла, поки воно «не буде знищене». ⁶⁰¹ В ТЗП жертва жодним чином не впливає на зло у людині, й воно так і не знищене.

Також повністю втрачається відмінність між ненавистю до гріха та любов'ю до людини, на чому наполягав Грудем. Апостол Павло повчає, що

⁵⁹⁴ Там само, 648.

⁵⁹⁵ Ллойд-Джонс, Мартин. *Бог Отець, Бог Сын*, 302.

⁵⁹⁶ Кальвін, *Наставлення*, 2.16.2.

⁵⁹⁷ Грудем, Уейн. *Систематическое богословие*, 577.

⁵⁹⁸ Моррис, Л. «Умилостивление .» Редактор Элвелл У. *Теологический Энциклопедический Словарь*. Москва: Ассоциация "Духовное возрождение", 2003.

⁵⁹⁹ Стотт, Джон. *Крест Христа*, 261.

⁶⁰⁰ Стотт, Джон. *Крест Христа*, 125.

⁶⁰¹ Стотт, Джон. *Крест Христа*, 181.

гнів Божий спрямований «на всяку безбожність і неправедність людей, які правду стримують неправедністю» (Рим.1:18). У Кальвіна ж Бог ненавидить і відкидає саме людину: «Бог зненавидів тебе з того моменту, коли ти согрішив, Він відкинув тебе, як ти того заслуговуєш, і тобі слід очікувати найсуворішого вироку»⁶⁰². Десь у логіці відбувається збій та ненависть до гріха перетворюється в ненависть до людини: «Бог, що являє Собою вищу справедливість, *не може любити нечестя*, яке Він бачить у всіх нас. Тому Богові є за що *нас ненавидіти*»⁶⁰³. Саме гнів як ненависть Бога до людини постає на перший план у ТЗП: «всі ми є об'єктом ненависті Бога, підлягаючи Його суворому суду»⁶⁰⁴. Для Кальвіна та багатьох інших, щоб правильно зрозуміти та прийняти спасіння, ми повинні «пізнати Бога, озлобленого проти нас»⁶⁰⁵.

Мабуть, апогей такого мислення бачимо у найвідомішій проповіді Джонатана Едвардса «Грішники в руках разгніваного Бога». Ось цитата з цієї проповіді: «Господь, Який тримає вас над безоднею пекла, ненавидить вас і страшно розгніваний вами. Його гнів горить подібно до вогню. Він подібний до людини, що утримує павука або яку-небудь іншу огидну комаху над вогнем. Але в Його очах ви в 10 000 разів огидніші, ніж найбільш ненависна змія в ваших очах... подивися, яке величезне вогнище гніву, яка широка і глибока піч, наповнена люттям і гнівом, над якою тебе тримає Божа рука...».⁶⁰⁶ В іншому місці Едвардс порівнює гнів Божий із чорними хмарами Господнього гніву, повними грозових блискавиць, які нависли над головами грішників; із величезною плотиною вогняних потоків Божого гніву, що готові впасти на них; із луком Божої люті, стріла якої готова пронизати серце людини, «щоб пролити вашу кров».⁶⁰⁷

⁶⁰² Кальвін, *Наставлення*, 2.16.2.

⁶⁰³ Кальвін, *Наставлення*, 2.16.3.

⁶⁰⁴ Кальвін, *Наставлення*, 2.16.3.

⁶⁰⁵ Кальвін, *Наставлення*, 2.16.2.

⁶⁰⁶ Едвардс, Джонатан. *Грешники в руках разгневаного Бога*. Ровно: Живое Слово, 2013, 19.

⁶⁰⁷ Там само.

Ця проповідь в окремих євангельських колах вважається «класикою християнської проповіді», на якій повинно вчитися сучасне покоління, аби «продовжити добру традицію євангелістів минулого»,⁶⁰⁸ а для багатьох на Заході її назва стала синонімом прокльону. Не дивно, що грецький богослов А. Каломірос⁶⁰⁹ вбачає у такому викривленому представленні відкуплення одну з основних причин, чому багато людей відкидають християнську віру. Насправді ж, багато з цих людей відкидають не Євангелію, не віру в Бога, а Його викривлений образ, представлений окремими християнськими проповідниками.

З перспективи цієї теорії, Бог, чиє відношення до нас описується такими словами як гнів, помста, ненависть, сприймається не інакше як **ворог людини**: «Він був нашим ворогом, поки Його не примирив із нами Ісус Христос».⁶¹⁰ Виглядає так, що, згідно ТЗП, «золотий вірш» Біблії (Іван. 3:16) повинен, ймовірно, звучати таким чином: «Адже так зненавидів Бог цей світ, що віддав Сина Свого на страждання, щоб заспокоїти Свій гнів проти гріха». А в притчі про блудного сина має бути зовсім інший розворот подій після повернення сина до батька. Робін Коллінз саркастично пропонує свій варіант: перед тим як простити й прийняти молодшого сина, батькові було необхідно спершу вилити свій каральний гнів проти нього на старшого сина.⁶¹¹

Також можемо відзначити наступні моменти, які ігнорує ТЗП: невже тільки Бог Отець гнівався на зло і гріх людей? Якщо віримо в єдиносущність всіх осіб Трійці, то такий же гнів проти зла повинен мати Син та Святий Дух. Хто «заспокоїв» їх гнів? Також не зрозуміло, як «божественна природа» Сина Божого, що теж виявляла гнів проти зла і гріха, одночасно зазнавала покарання та «брала участь у прийнятті гніву за гріх, який заслужили ми»?⁶¹²

⁶⁰⁸ Лоренцен, Мелвин Е. *Призывная проповедь. Самоучитель молодого благовестника*. – М.: Либрис, 1997.

⁶⁰⁹ Каломірос, А. *Река огненная*. Пер. с английского В.Н. Зайцевой М.: Сардоникс, 2003.

⁶¹⁰ Кальвин, *Наставления*, 2.16.2.

⁶¹¹ Collins, Robin. *Understanding Atonement: A New and Orthodox Theory* /неопубликованный манускрипт, 1-2; Green, Joel B. *Recovering the Scandal of the Cross*, 148.

⁶¹² Грудем, Уэйн. *Систематическое богословие*, 632-3.

Щось фундаментально неправильно в теорії, в центрі якої Бог постає в ролі «ворога всього людства», що ненавидить нас, страшно розгнівався на людей, відчуває до них відразу й огиду та готовий віддати їх на жакливі страждання, якщо тільки хтось не заспокоїть Його люті безмежною жертвою. Одна з фундаментальних помилок ТЗП міститься в описі характеру Бога, Який виявляється «ворогом людини», її «головною проблемою». Такого бога слід примирити з людиною та умилювати, дати можливість його гніву злитися якщо не на винного, то на «козла відпущення». Такий образ бога надто далекий від біблійної картини Бога, Який явився во Христі – повному милосердя і співчуття, Який примирює, жертвує, закликає та очікує покаєння грішника.

Ще одним важливим моментом Божого покарання для ТЗП є пекельні муки людської душі, «ад»⁶¹³. З певного часу у християнському богослов'ї поняття «ад» почало асоціюватися з поняттям «місця страшних мук грішників». А в реформаторській теології часто підкреслюється, що саме Бог і Його кара, гнів, є джерелом страждань людей у пеклі. Він «вкидає неправедних людей у пекло», де вони «всією повнотою відчувають та переносять силу Його люті», «страждають у пеклі від лютої ненависті Його гніву»⁶¹⁴.

Тому, згідно юридичного розуміння відкуплення, Христос проходить «пекло» замість нас. Він зазнає пекельних мук гніву та люті Бога, і, завдяки цьому, скасовує необхідність для обраних повторно проходити ці страждання. Таке специфічне розуміння смислу відкуплення може запропонувати нам лише дві альтернативи:

- 1) обмежене відкуплення тільки обраних; Христос переніс пекельні муки лише за обраних;

⁶¹³ Хоча в українській мові часто використовується слово «пекло», для опису грецького поняття «гадес» ми будемо використовувати слово «ад», яке використовує Огієнко в своєму перекладі Біблії (див. напр. Дії 2:27: «не позоставиш Ти в аду моєї душі»).

⁶¹⁴ Едвардс, Джонатан. *Грешники в руках розгневанного Бога*. Ровно: Живое Слово, 2013

2) абсолютний універсалізм: оскільки Христос прийняв страждання за всіх, то Бог не може ще раз карати людей тим покаранням, яке уже взяв на себе Христос.

Кожен із цих варіантів є небіблійним. Біблія чітко говорить про те, Христос помер за всіх, але спасуться не всі. Саме така точка зору – загальноприйнята у переважної більшості Отців Церкви та у віровченні більшості християнських деномінацій⁶¹⁵, починаючи з найбільш раннього періоду Церкви⁶¹⁶.

Коли ми ведемо мову про перемогу Христа над «адам», сходження (перебування) Христа в «аду», то бачимо відхід від біблійного світогляду. У Біблії та в ранній Церкві поняття «ад» більше асоціюється з поняттям «смерть», а не «покарання, муки». Поняттю «пекло» відповідають єврейське слово «шеол» та грецьке «гадес»⁶¹⁷, які означають не що інше як «обитель померлих, де панує смерть». Пекло і смерть, по суті, – синоніми⁶¹⁸. Інший синонім до слова «пекло» – тління⁶¹⁹. Тому, коли Христос перемагає смерть і тління Своєю смертю і воскресінням, Він також перемагає і «ад», сферу

⁶¹⁵ За винятком прихильників реформаторського богослов'я.

⁶¹⁶ Винятком є Августин та його послідовники. До Августина ніхто не дотримувався теорії обмеженого відкуплення.

⁶¹⁷ Саме «гадес» використовується в Септуагінті найчастіше для перекладу євр. слова «шеол».

⁶¹⁸ Це чітко видно з паралелізмів тексту Писання: «Огорнули мене смертельні болі, бурхливі потоки беззаконня налякали мене. Мене оточили кайдани шеола, схопили мене тенета смерті» (Пс. 18:5-6); «... ми уклали заповіт зі самою смертю, - зі шеолом у нас угода...» (Іс. 28:15); «розірваний буде ваш заповіт зі смертю, і ваша угода зі шеолом скасована» (Іс. 28:18); «адже не шеол Тебе прославлятиме, й не мертві хвалитимуть Тебе, - не ті, котрі сходять у могилу, покладатимуться на Твоє милосердя» (Іс. 38:18); «адже в смерті немає пам'яті про Тебе, і хто Тебе прославлятиме в шеолі?» (Пс.6:6); «їх женуть, наче овець, до шеолу, смерть їх пасе» (Пс.48:15); «Хіба є людина, яка жила б і не зустрілася зі смертю, - яка врятувала б себе від влади шеолу?» (Пс.88:49); «ноги її прямують до смерті, а кроки її спускаються до шеолу» (Прит. 5:5); «Я міг би визволити їх від шеола, - викупити їх від смерті, сказавши: Смерте, де твоє жало? Шеоле, де твоя перемога?» (Ос.13:14); «зарозуміла людина насправді подібна до зрадливого вина й не матиме спокою. Вона розкриває свою пащу, наче шеол, - ненаситна, як смерть» (Ав.2:5); «Я маю ключі від смерті й від аду» (Об'явл. 1:18); «і смерть, і ад віддали мертвих» (Об'явл. 20:13); «смерть і ад були вкинені у вогняне озеро» (Об'явл. 20:14).

⁶¹⁹ Дії 2:27 Бо не позоставиш Ти в аду моєї душі, і не даси Ти Своєму Святому побачити тління!; 2:31 у передбаченні він говорив про Христове воскресення, що не буде зоставлений в аду, ані тіло Його не зазнає зотління.

смерті. Саме в цьому руслі тлумачили перемогу Христа над пеклом і ранні Отці Церкви та богослови.

Проте в богословських працях Кальвіна бачимо зовсім інший підхід. Ведучи мову про смерть Христа, вчення Кальвіна в своїй першій частині відповідає ортодоксальному тлумаченню Отців і богословів Церкви до нього: «Смерть тримала нас під своїм ярмом. Ісус Христос підкорився її могутності, щоб вирвати нас з неї... померши, Він зробив так, що ми не помremo. Або можна сказати, Ісус своєю смертю придбав для нас життя».⁶²⁰ Але до цього суто святоотцівському розуміння відкуплення, що «Ісус Христос заплатив ціну викупу нас з-під влади смерті»,⁶²¹ Кальвін додає особливе розуміння фрази Апостольського символу віри про сходження Христа до «аду». У традиційному тлумаченні сходження до «аду» – це поширений опис смислу смерті Христа: Він вступає в царство мертвих («гадес»)⁶²² і нищить владу «в'язниці людства».

Проте Кальвін змінює хронологічну послідовність Апостольського символу віри (смерть – поховання – «ад») і говорить про «ад» як про переживання Христом духовних страждань. Та новизна, яку вносить Кальвін, полягає в тому, що в стражданнях Христа акцент переноситься з Його смерті на ті духовні «пекельні» страждання, «вічну смерть», які Він нібито пережив, висячи на хресті, ще до того, як Він помер і був похований. Кальвін говорить: «Якщо б Ісус Христос перетерпів лише тілесну смерть, то в цьому не було б нічого особливо значного. Але було необхідно, щоб Він переніс всю суворість помсти Бога у Своїй душі, щоб протистояти Його гніву і дати задовільнення перед Його судом. Тому Ісусу Христу довелося битися з силами пекла, битися, немов врукопашну, з жахом вічної смерті».⁶²³

⁶²⁰ Кальвін, *Наставлення*, 2.16.7.

⁶²¹ Кальвін, *Наставлення*, 2.17.5.

⁶²² «Гадес» - це не пекло (місце вічних мук, яке описується іншим поняттям – «геєна огнена»), а «царство мертвих», аналог давньоєврейського поняття «шеол».

⁶²³ Кальвін, *Наставлення*, 2.16.10.

Ідеї Кальвіна продовжать й інші прихильники ТЗП. Стотт говорить про те, що на хресті Ісус пережив вічну духовну темряву, відділення від Бога, пекло, геєну, вічне покарання.⁶²⁴ Все це відбулося «ще до того, як Він помер».⁶²⁵ Таким чином, у ТЗП Христос переживає «ад» (муки Божої кари) на хресті, будучи ще живим. У такому розумінні, відкуплення – це, в першу чергу, відкуплення від «аду» (яке розуміється як пекло), де особливо акцентується на богозалишеності Христа⁶²⁶, що пояснюється як духовне розділення Отця і Сина: «Між Отцем і Сином відбулося цілком справжнє та жахливе розділення».⁶²⁷ Однак у тлумаченні Отців Церкви Ісус сходить до «аду» (сфера перебування мертвих), коли Він помирає, і фрази «сходження до аду», «перебування в аду» є синонімами смерті. Більш детально ми розглянемо поняття «ад» в четвертому розділі.

Ми проаналізували декілька основних ідей ТЗП та критичні богословські й етичні проблеми, які породжує ця теорія. Вона виглядає як штучна система, побудована на неправильних передумовах, що має у своїй логічній конструкції багато пробілів, неузгоджень, помилок. Часто прихильники ТЗП у своєму богослов'ї оперують абстрактними незрозумілими «поетичними» фразами, не пояснюючи, що вони означають. Скажімо, що означає такий вираз: Ісус перебував «під тягарем вини мільйонів гріхів»?⁶²⁸ Або яке значення фрази: «темний тягар гріхів та Божого гніву опускались на Ісуса хвиля за хвилею»?⁶²⁹ Як Отець «вилит на Ісуса всю лють Свого гніву»?⁶³⁰ Як належить розуміти, що після виливання гніву Божого «страшний тягар гріхів поступово відступив»?⁶³¹ Всі ці описи не тільки не мають основи в Писанні, але також є проблематичними з богословської та етичної точок зору.

⁶²⁴ Стотт, Джон. *Крест Христа*, 112.

⁶²⁵ Стотт, Джон. *Крест Христа*, 112

⁶²⁶ Основою слугує Матв. 27:46

⁶²⁷ Стотт, Джон. *Крест Христа*, 115.

⁶²⁸ Грудем, Уейн. *Систематическое богословие*, 649.

⁶²⁹ Там само, 651.

⁶³⁰ Там само, 649.

⁶³¹ Там само, 652.

Однак головною проблемою ТЗП є те, як сформована їх богословська модель чи теорія. Можна сказати, що ця теорія побудована на біблійній юридичній моделі, яку умовно можна назвати «модель суду», оскільки мова йде про Божий Суд, в якому Христос визволяє людей від того «засудження», яке вони повинні були зазнати. Як ми представили в розділі 1, в моделі бачимо групування навколо кореневої метафори кластеру простих метафор однієї тематики. Оскільки розгляд кожної з цих простих метафор та самої моделі вимагає ретельного аналізу, ми проаналізуємо і представимо критику моделі ТЗП в наступному розділі 4 «Біблійне вчення про відкуплення». Саме там ми будемо представляти основні біблійні моделі і найбільшу уваги приділимо саме «моделі суду». Ми покажемо, що «модель суду» ТЗП включає в себе багато елементів, які там не повинні бути, оскільки ці поняття або не є юридичними, або стосуються іншої сфери чи іншої моделі.

В більшості випадків ТЗП стає саме богословською «теорією», згідно того визначення, яке ми дали в розділі 1, оскільки, взявши за основу біблійну «модель суду», щоб мати логічне зв'язок між елементами чи представити цілісний наратив, вона додає додаткові інференції, яких немає в Писанні⁶³². В результаті, у нас формується новий наратив Божого покарання Христа духовною карою і муками. Однак, як ми уже вказували раніше, такого наративу не знаходимо в новозавітних текстах. Виглядає дуже дивно, що основна ідея відкуплення, представлена цією теорією, ніколи прямо не згадується ні в апостольській керигмі, ні в інших важливих текстах, а лише виводиться зі своєрідної інтерпретації біблійних текстів, яка, на нашу думку, є помилковою. Саме тому в розділі 4 представимо, як слід розглядати основні біблійні поняття, на яких побудована ТЗП.

3.4. Моральні теорії

⁶³² Такі як, наприклад: перенесення вини на Христа, буквально злиття на Христа кари Божого гніву тощо.

Моральні теорії відкуплення пропонують зовсім іншу інтерпретацію смерті Христа. Вони переносять сенс відкуплення з об'єктивної сфери в суб'єктивну. Гріх розглядається як, насамперед, внутрішній порочний стан серця людини. Хресні страждання Христа спрямовані на те, щоб торкнутися душі людини, щоб під впливом усвідомлення сенсу цієї жертви вона змінилася й очистилася від цього внутрішнього гріха. Саме таким чином відбувається «відкуплення» або позбавлення від гріха. Значною мірою моральні теорії відкуплення є реакцією на недоліки й проблемні варіанти об'єктивних теорій відкуплення.

Через особливість цих теорій, яку пояснимо нижче, ми присвяtimo незначну увагу цим теоріям. Однак, оскільки ціла група богословів у католицизмі, протестантизмі та православ'ї знаходили в цих теоріях відповідь на питання про значення відкуплення, то важливо описати суть цих теорій і зробити короткий аналіз.

Існує багато варіацій моральних теорій відкуплення, у яких спільним є наступне: проблема розглядається не в дияволі або в Богові, а в людині, в її душі. Відповідно, жертва Христа несе преображаючий вплив на цю душу, змінює її, очищає її від гріха, що веде до примирення людини з Богом. Таким чином, жертва Христа здійснює не об'єктивне відкуплення, а суб'єктивну зміну людини за допомогою її сприйняття впливу того сенсу, який відкриває ця жертва.

3.4.1 Теорія морального впливу

В XI столітті як реакція на «теорію задовільнення» Ансельма з'являється нова теорія, сформульована П'єром Абеляром, яка отримала згодом назву «теорія морального впливу». Абеляр наголошував на суб'єктивному аспекті впливу смерті Христа на душі людей. Хресна смерть Христа явила нам любов Божу, викликаючи відповідну любов у наших серцях. Ця любов змінює нас зсередини, очищаючи нас від гріха, і служить причиною Божого прощення. Беркхоф коротко підсумовує головну ідею відкуплення,

відповідно до цього підходу: «прощення гріхів – це прямий результат любові, запаленої в наших серцях, і тільки опосередковано – це результат (плід) смерті Христа»⁶³³. Цю теорію можна назвати «теорія морального впливу».

3.4.2. Теорія морального прикладу

У період Реформації Социній вперше пропонує трохи інший підхід, який згодом підхопили та розвинули багато богословів, кожен зі своїм особливим наголосом. Головна ідея цього підходу, який також можна зарахувати до категорії моральних теорій відкуплення, полягає в тому, що Христос показує нам ідеальний приклад слухняності Богу, яка найбільшою мірою проявилася в готовності Ісуса піти на смерть заради волі Отця. Ключовий біблійний вірш, який відображає цю теорію, – 1 Пет. 2:21: «На це ви були покликані, тому що й Христос постраждав за нас, залишивши нам приклад, щоб ми йшли Його слідами».

У цьому підході Христос є Вчителем праведності й святості, навчаючи нас не тільки своїм вченням, а й життєвим прикладом, особливо – смертю, через яку Він являє відданість, вірність і любов до Бога. Показавши Своїми хресними стражданнями такий приклад послуху, Христос спонукає наші серця до слідування Його прикладу, і в результаті, це приведе до внутрішньої зміни та очищення душі від гріха. Таким чином, відкуплення зводиться до морального преображення людини за допомогою великого прикладу відданості Христа волі Бога навіть до смерті. Такий підхід можна назвати «теорією морального прикладу».

Різні богослови пропонували свої варіанти морального впливу жертви Христа. В XIX ст. в США Горацій Бушнел⁶³⁴ популяризує моральну теорію, акцентуючи на тому, що жертва Христа являє любов Божу та пробуджує в нас почуття жалю за гріхи, а тим самим – формує покаяння, яке реально очищує

⁶³³ Беркхоф, *История христианских доктрин*, 91.

⁶³⁴ Горацій Бушнел *Замещающая жертва*. 1866.

нас від гріха. Хастінгс Решделл у своїй відомій праці про відкуплення⁶³⁵ приходять до висновку, що "об'єктивний" погляд на відкуплення, який він пов'язує з Ансельмом Кентерберійським, був неадекватним, а справжнім християнським вченням про відкуплення була ідея, що життя Христа було настільки глибокою демонстрацією Божої любові, що Христос був готовий померти, але не скомпрометувати Його характер. Це, у свою чергу, надихає віруючих наслідувати Його характер і Його близькість з Отцем. Основоположниками такого підходу він вважав П'єра Абеляра і Петра Ломбардського.

Важливо зазначити, що більшою чи меншою мірою елементи моральної теорії бачимо у багатьох християнських богословів. Навіть в Ансельма Кентерберійського зустрічаємо вирази на зразок: «З лагідністю і смиренням страждаючи заради правди, якій неухильно служив, побої і смерть на хресті разом із розбійниками, **Він подав людям приклад** тієї стійкості в правді наперекір всіляким стражданням, яка і становить їх боргБогові».⁶³⁶ Тома Аквінський стверджував, що «людина завдяки цьому **пізнала, як сильно Бог її любить**. Це пізнання, своєю чергою, викликало любов людини до Бога, а на цьому базується повнота спасіння»⁶³⁷. Навіть «теорія правління» Гуго Гроція (XVII століття) містить значний елемент «морального впливу». Гроцій намагався запропонувати свою теорію відкуплення в рамках армініанського богослов'я як альтернативу теорії карального заміщення реформаторів. Для Гуго Гроція смерть Христа – це приклад Божого гніву до гріха і Його відплати за гріх, який повинен викликати у нас страх і бажання відвернутися від зла і гріха. Христос став свого роду «хлопчиком для биття», показуючи, наскільки Бог незадоволений гріхом.

3.4.3. Аналіз моральних теорій

⁶³⁵ Rashdall, Hastings. *The Idea of Atonement in Christian Theology*. London: Macmillan and Co, 1919.

⁶³⁶ Ансельм Кентерберийский. *Почему бог стал человеком*, 2.18, ст.125.

⁶³⁷ Св. Фома Аквинский, *Сума Теології*, III, q. 46, а. 3.

Уже зазначалося, що головна проблема, на яку направлено відкуплення, згідно моральних теорій, – це проблема внутрішньої гріховності людини. Саме на те, щоб вплинути на серце людини і змінити його, спрямована жертва Христа. В розділі 2 ми присвятили багато уваги розгляду цілісної гамартіології та сотеріології, оскільки переконані, що саме це є одним з ключів правильного тлумачення відкуплення. Особливо це актуально в контексті розуміння значення і місця моральних теорій. Моральні теорії вірно вказують на моральну проблему внутрішнього людського стану, але як показано в огляді цілісної гамартіології та сотеріології, ця проблема не вирішується через смерть і воскресіння Христа. Точніше сказати, смерть і воскресіння Христа були не просто для того, щоб вирішити проблему гріховності. Найбільшою помилкою моральних теорій є те, що вони зводять зміст спасіння лише до морального аспекту, а зміст жертви Христа лише до суб'єктивного впливу. В Писанні бачимо, що жертва Христа уже щось звершила об'єктивно⁶³⁸. Моральні теорії говорять лише про те, як жертва Христа може вплинути на людську свідомість і внутрішньо преобразити людину.

Вважаємо, що моральні теорії належать не до сфери відкуплення, а до духовно-моральної сфери сотеріології, яка говорить про аспект спасіння людини через зміну її внутрішнього стану і життя. Ця зміна стається, коли людині відкривається Божа істина, яку людина приймає і застосовує в своє життя. Найвище явлення Божої істини проявилось через пророче і учительське служіння Христа. Однак Христос навчає не лише Своїм словом, але й Своїм прикладом. Він являє Собою Бога і Божу любов, а також те, якою повинна бути людина, створена за образом Божим. Причому Христос являє цю істину не лише в житті, але й в стражданнях і смерті. Саме тому і Його страждання, і смерть являють істину, яка має суб'єктивний вплив на людську свідомість та

⁶³⁸ Наприклад: «ми освячені жертвоприношенням тіла Ісуса Христа один раз» (Євр. 10:10); «з власною кров'ю увійшов до святині один раз, та й **набув вічне відкуплення**» (Євр. 9:12).

внутрішній стан людини. Писання стверджує, що люди дійсно «з того пізнали любов, що душу Свою Він поклав був за нас», і це побуджує людей «класти душі за братів» (1 Івана. 3:16). Жертва Христа є справді великим прикладом любові й закликом наслідувати Його: «поводьтеся в любові, як і Христос полюбив вас, і видав за нас Самого Себе» (Еф. 5:2).

Навіть у стражданнях Своїх на хресті Христос показує приклад смирення, яке ми повинні наслідувати: «Христос постраждав за нас, і залишив нам приклад, щоб пішли ми слідами Його» (1 Пет. 2:21). Тому правильним рішенням буде не відкидати моральні теорії загалом, а побачити їх доцільне місце в загальній картині спасіння. Вони належать не до сфери об'єктивного відкуплення, а до сфери духовно-моральної сфери преображення людської душі. Можна сказати, що своєю смертю Христос не тільки звершує об'єктивне відкуплення, але й являє істину, яка змінює людські серця.

Цікаво, що суб'єктивні теорії часто були реакцією на появу теорій, які зводили спасіння до суто об'єктивного спасіння, як це бачимо в обох юридичних теоріях (сатисфакції та ТЗП). Відзначаючи ігнорування морального аспекту, а часто і не зовсім біблійне представлення об'єктивного аспекту спасіння, їх реакцією було підкреслити моральний аспект спасіння і запропонувати інше тлумачення змісту смерті Христа. В результаті, ми отримали цілий новий напрямок, який, як вважаємо, помилково представляється як пояснення головної суті відкуплення. Саме тому ми присвятили цим теоріям найменше уваги, оскільки вважаємо, що вони повинні розглядатися в контексті іншого аспекту спасіння, що виходить поза рамки нашої основної теми.

3.5. Онтологічні підходи

Зазвичай оглядові розділи протестантської літератури про відкуплення та підручників із систематичного богослов'я пропонують чотири основні підходи розуміння відкуплення: 1) теорії викупу в диявола, 2) «теорія сатисфакції» (Ансельма Кентерберійського), 3) моральні теорії (в їх всіляких

варіаціях) і 4) теорія карального заміщення. Часом до цих головних підходів додають декілька другорядних, які залишаються досить маргінальними. У той же час бачимо повне ігнорування одного справді важливого підходу до відкуплення, який, проте, згадується в оглядах теми відкуплення в православній богословській літературі. Козлов називає цей підхід «органічною теорією»⁶³⁹, тоді як Гнедич називає його «онтологічне розуміння спасіння»⁶⁴⁰⁶⁴¹. Ми будемо використовувати термін «онтологічний підхід» (ОП), а не теорія відкуплення, оскільки цей підхід не побудований як типова «теорія відкуплення» на основі богословського розвитку певної метафори чи метафоричної моделі. Назва «онтологічний» вказує на онтологічне преображення людської природи в Христі. Цю назву можна зустріти у деяких богословів⁶⁴², хоча також використовуються інші назви, такі як: «органічний»⁶⁴³, «фізичний»⁶⁴⁴, «біологічний»⁶⁴⁵, «натуралістичний»⁶⁴⁶. У Гарнака ще можна зустріти термін «магічний»⁶⁴⁷, а у Рітшеля⁶⁴⁸ та Келлі⁶⁴⁹ – «містичний».

⁶³⁹ Козлов, 304–311.

⁶⁴⁰ Ми вважаємо, що слово спасіння тут вжито не зовсім вірно, оскільки мова йде про відкуплення, яке є частиною спасіння.

⁶⁴¹ Гнедич, 439.

⁶⁴² Гнедич, 439; Habets, Myk. *Theosis in the Theology of Thomas Torrance* (Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology, and Biblical Studies). Ashgate Publishing Group, 2009; Eugenio, Dick O. *Communion with the Triune God: The Trinitarian Soteriology of T.F. Torrance*. Eugene, Oregon : Pickwick Publications, 2014

⁶⁴³ Цей термін використовують Давиденко (Давыденков, Олег. *Догматическое богословие. Курс Лекций. ч. III* / М: Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1997.) та Козлов 2010, р. 304–311.

⁶⁴⁴ Лосский В.Н. *Боговидение*. М.: АСТ. 2006, 635; Harnack, Adolph von. *History of Dogma*. (New York: Dover Publications, 1961), 223; Aulen, 18; Kelly J N D., *Early Christian Doctrines Third Edition* (London: Adam & Charles Black, 1965), 188, 375, 377. Еллен Скаллі використовує варіант терміну «фізичний» («Physicalist», а не «Physical») в своїй роботі по сотеріології Іларія Піктавійського (Scully, Ellen. *Physicalist Soteriology in Hilary of Poitiers*. Brill Academic Publishers (2015)).

⁶⁴⁵ Лосский В.Н. *Боговидение*. М.: АСТ. 2006, 635.

⁶⁴⁶ Aulen, Gustaf. *Christus Victor. An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement*. СПСК (1970), 18.

⁶⁴⁷ Harnack, Adolph von. *History of Dogma*. (New York: Dover Publications, 1961), 223.

⁶⁴⁸ Ritschl, Albrecht. *A Critical History of the Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, trans. John S. Black (Edinburgh Edmonston and Douglas, 1872), 8.

⁶⁴⁹ Kelly, J. N. D. *Early Christian Doctrines*. Adams & Charles Black, London (1968), 375.

Водночас, слід зазначити, що ми не повинні змішувати цей погляд із перспективою, яку називають «фізичною теорією відкуплення», яка асоціюється з ідеєю, що відкуплення відбувається завдяки лише самому факту Втілення Христа, в якому відбувається преображення людської природи силою її єднання з Божественною природою в Христі⁶⁵⁰. Автоматичне відкуплення через вочленення, а не через смерть і воскресіння, – це невірна оцінка вчення Отців про відкуплення, оскільки бачимо незаперечні свідчення про їх переконання, що відкуплення здійснюється через смерть і воскресіння Христа (як це представимо в розділі 5).

Це питання потребує додаткового більш ретельного дослідження, але можна дати декілька пояснень, чому в Отців Церкви можемо зустріти вислови, які виражають думку про те, що відкуплення здійснюється завдяки Вочленню. Можливо, одна з відповідей, – це більш широке розуміння терміну «вочленення», яке включає не просто поєднання Божественної природи з людською, а все людське життя Христа, починаючи від зачаття та народження, аж до смерті, воскресіння та вознесіння, те, що часто в сучасному богослов'ї описують як «подія Христа» (Christ-event). Поняття «Вочленення» може виступати як метонімія у відношенні до цієї цілісної події, подібно до того, як слова «кров», «хрест», «смерть» можуть представляти все відкуплення. Як покажемо в розділі 5, приписування «фізичної теорії» Іринею Ліонському, Афанасію Александрійському є неточним тлумаченням їхнього вчення.

Хоча Аулейн і називає *Christus Victor* класичною теорією відкуплення, яка домінувала у ранніх Отців Церкви протягом майже тисячоліття⁶⁵¹, як на Сході, так і на Заході, по суті, це твердження є правдивим стосовно саме онтологічного підходу, яку дослідник інтегрує у свій більш широкий

⁶⁵⁰ Kelly, J. N. D. *Early Christian Doctrines*. Adams & Charles Black, London (1968), 188, 375; Blocher, «Atonement» в Martin Davie et al. (eds.) *New Dictionary of Theology*. Historical and Systematic. IVP Academic (2016), 78; Habets, Myk. *Theosis in the Theology of Thomas Torrance* (Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology, and Biblical Studies) (2009), 57.

⁶⁵¹ Aulén, Gustaf. *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*. London: SPCK, 1931, 22-23.

лейтмотив «перемоги Христа». Відповідно, також не можемо згодитися з позицію Еріксона (та багатьох інших богословів), який стверджує, що теорія викупу у диявола більше всього виражає нормативний погляд ранньої Церкви⁶⁵². На нашу думку, таким нормативним поглядом ранньої Церкви був саме онтологічний підхід до відкуплення.

До прихильників онтологічного розуміння відкуплення можна зарахувати практично більшість Отців Церкви перших століть християнства, особливо Східної Церкви. Найбільш чітко цей підхід можна побачити у таких богословів як Іринеї Ліонський, Афанасій Великий, Кирило Александрійський. Серед сучасних прихильників цього підходу можна відзначити таких православних богословів як Георгій Флоровський, Володимир Лоський, Йоанн Мейєндорф, Калліст Уер, Іларіон Алфєєв, Олег Давиденко, митр. Єрофей (Влахос), а серед протестантів можна зазначити Томаса Торренса і Бенджаміна Майєрса. У більшості авторів ця перспектива представлена в основному лише в загальних рисах. Однак найбільшою проблемою є те, що жоден із цих богословів не показує підґрунтя цього підходу в Писанні. На цьому етапі розвитку богослов'я відкуплення найкраще і найбільш поглиблене богословське описання онтологічної перспективи знаходимо в працях о. Георгія Флоровського, і, як не дивно, у протестантського богослова Бенджаміна Майєрса, яке він називає «патристична модель відкуплення»⁶⁵³. Максим Козлов представляє загальні риси цього підходу на основі творів Георгія Флоровського та Володимира Лоського⁶⁵⁴.

Проте кожне з цих представлень в основному базується на вченні Отців Церкви і дуже мало уваги звертається на те, щоб показати підґрунтя цієї перспективи в біблійних текстах. У кожного з представників ОП можуть бути

⁶⁵² Эриксон, 675.

⁶⁵³ Myers, B. "The patristic atonement model". In *Locating Atonement: Explorations in constructive dogmatics*. Crisp O, Sanders F, editors, 2015.

⁶⁵⁴ Козлов, М. 2010. Учение об искуплении в русской богословской мысли XIX–XX вв. В *Искупление. Православная энциклопедия*. М., Т. 24. С. 304–311.

свої особливості й своє розуміння різних складових елементів відкуплення, але, однак, всіх їх об'єднує загальний напрямок тлумачення відкуплення.

Згідно онтологічної перспективи, одна з головних проблем людства, окрім зруйнованого зв'язку з Богом та гріховного життя людини, – це зіпсутість і тління людської природи, які є наслідком гріха. Якщо ця проблема не вирішена, вона веде кожну людину до смерті й загибелі. Цікаво, що у ранніх Отців Церкви і згодом у більшості східних Отців саме смертність і тління розглядалися як основні наслідки гріха, а не юридична вина, на якій згодом почала більше наголошувати Західна Церква. Кікін підкреслює, що «спільним для св. отців було сприйняття, що головна біда гріхопадіння не стільки вина, скільки втрата життя, тобто смерть»⁶⁵⁵. Як у Писанні, так і в ранній патристиці смерть розглядалася як одна з найбільших проблем і ворогів людства⁶⁵⁶. Афанасій Великий називав смерть «головним наслідком першого переступу»⁶⁵⁷.

Згідно Отців Церкви, єдине, що може усунути смертність і тління з людської природи – це присутність життя, яке неможливо знищити. Як зазначає Афанасій Великий, життя повинно було бути вплетеним у саму структуру людської природи, щоб вирішити проблему смертності⁶⁵⁸. Якщо це було б не так і Бог би звільнив людину Своєю могутністю, то «людина зробилася б такою ж, яким був Адам до переступу, прийнявши благодать ззовні, без застосування її до тіла»⁶⁵⁹. Таке «життя незнищальне» (Євреям 7:16), що здатне перемогти смерть, має лише Бог, Який Сам є Життям. Єдиний спосіб для Життя зустрітись зі смертю – це бути там, де смерть діє і має владу, – в людській природі. Саме тому для Отців було так важливо відстоювати присутність у Христі як повноти Божественної природи, так і людської.

⁶⁵⁵ Кикин В., прот. *Библейская и святоотеческая оценка учения о «наследовании» греха*. Христианское Чтение. 2013. № 3, 12.

⁶⁵⁶ 1 Кор. 15:26: «Як ворог останній смерть знищиться».

⁶⁵⁷ Св. Афанасій, *О воплощении*, 20.

⁶⁵⁸ «необхідне було Життя, яке слід було помістити замість колишнього так, щоб тіло, таким чином розділивши єдність із життям, могло б відкинути від себе тління» (Св. Афанасій. *О воплощении*, 44).

⁶⁵⁹ Афанасій, *Против Ариан*, Слово 2, 68.

Через вочлочення в особі Христа відбувається єднання людської природи і Божества. Саме там Божество зустрічається з усіма немочами людської природи для того, щоб вирішити проблеми людської природи раз і назавжди. Найкраще це виразив Григорій Богослов, який сказав: «Нам, щоб ожити, необхідний був Бог вочлочений і умертвлений»⁶⁶⁰, і тому «Він сприймає мою плоть, щоб... плоть обезсмертити»⁶⁶¹. Людська природа Христа стає місцем явлення Бога і Його слави⁶⁶², місцем присутності Божества⁶⁶³ і Божого життя⁶⁶⁴. В результаті, відбувається те, що Григорій Нисський описує наступним чином: «від наближення смерті до життя, темряви до світла, тління до нетління відбувається знищення і перетворення в ніщо гіршого»⁶⁶⁵. Саме «як Бог» Христос «викупляє нас від страждань і смерті»⁶⁶⁶. Майєрс правильно критикує захоплення Аулейна патристичними метафорами про «боротьбу» чи «битву» зі смертю і буквалізацію таких метафор⁶⁶⁷.

Христос, Якого вбивають за рішенням римської влади, але й одночасно за Його особистим допущенням⁶⁶⁸, переживає реальну людську смерть. Коли Христос помирає, Його душа розлучається з тілом, але навіть у цей час «Бог-Слово незмінно був і в тілі, і в душі, і в Собі самому, суцільний у лоні Отчому»⁶⁶⁹. Навіть в цьому стані смерті, Він далі залишається тим, хто «тримав все словом Своєї сили» (Євр.1:3). Тому Він дозволяє смерті на певний час мати владу над

⁶⁶⁰ Григорій Богослов. *Слово 45*, 28-29.

⁶⁶¹ Григорій Богослов. *Слово 38*. 13.

⁶⁶² «І Слово сталося тілом, і перебувало між нами, повне благодаті та правди, і ми бачили славу Його, славу як Однородженого від Отця... Ніхто Бога ніколи не бачив, Однороджений Син, що в лоні Отця, Той Сам виявив був» (Ів. 1:14, 18).

⁶⁶³ «в Ньому тілесно живе вся повнота Божества» (Кол. 2:9).

⁶⁶⁴ «І життя було в Нім» (Ів. 1:4).

⁶⁶⁵ Григорій Нисський, *Большое огласительное слово*, 32.

⁶⁶⁶ Св. Афанасій Великий. *Против Аполлинария книга первая. О воплощении Господа нашего Иисуса Христа*, 20.

⁶⁶⁷ Myers, Ben. *The Patristic Atonement Model*, 81.

⁶⁶⁸ «Слово допустило постраждати власному Своєму тілу» (Афанасій, *Против Ариан*, Слово 3, 58).

⁶⁶⁹ Св. Афанасій Великий. *Против Аполлинария книга вторая. О спасительном пришествии Христовом*, 17

Ним, «тримати» Його, але, як зазначає Цезарій Арльський, смерть панувала над Ним у цей час лише за Його волею⁶⁷⁰.

Згідно Афанасія, оскільки Христос був Богом, Життям, Господом смерті, то вона не могла повністю тримати Його⁶⁷¹. Врешті-решт Син Божий силою «незнищального життя» (Євреям 7:16) знищує смерть, як це описує Афанасій за допомогою яскравого образу: «знищує смерть як соломі вогнем»⁶⁷².

Але в воскресінні Христос не просто «перемагає» смерть, повернувшись до життя. Писання описує повернення до життя і Лазаря після його смерті, і сина вдови, та багатьох інших, про яких згадується в євангельських історіях. Христос Своїм вочленням приносить Божу присутність у людську природу, і пройшовши через досвід смерті Своїм воскресінням, не просто повертає її до життя, а робить щось значно більше. Майерс дуже чітко зображає те «більше» благо (*surplus*), яке дається людській природі, вірно наголошуючи, що «більшість богословських творів про відкуплення зупиняються на вирішенні проблеми», але це є лише половина картини⁶⁷³. Ми не просто повертаємось до позиції Адама⁶⁷⁴, який, згідно опису ранньохристиянських письменників, був «ні смертний, ні безсмертний» і міг би не вмирати, якби перебував із Богом⁶⁷⁵. Христос возносить людську природу до нового статусу⁶⁷⁶, роблячи її безсмертною і нетлінною, – смерть над Ним вже не має влади⁶⁷⁷ і тління уже не повернеться до людської

⁶⁷⁰ Гаврилкин, К. К., С. С. Козин, Т. К. Одэн, ред. Библиейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Т. 6. Послание к римлянам. Тверь. Герменевтика, 2003, 248.

⁶⁷¹ Афанасий. *Против Ариан* 2, 16.

⁶⁷² Афанасий Великий, "Слово о воплощении Бога Слова", 8.

⁶⁷³ Myers, Ben. *The Patristic Atonement Model*, 87.

⁶⁷⁴ Хоча не всі Отці говорять про те, що в Христі ми отримаємо значно більше від того, що мав Адам. Максим Сповідник говорить про «**повернення** людській природі безсмертя і нетління» (Преподобный Максим Исповедник. «Вопрос 42» Творения. Кн. 2. С. 129-130).

⁶⁷⁵ Св. Феофил Антиохийский. К Автолику. Книга вторая, § 27. Сочинения древних христианских апологетов. В русском переводе с введениями и примечаниями прот. П. Преображенского. СПб. 1895. С. 158 – 159.

⁶⁷⁶ Myers, Ben. *The Patristic Atonement Model*, 87.

⁶⁷⁷ «Христос, воскреснувши з мертвих, уже більш не вмирає, смерть над Ним не панує вже більше!» (Римл. 6:9).

природи⁶⁷⁸. Афанасій говорить, що тіло Христа, хоч і постраждало, але «від Слова, що вселилося в Ньому, прийняло і властивість нетління»⁶⁷⁹, і, в результаті, воно стає «небесним»⁶⁸⁰. В одному з своїх творів Афанасій підсумовує, що сталося з людською природою: «із смертного стало воно безсмертним; будучи душевним, стало духовним; будучи від землі, пройшло небесними воротами»⁶⁸¹.

Один із важливих аспектів онтологічного підходу – це наголос на важливості єднання з Христом, що виражається за допомогою різних висловів («союз із Христом», «єднання з Христом», «перебування в Христі» тощо). Через наше духовне єднання з Христом ми стаємо причасниками Його «Божественної природи» (2 Петра 1:4). Іларій Пиктавійський вказує на те, що «нашу, сприйняту Ним, природу Він долучив до божественного безсмертя»⁶⁸². Христос робить нас «причасниками Свого нетління та безсмертя»⁶⁸³. Згідно Майерса, це є те «більше» благо, Божественний дар безсмертя і нетління є невід’ємною частиною патристичної моделі відкуплення⁶⁸⁴.

Оскільки цей дар дається «благодаттю воскресіння»⁶⁸⁵, то онтологічна перспектива не може не включати в себе воскресіння. Саме через воскресіння Христос не просто знищує смерть, а преображає, зцілює, освячує людську природу і дає нам можливість стати причасниками цього дару для всього людства. Так, Максим Сповідник говорить, що «під час Воскресіння єство преобразилось у нетління»⁶⁸⁶. Тому онтологічну перспективу на відкуплення

⁶⁷⁸ «Він воскресив Його з мертвих, щоб більш не вернувся в зотління» (Дії 13:34).

⁶⁷⁹ Афанасій, *Слово Пространнейшее о вере*, 7.

⁶⁸⁰ «плоть, взяту від землі, учинив небесною» (Св. Афанасій Великий. *Против Аполлинария книга вторая. О спасительном пришествии Христовом*, 15).

⁶⁸¹ Св. Афанасій Великий. *Послание к Эпиктету, Епископу коринфскому, против еретиков*, 9.

⁶⁸² Іларій Пиктавійський, *О Троице*. Цит. за: Гаврилкин, К. К., С. С. Козин, Т. К. Одэн, ред. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Т. 6. Послание к римлянам. Тверь. Герменевтика, 2003, 250.

⁶⁸³ Св. Афанасій Великий. *Против Аполлинария книга первая. О воплощении Господа нашего Иисуса Христа*, 17.

⁶⁸⁴ Myers, Ben. *The Patristic Atonement Model*, 88.

⁶⁸⁵ Афанасій Великий, *О воплощении*, 8.

⁶⁸⁶ Преподобный Максим Исповедник. «Вопрос 42» *Творения*. Кн. 2. С. 130.

можна підсумувати як *звільнення і очищення людської природи від головних наслідків гріха, – присутності й господства смерті та тління, преображення цієї природи через наділення її якостями нетління і безсмертя завдяки смерті й воскресінню Христа.*

Онтологічний підхід складається з двох основних частин, які описують два важливі етапи: 1) те, що сталося з Христом у Його людській природі через Його смерть і воскресіння, і 2) те, що станеться з природою тих, хто стали причасниками Христа. Відкуплення, яке сталося в людській природі Христа, пропонується для всього людства. І кожна людина, яка живою вірою з'єднується з Христом, стає причасником відкуплення. Відкуплення є «в Христі»⁶⁸⁷, тому всі ті, хто через віру є «в Христі», стають причасниками цього відкуплення. Як сказав Афанасій Великий: «ми, **приймавши Його**, від Нього долучаємося безсмертя»⁶⁸⁸. Усі з'єднані з Христом уже мають право на відкуплення, але на власному досвіді переживуть його в майбутньому. Саме тому Павло, який сказав, що ми маємо відкуплення в Христі, також сказав про очікування «відкуплення нашого тіла» (Рим.8:23). Митрополит Ієрофей (Влахос) виражає цю перспективу наступним чином: «Христос прийняв тлінне та підвладне стражданням тіло для того, щоб перемогти смерть. Причому Своім Розп'яттям і Воскресінням Він не тільки переміг смерть у Самому Собі, але й загалом кожній людині дарував можливість через з'єднання з Ним перемогти її в своєму особистому житті»⁶⁸⁹.

Ми не будемо детально зупинятися на тому, як людина стає причасником Христа. В традиційних конфесіях (православ'я, католицизм) наголос робиться на таїнстві хрещення. Писання справді говорить про «хрещення у смерть» Христа: «всі, хто хрестився у Христа Ісуса, у смерть Його хрестилися» (Рим.6:3-4). Євангельські християни більше наголошують на покаянні та живій вірі в Христа. Ці дві перспективи не повинні взаємо

⁶⁸⁷ «маємо в Ньому відкуплення кров'ю Його» (Еф. 1:7; Кол.1:14).

⁶⁸⁸ Афанасій, *Против Ариан*, Слово 3, 57.

⁶⁸⁹ Митрополит Ієрофей (Влахос). *Жизнь после смерти*. М.: Даръ, 2009, 30.

виключати одна одну. Можна об'єднати ці два підходи поняттям «навернення»: людина стає причасником Христа, навернувшись до Нього всім своїм серцем, що включає в себе віру та покаяння, а кульмінацією та вираженням навернення є хрещення, в якому людина виражає свою повну посвяту Христу й слідуванню за Ним⁶⁹⁰.

Онтологічний підхід (ОП) – це не ще одна теорія відкуплення, створена навколо певної метафори, а представлення самої суті відкуплення. ОП є нерозривно зв'язаний із першоапостольською керигмою, яка проголошує, що Христос помер і воскрес за наші гріхи заради нашого спасіння. Головною суттю ОП, як і доброї вістки ранньої Церкви, є Христова перемога над смертю, яку Він звершив ради нас, щоб ми не залишились в смерті, але мали життя вічне.

ОП чітко вказує на сферу, в якій відбувається відкуплення (в людській природі), та пояснює, що саме відбувається у відкупленні (хоча й не до кінця прояснюючи всі глибини та надприродні елементи цього процесу). Згідно онтологічної перспективи, на хресті Христос добровільно дозволяє заподіяти Йому смерть, щоб, прийнявши її в Свою людську природу і пов'язане з нею тління, раз і назавжди звільнити людську природу від смерті й тління, воскреснувши із мертвих. Христос не просто воскрешає людську природу силою Божества, але й назавжди трансформує цю природу, зцілює її в Самому Собі, роблячи її навіки безсмертною і нетлінною, закріпивши цей стан назавжди. Отож, згідно онтологічної перспективи, відкуплення – це спасіння людської природи в Христі через Його смерть і воскресіння.

Також важливо зазначити, що онтологічний підхід не є самостійною одиницею. Він тільки тоді насправді відображає біблійне вчення, якщо розглядається в контексті цілісної сотеріології. Спасіння людської природи у відкупленні – це не є повне спасіння людини, а лише один із його елементів. В

⁶⁹⁰ Окремим є питання щодо тих, хто є не є християнами, але проявляють певну віру в Бога. Це питання, якому присвячена ціла низка досліджень, є досить непросте, тому не будемо його торкатися в межах цієї нашої роботи.

2-му розділі нашого дисертаційного дослідження ми представили цілісне розуміння спасіння, його ключових елементів і місце відкуплення в цій картині. Окрім проблеми смертності і тління людської природи, є не менш важливі проблеми відчуження від Бога та гріховності людського життя, які вирішуються через інші аспекти спасительної місії Христа.

Важливо зазначити, що онтологічна перспектива розуміння відкуплення ніколи повністю не зникала в християнському богослов'ї. Можна сказати, що головні ідеї цього підходу часто відходили на задній план, а на їх місце приходили ідеї, які пропонували інші теорії відкуплення. Досить процитувати декількох авторів відомих теорій. По суті, твір Ансельма Кентерберійського починається зі сповідання Ансельма: «ми віруємо та сповідуємо, що смертю Своєю Він повернув життя світу»⁶⁹¹, що відображає класичне християнське онтологічне розуміння відкуплення. Те саме можна побачити в питанні, яке звучить з уст Бозо: «з якої необхідності та з якої причини Бог, будучи всемогутнім, облачився заради **відновлення людської природи**»?⁶⁹² Хоч Ансельм і стверджує, що «святими отцями і сказано уже все»⁶⁹³, однак він пропонує свою теорію у відповідь на прохання пояснити класичне християнське сповідання про відкуплення. В одній із своїх відповідей Ансельм говорить: «належало, щоб як смерть увійшла в рід людський непослухом людини, так і **життя відновилося** послухом людини»⁶⁹⁴. Неодноразово Ансельм вживає фразу «відновлення людської природи»⁶⁹⁵.

Так само в період Реформації ми чітко бачимо вчення ОП. Наприклад, представляючи суть смерті Христа, учення Кальвіна у своїй першій частині повністю відповідає ортодоксальному тлумаченню Отців і богословів Церкви до нього. В наступному уривку зустрічаємо одну з найкращих презентацій

⁶⁹¹ Ансельм Кентерберійский. *Почему бог стал человеком*, 1.1 (ст. 30).

⁶⁹² Ансельм Кентерберійский. *Почему Бог стал человеком*, 1.1 (ст. 30).

⁶⁹³ Ансельм Кентерберійский. *Почему бог стал человеком*, 1.1 (ст.30).

⁶⁹⁴ Ансельм Кентерберійский. *Почему Бог стал человеком*, 1.3 (ст. 33).

⁶⁹⁵ Ансельм Кентерберійский. *Почему Бог стал человеком*, 2.16 (ст. 112), 2.18 (ст. 124).

ідей отологічного підходу: «В Символі віри сказано, що Ісус Христос помер і був похований. Тут знову можна відзначити, що Він повернув за нас борг і цим заплатив ціну нашого відкуплення. Смерть тримала нас під своїм ярмом. Ісус Христос підкорився її могутності, щоб вирвати нас із неї. Це має на увазі апостол, коли говорить, що Він прийняв смерть за всіх (Євр 2:9). Адже, померши, Він учинив так, що ми не помремо. Або можна сказати, Ісус Своєю смертю набув для нас життя. Хоча смерть Його була іншою, ніж наша: Він ніби дозволив їй заволодіти Собою, проте не так, щоб вона поглинула Його, але щоб поглинути її саму, аби вона більше не мала влади над нами, як мала досі. Він добровільно опинився під її ярмом, але не для того, щоб вона поневолила та знищила Його, а щоб скинути її безмежне панування над нами».⁶⁹⁶ В цьому фрагменті можна буквально почути відголоски фраз Іриней Ліонського, Афанасія Александрійського та інших Отців Церкви. Але, на жаль, до такого класичного розуміння відкуплення Кальвін додає нову ідею духовних страждань Христа і Його досвід пекла (аду), яка стає домінуючою в його представленні відкуплення, а ідея онтологічного визволення від влади смерті відходить на другий план. У подальших роботах багатьох протестантських богословів, які розвивають теорію замісного покарання, ідея духовного покарання Богом Христа стає головним змістом відкуплення, а ідеї ОП залишаються в тіні, хоч і не зникають повністю.

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 3

У результаті розгляду й аналізу історичних та сучасних інтерпретацій біблійного вчення про відкуплення можемо зробити такі висновки.

Найкращий спосіб зрозуміти суть різноманітних підходів і теорій відкуплення, – це проаналізувати те, в чому вбачається головна проблема, яку вирішує відкуплення. Саме тому в нашій дисертаційній роботі запропоновано простий і зрозумілий спосіб класифікації існуючих теорій відкуплення – групування їх згідно проблеми, на яку відповідає відкуплення. Таким чином,

⁶⁹⁶ Кальвін, *Наставлення*, 2.16.7.

було сформовано чотири групи теорій відкуплення, в яких проблема людини розглядалася в наступних сферах: 1) містичні теорії (проблема з рабством у диявола); 2) юридичні теорії (проблема перед Богом чи у відношенні до одного з Його атрибутів); 3) моральні теорії (проблема з гріховністю людини); 4) онтологічні підходи (проблема зі смертною природою людини).

Хоча в одну групу можуть потрапити декілька різних теорій, які схоже бачить сферу головної проблеми людини, це не означає, що вони однаково розглядають спосіб вирішення цієї проблеми. Так, наприклад, серед містичних теорій пропонується вирішення проблеми рабства в диявола декількома різними способами: 1) викуп у диявола; 2) обман диявола; 3) перемога над дияволом. Також серед онтологічних підходів «фізична теорія» говорить про визволення від смерті й тління через Воплочення Христа, а онтологічна перспектива – через смерть і воскресіння Христа, основою чого є Воплочення. Таке розуміння різних способів розв'язання проблеми, на яку вказує кожна категорія, застерігає від помилкового узагальнення, коли, наприклад, усі види містичних теорій називають «теоріями викупу в диявола», хоча окремі з них пропонують відмінний від викупу спосіб вирішення проблеми.

Хоч ми і включили в розгляд «моральні теорії», насправді вони стосуються іншої сторони сотеріології – покаяння і морального відновлення людини, згідно того, як це описано в розділі 2. Ці підходи мають право на існування, але в контексті відповідних аспектів сотеріології (навернення, освячення) в рамках великої картини Божого спасіння. Вчергове було показано, як брак розуміння цілісної сотеріології та її різноманітних аспектів призводить до плутанини в поняттях і до богословських помилок.

В аналізі юридичних теорій вказано, що одна з головних помилок цих теорій є неправильний спосіб формулювання вчення про відкуплення на основі певної біблійної моделі. Ансельм розбудовує біблійну модель «прощення», яка у нього перетворюється у «теорію сатисфакції», а Реформатори розбудовують «модель суду», яка наповнюючись новими інференціями стає теорією замісного покарання.

Одна з найголовніших проблем цих теорій, це те, що вони вносять часто однобоко, в часто – невірне, розуміння головних інференцій своїх базових моделей. Найчастіше це відбувається через розуміння головних елементів цієї теорії (таких як «гріх», «покарання», «плата» тощо) через призму своєї культури і оточення. Ми також спостерігаємо змішання моделей і метафор, внесення в модель елементів, які там не повинні бути.

В теорії Ансельма так і не зрозуміло сенс смерті Христа. Серйозною проблемою є зведення усієї сотеріології до «сатисфакції». У Кальвіна сотеріологія є більш цілісною, і включає в себе інші елементи (покаяння, освячення тощо). Найбільш серйозною проблемою Кальвіна і багатьох інших прибічників ТЗП є розширення поняття «смерть», яку переніс Ісус, і включення туди ідеї «духовної смерті». Це привело до внесення в модель суду додаткових інференцій Христових мук від гніву Божого, духовного розділення між Отцем і Сином та інших. Спотворене розуміння Божого гніву, справедливості, покарання тощо, призвело до розгляду Бога і Його покарання, як головної проблеми людини. Представлення цієї теорії, особливо такими богословами і проповідниками як Джонатан Едвардс, більше відштовхує, аніж притягує людей до Бога. ТЗП насправді створює більше проблем, аніж дає відповідей. Саме тому ця теорія зазнавала найбільшої критики в християнському богослов'ї. Тому «модель суду» в інтерпретації цього підходу вимагає серйозного переосмислення, що ми зробимо в Розділі 4.

В даному розділі вперше цілісно і послідовно представлено основні ідеї онтологічної перспективи. Хоча в богословській літературі й можна зустріти загальні ідеї чи описи цього погляду, практично не зустрічаємо чіткого її обґрунтування на основі Писання. На сьогодні немає жодної роботи, де би було чітко представлено, як ідеї ОП співвідносяться з біблійними метафорами відкуплення. Одночасно з цим, в сучасному православному богослов'ї, де ця позиція висвітлюється найкраще, нерідко можемо побачити або ігнорування юридичними метафорами, або навіть їх пряме заперечення. Очевидно, що

юридичні метафори, які часто заперечували представники ОП, насправді були проблематичними інтерпретаціями таких метафор та служили для представлення на їх основі моделей і теорій відкуплення, які, радше, спотворювали, а не відображали біблійний погляд. Саме тому в наступному розділі нашого дисертаційного дослідження представимо основні біблійні метафори та метафоричні моделі й покажемо, як вони інтегруються з ОП відкуплення, представивши біблійну основу цього підходу. Розділ 5 представить цей підхід у творах ранніх Отців Церкви, буде доведено, що він займав панівне місце в їх богослов'ї відкуплення.

Безсумнівно, ми не розглянули всіх існуючих теорій та підходів до відкуплення, а лише ті, які сьогодні залишаються головними в богослов'ї. Однак висловлюємо переконання, що запропонований метод оцінки, через призму цілісної гамартіології та сотеріології і через принципи формування біблійних моделей, може бути корисним для оцінки будь-якої моделі.

РОЗДІЛ 4

БІБЛІЙНЕ ВЧЕННЯ ПРО ВІДКУПЛЕННЯ

Саме цей розділ стане ключовим у нашому дослідженні, оскільки тут, взявши до уваги контекст цілісної сотеріології, підгрунття біблійного розуміння гріха та його різноманітних аспектів, на основі базового біблійного нарративу представленого в апостольській керигмі, та використовуючи інструментарій дослідження метафори представлений у першому розділі ми готові розпочати процес формування біблійного вчення про відкуплення.

4.1. Опис підходу

Як ми уже зазначили наприкінці першого розділу, ми вважаємо, що найкращим методом формування вчення про відкуплення (як і багатьох інших біблійних доктрин) є підхід дослідження концепту запозичений зі сфери когнітивної лінгвістики. За основу цього підходу взято напрацювання дослідників когнітивної лінгвістики Попової та Стерніна⁶⁹⁷. Частково адаптувавши їх підхід ми сформулювали наступні етапи дослідження концепту:

1. Опис номінативного поля концепту;
2. Аналіз основних репрезентантів концепту;
3. Інтерпретація результатів і моделювання концепту;
4. Верифікація концепту;
5. Висновки про концепт.

Після опису номінативного поля концепту у підрозділах 4.1 і 4.2 ми проведемо аналіз основних репрезентантів концепту. Це найбільш громіздкий

⁶⁹⁷ Попова З.Д., Стернин И.А. *Когнитивная лингвистика*, Восток-Запад, 2007.

і трудомісткий етап дослідження концепту, оскільки тут ми аналізуємо репрезентанти нашого концепту. Ми вирішили розділити цей етап на дві основні частини. В підрозділі 4.1 ми проаналізуємо основні метафоричні моделі. Під метафоричною моделлю ми розуміємо кластер метафор, які об'єднані навколо ключової метафори і які представляють певну модель події. В підрозділі 4.2 ми розглянемо основні метафори, метонімії, вирази та інші мовні засоби, які репрезентують концепт відкуплення.

Очевидно, що при аналізі певного значимого концепту майже неможливо розглянути всі існуючі репрезентанти, і особливо провести їх детальний екзегетичний аналіз, тому будь-яке дослідження концепту буде обмеженим і йому будуть характерні узагальнення. Том Райт зазначає, що лише для розгляду кожної згадки про хрест у ап. Павла нам потрібно було б написати цілу окрему книгу, а якщо ще й аналізувати різноманітні інтерпретації цих уривків, то для цього потрібен би був ще, як мінімум, один том дослідження⁶⁹⁸. Однак, якщо ми працюємо з основними репрезентантами і вони вимальовують досить чітку картину, то незначні другорядні репрезентанти, які входять до периферії концепту, не повинні істотно вплинути на розуміння суті концепту.

При аналізі метафоричних моделі та метафори ми будемо використовувати сформовані в першому розділі етапи тлумачення метафор⁶⁹⁹:

- 1) Визначення метафоричності чи буквальності слова чи виразу;
- 2) Визначення сфери та змісту вихідного домену метафори;
- 3) Визначення цільового домену при багатозначному використанні метафори;
- 4) Визначення області переносу, суті аналогії та інтерпретація метафори.

⁶⁹⁸ Райт. *День, когда началась Революция - Казнь Иисуса и ее последствия*. Серия Жизнь со смыслом. М., Эксмо, 2020, 235

⁶⁹⁹ Для детального пояснення цього підходу див. підрозділ 1.9.

Ті метафори, які представляють метафоричні моделі потребуватимуть більш детального розкриття окремих або усіх пунктів. При аналізі метафор, які вживаються нечасто по відношенню до відкуплення, аналіз буде менш детальним. В певних метафорах деякі етапи аналізу будуть досить простими і очевидними і їм буде приділятися менша увага.

Особливу увагу ми звернемо на пункті 1 - «Визначення метафоричності чи буквральності слова чи виразу». Про це питання ми детально розглянули в розділі 1.9.5. і також згадали в 2.1.1. в контексті обговорення наративів відкуплення. Ми зазначили, що такі речі як фрагментарність наративу, відсутність ключових елементів цілісного наративу, відсутність представлення наративу в цілісній завершеній формі є важливими вказівками на метафоричність цього наративу. Тому ми зробили базове припущення, що усі фрагментарні наративи і моделі відкуплення є метафоричними та описують головний історичний наратив смерті і воскресіння Христа. Однак, при розгляді цього етапу, якщо є додаткові важливі ідеї чи аргументи на користь метафоричності моделі чи поняття, ми це зазначимо.

Опис номінативного поля концепту

В концепті «відкуплення» важко виділити ключове слово репрезентант. По перше, в самому Писанні немає одного ключового слова-репрезентанта. Замість цього слова ми маємо ряд ключових найуживаніших метафор, які представляють цей концепт, такі як: «жертва», «прощення», «викуплення», «оправдання», «примирення». При виборі слова-репрезентанта з цих ключових метафор криється одна з небезпек, яка може виникнути при формування вчення про відкуплення. Певна біблійна метафора, яка стала ключовим словом-репрезентантом свідомо чи підсвідомо направляє богослов'я відкуплення у певну канву мислення створюючи певну перспективізацію, про яку ми згадували в першому розділі. Так Олівер Крісп вважає ідею «примирення з Богом» найбільш базовою ідеєю відкуплення і вказує на те, саме ідея примирення з Богом надає відкупленню певної

форми⁷⁰⁰. Метафора примирення стає для нього основоположною ідеєю відкуплення, і відповідно направляє його богослов'я в цій сфері.

Ми вибрали термін «відкуплення» як репрезентант концепту. Ми вирішили відрізнити його від відповідної біблійної метафори іншим словом синонімом. Тому термін «відкуплення» буде номінально репрезентувати весь концепт, а слово «викуплення» ми будемо застосовувати саме по відношенню до відповідної біблійної метафори. Тому, ми не будемо здійснювати аналізу ключового слова-репрезентанта, як це відбувається в основних підходах до аналізу концепту, оскільки у нас воно служить як технічна назва всього концепту.

В першому розділі даного дослідження було представлено, як на основі простих метафор формуються метафоричні моделі. В богослов'ї, багато цих моделей, отримавши додатковий розвиток, і ставши домінуючими моделями, перетворюються на «теорії відкуплення». Було вказано на помилковість такого підходу і на необхідність формування біблійного концепту відкуплення через інтерпретацію та узгодження між собою саме біблійних моделей та метафор, в їх фрагментарній природі.

В дослідженні буде представлено основні біблійні моделі відкуплення. Блоше, на основі робіт Дейла і Брюнера, представляє п'ять основних моделей⁷⁰¹: жертва, каральна страта, викуп, перемога, Пасха⁷⁰². Це хороша основа для розгляду моделей, але вона потребує доповнення, оскільки не представляє багато інших моделей і метафор. Проблема схеми Блоше полягає також в тому, що деякі його метафоричні моделі є по суті теоріями⁷⁰³, а деякі, - змішаними моделями⁷⁰⁴. Джосеф Фіцмаєр розглядає 9 способів, як Павло описує наслідки того, що Ісус Христос зробив для людства через «подію

⁷⁰⁰ Oliver D. Crisp, 'Methodological Issues in Approaching the Atonement', in *T&T Clark Companion to Atonement*, ed. by Adam J. Johnson (London: Bloomsbury T&T Clark, 2017), 316.

⁷⁰¹ Блоше називає їх «образні набори чи схеми».

⁷⁰² Blocher, "Atonement," in *Dictionary of Theological Interpretation of the Bible*, 2005, 74

⁷⁰³ Напр. модель «каральна страта» по суті відображає ТЗП.

⁷⁰⁴ Напр. модель «жертва» не вказує, про який тип жертви йдеться і виглядає так, що поєднує декілька видів жертв.

Христа» (Christ-event), що включає в себе смерть, воскресіння, вознесіння Христа⁷⁰⁵. Цей перелік включає основні, хоча далеко не всі способи описання Павлом відкуплення, але, на жаль, також включає два суб'єктивні аспекти сотеріології (освячення та трансформацію).

Ми виділимо п'ять наступних біблійних метафоричних моделей:

1. Юридична модель суду
2. Викуплення
3. Жертва з гріх
4. Примирення
5. Прощення

Окрім того ми розглянемо наступні метафори, які описують відкуплення: «пасха», «жертвоприношення свята Йом Кіпур», «Спасіння», «зцілення», «освячення», «очищення». Ми звернемо увагу на метонімії «кров» і «рани» Христа, оскільки вони часто використовуються в формуванні богослов'я відкуплення, особливо на популярному рівні. Окрім того ми проаналізуємо такі поняття як: «умилостивлення», «гнів Божий», «ад», «воскресіння», «смерть». Ми зазначимо важливість таких фраз як «тіло», «в тілі», «плоть» в контексті відкуплення. Ми уже розглядали важливість «апостольської керигми» в контексті обговорення наративу відкуплення в Новому Завіті. При розгляді репрезентантів ми підсумуємо основні ідеї про значення «апостольської керигми» в формуванні концепту відкуплення. Окремо також будуть розглянуті ідеї «визволення від диявола» та «покинення Христа Богом» під час розп'яття, так як вони відіграють дуже важливу роль в певних перспективах на відкуплення.

Найбільшу увагу ми приділимо біблійній «моделі суду» з декількох причин: 1) ця модель є однією з найбільш популярних; 2) в цій моделі ми найчастіше зустрічаємо випадки неправильних тлумачень, змішання метафор,

⁷⁰⁵ Fitzmyer, Joseph A. *To Advance the Gospel. New Testament Studies*, 2nd edition. Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Dove Booksellers (1998), 163-164.

буквалізації, та багатьох інших проблем, опис яких ми представили в першому розділі даного дослідження. При аналізі цієї моделі будуть розглянуті основні метафори та поняття, які формують цю модель, такі як: «гріх», «вина», «покарання», «засудження», «оправдання», «справедливість» та ряд інших важливих понять та ідей, які використовуються багатьма дослідниками при формуванні «моделі суду».

В контексті розгляду «моделі суду» та низки інших репрезентантів, ми прислухаємось до поради Гранта Осборна⁷⁰⁶, який рекомендує розглядати не лише ті поняття, аргументи, які підтверджують напрямок нашого бачення відкуплення, але й ті, які, як виглядає, можуть протирічити нашій позиції.

У двох наступних підрозділах ми проведемо аналіз основних репрезентантів концепту, - основні біблійні метафоричні моделі, основні біблійні метафори та інші репрезентанти.

4.2. Основні біблійні метафоричні моделі

4.2.1. Юридична модель суду

Біблія дійсно містить цілий ряд юридичних метафор, які можна групувати в кластери юридичних моделей, які відносяться до різних юридичних сфер. Так наприклад своєрідна юридична процедура існувала в процесі усиновлення. Писання використовує певні аналогії цієї процедури в описі «усиновлення» людини Богу, такі як «новий статус», «підпорядкування новому голові сімейства», «право на спадщину», тощо. Хоч такі юридичні метафори також важливі в сотеріології і потребують більш ретельного дослідження та інтеграції в загальну сотеріологічну картину, основна увага буде спрямована на юридичні метафори, які описують «модель суду» в

⁷⁰⁶ Грант Р. Осборн, *Герменевтичская Спираль: Общее Введение в Библейское Толкование* (Одесса: Евро-Азиатская Аккредитационная Ассоциация, 2009), 520-521.

контексті відкуплення, де основний наголос робиться на проблемі вини, «покаранні» за провину, та «звільненні» від цього покарання.

В Біблії ми знаходимо цілий кластер метафор, які можна назвати «юридичними», такі як: «справедливість», «засудження», «суд», «виправдання», тощо. Ми вважаємо, що термін «юридичний» є не зовсім точним, і направляє наше мислення в певну канву. Більш вірно назвати цю модель «модель суду», бо не всякому суду підходить назву «юридичний». Наприклад, коли громада певного поселення розбирає, що робити з людиною, яка зробила зло, вони можуть прийняти рішення вигнати її зі свого поселення. Чи буде це «юридичне» рішення?

Ми будемо використовувати назву «юридична модель», «юридичний», оскільки така мова є майже загальноприйнята в даному контексті, але будемо віддавати перевагу назві «модель суду», оскільки, як побачимо, юридичною її можна назвати дуже умовно.

В певному культурному середовищі такі метафори були дуже близькі і зрозумілі, особливо у зв'язку з поняттями «гріх», «вина», «смерть», тощо. Саме тому вони стали найбільш популярними, особливо в контексті церковних гомілій та катехизації, і також в богословському представленні християнських істин.

Але основні проблеми при формуванні «моделі суду» багато в чому відображають ті проблеми, які були перелічені в підрозділі 1.6. Часто відбувається змішання метафор, коли цілий спектр юридичних термінів змішуються в одну модель. Багато з елементів, які включаються в модель суду взагалі не слід вважати «юридичними» в нашому розумінні цього поняття. Часто їх сприймають як «юридичні» через нерозуміння культури і мови біблійних текстів. Багато цих понять інтерпретують через призму культурного середовища, і особливо юридичного контексту тієї епохи, - римського, середньовічного феодального, чи будь-якого іншого. Відповідно, саме судова система того часу найбільше формувала ключові думки певних аспектів

богослов'я, але особливо це відобразилось на богослов'ї відкуплення, зокрема таких понять як «гріх», «вина», «покарання», «суд» тощо. Ансельм представляє гріх, як «не віддавати належного Богу»⁷⁰⁷, що вимагає відповідної сатисфакції. З середньовічної правової системи в християнському богослов'ї твердо закорінюється ідея, що згідно справедливості, гріх обов'язково повинен бути покараний. Це в свою чергу впливає на формування ідей відкуплення в Реформаторському богослов'ї. Слушне зауваження ми знаходимо в «Словнику біблійних образів»: «В Біблії безліч правових метафор. Але треба проявляти обережність і не надавати їм необґрунтовано сучасного сенсу»⁷⁰⁸.

В протестантській традиції згрупувавши такі поняття як «вина», «покарання», «засудження», «виправдання» богослови побудували модель відкуплення, яка будучи доповнена додатковими інференціями, сформувала те, що сьогодні називають «теорія замісного покарання» (чи «карального заміщення»). Згідно цієї теорії⁷⁰⁹ на хресті відбувається *суд*, в якому Бог *Суддя* заради порятунку людей переносить *вину* за гріхи людей на Христа, Який добровільно приймає на себе цю *вину*; по *справедливості* Бог повинен *покарати винних*, але замість грішників Бог *карає* Христа як смертю, так і духовним *осудом* (гнів Божий, відділення від Бога тощо). Оскільки *покарання за гріх* звершилось, тепер для тих, за кого Христос помер, уже немає *засудження* і вони стають *оправдані* перед Божим *судом*. Оскільки гнів Божий і вороже ставлення Бога до грішників є частиною *осуду*, то ідеї *умилостивлення, прощення і примирення* Бога з людьми, також стають частиною цієї системи. Саме така інтерпретація відкуплення стала найпопулярнішою і навіть критерієм ортодоксальності в протестантизмі. Однак, як вірно помічає Джеймс МакКлендон: «В Новому Завіті немає

⁷⁰⁷ Ансельм Кентерберийский, *Почему бог стал человеком*, 1.11, (ст.50).

⁷⁰⁸ Райкен Л., Уилхойт Д., Лонгман Т. *Словарь Библейских Образов*. СПб: «БИБЛИЯ ДЛЯ ВСЕХ», 2005, 884.

⁷⁰⁹ Курсивом вказано ключові юридичні поняття цієї теорії.

жодного прикладу метафори залу суду, в якій Бог є праведним суддею, Христос - підсудним, а хрест - покаранням»⁷¹⁰.

Тим не менше в Писанні ми зустрічаємо юридичні метафори, і також зустрічаємо їх в контексті вчення про відкуплення. Тому ми не повинні їх відкидати, як ми бачимо часто тенденцію в Православному богослов'ї, а радше – вірно їх тлумачити. Ця задача не проста, і складність її правильно оцінюється св. Ніколаєм Бабкіним: «Юридизми в Біблії є складною проблемою, вирішення якої можливо на стику декількох дисциплін: екзегези, біблійного богослов'я, історії богослов'я, біблійної герменевтики, термінознавства в вузькому сенсі, богословсько-історичної лексикографії і, в цілому, мовознавства»⁷¹¹. Те саме можна сказати і про ряд інших біблійних моделей. Ми спробуємо принаймні почати вирішувати цю та інші подібні задачі, показавши напрямок, як можна аналізувати різноманітні моделі. Саме тому ми присвятили багато уваги принципам роботи з метафорами, формуванню підходу дослідження концепту, уточненню термінів, цілісній сотеріології та хамартіології, та ряду інших питань.

При розгляді «моделі суду» спершу ми коротко розглянемо перші три основні принципи тлумачення метафор по відношенню до всієї моделі, розглянемо окремі елементи які пропонуються як частина цієї моделі, і тоді розглянемо четвертий етап «Визначення області переносу, суті аналогії та інтерпретація метафори». При розгляді окремих елементів цієї метафоричної моделі ми також будемо аналізувати кожен з них.

Визначення метафоричності «моделі суду».

Як ми уже зазначали раніше, практично в кожній теорії відкуплення відбувається буквалізація метафор та метафоричних моделей. Тому багато прихильників ТЗП часто розглядають цю модель, та її складові елементи не як

⁷¹⁰ McClendon, James William, and Nancey Murphy. *Systematic Theology*. (Waco, Tex: Baylor University Press, 2012), 219.

⁷¹¹ Иерей Николай Бабкин, «Понятие о юридизмах в богословии и библеистике», В «Сборник докладов ежегодной научно-богословской конференции», Экзегетика и герменевтика Священного Писания, №2, 2017, 115

метафору, а буквально. Так, наприклад, Даррен Самнер заперечує метафоричність біблійних юридичних термінів і стверджує, що «робота Христа не просто подібна юридичному заміщенню, вона є юридичним заміщенням»⁷¹². Таким чином, у багатьох протестантських представленнях відкуплення, юридична «модель суду» стає не просто головним і центральним змістом відкуплення, але ще й представляється як опис реальних юридичних відносин між Богом і людиною. Ханс Боерсма правильно застерігає: «Хоча Письмо і Традиція використовували юридичні метафори для опису взаємовідносин між Богом і людиною, це не означає, що ми можемо довести використання метафори до такої крайності, що зведемо наші відносини з Богом до юридичних відносин»⁷¹³.

Генрі Блоше також піднімає питання про те, чи можна взагалі вважати набір юридичних термінів, що описують відкуплення метафорою і сприймає юридичну версію відкуплення як «найменш метафоричну»⁷¹⁴. Він вважає, що більш доречно говорити про аналогію (*analogy*)⁷¹⁵.

Посилаючись на дослідження Девіда Аарона⁷¹⁶, ми зазначали, можна говорити про більшу чи меншу метафоричність. Згідно методу MIPVU очевидно, що ми не можемо розглядати смерть Христа як буквальне здійснення суду на основі базового значення цього поняття. Однак, згідно ідеї Девіда Аарона та позиції Блоше існує варіант розглядати цю модель як «найменш метафоричну» і дуже наближену до буквального значення. В підрозділі 1.9.5. ми говорили про те, що степінь метафоричності чи наближення до реальності буде визначатися широтою області переносу

⁷¹² «Christ's work is not only *like* juridical substitution, it *is* juridical substitution» (Sumner, Darren. "Theory and Metaphor in Calvin's Doctrine of the Atonement," *The Princeton Theological Review* no. 37 (2007), 50)

⁷¹³ Boersma H. *Violence, Hospitality, and the Cross: Reappropriating the Atonement Tradition*. Grand Rapids, 2006, 107

⁷¹⁴ Blocher, Henri. "Biblical metaphors and the doctrine of the Atonement", *Journal of the Evangelical Theological Society*, 47 no 4 D 2004, 645

⁷¹⁵ Blocher, Henri. "Biblical metaphors and the doctrine of the Atonement", *Journal of the Evangelical Theological Society*, 47 no 4 D 2004, 643

⁷¹⁶ Див. Розділ 1

метафори чи метафоричної моделі. Якщо ця модель буде складатися з великої кількості елементів, які будуть юридичними по своїй природі, то тоді дійсно можна говорити про меншу метафоричність і більшу буквральність цієї моделі.

Визначення сфери та змісту вихідного домену метафори.

Представлення Євангелії через призму юридичних понять власної культури, можливо, було дуже ефективно з точки зору комунікації християнського вчення мовою, зрозумілою для людей тієї культури. Але, коли це відбувалося, закралася величезна небезпека: тлумачення біблійних понять через призму іншої культури часто спотворювало значення цих понять, а відповідно, і зміст таких понять як «спасіння», «відкуплення». Єдиний шлях правильного тлумачення біблійних понять, - це повернення до розуміння цих понять в контексті юдейської релігійної культури першого століття, яка була сформована Святим Письмом. Усі автори НЗ за виключенням Луки були юдеями і відповідно мислили як юдеї. Павло, який хоч і народився в Тарсі кілікійському, своє виховання і богословське формування отримав в Єрусалимі в школі видатного рабина Гамаліїла. Тому, хоч Павло і пише переважно до представників греко-римської культури, тим не менше мислить як єврей, через призму біблійного розуміння таких понять як «гріх», «вина», «справедливість», «суд», «виправдання», тощо. Але навіть Лука, будучи сирійцем, був ментально близьким до єврейської культури і добре був знайомий з Септуагінтою. Своє християнське богословське формування він отримав супроводжуючи в служінні апостола Павла, як член його команди. Згідно його власного свідчення він формував опис євангельських та апостольських подій та викладав вчення в своїх творах (Єв. від Луки, Дії Апостолів) на основі свідчень очевидців, переважна більшість яких була євреями. Саме тому ми вважаємо, що ключові поняття юридичної моделі повинні розглядатися через призму юдейської культури першого століття, яка була сформована єврейським Писанням.

Визначення цільового домену при багатоцільовому використанні метафори. «Модель суду» як правило не застосовується по відношенню до інших сотеріологічних аспектів, а лише для опису відкуплення.

Опис основних елементів «моделі суду».

Чітких біблійних простих юридичних метафор, що формують «модель суду» в Новому Завіті не так багато. Однак прихильники ТЗП приводять цілий ряд понять, які вони вважають юридичними, і які, на їхню думку, є частиною біблійної «моделі суду». Хоч ми вважаємо, що багато цих понять не є юридичними і не повинні розглядатися в рамках цієї моделі, тим не менше в даній частині ми розглянемо основні поняття, які найчастіше використовують як частину цієї моделі. В ТЗП ці елементи ще доповнюються додатковими інференціями (ідеями), яких немає в Писанні, але які вводяться, щоб сформулювати цілісний послідовний виклад цієї моделі, в результаті чого вона стає завершеною теорією (згідно нашого визначення цього поняття).

1) Поняття «гріх»

В юридичних теоріях вважається, що «гріх» є юридичним поняттям і, відповідно, повинен розглядатися як один з основних елементів юридичної моделі. Багато дослідників, як доказ цієї ідеї цитують 1 Івана 3:4: «гріх – це беззаконня». Луїс Беркхоф стверджує: «Гріх є перш за все вина, тобто порушення закону, за яке грішники повинні понести покарання від праведного Бога»⁷¹⁷. Практично універсальним у прихильників ТЗП ми бачимо базове розуміння гріха як «порушення закону». Можна було би згодитись з розумінням гріха як юридичного поняття, якщо би це був єдиний його опис, але він є лише один з багатьох. Окрім того, поняття «закон» не обов'язково розглядати як «юридичний закон». Це швидше те, що Йозеф Ратцінгер описує як «метанорми»⁷¹⁸, на основі яких формуються правила, норми і юридичні

⁷¹⁷ Луїс Беркхов, *История Христианских Доктрин* (СПб: «Библия для всех», 2000), 106.

⁷¹⁸ Йозеф Ратцінгер, *Иисус Из Назарета* (СПб: Издательский Дом «Азбука-классика», 2009), 135.

закони в суспільстві. Ці «метанорми» закладені Богом в саму природу людини і її буття.

Біблійний концепт «гріх» є досить складним і комплексним, і тому Писання використовує десятки різноманітних термінів і метафор, щоб описати гріх. Найголовніший біблійний термін, що описує гріх (евр. «хата», «хет», грец. «гамартія») означає невідповідність Божому задуму, цілі і дослівно перекладається як «не попасти в ціль, схибити». Також використовуються такі поняття як «неправедність», «безбожність», «неправда», «нечестя», «переступ»⁷¹⁹, «непокора», «бунт», «непослух», «заблукати» та багато інших. Писання також рясніє різноманітним метафор таким як: «хвороба», «іржа», «пляма», «нечистота», «рабство», «пута», «ярмо», «ворожнеча» та інші. Навіть без глибокого аналізу біблійного концепту «гріх» очевидно, що це не юридичне поняття. «Беззаконня» є лише одним з багатьох термінів, що описує цей концепт. Тому, представляти гріх як юридичний термін, – це однобоке і спотворене розуміння цього концепту. Це рівнозначно тому, коли хтось сприйматиме концепт «Бог» як петрографічне поняття, опираючись на низку таких біблійних описів Бога як «Скеля», «наріжний камінь», «дорогоцінний камінь», тощо. Багато термінів та метафор, які описують гріх стосуються до сфери стосунків чи описують його як негативний стан природи. Саме в такій перспективі ми розглядали гріх в другому розділі даного дослідження.

Біблійні метафори, що описують гріх.

В останні десятиліття все більше досліджень показують, що один з найкращих способів зрозуміти суть біблійної концепції «гріх», - це не через аналіз етимології ключових слів, а через дослідження метафор які описують гріх і все, що з ним пов'язано. Особливий внесок у вивчення біблійних

⁷¹⁹ Слово «переступ» часто також розглядається як юридичне поняття (див. напр. Ллойд-Джонс, Мартин. *Бог Отець, Бог Син*, Пер. с англ. Х.: Добра Новина, 2001, 299). Однак цей термін – це метафора, яка чітко зрозуміла в самому звучанні цього слова українською мовою. Він описує ситуацію, коли людина переходить (переступає) встановлену межу.

метафор про гріх зробили такі дослідники як Рікьор⁷²⁰, Андерсон⁷²¹, Лем⁷²², Кучок⁷²³. Кучок вірно вказує на те, що концепт гріха є надзвичайно абстрактним і важким для визначення, і тому осмислення і представлення цього поняття не обійшлося без використання концептуальних метафор, які представляють абстрактне через конкретні поняття добре знайомі людям того часу⁷²⁴. Джосеф Лем у своїх працях особливо звертає увагу на важливість біблійних метафор, які репрезентують поняття «гріх». Він вміло показує, що ми можемо мати набагато глибше розуміння гріха через дослідження «живих» біблійних метафор, аніж через вивчення етимології ключових термінів, що перекладаються як «гріх», і які є мертвими метафорами⁷²⁵. Гарі Андерсон наголошує, що «неможливо зрозуміти гріх і прощення в Біблії, не вивчивши уважно метафори, в які вкладені ці поняття»⁷²⁶.

У той же час, розглянувши раніше комплексність і багатогранність біблійного концепту «гріх», ми повинні бути дуже обережні стосовно того, якого аспекту гріха стосується та чи інша метафора. На жаль, як ми побачимо нижче, в ряді досліджень можна зустріти неправильне поєднання біблійних метафор з різноманітними аспектами поняття «гріх». Джосеф Лем у своєму дослідженні виділяє чотири найголовніші біблійні метафори, що описують гріх. Гріх - це: 1) **тягар**, який несе грішник; 2) **борг**, з яким потрібно

⁷²⁰ Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (Boston: Beacon Press, 1967).

⁷²¹ Anderson, G. A. *Sin: A history*. New Haven, CT: Yale University Press, 2009.

⁷²² Lam, J. *Patterns of sin in the Hebrew Bible: Metaphor, culture, and the making of a religious concept*. New York, NY: Oxford University Press, 2016; Lam, Joseph. "The Concept of Sin in the Hebrew Bible". *Religion Compass*. 12, no. 3-4, 2018.

⁷²³ Kuczok, Marcin. *The biblical metaphors of sin: a cognitive-semantic perspective on the English version of the Bible*. "Linguistica Silesiana" (Vol. 39 (2018)), 171-186.

⁷²⁴ Kuczok, Marcin. (2018). *The biblical metaphors of sin: a cognitive-semantic perspective on the English version of the Bible*. "Linguistica Silesiana" (Vol. 39 (2018)), 171.

⁷²⁵ Lam, J. *Patterns of sin in the Hebrew Bible: Metaphor, culture, and the making of a religious concept*. New York, NY: Oxford University Press, 2016, 5.

⁷²⁶ Anderson, G. A. *Sin: A history*. New Haven, CT: Yale University Press, 2009, 4.

розрахуватися; 3) неправильна **дорога** чи **напрямок** подорожі людини; 4) **пляма**⁷²⁷.

Дуже важливо чітко показати, до якого аспекту гріха відноситься та чи інша метафора, і їх місце в контексті цілісної сотеріології. З нашої перспективи метафори «тягар», «запис» і «пляма» відносяться до наслідків гріха, а «дорога» описує гріх як динамічну діяльність людини, як стан людини. Очевидно, що рішення проблеми гріха буде виражатися по-різному: наслідки гріха повинні бути усунені («зняти тягар», «розрахуватись з боргом», «очиститись від плями»)⁷²⁸, а стан гріха потребує реальної внутрішньої зміни («розвернутись в дорозі», «стати на інший шлях», тощо). Таким чином перші три метафори відносяться до проблеми наслідків гріха, в той час як метафора «неправильна дорога» відноситься до самого стану гріха. Відповідно, звільнення від стану гріха здійснюється через навернення і покаяння, в той час як звільнення від наслідків гріха відбувається у відкупленні, що є головною темою нашого дослідження. Саме у відкупленні Христовому Бог «знімає тагар» гріха, «прощає наш борг», «омиває» нас від наших гріхів. Спробуємо показати, що всі ці метафори говорять про одну і ту саму реальність, описуючи її мовою взятою з різних доменів людського життя того часу.

Метафора «гріх – це тягар». Джозеф Лем дуже влучно підкреслює, що такий нюанс концепту «гріх» в Старому Завіті як «вина» та «відповідальність за гріх» асоціюється з такою метафорою як «тягар» (гріх – це тягар)⁷²⁹. Саме тому метафору «гріх – це тягар» ми віднесли до аспекту гріха, який стосується «наслідків гріха». В Старому Завіті ми зустрічаємо наступні формулювання пов'язані з метафорою гріха як тягаря⁷³⁰: 1) «принести (навести) гріх на

⁷²⁷ Lam, Joseph. *Patterns of Sin in the Hebrew Bible: Metaphor, Culture, and the Making of a Religious Concept*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2016, xi.

⁷²⁸ Гарі Андерсон описує це наступним чином: «Гріхи - це як плями, які потребують очищення, це тягар, який повинен бути усунений, або борги, які мають бути погашені» (Anderson, G. A., *Sin A History New Haven, Conn. Yale University Press* 2009, 13).

⁷²⁹ Lam Lam, Joseph. *Patterns of Sin in the Hebrew Bible: Metaphor, Culture, and the Making of a Religious Concept*. (New York, NY : Oxford University Press, 2016), 16–86.

⁷³⁰ Lam, Joseph. "The Concept of Sin in the Hebrew Bible". *Religion Compass*. 12, no. 3-4, 2018: 6

когось» означає «зробити когось винним, відповідальним на гріх»⁷³¹; 2) «нести гріх», - знаходитись в стані вини і відповідальності за вчинений гріх; 3) «прощати гріх», - дослівно «знімати гріх», подібно до зняття тягара з людини⁷³².

Метафора «гріх – це борг». Метафора боргу взята з комерційної сфери, і вона стала одним з найголовніших термінів, який використовувався в Новому завіті для опису гріха⁷³³. Не дивно, що навіть в молитві «Отче наш» версія в Єв. від Матв. містить термін «борг» («прости нам довги наші»⁷³⁴ (6:12)), в той час, як версія цієї молитви в Єв. від Луки вживає звичайне слово «гріх» («прости нам наші гріхи»⁷³⁵ (11:4)). Найбільш ймовірно, що саме Матвій, пишучи в першу чергу євреям, дослівно слідує арамейській версії цієї молитви, в якій, швидше всього, вживалось слово «борги», а Лука уже пропонує своєрідне прояснення (про які саме борги йдеться) для аудиторії з язичників, яким адресувалась його Євангеліє. Андерсон зазначає, що метафора гріха як боргу присутня в арамейській мові, а не в староеврейській⁷³⁶.

Метафора «гріх – це пляма». Дана метафора представляє гріх як бруд, наслідком якого є пляма на людині, яка його вчинила. Відповідно, людина потребує «очиститись», «омитись». Метафора «очищення» буде проаналізована в підрозділі 4.2.

На даному етапі ми можемо зробити висновок, що біблійний концепт «гріх» не є юридичним поняттям, так як описується великою кількістю інших термінів та метафор, які не мають ніякого відношення до юридичної сфери.

⁷³¹ «І закликав Авімелех Авраама, і промовив до нього: Що ти нам учинив? І чим згрішив я проти тебе, що ти **приніс на мене** й на царство моє великий **гріх**?» (Бут. 20:9); «І сказав Мойсей Ааронові: Що вчинив тобі народ цей, що ти **гріх великий навів на нього**?» (Вих. 32:21).

⁷³² «Я відкрив Тобі гріх свій, і не сховав був провини своєї. Я сказав був: Признаюся в проступках своїх перед Господом! і **провину мого гріха Ти прости**» (досл. «Ти зняв вину гріха мого») (Пс. 32:5) (пор. «...Ты снял с меня вину греха моего» (Пс. 32:5 (Синод. Пер.)).

⁷³³ Anderson, G. A., *Sin A History New Haven, Conn. Yale University Press 2009*, 7.

⁷³⁴ «τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν».

⁷³⁵ «τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν».

⁷³⁶ Anderson, G. A., *Sin A History New Haven, Conn. Yale University Press 2009*, 8.

Розуміти один з метафоричних описів («гріх – це беззаконня») як той, що представляє саму суть гріха є серйозною помилкою. В Писанні **гріх – це невідповідність Божому задуму**, яка репрезентується різноманітними поняттями і метафорами, значна частина яких представляє конкретний аспект, - «гріх» як «наслідки» невідповідності Божому задуму. Саме цей аспект, та його репрезентанти будуть важливими в нашому дослідженні.

2) Вина

Вина – це одне з головних понять, яке вважається юридичним і включається в біблійну «модель суду». Найчастіше воно сприймається через призму нашої власної культури, що не зовсім відповідає біблійному змісту цього поняття. Саме тому дуже важливо розібратися, що ми розуміємо під поняттям «вина», оскільки це буде впливати на те, як Бог прощає вину людини⁷³⁷. Перш за все слід чітко розмежувати *суб'єктивну вину* (почуття, відчуття вини) і *об'єктивну вину*, оскільки часто в популярному представленні біблійної ідеї спасіння ці ідеї можуть змішуватися. «Словник біблійних образів» вірно підкреслює, що «біблійними авторами вина розуміється не стільки як почуття, яке відчуває людина, а як стан, до якого вона приходять в результаті порушення божественного закону»⁷³⁸. Але коли ми говоримо про *стан вини*, то тут існує дві основні перспективи: юридична і онтологічна.

В юридичному тлумаченні цієї концепції, стан вини розглядається як окрема юридична концепція, яка існує окремо і паралельно зі станом гріха чи гріховності людини, і потребує окремого рішення. Людина повинна стати вільною від гріха, але також вільною від вини, через яку людина підлягає покаранню. Еріксон говорить про вину як про юридичний наслідок гріха Адама⁷³⁹. Це не дивно, оскільки він (як багато інших прихильників ТЗП) виділяє окрему сферу «юридичних стосунків з Богом»⁷⁴⁰. Ми вже бачили, що

⁷³⁷ Гнедич, 221.

⁷³⁸ Райкен Л., Лонгман Т., and Уилхойт Д. «Вина.» *Словарь Библейских Образов*. СПб: «БИБЛИЯ ДЛЯ ВСЕХ», 2005, 138.

⁷³⁹ Эрикссон, Миллард. *Христианское Богословие*. СПб: СПХУ, 1999, 536

⁷⁴⁰ Эрикссон, Миллард. *Христианское Богословие*. СПб: СПХУ, 1999, 567

в такій перспективі гріх осмислюється в юридичних термінах: «Гріх є перш за все вина, тобто порушення закону, за яке грішники повинні понести покарання від праведного Бога»⁷⁴¹. Такий підхід незмінно несе за собою всі інші елементи юридичного мислення, як ми це можемо показати на прикладі логіки Мартін Ллойд-Джонса: «ми погоджуємося, що гріх - це вина ... якщо, вивчаючи доктрину про гріх, ми побачили, що він є переступом закону, беззаконням і викликає за собою вину, то ми повинні погодитися, що з цієї виною необхідно щось робити, вона повинна бути тим чи іншим чином відкуплена»⁷⁴². В такій перспективі вина нерозривно пов'язана з покаранням⁷⁴³.

Гнедич вірно стверджує, що «поняття вини не можна виключати з поняття гріха, але це поняття не «юридичне»⁷⁴⁴. На жаль, він не розкриває глибше цю важливу ідею. Але, як ми уже розглянули в другому розділі, «вина» - це щось, що нерозривно пов'язано з гріхом, і навіть називається одним і тим самим словом, так як є частиною однієї концепції «гріх». Ми уже зазначали, що в єврейській концепції гріха, слово «гріх» використовувалось для опису самого неправильного вчинку, його наслідків, і для «позначення стану вини, в якому опиняється діюча особа»⁷⁴⁵. Вальтер Айхродт підкреслює, що «чисто семантично, вина як об'єктивний ефект гріха... здебільшого не відрізняється від гріха спеціальним терміном, але використовується те саме слово для обох.... В єврейській мові не було особливої зацікавленості робити різке концептуальне розмежування між гріхом та виною»⁷⁴⁶.

Тому ми вважаємо, що розуміння вини як окремої юридичної категорії є невірним на основі цілісного розуміння гріха, вини та наслідків гріха в єврейській концепції «гріх». Так само як концепт «гріх» не є юридичним

⁷⁴¹ Беркоф Луис, *Християнська доктрина*, 106

⁷⁴² Ллойд-Джонс, Мартин. *Бог Отець, Бог Син*. Пер. с англ. Х.: Добра Новина, 2001.

⁷⁴³ Згідно Еріксона, вина – це «стан в якому хтось підлягає покаранню» (Еріксон, Миллард. *Християнське Богослов'є*. СПб: СПХУ, 1999, 648)

⁷⁴⁴ Гнедич, 221.

⁷⁴⁵ Biddle, *Missing the Mark*, 117.

⁷⁴⁶ Eichrodt, Walther. *Theology of the Old Testament. Vol. 2*. (London: S.C.M., 1985), 413.

поняттям, так і концепт «вина», які в Писанні виражені одними і тими самими термінами. Як ми покажемо далі, Писання використовує і інші способи опису ідеї того, що ми найчастіше називаємо «вина», такі як: «плід», «плата», «борг», тощо.

Онтологічний підхід розглядає вину як онтологічне поняття, яке описує встановлену Богом необхідність для людини нести відповідальність і зазнавати наслідки своїх дій. Людина, яка грішить, спотворює спосіб свого існування, який задумав для неї Бог, і тому є відповідальною за ті згубні і руйнівні наслідки, які несе гріх. Це і є стан «вини» чи відповідальності людини за свій гріх. З такої перспективи «винна» людина - це той, хто по причині свого гріховного вибору поставив себе в становище необхідності зазнавати наслідки, до яких веде гріх.

3) Покарання та засудження

Покарання (чи засудження) – це один з найголовніших елементів біблійної «моделі суду». Разом з тим, Морріс признає, що про те, що Ісус поніс покарання «в НЗ сказано дуже скупом» і воно швидше «**витікає з НЗ вчення**»⁷⁴⁷. Як доказ він приводить всього два місця (Євр.9:28; 1 Пет. 2:24), які стосуються фрази «понести гріх», яку ми розглянемо нижче.

В «модель суду» Блоше також вносить поняття «засудження» і на основі Рим. 8:3 стверджує, що Христос «постраждав під їхнім (*людей* - ПК) засудженням»⁷⁴⁸. Іншими словами, «Бог засудив» Ісуса, покаравши його покаранням, яке мали нести люди. В ТЗП особливо наголошується (як ми зазначали це раніше), що це покарання полягало не лише в фізичній смерті Христа, але і в Його духовній смерті та терпінні пекельних мук на хресті.

В традиційних схемах юридичних теорій відкуплення «засудження» розуміється як Божа кара за порушення божественного закону. Часто ця кара є чимось зовнішнім, що спричинює страждання винного і є «актом

⁷⁴⁷ Морріс, «Наказание», В *Теологический Энциклопедический Словарь*. Москва: Ассоциация "Духовное возрождение", 2003, 721.

⁷⁴⁸ Blocher, "Atonement," in *Dictionary of Theological Interpretation of the Bible*, 2005, 74.

відплати»⁷⁴⁹ за гріхи. Однак, таке тлумачення радше вчитує в біблійну термінологію сенси, які притаманні римській чи середньовічній правовій системі, і які не обов'язково відображають біблійне розуміння цього поняття. Спробуємо, побачити біблійну перспективу на ідею засудження, яка найчастіше в Писанні виражається через засудження смертю. В ТЗП смерть не обмежується лише фізичним аспектом, але ще й включає в себе засудження духовної смерті, яке ми розглянемо згодом.

Засудження смертю. «Модель суду» розглядає смерть як Боже засудження за гріх. Однак, важливо розібратись, як слід розуміти ідею засудження. В Біблії смерть є дійсно засудженням гріха, але не з точки зору зовнішньої кари, а як Божий принцип, який не дозволяє гріху існувати вічно. Ідея засудження відображає не стільки божественну необхідність покарати за порушення закону, як Боже воління усунути зло, яке не має права на існування в Божому світі. Марк Біддл вірно показує Божу роль по відношенню до гріха: «роль Бога, згідно Біблії, полягає не в призначенні покарання, а в підтримці та дотриманні морального порядку»⁷⁵⁰. В Божому моральному порядку гріх і зло не мають права на існування. Джордж Макдональд в своїй проповіді про Божу справедливість наголошує, що Бог зобов'язаний не стільки покарати за гріх, як знищити гріх⁷⁵¹. В наступному уривку Писання досить чітко представлена Божа ціль по відношенню до гріха і грішника: «Душа, що грішить, вона помре... А коли б несправедливий відвернувся від усіх гріхів своїх, яких наробив, і виконував усі устами Мої, і робив право та справедливість, буде конче він жити, не помре! Усі його гріхи, які наробив він, не згадаються йому, він буде жити в своїй справедливості, яку чинив! Чи Я маю вподобання в смерті несправедливого? говорить Господь Бог, чи ж не в тому, щоб він повернувся з доріг своїх та й жив? (Єзек. 18:4, 21-23). Божа ціль – не покарати, а усунути гріх, відновити людину. Через навернення від гріха до Бога, людина

⁷⁴⁹ Стотт, Джон. *Крест Христа*, 91.

⁷⁵⁰ Biddle, *Missing the Mark*, 122.

⁷⁵¹ Macdonald, George. "Justice". *Unspoken Sermons*. London, Longmans, 1889, 121-2.

відсікає від себе гріх і повертається до життя. Якщо ж вона робить вибір залишатися в гріху, то тоді вона помирає «в гріхах» (Ів. 8:21, 24), які ведуть до погибелі. Божим засудженням зла завжди є його знищення. Тому людина або сама «вмирає для гріха» (Рим.6:2), зрікшись його, або вмирає і гине залишившись в гріху.

Гріховний стан - це спотворення і руйнування нормального, задуманого Богом буття людини, і тому в гріховному стані людина не може продовжувати своє буття. Цей стан повинен або змінитися, або він не має права на вічне існування і тому приречений на смерть. Максим Сповідник озвучив це так: «Бог розсудив, що людина, яка неправильно використала свою волю, не є настільки благою, щоб мати безсмертну природу»⁷⁵². Однак, смерть як засудження не реалізовується відразу, а як своєрідний «механізм сповільненої дії», - через смертну і тлінну природу, яка завершує своє існування в смерті і погибелі. Одна з причин, як Писання пояснює, чому смерть не настає відразу, - це щоб дати людині можливість покаятися і змінитися⁷⁵³. Максим Сповідник називає смерть і тління «Божим засудженням» за гріх: «зміна [людського] єства до пристрасті, тління і смерті є засудження за добровільно обраний гріх Адама»⁷⁵⁴. Він представляє його як «засудження по природі»⁷⁵⁵, а не юридичне каральне засудження. Кирило Александрійський говорить про те, що в Адамі «їх⁷⁵⁶ природа була засуджена на смерть»⁷⁵⁷, «був засуджений на смерть і тління рід людський»⁷⁵⁸. Схожі думки присутні в роботах багатьох сучасних богословів. Том Райт, коментуючи Римлян 1:32, зазначає: «Заповіді

⁷⁵² Преподобный Максим Исповедник. «Вопрос 42» Творения. Кн. 2, 130.

⁷⁵³ «Душа, що грішить, вона помре... не жадаю Я смерти помираючого, говорить Господь Бог, але покайтеся та й живіть!» (Єзек.18:4, 32); Бог «вам довготерпить, бо не хоче, щоб хто загинув, але щоб усі навернулися до каяття» (2 Пет. 3:9).

⁷⁵⁴ Преподобный Максим Исповедник. «Вопрос 42» Творения. Кн. 2, 130.

⁷⁵⁵ Преподобный Максим Исповедник. «Вопрос 42» Творения. Кн. 2, 130.

⁷⁵⁶ Мається на увазі «людства».

⁷⁵⁷ Творения святителя Кирилла, епископа Александрийского. Книга 2. *Glaſira* или искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисеева. Толкования на евангелие от Иоанна. Ч. 1. М.: «Паломник», 2001, 11

⁷⁵⁸ Творения святителя Кирилла, епископа Александрийского. Книга 2. *Glaſira* или искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисеева. Толкования на евангелие от Иоанна. Ч. 1. М.: «Паломник», 2001, 391-392

Божі не довільні, а глибоко гармоніюють з усім устроєм творіння. Зла поведінка від початку деструктивна за своїм характером. На ній немов підвішений дорожній знак: веде до смерті ... Бог створив світ таким, що в ньому... зло веде до смерті»⁷⁵⁹.

Також слід пам'ятати, що концептуальне розуміння взаємозв'язку гріха і його наслідків, таких як смерть, не може будуватися на одній метафорі чи метафоричні моделі, в даному випадку, юридичній (як зовнішнє засудження та покарання). В Біблії є цілий ряд інших метафор які описують більш органічний, природній причинно-наслідковий зв'язок гріха і смерті. Ще в Едемському саду звучить застереження: якщо Адам з'їсть заборонений плід, він помре (Бут.2:17). Бог не погрожує йому покаранням, так як мова, яка використовується тут, швидше відображає певний принцип, закон, який запускається в дію коли людина чинить гріх. Аналогічну мову ми зустрічаємо і в інших місцях Біблії. Павло говорить про те, що саме гріх є причиною появи смерті в цьому світі: смерть «увійшла» в світ через гріх (Рим.5: 12). Тому, не стільки Бог «карає» смертю, як сам гріх «умертвляє» людину (Рим.7: 11), гріх «приносить смерть» (Рим.7: 13). Ті, хто «згрішили... загинуть» (Рим.2:12). Людина «вмирає» в своїх гріхах (Ів. 8:21, 24)⁷⁶⁰. Павло чітко показує природну причинно-наслідковий зв'язок між гріхом і смертю використовуючи різноманітні органічні *фітоморфні* та фермерські метафори: «пристрасті гріховні» приносять «плід смерті»⁷⁶¹ (Рим.7: 5), той, хто підживлює гріховні бажання плоті, «пожне тління» (Гал. 6: 8). Схожий взаємозв'язок, але уже через метафору зачаття і народження, представляє також апостол Яків: гріх, який починається з пожадання, «народжує смерть» (Як. 1:15). Смерть - це «τέλος» гріха, тобто онтологічне завершення, кульмінація гріха (Рим. 6:21)⁷⁶².

⁷⁵⁹ Райт, Н. Т. *Послание к Римлянам* (Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009), 22

⁷⁶⁰ ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε (8:21); ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν (8:24); також див.: Чис. 27:3 «він помер в своєму гріху» (*дослівний переклад автора - ПК*).

⁷⁶¹ Дослівно: «плодоносять смерть».

⁷⁶² Рим. 6:21 «Який же плід ви мали тоді? Такі речі, що ними соромитесь тепер, бо кінець (τέλος) їх то смерть».

Ще одна перспектива, виражена Павлом в Посланні до Римлян, полягає в тому, що смерть - це не що інше як «плата»⁷⁶³ за гріх (Рим. 6:23). Це заслужена оцінка, те, що людина «заробила». Взаємозв'язок гріха і смерті можна розглядати як «закон», принцип нерозривного зв'язку, - «закон гріха і смерті» (Рим.8: 2), який особливо видно в самому єврейському понятті «гріх», в якому і сам гріх, і його наслідки називаються одним і тим самим словом, як одне нерозривне поняття. Марк Біддл підсумовує цю ідею наступним чином: «Діючи в рамках юридичного розуміння, популярна християнська думка передбачає покарання за гріх як дію, накладену на грішника, відокремлену від самого гріха. З іншого боку, біблійна точка зору розглядає гріх та його наслідки цілісно і органічно»⁷⁶⁴.

Найкраще принцип природного взаємозв'язку гріха і смерті відображено в Посланні Павла до Римлян 1:32: «Вони знають присуд Божий, що хто чинить таке, варті смерті». Фраза «присуд Божий» буквально означає «постанова Божа». Таким чином, в самому творінні людини Бог закладає принцип справедливості й добра, як принцип здорового і щасливого стану людини. Це є те покликання, яке людина повинна реалізовувати. Але цей принцип має зворотну сторону: зло і гріх спотворює спосіб буття людини, руйнує її, несе смерть, і такий стан не має права на вічне існування. Тому, людина яка чинить гріх, «варта смерті» (Рим.1: 32). Саме тому в Старому Завіті ми бачимо таке твердження: «Хто згрішив Мені, того витру із книги Своєї» (Вих. 32:33).

Таке розуміння тісного взаємозв'язку гріха та смерті відображено в богослов'ї як багатьох Отців Церкви, так і сучасних богословів. Так, наприклад Марк Подвижник говорить: «Господь поклав, щоб за кожною справою, доброю чи злою, відповідна йому відплата слідувала природно, а не згідно особливого призначення, як думають деякі, які не знають духовного закону»⁷⁶⁵. Максим Сповідник також зазначає, що «засудження на смерть», є

⁷⁶³ Ідею «плати» (**μισθολοδοσία**) за «переступ і непослух» ми також зустрічаємо в Евр.2:2.

⁷⁶⁴ Biddle, *Missing the Mark*, 122.

⁷⁶⁵ Преподобный Марк Подвижник. *Нравственно - подвижнические слова. Слово 5-е.* Минск: Издательство Свято-Елисаветинского монастыря, 2005.

не стільки зовнішньо принесеною карою, як радше «породженням» гріха⁷⁶⁶ Натан Якобс показує, що Отці Церкви цей зв'язок гріха і смерті розглядали як «метафізичну необхідність», оскільки відступлення від Бога, Який є джерело життя, повертає людину до небуття, звідки вона з'явилась⁷⁶⁷.

Про це говорять і сучасні богослови. Наприклад, Том Райт наголошує на тому, що «в Біблії «гріх» і «смерть» нерозривно сплетені між собою»⁷⁶⁸, між ними існує «глибокий і нерозривний зв'язок... Варто вибрати одне - і ти разом з ним вибираєш і інше»⁷⁶⁹. Протестантський богослов Вольфган Паненберг каже, що «смерть - це не покарання накладене зовні, але природний результат розриву наших відносин з Богом, джерелом життя»⁷⁷⁰. Православний богослов Петро Гнедич також підкреслює, що «смерть ... є не покаранням, яке накладається «юридично», чи відплатою за гріх, а його наслідком»⁷⁷¹.

Отже, ми можемо зазначити декілька важливих зауважень щодо взаємозв'язку гріха і смерті: 1) мова «покарання» і «засудження», хоч і присутня в Писанні, не є єдиним способом описання цього зв'язку; 2) набагато частіше цей взаємозв'язком описується за допомогою цілого спектру різноманітних метафор, які представляють більш органічний та природній зв'язок між гріхом і смертю; 3) як було представлено в попередніх розділах, саме поняття «гріх» включає в себе ідею наслідків, покарання за гріх: гріх несе в собі руйнування і смерть. Таким чином, засудження на смерть, можна називати «юридичним» лише умовно, пам'ятаючи, що це - лише одна з багатьох метафор.

Засудження духовної смерті, духовне покарання.

⁷⁶⁶ Преподобный Максим Исповедник. «Вопрос 42» Творения. Кн. 2, 130.

⁷⁶⁷ Nathan A Jacobs, "Created Corruptible, Raised Incorruptible: The Importance of Hylomorphic Creationism to the Free Will Defense," in *The Ashgate Research Companion to Theological Anthropology*, ed. Joshua R. Farris and Charles Taliaferro (London: Routledge, 2017), 271.

⁷⁶⁸ Райт. *День, когда началась Революция - Казнь Иисуса и ее последствия*. Серия Жизнь со смыслом М.: Эксмо, 2020, 114.

⁷⁶⁹ Райт. *День, когда началась Революция - Казнь Иисуса и ее последствия*. Серия Жизнь со смыслом М.: Эксмо, 2020, 114.

⁷⁷⁰ Pannenberg, Wolfhart. *Systematic Theology*. Vol. 2. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991, 270.

⁷⁷¹ Гнедич, 152.

В багатьох юридичних теоріях відкуплення поняття «покарання» розглядається, як щось навіть окреме від смерті, додаткове, і дуже часто асоціюється з Божим покаранням людини «духовною смертю». Так, наприклад, Мауріс Релтон в вірші «плата за гріх - смерть» (Рим.6:23) розуміє смерть як «духовну смерть»⁷⁷². Багато прихильників ТЗП розуміють, що покарання за гріх – це духовна смерть, яку завдає людині Бог, і яка полягає в покаранні гнівом Бога (щоб це не означало), відділенні людини від Бога, вічними муками, які терпить людська душа, тощо. Відповідно, в такій перспективі на хресті Ісус терпить саме муки духовної смерті, завданої Йому за гріхи людей.

Однак, таке розділення «засудження» і «смерті» навряд чи має під собою вагомій підстави. По-перше, саме смерть в її органічному зв'язку з гріхом чітко представлена в Біблії як Боже засудження гріха, як ми показали це вище. Додатково, це можна також побачити в ряді паралелізмів, де засудження ототожнюється зі смертю. Так в Рим. 2:12 Павло показує, що незалежно від наявності чи відсутності Закону, тих, хто згрішили чекає одна доля: «Котрі бо згрішили без Закону, без Закону й **загинуть (ἀπόλλυμι)**, а котрі згрішили в Законі, **приймуть суд**⁷⁷³ за Законом». Таким чином, «бути засудженим» (чи «прийняти суд») - це те саме, що й «загинути». В Старому Завіті, ми бачимо, що саме знищення («знищити з народу» (ἀπόλλυμι ἐκ τοῦ λαοῦ)) було Божою карою за гріх⁷⁷⁴. Таким чином погибель і засудження виступають тут як тотожні поняття. Схожу картину ми бачимо в Рим.5:16, де Павло говорить про гріх, який веде до **засудження** (κατάκριμα), а дар благодаті - до виправдання. Наступний вірш розкриває зміст попереднього вірша (про що свідчить фраза «εἰ ἂν» («бо якщо»)), і показує ту саму паралель, але іншими словами: через переступ панувала **смерть**, а завдяки благодаті людина запанує в житті. Таким чином, ще раз бачимо, що «засудження» ототожнюється зі «смертю».

⁷⁷² Цит. по Morris. *Apostolic preaching*, 297.

⁷⁷³ Ще можна перекласти як «будуть засуджені».

⁷⁷⁴ Лев. 7:20, 27; 17:10; 20:6; 23:30; Повт. Зак. 8:19-20 та ін.

Часто ті, хто розглядає «засудження», як щось окреме від фізичної смерті, розширюють поняття «смерть» і включають туди «духовну смерть», як **додаткове** Боже засудження і покарання за гріх. Така позиція має дуже слабку основу в Біблії і не відповідає самому біблійному поняттю духовної смерті. В Писанні «духовна смерть» - це не Боже покарання, а опис стану людини без стосунків з Богом⁷⁷⁵. Афанасій називає «незнання Бога»⁷⁷⁶ духовною смертю і «падінням душі»⁷⁷⁷. Тому не Бог карає людину «духовною смертю», а людина сама попадає в цей стан відвернувшись від Бога через своє грішне життя. Відповідно проблема духовної смерті людини, її відділення від Бога вирішується не через смерть Христа, тим більше Його «духовну смерть» (як це пропонує ТЗП), а через повернення до Бога, відновлення відносин з Богом, коли через роботу Духа Святого людина приймає істину Євангелія, звертається до Христа і тим самим, відроджується з мертвих (Як. 1:18; 1 Пет. 1:23, Івана 1:12-13), переходить від смерті в життя (Івана 5:24). Про блудного сина, який розірвав відносини з батьком, але потім в покаянні повертається до нього, написано, що «він був мертвий, але ожив» (Луки 15:24, 32). Саме визначення духовної смерті як відділення людини, її душі від Бога по причині гріха, безбожності, непокори Богу, унеможливорює будь-яке формулювання про «духовну смерть» Христа, оскільки Він, згідно Писання був у всьому подібний до нас, «окрім гріха» (Євр.4:15). Оскільки Христос ніколи не був грішним, Він не міг зазнавати духовної смерті, яка є нічим іншим, як одним з описів безбожного гріховного стану людини.

Ніхто з раних богословів не розглядав зміст відкуплення в «духовній смерті» Ісуса. Усі без виключення, робили наголос на фізичній смерті Христа і її значенні у відкупленні, що ми покажемо згодом. Слова Афанасія Александрійського найкраще підсумовують цю думку: «Ми повинні

⁷⁷⁵ В Луки 16 блудний син, який покинув батька, називається «мертвим».

⁷⁷⁶ Святитель Афанасий Великий. *Толкование на псалмы*, Пс.55, 203

⁷⁷⁷ Святитель Афанасий Великий. *Толкование на псалмы*, Пс.68, 263

розглянути ... природу Його тілесної смерті. Це в дійсності є сам центр нашої віри»⁷⁷⁸.

4) Поняття «Рукописання»

Блоше відносить до «моделі суду» ідею скасування через смерть Христа «юридичного документу, що був проти нас»⁷⁷⁹ на основі Кол.2:14, де сказано: «знищивши рукописання на нас, що наказами було проти нас, Він із середини взяв його та й прибав його на хресті». Однак тут ми маємо справу з невірною інтерпретацією поняття «рукописання» (гр. *χειρόγραφον*). Джеремаяс асоціює «рукописання» з табличкою (*titulus*), яка була над головою Христа, і на якій, як правило, писали провину, за яку розпинали людину⁷⁸⁰. На думку Джеремаяса якимось містичним чином в духовному світі, ця табличка замінюється іншим *titulus* на якому написані наші гріхи, який Христос прибавляє до хреста⁷⁸¹. Багато інших дослідників роблять наголос на тому, що в цьому вірші описано скасування списку злочинів людей або скасування написаного вироку. Це цікаві тлумачення, але вони далекі від значення грецького слова «χειρόγραφον». Практично усі основні лексикони та словники вказують, що цей термін описує написану власною рукою боргову записку⁷⁸². Ймовірно, що це «рукописання» мало певну юридичну силу, і тому частково ця метафора має юридичний відтінок. Але навіть якщо це і юридичне поняття, очевидно, що воно не стосується юридичної «моделі суду», де стоїть питання про засудження, покарання. Тому цю метафору слід віднести до моделі «Прощення боргу». На хресті Христос скасовує «борг» людей.

5) «Понести гріх», «взяти гріх».

⁷⁷⁸ Свт. Афанасій «О Воплощеніи», 19.

⁷⁷⁹ Blocher, "Atonement," in *Dictionary of Theological Interpretation of the Bible*, 2005, 74

⁷⁸⁰ Jeremias, *Central Message*, 37.

⁷⁸¹ Jeremias, *Central Message*, 37.

⁷⁸² Див. напр. Вейсман, А . Д. *Греческо-русский словарь*. СПб.: Издание автора, 1899, 1341; Arndt, W. F. and F. W. Gingrich. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago, IL: University of Chicago, 1967, 889.

Блоше⁷⁸³ і Морріс⁷⁸⁴ розглядають біблійну фразу «понести гріх» як одне з юридичних понять в моделі суду. В цю категорію, як правило, включають наступні вірші:

- «на Нього Господь **поклав гріх** усіх нас! (Іс. 53:6);
- «з злочинцями був порахований, хоч **гріх багатьох Сам носив**» (Іс. 53:12);
- «Оце Агнець Божий, що **на Себе гріх світу бере!**» (Ів. 1:29);
- «І ви знаєте, що Він був з'явився, щоб **гріхи наші взяти**, а гріха в Нім нема» (1 Ів. 3:5);
- «Він тілом Своїм **Сам підніс гріхи наші** на дерево» (1 Пет. 2:24).

Ці основні, та ряд інших подібних віршів, використовуються для підтримки ідеї, що людські гріхи буквально були перенесені на Ісуса під час його страждань на хресті і саме тому Він поніс кару за ті гріхи, які Він добровільно взяв на себе. В ТЗП існує декілька різних тлумачень, що значить «понести гріх». Більшість з них зводиться до буквального розуміння прийняття Ісусом на Себе гріхів людства. Так для Еріксона це значить прийняти (якимось чином) на себе зло, яке було так ненависне Христу (і тому воно ще додало до страждань на хресті)⁷⁸⁵.

З іншого боку, оскільки в юридичній богословській парадигмі гріх часто асоціюється з виною, фраза «понести гріх» розуміється як «взяти на Себе вину». Кальвін говорить, що Ісус «став замість нас винним»⁷⁸⁶. Еріксон, який «взяти гріх» розуміє як «взяти зло» на себе, також, в іншому місці тлумачить цю фразу як «взяти вину»⁷⁸⁷. Він вважає, що Бог «зараховує» гріхи людей, «як такі, що належать Христу»⁷⁸⁸. Бог не вважав, що Ісус їх дійсно здійснив, а

⁷⁸³ Blocher, "Atonement," in *Dictionary of Theological Interpretation of the Bible*, 2005, 74

⁷⁸⁴ Морріс, «Наказание» В *Теологический Энциклопедический Словарь*. Москва: Ассоциация "Духовное возрождение", 2003, 721.

⁷⁸⁵ Еріксон. *Християнское Богословие*, 647.

⁷⁸⁶ Толкование Кальвина на 2 Кор.5:21 (*Кальвин, Жан. Толкование на Второе Послание апостола Павла к Коринфянам*. Минск: Издательство «Евангелие и Реформация», 2008).

⁷⁸⁷ Еріксон. *Християнское Богословие*, 648.

⁷⁸⁸ Еріксон. *Християнское Богословие*, 648.

лише «подумав, що вина за наші гріхи лежала на Христі»⁷⁸⁹. Ідею, що «наші гріхи зараховані неповинному Христу» підтримує і Джон Стотт⁷⁹⁰. Очевидно, що тут уже спрацьовує уява богословів, які намагаються хоч якось пояснити, як Христос взяв на Себе гріхи, тому що опису психологічних процесів в розумі Бога чи юридичних процесуальних дій в небесному суді ми ніде не побачимо в Писанні.

Безсумнівна помилка подібних пояснень – це буквалізація біблійних метафор через нерозуміння мови та культури, в якій використовуються поняття про «взяття» чи «несення гріха». Перш за все слід зазначити, що ідея перенесення вини явно протирічить очевидним істинам Писання. Бог чітко встановив, що кожна людина сама несе відповідальність за свої гріхи і вина не може бути перенесена на іншого: «Та душа, що грішить, вона помре. Син не понесе кари за батькову провину, а батько не понесе за провину синову, справедливість справедливого буде на ньому, а несправедливість несправедливого на тому буде» (Єз. 18:20). Коли Біблія говорить про страждання нащадків за гріхи батьків, то це слід розуміти як те, що вони терплять наслідки гріхів прабатьків, а не несуть на собі їх вину і відповідальність за їхні гріхи. По-друге, сама ідея буквального перенесення гріха є абсурдною, бо гріх, – це не річ, яку можна перенести. Ідея перенесення вини з однієї людини на іншу є ще й аморальною, і вона не має під собою ніякої підстави, окрім неправильної інтерпретації фрази «понести гріх».

Найбільша проблема з приведеним вище способом тлумачення фраз «понести (взяти) гріх» є те, що він відірваний від цілісного розуміння поняття «гріх» в Біблії, відтінків значень цього слова та змісту фраз, які говорять про «несення гріха». Ми вказували на те, що один з найкращих способів зрозуміти суть біблійної концепції «гріх», - це не через аналіз етимології слів, а через дослідження метафор які описують гріх і все, що з ним пов'язано.

⁷⁸⁹ Эриксон. *Християнское Богословие*, 648.

⁷⁹⁰ Стотт, Джон. *Крест Христа*, 288.

Перш за все слід зазначити, що значення фраз «нести гріх» і подібних до них є тісно пов'язане з метафоричним розумінням гріха як «тягара», і асоціюється з наслідками гріха⁷⁹¹. Вчинивши гріх, людина ніби звалює на себе тягар, - тягар вини і відповідальності за свій гріх. Джозеф Лем зазначає, що «фраза «і він понесе свій гріх» висловлює повну відповідальність порушника за наслідки гріха, який він зробив»⁷⁹². Людина постійно несе на собі тягар відповідальності за свій гріх, і якщо нічого з ним не зробити, то в кінці кінців він розчавить її. Оскільки головним біблійним наслідком гріха є смерть, то в книгах Левит та Числа ми чітко бачимо використання фрази «понести гріх» саме в цьому значенні. Через призму єврейського паралелізму чітко видно фраза «понести гріх» була синонімом фраз «померти», «бути вбитим (за гріх)», «бути покараним смертю»⁷⁹³. Таким чином, коли ми читаємо що Христос «поніс» або «взяв на Себе» наш гріх, ми повинні розуміти цю фразу не в сенсі, що Христос став грішним чи винним в наших гріхах, а в тому сенсі, в якому розуміли цю фразу в Старому Завіті: «Христос взяв на себе кару смерті». Але на відміну від усіх людей, які «несли» свій гріх, Ісус «поніс наші гріхи». Іншими словами, ця фраза означає, що Христос прийняв смерть не за Свій гріх (якого у Нього не було), а за гріх інших людей.

Якщо ж проаналізувати фразу «на Нього Господь **поклав гріх** усіх нас! (Іс. 53:6), то дослівно з єврейської її можна перекласти як «Господь дозволив»⁷⁹⁴

⁷⁹¹ Schwartz, B. "The Bearing of Sin in the Priestly Literature.", 9

⁷⁹² Lam, Joseph. *Patterns of Sin in the Hebrew Bible: Metaphor, Culture, and the Making of a Religious Concept*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2016, 20

⁷⁹³ Левит 24:15-16: «А до Ізраїлевих синів будеш промовляти, говорячи: Кожен чоловік, коли прокляне Бога свого, то **понесе він свій гріх**. А той, хто богозневажив Господне Ймення, **буде конче забитий**, конче **укаменує його** вся громада; чи прихосько, чи тубілець, коли богозневажатиме Ймення Господне, **буде забитий**»; «І будуть вони стерегти Мої прикази, щоб не **понести через те гріха на собі**, і щоб не **померти** через нього, коли б збезчестили їх». (Лев. 22:9); Числа 9:13: «А чоловік, який чистий, а в дорозі не є, і стримається споряджати Пасху, то буде **винищена душа** та з народу її, бо Господньої жервти він не приніс означеного часу її. **Гріх свій понесе** той чоловік!»; Числа 18:22: «І Ізраїлеві сини не приступлять уже до скинії заповіту, щоб не **понести гріха**, і не **вмерти**».

⁷⁹⁴ Чи «спричинив», вказуючи, що те, що сталося було під контролем Господа.

«авон» усіх нас вразити⁷⁹⁵ Його»⁷⁹⁶. Ми уже згадували, що «авон» значить не лише «гріх», але також і «наслідки (гріха)», «покарання (за гріх)»⁷⁹⁷. Тому Господь дійсно дозволяє, щоб смерть, яка була наслідком і покаранням усіх нас, вразила Ісуса. Цей вірш не має на увазі перенос нашого гріха чи нашої вини на Христа.

Як не дивно, деколи прихильники ТЗП визнають, що в Біблії фраза «понести гріх» означає «страждати від наслідків цього гріха, понести за нього покарання»⁷⁹⁸, але коли справа доходить до формування вчення про відкуплення, за основу береться зовсім інший сенс і цю фразу розуміють як «взяти на себе гріх» чи «вину» іншого⁷⁹⁹.

Шварц зазначає ще один важливий нюанс щодо фрази «нести гріх» і вказує на те, що різні форми цієї фрази використовуються в двох різних контекстах і можуть означати: 1) терпіти наслідки (чи покарання) гріха; 2) прощати гріх (в розумінні забрати, зняти тягар гріха, вини)⁸⁰⁰. Шварц наголошує, що коли людина сама несе свій гріх, то вона повинна зазнати наслідків гріха, але коли інша особа «несе» гріх людини, то це вказує на те, що тягар гріха і його наслідків уже не на плечах винного, який звільняється від свого тягара⁸⁰¹. В такому випадку фраза «нести гріх» отримує дещо інший відтінок і означає «зняти (забрати, усунути) гріх» і стає одним з головних метафоричних образів, який використовується в Писанні, щоб описати ідею «прощення гріха»⁸⁰². На нашу думку, саме в такому значенні слід розуміти вірш:

⁷⁹⁵ Це дієслово в даній формі описує вороже налаштовану зустріч (John Goldingay, David Payne. *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55*. 2-T&T Clark (2007), 309).

⁷⁹⁶ Див. John Goldingay, David Payne. *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55*. 2-T&T Clark (2007), 309.

⁷⁹⁷ Von Rad, Gerhard. *Old Testament Theology*, vol. I, 266; Biddle, *Missing the Mark*, 118.

⁷⁹⁸ Стотт, Джон. *Основание Христианства*, 88. Також см.: Стотт, Джон. *Крест Христа*, 206.

⁷⁹⁹ «Тепер відкрився сенс вислову пророка: «Господь поклав на Нього гріхи всіх нас» (Іс 53: 6) - тобто, побажавши змити їх бруд, Ісус Христос спочатку прийняв їх на Себе, щоб вони були зараховані Йому» (Кальвін, Наставлення, 2.16.6); «Христос став винним у всіх гріхах, скоєних нами» (Лютер, Мартин. *Лекції по Посланню К Галатам*. Sterling Heights, MI: Фонд «Лютеранское наследие», 1997.- С. 154).

⁸⁰⁰ Schwartz, B. *“The Bearing of Sin in the Priestly Literature.”*, 8.

⁸⁰¹ Schwartz, B. *“The Bearing of Sin in the Priestly Literature.”*, 9-10.

⁸⁰² Schwartz, B. *“The Bearing of Sin in the Priestly Literature.”*, 9-10

«Оце Агнець Божий, що **на Себе гріх світу бере!**» (Ів. 1:29). На жаль український переклад не передав нюансів грецького тексту. Слово «**αἴρω**» означає «підняти, забрати» і тому цей вірш слід читати наступним чином: «Ось Агнець Божий, що забирає гріх світу»⁸⁰³. Звичайно, без розуміння нюансів єврейської концепції «гріх» цей вірш звучить дуже дивно. Але якщо розуміти, що «гріх» може означати «вина, наслідки гріха» і виражається через метафору «тягар», то тут ми бачимо ідею, що Ісус – Той, Хто усуває тягар наслідків гріха для всього людства. Так само слід розуміти значення вірша в 1 Ів. 3:5, де також використовується слово «**αἴρω**»⁸⁰⁴, та в Євр. 9:28⁸⁰⁵ і 1 Пет. 2:24, де використовується слово «**ἀναφέρω**» (підняти)⁸⁰⁶.

Отож, тлумачення біблійних фраз «понести гріх», «взяти гріх», тощо, як перенесення гріха чи вини на іншого (Христа) є невірним. Воно є наслідком буквалізації біблійних метафор гріха, і не лише протирічить здоровому глузду та етичним принципам Писання, але й не відображає того, як ці фрази функціонували в єврейській мові.

б) «Стати гріхом» чи «стати прокляттям»

Багато прихильників ТЗП включають як один зі складових елементів такої розширеної моделі два важливі місця Писання, де говориться про те, що Ісус став «гріхом» чи «прокляттям» за нас:

- «Христос відкупив нас від прокляття Закону, **ставши прокляттям за нас**, бо написано: Проклятий усякий, хто висить на дереві» (Гал. 3:13);
- «Бо Того, Хто не відав гріха, **Він учинив за нас гріхом**, щоб стали ми Божою правдою в Нім!» (2 Кор. 5:21).

Проаналізуємо кожен з цих віршів.

Ентоні Тісельтон вважає, що Гал. 3:13 належить до «юридичної категорії»⁸⁰⁷. Ті, хто розглядає це поняття як частину «моделі суду» тлумачать

⁸⁰³ Саме так цей вірш звучить в дослівному перекладі з грецької мови.

⁸⁰⁴ «І ви знаєте, що Він був з'явився, щоб **гріхи наші взяти**, а гріха в Нім нема» (1 Ів. 3:5).

⁸⁰⁵ «Христос один раз був у жертву принесений, щоб **понести гріхи** багатьох» (Євр. 9:28).

⁸⁰⁶ «Він тілом Своїм Сам підніс гріхи наші на дерево, щоб ми вмерли для гріхів та для праведности жили; Його ранами ви вздоровилися» (1 Пет. 2:24).

⁸⁰⁷ Thiselton, Anthony C. *The hermeneutics of doctrine*, 334.

«прокляття» як Божу кару за гріхи, і можуть включати туди багато різних речей, які в Старому Завіті описуються як прокляття за невиконання Закону (хвороби, кліматичні катаклізми, бідність, відсутність успіху в справах, неврожай, вигнання в полон тощо)⁸⁰⁸. Особливий наголос робиться на гніві Божому як одному з основних «проклять», яке проявлялось по відношенню до грішників. В деяких крайніх тлумаченнях в цього вірша навіть робиться висновок, що оскільки Христос звільнив нас від прокляття, то це гарантує, що віруюча людина буде здоровою, успішною і багатою.

Перш за все, слід звернути увагу, на важливий коментар Джеремаєса, який зазначає, що слово «прокляття» - це метонімія замість фрази «той, хто прийняв прокляття»⁸⁰⁹. Також важливо, що Павло говорить про прокляття в однині і цитує уривок з книги Повт. Закону 21:22-23, який вказує на смертний вирок і смерть. Тому можна допустити, що «прокляттям закону», про яке говориться в даному вірші, є смерть. Ще в Едемському саду звучать слова перестороги і одночасно того прокляття, якого зазнає людина, коли не послухається Бога: «Бо в той день, коли ти з'їси від нього, смертю помреш» (Бут. 2, 17). Вирок за непослух багатьом Божим заповідям можна підсумувати словами пророка Єзекіїля: «Та душа, що грішить, вона помре» (Єзекіїль 18:20). Таким чином, смерть було головним прокляттям за порушення Божого закону. Саме в такому руслі ідею прокляття тлумачать Отці Церкви. Наприклад Юстин Мученик стверджує, що весь людський рід «**підданий прокляттю**»⁸¹⁰. Св. Афанасій Александрійський чітко розкриває зміст прийняття Христом прокляття в своєму творі «*Про Воплочення*»: «Він прийшов, щоб прийняти прокляття, яке було на нас, і як Він “міг стати прокляттям” інакше, аніж **прийняти смерть** проклятого? А ця смерть – на хресті, бо ж написано “проклятий кожен, хто висить на дереві”»⁸¹¹. Кирило Александрійський також називає смерть «давнім

⁸⁰⁸ Див. напр. книгу Повторення Закону, 28:20-69.

⁸⁰⁹ Jeremias, Central Message, 35.

⁸¹⁰ Иустин Мученик, *Разговор с Трифоном иудеем*, 95: «За законом Мойсея, весь людський рід буде **підвладним прокляттю**... люди, що перебувають під цим законом, виявляються **підвладними прокляттю**».

⁸¹¹ Св. Афанасій Великий, *Про Воплочення*, 23.

прокляттям», яке зазнала природа людини⁸¹², в Адамі «зазнало прокляття єство людське»⁸¹³. Через Христа «припинилося нарешті прокляття над усім людським родом, що віддавало земні наші тіла смерті»⁸¹⁴. Отож, багато Отців Церкви⁸¹⁵ пояснювали, що «прокляття», яке Ісус взяв на Себе, - це смерть. Тому, ми вважаємо, що Гал. 3:13 говорить про те, що Христос прийняв на себе прокляття смерті, під яким знаходилось все людство.

2 Кор. 5:21 («Того, Хто не відав гріха, **Він учинив за нас гріхом**») є одним з віршів, який викликає велику кількість нездорових тлумачень: від ідеї, що Бог буквально переклав гріхи людей на Ісуса до ідеї, Ісус якимось чином став грішним чи винним в усіх людських гріхах. Незважаючи на всю абсурдність подібних тлумачень, багато-хто притримується цих ідей, бо вважають, що саме це «буквально» говорить дане місце Писання. Однак, очевидно, що буквально розуміння фрази «**Він учинив за нас гріхом**» не має змісту і вимагає певного тлумачення. Ісус ніяк не міг стати грішним не тільки з точки зору Його Божественної природи, але навіть з точки зору дотримання формального умови для відкуплення: щоб принести відкуплення за людей Він повинен бути «чистим і непорочним Агнцем, без гріха та вади». Ми не будемо аналізувати багато крайніх і абсурдних розумінь цього вірша, і зосередимося на тих, які пропонують вчені та богослови. Ральф Мартін узагальнює дослідження по цьому віршу і пропонує три наступні варіанти тлумачення⁸¹⁶:

- а) Бог ставиться до Христа як до грішника;
- б) Христос ідентифікує себе з гріхом у Воплоченні;
- в) Христос став жертвою за гріх.

Варіант (а) не має вагомих підтверджень в Писанні і саме формулювання вірша не відповідає такому тлумаченню. Для розуміння наступних двох

⁸¹² Кирилл Александрийский, *О правой вере к царицам*, 17.

⁸¹³ Творения святителя Кирилла, епископа Александрийского. Книга 2. Glafira или искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисеева. Толкования на евангелие от Иоанна. Ч. 1. М.: «Паломник», 2001

⁸¹⁴ Кирилл Александрийский, свт. *Послание к Несторию об отлучении*, 11.

⁸¹⁵ Більше аргументів на користь такої інтерпретації ми розглянемо в аналізі творів Отців Церкви в шостому розділі.

⁸¹⁶ Martin, *Reconciliation: A Study of Paul's Theology*, 96.

варіантів ми повинні мати глибоке розуміння єврейської багатогранної концепції «гріх», яке в Септуагінті і в Новому Завіті передається словом «ἀμαρτία». Максим Сповідник під «гріхом» розуміє «тління ества» людського, яке Ісус взяв на Себе в Воплоченні для того, щоб його знищити⁸¹⁷. Єврейська біблійна концепція «гріх» дійсно може в себе включати наслідки гріха (смерть, тління), і в такому випадку цей вірш можна тлумачити як те, що Ісус приймає на Себе смертну, тлінну людську природу в Воплоченні, або, що Ісус приймає смерть на хресті. Таке тлумачення можливе, але, на нашу думку, воно виглядає дещо неприродним для даного вірша.

Ми схилиємось до третього варіанту тлумачення. Слово «ἀμαρτία» і його єврейський еквівалент «хатат» використовувалось не лише для того щоб описати гріх, але й «жертву за гріх», яка дослівно називалась «ἀμαρτία» («гамартія»). Тому найбільш прийнятний спосіб тлумачення цього вірша, - це розуміти його так, як ми це читаємо в російському Синодальному перекладі: «Ибо не знавшего греха Он сделал для нас [жертвою за] грех». Ісус і в інших місцях Писання називається «жертвою за гріх»⁸¹⁸ і тому таке прочитання вірша є досить природним. Саме так тлумачив це місце Кирило Александрійський: «став гріхом», значить став «жертвою за гріх»⁸¹⁹.

7) Покарання Христа Богом

Деякі дослідники приводять два наступні уривки Писання, які, на їхню думку, є частиною біблійної юридичної моделі суду і вказують на те, що Бог засудив і покарав Христа (замість людей): 1) «Бог Його вдарив поразами й мучив» (Іс. 53:4); 2) «Бог послав Сина Свого в подобі гріховного тіла, і за гріх осудив гріх у тілі» (Рим. 8:3).

Інтерпретації цих двох віршів як «доказів» того, що сам Бог покарав Ісуса є яскравим прикладом того, як слова можуть бути вирвані з контексту. В

⁸¹⁷ Преподобный Максим Исповедник. «Вопрос 42» Творения. Кн. 2, 130.

⁸¹⁸ Євр.10:11-18.

⁸¹⁹ Творения святителя Кирилла, епископа Александрийского. Книга 2. Glafira или искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисеева. Толкования на евангелие от Иоанна. Ч. 1. М.: «Паломник», 2001.

першому уривку, який більшість християн тлумачать як пророцтво про Христа, пророк не стверджує, що «Бог Його вдарив поразами й мучив», а радше описує як оточуючі сприймали подію розп'яття Христа: «**Направду** ж Він немочі наші узяв і наші болі поніс, **а ми уважали** Його за пораненого, **ніби** Бог Його вдарив поразами й мучив...» (Іс. 53:4). В дійсності цей вірш говорить протилежне представленому тлумаченню. Тут говориться, що «**ми вважали**», що **ніби** Бог його карає, а «насправді» Він взяв наші немочі на себе. Те що оточуючим здавалось як кара Бога, насправді було тим, що мало принести спасіння людству.

В Рим. 8:3 хоч і сказано про «засудження» Богом, але не Христа, а гріха: Бог «осудив гріх у тілі». Саме таке тлумачення ми бачимо у Свт. Афанасія, який ідею «засудження гріха» пояснює, що Бог від плоті «усунув гріхопадіння, полонянкою якого була завжди плоть»⁸²⁰. Божий суд був направлений на гріх, що говорить про те саме, що й вірші, які кажуть, що Спаситель «смерть зруйнував» (2 Тим. 1:10), «вбив ворожнечу на хресті» (Еф. 2:16)⁸²¹ тощо. Даний вірш навпаки показує, що суть проблеми, яку повинна була вирішити смерть Христа є не в Бозі, а в «гріху», де під «гріхом» слід розуміти «наслідки гріха», якими є смертність і тління людської природи.

Сама ідея покарання Богом невинного Христа протирічить не лише очевидним духовно-етичним принципам Писання, але і конкретним текстам, які описують страждання Христа. Писання чітко говорить про те, що не Бог Отець був тим, хто вбив чи покарав Сина, а безбожні люди. В Новому Завіті ми зустрічаємо типове формулювання, яка постійно використовували апостоли в своїх перших проповідях: «**Ви вбили Христа, але Бог воскресив Його з мертвих**». Апостоли свідчили про розп'яття Ісуса, як те, що вчинили безбожні люди, а не Бог, Який, навпаки, перетворив людське зло в перемогу над смертю. Іншими словами, це - «трагедія, яка стала перемогою». Наведемо лише кілька прикладів з ранньоапостольських проповідей:

⁸²⁰ Афанасій, *Против Ариан*, Слово 1, 60.

⁸²¹ Цей вірш ми розглянемо більш детально при аналізі метафори «примирення».

- «Того, що був виданий певною волею та передбаченням Божим, ви руками беззаконників розп'яли та забили. Та Бог воскресив Його, пута смерти усунувши, вона бо тримати Його не могла» (Дії 2: 23-24);
- «Господом, і Христом учинив Бог Його, Того Ісуса, що Його розп'яли ви!» (Дії 2:36);
- «Начальника ж життя ви забили, та Його воскресив Бог із мертвих, чого свідками ми!» (Дії 3:15);
- «нехай буде відомо всім вам, і всім людям Ізраїлевим, що Ім'ям Ісуса Христа Назарянина, що Його розп'яли ви, то Його воскресив Бог із мертвих, Ним поставлений він перед вами здоровий!» (Дії 4:10);
- «Бог наших отців воскресив нам Ісуса, Якому ви смерть були заподіяли, повісивши на дереві» (Діян. 5:30);
- «Вони ж тих повбивали, хто звіщав прихід Праведного, Якому тепер ви сталися зрадниками та убійниками» (Дії 7:52);
- «І ми свідки всьому, що Він учинив у Юдейському краї та в Єрусалимі, та вбили Його, на дереві повісивши... Але Бог воскресив Його третього дня» (Дії 10:39-40);
- «і хоч жадної провини смертельної в Ісусі вони не знайшли, все ж просили Пилата вбити Його... Але Бог воскресив Його з мертвих! (Дії. 13:28, 30).

Як ми бачимо в усіх цих уривках, Бог ніколи не представляється суб'єктом, який карає Христа, а навпаки, - Він той, хто виправляє це зло і звершує через нього відкуплення (напр.: «пута смерти усунувши»). Раніше ми також показали що першоапостольська керигма, яка виражала Євангелію ранньої церкви ніколи не представляє наративу про те як Бог карає Христа. Хіба не дивно, що ключовий наратив ТЗП є повністю відсутній в текстах Нового Завіту, а лише «виводиться» з окремих уривків на основі певного тлумачення. Як ми покажемо далі, таке тлумачення практично не має жодної надійної основи в Писанні.

8) Судовий процес над Христом

У прихильників ТЗП існує думка, що сама історична подія суду над Ісусом та розп'яття є особливим доказом юридичного змісту смерті Христа. Ентоні Тісельтон стверджує, що «хрест і розп'яття належать до концептуального домену покарання за злочини»⁸²². Особливо цю ідею яскраво видно в Жана Кальвіна, який говорить: «коли Ісус Христос постав перед судом як злочинець і щодо Нього були виконані деякі юридичні процедури, дані показання свідків, коли Він був засуджений устами судді, - то саме тоді Він виявився засудженим замість грішників, щоб постраждати заради них»⁸²³. За Кальвіном, під час суду Христа у Пилата відбувається важлива зміна: «Так як нам було уготовано прокляття, яке тримало нас в кайданах, поки ми були винні перед Божим суддівським престолом, вирок Ісусу Христу, винесений правителем Понтієм Пилатом, змінив положення справ на протилежне: страта, яка належала нам була завдана невинному, щоб позбавити від неї нас»⁸²⁴. У Кальвіна ми бачимо поєднання людського суду у Пилата і Божого суду в одне ціле, і в результаті, смерть Ісуса через вирок Пилата ототожнюється з Божим вирокком людству.

Однак, в Писанні ми ніде знаходимо такого ототожнення. Суд Пилата – це не суд Божий. Вирок Пилата несправедливий, а Божий – справедливий. Даний аргумент можна розглядати лише як невдалу спробу придати події відкуплення юридичний характер.

9) Справедливість і її вимоги

Одна з основоположних тез теорії замісного покарання і ряду інших схожих підходів пов'язана з ідеєю Божої справедливості і її вимог. Згідно їхнього підходу **справедливість вимагає покарання за гріх**. Наприклад Джон Стотт говорить: «Бог, що ненавидить гріх, повинен його покарати»⁸²⁵. Луїс Беркхоф також наголошує: «грішники повинні понести покарання від

⁸²² Thiselton, Anthony C. *The hermeneutics of doctrine*, 334.

⁸²³ Кальвін, *Наставление в христіанской вере*, 2.16.5 (т.1, ст.511).

⁸²⁴ Кальвін, *Наставление в христіанской вере*, 2.16.5 (т.1, ст.511).

⁸²⁵ Ллойд-Джонс, Мартин. *Бог Отец, Бог Сын*. Пер. с англ. Х.: Добра Новина, 2001, 299. Про «необхідність покарання за гріх» також говорить і Стотт (Стотт, Джон. *Крест Христа*, 219).

праведного Бога»⁸²⁶. Для Еріксона справедливість Бога полягає в тому, що Він зобов'язаний карати за гріх, бо інакше Його не можна назвати справедливим⁸²⁷. Бог не скасував покарання за гріхи людей в минулому, а «зберіг» його і «в досконалій справедливості Він здійснив це покарання над Христом на хресті»⁸²⁸. Саме така справедливість (праведність) Божа була явлена в жертві Христа згідно Рим.3:25. Таким чином, головний зміст жертви Христа полягав в необхідності задоволення вимог Божої справедливості⁸²⁹. Зв'язок між справедливістю і покаранням ми бачимо ще в Ансельма, який говорить про Божу «справедливість, яка не допускає іншої відплати за гріх, ніж покарання»⁸³⁰. Однак, Франсуа Брюн вказує на проблематичність такого підходу: «ніколи, протягом багатьох століть, богослови Заходу так і відчували потреби пояснити, чому покарання, кара, була абсолютно необхідною. Для них це було очевидним і не потребувало доказів»⁸³¹.

В позиції ТЗП ми бачимо серйозні вади з логікою аргументації. Допустимо, що ідея «Бог повинен покарати за гріх, щоб бути справедливим» є вірною. Виникає питання: кого повинен покарати Бог за гріх, щоб бути справедливим? Очевидна відповідь: грішника, який провинився. Якщо це вірно, то справедливість так і не звершилась, бо згідно цієї теорії Бог так і не покарав грішників за їх гріхи, а отже Він є несправедливим. Більше того, тут є подвійна несправедливість, оскільки Бог ще й карає невинного, і тим самим Сам же порушує принципи щодо справедливого покарання, які Він дав людям⁸³². Навіть у Ансельма ми знаходимо фразу, яка звучить з уст Бозо, уявного співрозмовника Ансельма: «Яку людину ми не осудимо, якщо він

⁸²⁶ Беркхов Луис, *Християнська доктрина*, 106.

⁸²⁷ Еріксон. *Християнське Богословие*, 577.

⁸²⁸ Там само, 577.

⁸²⁹ Там же, 642-3.

⁸³⁰ Ансельм Кентерберийский, *Почему бог стал человеком*, 1.24, ст.82.

⁸³¹ Брюн, Франсуа. *Один Христос. Два християнства*. Пер. с фр. А. Черноглазова. СПб: Алетейя, 2020, 100.

⁸³² «Хто оправдує несправедливого, і хто засуджує праведного, обидва вони Господеві огидні» (Прип. 17:15); «Не добре карати справедливого» (Прип. 17:26).

засудить невинного, щоб звільнити винного?»⁸³³. Та й покарання перестає бути саме «покаранням» по відношенню до невинного, і стає лише проявом насилля, так як справжнє «покарання» може бути лише *за провину*, а невинний покарання не заслужив.

Якщо настоювати, що Бог таки справедливий, бо дійсно покарав, але не грішника, а іншого (невинного) замість нього, то тоді потрібно змінити «принцип справедливості» на наступний: «справедливий Бог повинен покарати за гріх, але не обов'язково саме винного; можна покарати і не винного; головне щоб здійснилось покарання на комусь». Очевидно, з таким «принципом справедливості» буде важко згодитись навіть прихильникам даної теорії, якщо вони хочуть притримуватись базових принципів моралі.

Головна проблема в цій сфері полягає в тому, що навіть зовнішньо логічний принцип «Бог повинен покарати за гріх, щоб бути справедливим» не відображає того, як Біблія представляє Божу справедливість чи праведність. Такий підхід повністю нівелює ідею прощення, коли за провину не карають, а прощають. Ми запропонуємо більш універсальний принцип: «Справедливість не може толерантно ставитись до гріха, ігнорувати його»⁸³⁴. Цей принцип не дає повної відповіді про те, що робити з гріхом, а лише закладає базову ідею. З нею згодяться прихильники будь-якої теорії. Для подальшого рішення питання юридичні теорії ставлять нас перед спрощеними альтернативними варіантами: або а) Бог просто прощає гріх, і тим самим ігнорує його, або б) Бог гріх не ігнорує і тому пропонується 2 рішення, що робити з гріхом: (1) людина повинна запропонувати Богу сатисфакцію за гріх (теорія сатисфакції Ансельма)⁸³⁵, чи (2) гріх обов'язково повинен бути покараний (ТЗП).

Нам необхідно повернутися до старозавітного розуміння справедливості, яка було представлено словом «праведність». «Праведність»

⁸³³ Ансельм Кентерберийский. *Почему Бог стал человеком*, 8 (ст. 41).

⁸³⁴ Див. напр: «Божа справедливість не дає йому потурати нашим гріхам. Він не може сприймати наш бунт легковажно» (Brummer, Vincent. *Atonement, Christology And The Trinity Making Sense Of Christian Doctrine*, 74).

⁸³⁵ Gustaf Aulein, *Christus Victor* (London, 1953), 105, 145–6.

(євр. «цидака») описує не стільки зовнішню об'єктивну норму, яка зобов'язує людину (або навіть Бога) до певного стандарту поведінки, а скоріше принцип, який діє в контексті взаємин з іншим. Хемченд Госсан зазначає: «сутність «цидака» - це не просто об'єктивна норма, яка присутня в суспільстві, і яку необхідно дотримуватися, а скоріше це концепція, що впливає з відносин, в яких вона знаходиться»⁸³⁶. Крім того, дуже часто «цидака» використовується паралельно з іншою, центральною для Старого Завіту, концепцією «хесед» (милість, вірність, незмінна любов). Крістофер Райт зазначає, що «часто «хесед» і «цидака» йдуть парою, як паралельні поняття, що описують як якості Божої діяльності (Пс. 36:11), так і вимоги до людської моральної реакції (Ос. 10:12; Мих. 6:8). В інших текстах Божа справедливість об'єднується з його благодаттю і співчуттям; більш того, в Іс. 30:18 Божа справедливість є причиною його співчуття, що звучить дивно для вуха, що звикло мислити про справедливість в термінах покарання і суду»⁸³⁷. Часто ідея справедливості йде паралельно з ідеєю спасіння: «Вже близько Моя справедливість, - Моє спасіння не забариться...»⁸³⁸ (Ісаї 50:5)⁸³⁹. Найкраще представлення старозавітної ідеї справедливості можна зустріти в роботі Ховарда Зера:

«В івриті немає такого слова, яке можна було б перекласти як «справедливість». У Старому Завіті зустрічаються два слова, які зазвичай перекладаються англійською як «справедливість» - це «цедек» (цдака) і «мішпат». Ні те, ні інше повністю не відповідає нашому слову «справедливість», але обидва слова значать праведність, правильний порядок речей, вчинення справедливих вчинків, добрих справ. Чинити

⁸³⁶ Gossai, Hemchand, *Justice, Righteousness and the Social Critique of the Eighth-Century Prophets*, American University Studies, Series 7: Theology and Religion, vol. 141 (New York: Peter Lang, 1993), pp. 55–56. Цитата по Райт, Крістофер. *Око За Око. Етика Ветхого Завета*, 266.

⁸³⁷ Райт К. *Око за око. Етика Ветхого Завета*, 269

⁸³⁸ Біблія, 2020.

⁸³⁹ Також див.: «... прийде спасіння Моє і з'явиться правда («цидака» - справедливість) Моя» (Ісаї 56:1).

справедливість - значить відновлювати правильний порядок речей і робити добрі справи...»⁸⁴⁰.

Тому можна сказати, що Божа справедливість дійсно не мириться зі злом чи гріхом, але проявляється вона не в тому щоб просто покарати за зло чи отримати компенсацію. Божа справедливість відновлює правильний порядок речей, спасає Боже творіння, усуває зло. Бог прагне відновити «шалом»⁸⁴¹. Саме так слід розуміти ідею Павла, який говорить про те, що в спасаючій місії Христа явилась Божа праведність (справедливість) (Рим.3:21), для того, щоб знищити всяке зло, гріх, смерть і відновити людину. Однак, ця справедливість може проявитися і в погибелі безбожника, коли той відкидає Божу місію по його спасінню і відмовляється залишити зло. Оскільки зло остаточно буде знищено, загинуть з ним і ті, хто не хоче його полишати. Таке розуміння Божої справедливості, ціль якої не карати, а відновити стан речей назад до Божого задуму, відповідає духу і загальному посланню всього Писання.

10) Виправдання

Виправдання, очевидно, є поняттям сфери суду, і воно представляє одну з найскладніших метафор Писання. До сьогодні продовжують тривати дискусії та дебати щодо значення цього терміну. В останні роки було запропоновано багато варіантів тлумачень і підходів до розуміння цього поняття. В Православному богослов'ї – це один з найбільш занедбаних і мало вживаних сотеріологічних термінів. Одна з найголовніших критик традиційного протестантського чи католицького розуміння цього поняття полягає в тому, що це поняття повинно розглядатися у світлі старозавітного єврейського культурного і богословського контексту, а не через призму середньовічної чи будь-якої іншої системи права. Ця тема вимагає окремого поглибленого дослідження, але ми покажемо один із способів, як можна розуміти виправдання, і покажемо, що таке розуміння відповідає поглядам

⁸⁴⁰ Зер Х. *Восстановительное правосудие: новый взгляд на преступление и наказание*, 2002.

⁸⁴¹ Більше про це див. розділ 8 в книзі: Зер Х. *Восстановительное правосудие*.

багатьох ранніх Отців Церкви. У Рим. 5: 12-21 ми бачимо кластер метафор, які формують дійсно біблійну «модель суду» («суд», «засудження», «виправдання» тощо). Особливо в протестантському богослов'ї існує тенденція розглядати ці поняття суду не як метафори, а як слова, що описують окрему юридичну реальність чи «юридичні стосунки з Богом»⁸⁴²: порушення закону призводить до засудження та покарання, що є ще одним наслідком гріха, в додаток до смерті та тління. Згідно такого підходу необхідно вирішити не лише проблему смерті та тління, а також і «юридичного засудження».

У працях отців церкви ми можемо зустріти інший підхід, який ми частково бачили, коли говорили про проблеми з гамартіологією. Юридичні метафори «суд», «засудження», «покарання» є одним зі способів, за допомогою якого Святе Письмо описує Божий присуд: «Душа, що грішить, помре» (Єзек. 18:20). Гріх не тільки спотворює, він також знищує того, хто грішить. Як ми вже бачили, гріх "вбиває" (Рим. 7:11) і "призводить до смерті" (Рим. 7:13). Тому ми бачимо, як «смерть» і «засудження» вживаються як взаємозамінні поняття в Рим. 5: 15-16, де "смерть" – це і є "засудження" за гріх. У цій перспективі «виправдання» є метафорою, яка описує звільнення від «засудження» (тобто смерті та тління). Тому не дивно що «засудженню» та «смерті» протиставляються «життя» (Рим. 5: 17), «виправдання життя» (Рим. 5: 18), «життя вічне Ісусом Христом» (Рим. 5: 21). В Рим. 8:1-4 також протиставляються «осуд» і «виправдання».

Таке розуміння виправдання ми знаходимо у Кирила Александрійського, який говорить: «в Ньому ми виправдані, звільнені від всякого звинувачення, і осуд беззаконня знято з нас, бо така була по відношенню до нас мета домобудівництва у Того, Хто для нас, заради нас і замість нас зазнав смерті, хоча і воскрес, бо неможливо було, щоб життя переможено було смертю»⁸⁴³. Тут ми бачимо прекрасне поєднання суті ОП з

⁸⁴² Эриксон, Христианское Богословие, 567.

⁸⁴³ Кирилл Александрийский, свт. *О поклонении и служении в Духе и истине*. Кн.3, 227.

метафорою «виправдання». Особливо яскраво ця ідея проявляється в наступному уривку Кирила: «ми виправдані у Христі, Який загладжує силу того стародавнього прокляття послухом у всьому і звільняє від тих давніх звинувачень (нашу) природу»⁸⁴⁴. В іншому місці Кирило говорить, що Христос «виправдовує нас смертю Плоті Своєї»⁸⁴⁵ і «знищує вину непослуху Адама»⁸⁴⁶. Отже, згідно вчення Кирила Александрійського, яке, на нашу думку, вірно відображає біблійне вчення, виправдання, – це усунення засудження смерті для природи людини.

Слід зазначити, що метафора «виправдання» і її використання потребує набагато глибшого дослідження. Це також одна з найбільш проігнорованих і навіть відкинутих метафор в Православному богослов'ї. Наприклад, Йоанн Мейендорф говорить, що «відкуплення - це перш за все не виправдання, а перемога над смертю»⁸⁴⁷. Мейендорф правий тому, що він підтверджує («перемога над смертю»), але не правий в тому, що він заперечує («не виправдання»).

Визначення області переносу, суті аналогії та інтерпретація «моделі суду»

На початку розгляду моделі суду було підняте питання про більшу чи меншу метафоричність цієї моделі. Модель можна було би вважати менше метафоричною, і наближеною до буквального значення, якщо би ми побачили в цій моделі велику кількість юридичних елементів. Як було показано, в цій моделі ми, навпаки, знаходимо дуже мало «юридичної реальності» і тому цю модель слід розглядати як найбільш метафоричну. Серед розглянутих елементів ми не побачили ключових ідей на яких побудована ТЗП. Багато елементів, які включають в «модель суду» прихильники ТЗП насправді туди

⁸⁴⁴ Кирилл Александрийский, свт. *О правой вере к царицам*, 40.

⁸⁴⁵ Кирилл Александрийский, свт. *О поклонении и служении в Духе и истине*. Кн.16, ст. 683.

⁸⁴⁶ Кирилл Александрийский, свт. *О поклонении и служении в Духе и истине*. Кн.11, ст. 506-507.

⁸⁴⁷ Мейендорф И. *Византийское богословие: Исторические тенденции и доктринальные темы*. Минск: Лучи Софии, 2001, 231.

не належать, бо належать до іншої сфери, або були внесені в цю модель в результаті неправильної інтерпретації цих елементів.

Існує два основних підходи, як ми можемо інтерпретувати «модель суду». Перший підхід, яким пішли прихильники ТЗП та схожих теорій, це розглядати головні елементи як репрезентанти «юридичної реальності» чи, як назвав це Міллард Еріксон, «юридичних стосунків з Богом». Однак ми зазначили проблематичність такого підходу. Ми повинні мати цілісне і комплексне розуміння біблійних концептів. Якщо певна реальність описується цілою палітрою різних образів та метафор, то ми не можемо взяти один образ і вважати, що саме він передає суть всього концепту. Ми коротко розглядали концепт «наслідків гріха». Він передається такими поняттями як «вина» та «засудження». Однак, ми показали, що є цілий ряд інших репрезентантів, які описують цей концепт, які вказують на більш органічний зв'язок між гріхом та його наслідками. На це саме вказує і аналіз ключових слів єврейської мови, які представляють гріх. Тому ми можемо зробити висновок, що зв'язок гріха і його наслідків не є «юридичним» по своїй природі.

Другий підхід, як можна інтерпретувати «модель суду», - це розглядати її як лише одну з багатьох метафор, які описують більш глибоку реальність. Проведений аналіз ключових елементів цієї моделі спонукає нас саме так її інтерпретувати. Ми показали, що різні елементи цієї реальності представлені іншими метафорами та виразами, які не юридичні за своєю природою. Тому реальність, яку вони представляють, також не є юридична. Більш детально ми це представимо при інтерпретації основних ознак концепту представленого за допомогою різних метафор.

На нашу думку біблійна модель суду є досить проста і не потребує нагромадження різноманітних елементів, багато з яких були представлені вище («рукописання», «понести гріх», «стати гріхом» тощо). Вона містить такі основні елементи як «вина», «засудження», «оправдання», «виправданий». Найбільш чітко цю модель можна побачити в Рим.5:12-21. Вчинивши гріх,

людина є «винна» і повинна нести «засудження», яким є смерть. Завдяки відкупленню Христа, який знищує смерть, «засудження» знімається і людина стає «виправдана», «засудження» усунуто. Цю логіку чітко видно через паралелізми в цьому уривку: «засудження» – смерть, «виправдання» - життя (5:16-17). Таким чином, через терміни процесу суду представляється онтологічна реальність звільнення від смерті.

4.2.3. Метафорична модель «Викуплення»

Викуплення було однією з великих Божих обітниць Старого Завіту і очікуванням Ізраїльського народу в часи Христа. Однак, виглядає так, що взявши за взірець викуплення з Єгипту і з Вавилонського полону, в сподіваннях Ізраїльського народу «викуплення» звелось до визволення народу з-під гніту інших держав⁸⁴⁸. Те викуплення, яке приніс Христос виходило за рамки національного визволення. Однак, існує цілий ряд різноманітних інтерпретацій щодо змісту Христового відкуплення: з якої неволі викупив, визволив людей Христос? Як саме Він це здійснив? Ці та інші питання ми розглянемо при аналізі метафоричної моделі «Викуплення». Ми розглядаємо саме метафоричну модель, тому що коренева метафора «викуплення» збирає в один кластер цілу низку простих метафор таких як «рабство» чи «неволя», «викуп», «плата», «визволення», «свобода» тощо. Слід також нагадати, що в при аналізі кореневої метафори та моделі ми будемо використовувати слово «викуплення», на відміну від терміну «відкуплення», яке ми вибрали як слово репрезентант всього концепту, що описує об'єктивну спасаючу діяльність Христа, яка була звершена через його смерть та воскресіння.

Визначення метафоричності. Ніколас Ломбардо робить дуже слушно зауваження, що в біблійній моделі викупу ми бачимо низку елементів, які постійно передаються нам через прості метафори («визволення», «свобода з

⁸⁴⁸ «А ми сподівались були, що Це Той, що має Ізраїля визволити. І до того, оце третій день вже сьогодні, як усе оте сталося...» (Лк. 24:21).

неволі», «велика ціна (плата) за цю свободу», «особа, яка звершує викуп» тощо), але ніколи ми не бачимо згадки про отримувача викупу⁸⁴⁹. Для Ломбардо це вказує на те, що ця метафора не представляє «викуп» як «транзакцію» між двома сторонами⁸⁵⁰. Оскільки мова не йде про буквальне рабство в якому знаходяться усі люди, очевидно, що «відкуплення» є метафорою, яка говорить про визволення з певного рабства. Тільки питання: якого?

Визначення сфери та змісту вихідного домену метафори. Метафора «викуплення» з одного боку є досить простою для розуміння, і більшість дослідників чітко вказують на базову ідею, яка стоїть за цією метафорою, - визволення з рабства. Однак є цілий ряд нюансів на які варта звернути увагу, оскільки в минулому вони ставали причиною неправильних підходів до тлумачення цієї метафори, що ми спостерігаємо і в сучасному богослов'ї. З іншого боку, прояснення цього поняття застереже від «вчитування» власного культурного світосприйняття у цю метафору. В першому розділі ми приводили приклад, як в певних культурах метафора «викуплення» може легко асоціюватися з викупом нареченої, і можливе створення навіть досить «духовного», але невірного, тлумачення метафори «викупу» з такої перспективи. У наш час в нашій українській культурі поняття викупу використовується дуже рідко, в основному в контексті викупу заручників, і відповідно, створює додатковий контекст слабкої позиції «відкупителя» і його вразливості перед «терористом», який диктує свої умови, в той час як у біблійному контексті акт викупу був пов'язаний з викупом людини з рабства і завжди був актом милості і прояву благодаті.

В Старому Заповіті є відразу декілька понять (термінів), які описують «викуплення». Перший термін «пада» описує викуп за плату тварини або

⁸⁴⁹ Lombardo, Nicholas E. *The Father's Will Christ's Crucifixion and the Goodness of God*. Oxford University Press (2014), 184.

⁸⁵⁰ Lombardo, Nicholas E. *The Father's Will Christ's Crucifixion and the Goodness of God*. Oxford University Press (2014), 184.

людини⁸⁵¹. У СЗ ми також зустрічаємо ідею, що Господь є Відкупителем свого народу, особливо в контексті звільнення Ізраїлю з єгипетського рабства і з вавилонського полону: «Я з краю єгипетського тебе вивів, і тебе **викупив** («пада») ⁸⁵² з дому рабів» (Мих. 6:4)⁸⁵³; «Бо Господь **викупив** («пада») ⁸⁵⁴ Якова, і визволив його від руки сильнішого від нього» (Єрем. 31:11) ⁸⁵⁵. Паралелізм у цих віршах вказує на те, що головна ідея метафори тут не плата ціни (яку, очевидно, Бог нікому не платив), а «визволення», «виведення» народу з рабства. Важливо також те, що для перекладу єврейського слова «пада» Септуагінта часто використовує грецьке слово «**λυτρόω**», що означає «викупати з рабства, визволяти». Звільнення з вавилонського полону хоч і називається «викупом», «відкупленням» (Єрем. 31:11), але тим не менше, воно відбувається не завдяки платі чи цінним дарам⁸⁵⁶. У багатьох місцях Писання наголошується, що викуплення Ізраїлю з Єгипту відбулося Божою силою⁸⁵⁷. Тому часто поняття «викуплення» є синонімом поняття «визволення» з якоїсь біди чи утиску⁸⁵⁸. У ряді випадків у СЗ «викуплення» асоціюється з Божим визволенням від смерті⁸⁵⁹. Псалмист усвідомлює, що одне з найголовніших

⁸⁵¹ «кожного віслюка, що розкриває утробу, викупиш овечкою... І кожного перворідного людського серед синів твоїх викупиш» (Вих. 13:13); «Кожного перворідного з синів твоїх викупиш...» (Вих. 34:20).

⁸⁵² У Септуагінті використовується слово **λυτρόω** (викупити).

⁸⁵³ Також див.: «Ти **визволив** люд Свій раменом, синів Якова й Йосипа!» (Пс. 77:15)

⁸⁵⁴ У Септуагінті використовується слово **λυτρόω** (викупити).

⁸⁵⁵ Див. також: «...Господь вивів вас сильною рукою, і **викупив** тебе з дому рабства, з руки фараона, царя єгипетського» (Повт. Зак. 7:8); «будеш пам'ятати, що рабом був ти сам у єгипетській краї, та **викупив** тебе Господь, Бог твій» (Повт. Зак. 15:15; 24:18) «Господь, що **викупив** Авраама» (Іс. 29:22); «Господні **викупленці** вернуться та до Сіону зо співом увійдуть» (Іс. 35:10; також див. : Іс. 51:11).

⁸⁵⁶ «Він місто Моє побудує і **відпустить вигнанців Моїх не за викуп і не за дарунка**, говорить Господь Саваот» (Іс. 45:13).

⁸⁵⁷ «І молився я до Господа й говорив: Владико Господи, не губи народу Свого та насліддя Свого, що Ти викупив Своєю величністю, що Ти вивів його з Єгипту сильною рукою!» (Повт. Зак. 9:26); «А вони раби Твої та народ Твій, якого Ти викупив Своєю великою силою та міцною Своєю рукою» (Неэм. 1:10).

⁸⁵⁸ «і врятуйте мене з руки ворога, і з рук гнобителевих мене **викупіть**» (Йов 6:23); «І відповів Давид... і сказав їм: Як живий Господь, що **визволив** душу мою від усякого утиску...» (2 Сам. 4:9)

⁸⁵⁹ «Викупляє тебе Він від смерти за голоду, а в бою з рук меча» (Йов 5:20); «Він викупив душу мою, щоб до гробу не йшла...» (Йов 33:28);

поневолень, з якого не здатний «викупити» чи визволити ніхто з людей – це рабство смерті: «Але жодна людина не **викупить** («пада») брата, не дасть його викупу («копер») Богові, бо викуп їхніх душ дорогий, і не перестане навіки, щоб міг він ще жити навіки й не бачити гробу!» (Пс. 49:7-9). В той час, як всіх чекає одна доля: «Вони зійдуть в шеол, і смерть їх пасе, немов вівці... шеол буде мешканням для них...» (Пс. 49:14), псалмист, тим не менше, висловлює надію на Бога, як на Відкупителя від смерті: «Та **визволить** Бог мою душу із влади шеолу, бо Він мене візьме (Пс. 49:15)». В іншому місці висловлюється надія викуплення Ізраїлю «від усіх його прогріхів (Пс. 130:8). Найбільш яскраво ця надія виражена в Осії 13:14: «З рук шеолу Я **викуплю** їх, від смерті їх вибавлю. Де, смерте, жало твоє? Де, шеоле, твоя перемога?» Саме до цього уривку звертається Павло, коли навчав про смерть і воскресіння Христа, завдяки яким людству дарується воскресіння мертвих і перемога над смертю (1 Кор.15:54-55). Тут ми бачимо поєднання в одне ціле декількох ідей: «викуплення», визволення від смерті, смерть і воскресіння Христа. В богословських дискусіях про відкуплення цьому уривку не приділялося достатньо уваги. Однак, він вказує на важливу надію Ізраїльського народу – викуплення від смерті яке мало реалізуватися в майбутньому.

Другий термін, який описує викуплення в СЗ - це «гаал». Він використовувався в контексті сімейних зобов'язань. Якщо з якоїсь причини людина втрачала свою власність, або через борги ставала рабом, то її близький родич був зобов'язаний «викупити» («гаал») цю власність або свого родича з рабства⁸⁶⁰. В результаті такого «викуплення» людина отримувала свободу від рабства або повернення втраченої власності. Близький родич, який здійснив це «відкуплення» називався «Відкупитель» («гоел»)⁸⁶¹. Цікаво, що хоча термін «гаал» має своє конкретне базове значення, ми можемо побачити, що у своєму застосуванні він дуже схожий на попередній термін. «Гаал» також часто

⁸⁶⁰ Див. напр.: «Коли збідніє твій брат, і продасть із своєї посілості, то прийде викупник його, близький йому, і викупить продаж брата свого. (Лев. 25:25).

⁸⁶¹ Лев. 25:25-26.

використовується в значенні «спасати», «визволяти»⁸⁶². В Септуагінті для перекладу цього слова також використовується грецьке слово «**λυτρόω**». Це слово також використовується для опису визволення з єгипетського рабства⁸⁶³ та з Вавилонського полону⁸⁶⁴. «Викуплення» в такому випадку також не пов'язано з виплатою комусь якоїсь суми⁸⁶⁵. Цікаво, що і цей термін використовується для опису Бога як Відкупителя⁸⁶⁶, Його визволення праведного від смерті⁸⁶⁷, і особливо в контексті остаточного викуплення з-під влади смерті через воскресіння: «Та я знаю, що мій Викупитель живий, і останнього дня Він підійме із пороку цю шкіру мою, яка розпадається, і з тіла свого я Бога побачу (Йов 19:25-26). Це слово також згадується у важливому вищезгаданому вірші з Осії 13:14: «З рук шеолу Я викуплю («пада») їх, від смерті їх **вибавлю** («гаал»). Де, смерте, жало твоє? Де, шеоле, твоя перемога?». Важливо зазначити, що слова «пада» і «гаал» виступають тут як синоніми в контексті єврейського поетичного паралелізму.

В Писанні ми також бачимо тісний зв'язок між майбутнім викупленням і прощенням гріхів⁸⁶⁸. Обидва слова «пада» і «гаал» несуть в собі ідею визволення з важкого стану через сприяння «відкупителя» і повернення до повноти життя чи «шалому»⁸⁶⁹.

⁸⁶² «Він спас їх з руки неприятеля, **визволив** (la;G") їх з руки ворога» (Пс. 106:10); «Та будеш ти там урятована, там Господь тебе **викупить** з рук твоїх ворогів!» (Мих. 4:10).

⁸⁶³ «Тому скажи синам Ізраїлевим: Я Господь! І Я виведу вас з-під тягарів Єгипту, і визволю вас від їхньої роботи, і **звільню** (la;G") вас витягненим раменом та великими присудами» (Вих. 6:6); «Милосердям Своїм вів народ, якого Ти **визволив**» (Вих. 15:13)

⁸⁶⁴ «Вирушіть із Вавилону, втечіть від халдеїв, радісним співом звістіть, оце розголосить, аж до краю землі рознесіть це, скажіть: Господь викупив раба Свого Якова!» (Іс. 48:20 UKR)

⁸⁶⁵ «Бо Господь каже так: Задармо були ви попродані, тому **будете викуплені не за срібло**» (Іс. 52:3)

⁸⁶⁶ «Бог Всевишній то їхній **Викупитель**» (Пс. 78:35); «бо їхній **Визволитель** міцний, Він за справу їхню буде судитись з тобою! (Притчі 23:11); «Я тобі поможу, говорить Господь, і твій **Викупитель** Святий Ізраїлів! (Іс. 41:14); «Так говорить Господь, ваш **Відкупитель**, Святий Ізраїлів (Іс. 43:14). Особливо часто Бог називає себе «**Відкупителем**» в книзі пророка Ісаї (41:14; 43:14; 44:24; 47:4; 48:17; 49:7, 26; 54:5,8; 59:20; 60:16; 63:16).

⁸⁶⁷ «Від могили життя твоє Він **визволяє...**» (Пс. 103:4)

⁸⁶⁸ «Провини твої постирав Я, мов хмару, і немов мряку гріхи твої, навернися ж до Мене, тебе бо Я **викупив!** (Іс. 44:22).

⁸⁶⁹ Саме цим терміном, який часто перекладають як «мир» євреї описували стан добробуту, благополуччя, коли все так, як воно повинно бути.

Останній термін «копер» описує плату-викуп за збереження життя людини. Приклад застосування даного поняття ми зустрічаємо в Вих. 21: 29-30⁸⁷⁰ і на грецьку в Септуагінті, воно перекладається як «**λύτρον**» (плата викупу). Харіс підкреслює, що саме на основі поняття «копер» ми можемо краще зрозуміти важливе старозавітне поняття «капар»⁸⁷¹, яке дуже активно використовується для опису суті дії жертви за гріх. Більше про це поняття ми поговоримо в контексті обговорення концепції «жертва за гріх». Тим не менше, ми бачимо базову ідею слова «копер», - це те, що пропонується замість життя людини, як своєрідне заміщення, щоб вона не зазнала смерті. В книзі Чисел 35 розділі описується ситуація, коли вбивця повинен бути засуджений на смерть (Чис. 35:30). Ізраїльтяни отримують заповідь: «не візьмете окупу («копер») для душі убійника, що він повинен умерти, бо буде він конче забитий» (Чис. 35:31). Іншими словами вбивця не має варіанту запропонувати «викуп» за своє життя.

Псалом 49:7 показує близість понять «пада» та «копер» в контексті визволення від смерті: «жодна людина не викупить («пада») брата, не дасть його викупу («копер») Богові, бо викуп їхніх душ дорогий, і не перестане навіки, щоб міг він ще жити навіки й не бачити гробу!» Саме цю ідею можна вважати головною, яка об'єднує усі три поняття, які перекладаються як «викуп». Якщо слова «пада» та «гаал» більше несуть в собі ідею **визволення** з рабства чи бідь-якого іншого важкого становища, то «копер» більше наголошує на великій ціні, **платі**, яка стає **заміщенням** замість людини, для того, щоб та отримала визволення.

Ми помітили, що в Септуагінті для перекладу двох перших основних єврейських понять, що перекладаються як «викупляти» використовується

⁸⁷⁰ «А якщо віл був битливим і вчора, і третього дня, і було те засвідчене у власника його, а той його не пильнував, і заб'є той віл чоловіка або жінку, буде він укаменований, а також власник буде забитий. Якщо на нього буде накладений **викуп**, то дасть **викупа** за душу свою, скільки буде на нього накладене» (Вих. 21: 29-30).

⁸⁷¹ Harris, R. Laird. Gleason L. Archer, Jr., Bruce K. Waltke (eds.) *Theological wordbook of the Old Testament*. 1 volume set. Moody Press (1980), 1025.

грецьке слово «**λυτρόω**» та його різні похідні, які стануть одними з основних термінів для опису новозавітної ідеї відкуплення. В СЗ в перекладі Септуагінти ці слова часто передавали ідею будь-якого «визволення», яке звершував Господь. Наприклад: «І врятую тебе з руки злих, і з рук насильників тих тебе визволю!» (λυτρόσωμαί σε ἐκ χειρὸς λοιμῶν) (Єрем. 15:21)⁸⁷². Майбутня есхатологічна надія Ізраїля була також повинна бути результатом Божого «викуплення», і ті, хто стане частиною цього «викуплення», називаються «викуплені» (λελυτρωμένοι) (Іс.35:9)⁸⁷³. Один з аспектів цього майбутнього Великого Визволення є визволення від «усіх гріхів»: «Хай надію складає ізраїль на Господа, бо з Господом милість, і **велике визволення з Ним, і ізраїля визволить Він від усіх його прогріхів!**» (πολλὴ παρ' αὐτῷ λύτρωσις καὶ αὐτὸς λυτρώσεται τὸν Ἰσραὴλ ἐκ πασῶν τῶν ἁνομιῶν αὐτοῦ) (Пс. 130:7-8).

Саме слова «λυτρόω», «ἀπολυτρόω», «λύτρωσις», «ἀπολύτρωσις», «λύτρον» стануть головними словами, які формуватимуть ідею і модель відкуплення в Новому Завіті. Ці слова описують вихідний домен викуплення з рабства («λύτρωσις», «ἀπολύτρωσις»): людина знаходиться в рабстві, але хтось визволяє (викупляє) («λυτρόω», «ἀπολυτρόω») її з цього рабства заплативши ціну викупу («λύτρον») і в результаті людина стає вільною. Така модель була дуже знайома для жителів всієї Римської імперії, оскільки рабство було частиною суспільства того часу і велика частина жителів імперії були рабами. Існує суперечка серед біблеїстів і богословів щодо того, що служило фоном цієї моделі: визволення Богом Ізраїльського народу з єгипетського рабства чи образ викуплення з рабства в контексті рабовласницької культури Римської імперії 1-го століття. Однак, видається, що тут ми маємо ситуацію, коли обидві аналогії можуть одночасно бути фоном цієї метафори, оскільки кожна з них має основні складові цієї моделі: рабство – визволення – свобода.

⁸⁷² Див. також: «Визволи, Боже, Ізраїля від усіх його утисків!» (λύτρωσαι ὁ θεὸς τὸν Ἰσραὴλ ἐκ πασῶν τῶν θλίψεων αὐτοῦ) (Пс.25:22).

⁸⁷³ Деколи в перекл. Огієнка перекладається як «викупленці Господні» (Іс.62:12), «визволенці Господні» (Іс.51:11).

Однак, модель відкуплення з рабства є найбільш фундаментальною і універсальною, оскільки: 1) вона сама служить фоном метафори «викуплення» з Єгипту; 2) містить одну важливу складову, яка відсутня в моделі «викуплення» з Єгипту – плата викупу («λύτρον»).

Визначення цільового домену при багатозначному використанні метафори. В Новому Завіті метафора «викуплення» використовується в основному в контексті відкуплення, хоча потенційно в усій Біблії «викуплення» могло стосуватись визволення від будь-якого рабства, неволі, загрозливого стану. Розуміючи потенційну широту використання цієї метафори, завжди слід аналізувати кожне використання цього слова у відповідному контексті.

Модель «викуплення» формується кластером простих метафор, таких як «рабство», «викуп», «плата», «визволення», «свобода». Визначальною простою метафорою цього кластера для визначення цільового домену є «рабство». Нагадаємо, що метафора «рабство» може використовуватись як позитивному, так і в негативному сенсі. Апостол Павло говорить про «рабство Богу», «рабство праведності» як щось позитивне (Рим. 6:16-19). Однак, очевидно, що коли говориться про викуплення з рабства, то слово «рабство» використовується в негативному сенсі. Але навіть в негативному значенні «рабство» може стосуватися до різних сфер: «рабства гріха», «рабства смерті», чи навіть «рабство в диявола». Тому метафора «викуплення з рабства» може стосуватися до різних видів поневолення людини: визволення з рабства смерті чи визволення з рабства гріха. Ми зосередимося на тих вжитках метафори «викуплення» в яких говориться про сферу відкуплення. Сформована нами схема цілісної сотеріології дозволяє нам чітко визначити, до якої сфери належить кожна метафора «викуплення», - навернення, освячення чи відкуплення. В загальному огляді відкуплення, як одного з аспектів спасіння, ми вказували на дві складові цього процесу: 1) відкуплення, яке Христос уже звершив в Собі, в Своїй людській природі; 2) причасність цьому відкупленню

і наша майбутня участь у цьому відкупленні. Тому коли метафора описує смерть і воскресіння Христа, вона буде стосуватися відкуплення, його першої складової. Другої складової відкуплення будуть стосуватися метафори, які використовуються в контексті майбутнього воскресіння віруючих. Використання метафори поза цими двома контекстами вказуватиме на те, що вона стосується інших аспектів сотеріології чи інших сфер богослов'я.

Визначення області переносу, суті аналогії та інтерпретація метафоричної моделі «викуплення»

В рамках даного дослідження неможливо детально проаналізувати кожен окремий репрезентант цієї моделі, тому ми звернемо увагу лише на головні. Текст Нового Завіту чітко представляє нам ключові елементи моделі викуплення. Сам процес викуплення описується іменниками «λύτρωσις» і «ἀπολύτρωσις» та дієсловами «λυτρόω» та «ἀπολυτρόω». Вище ми згадали про дві складові процесу відкуплення: відкуплення, яке уже звершилось в Христі і відкуплення, яке звершиться в житті віруючого. Тому ми бачимо, що в Христі ми уже маємо відкуплення (Еф. 1:7; Кол.1:14), а з іншого боку ми очікуємо «відкуплення нашого тіла» (Рим. 8:23). В Рим. 8:23 відкуплення («ἀπολύτρωσις») чітко вказує на визволення, де об'єктом відкуплення є людська природа («наше тіло»), яка визволиться з-під влади смерті і тління (пор. Рим. 8:21), що станеться під час майбутнього воскресіння з мертвих. Схожу ідею, але, можливо, виражено не так прямо, ми бачимо в інших уривках НЗ, які вказують на взаємозв'язок воскресіння і відкуплення. Наближення другого приходу Христа та нерозривно пов'язаного з ним воскресіння мертвих Лука описує як зближення «вашого відкуплення» (ἐγγίζει ἡ ἀπολύτρωσις ὑμῶν (Луки 21:28)). В Євр. 11:35 воскресіння померлих в СЗ називається «відкуплення» («ἀπολύτρωσις»), і тих померлих, які тоді не отримали такого «відкуплення» отримують в майбутньому «краще воскресіння» (Євр. 11:35).

Ймовірно, що саме про день воскресіння, як про майбутній «день викуплення» говориться в Еф. 4:30⁸⁷⁴.

З іншого боку, викуплення асоціюється з визволенням від «гріха», як наслідків зла. Смерть Ісуса була щоб «нас **визволити** (λυτρόω, викупити) від усякого беззаконства» (Тит. 2:14)», «для **відкуплення** (ἀπολύτρωσις) від переступів, учинених за першого заповіту» (Євр. 9:15). Хоча після принесення жертви, людина очищалась «від гріха», її вина знімалась, але смерть все рівно залишалась наслідком, який не могли подолати жертви. Тому, хоч переступи «вчинені за першого завіту» прощались після принесення жертви, але, як каже автор послання до Євреїв: «жертвами, що завжди щороку приносяться, не може ніколи вдосконалити тих, хто приступає. Інакше вони перестали б приноситись...бо тож неможливе, щоб кров биків та козлів здійскала (ἀφαιρέω)⁸⁷⁵ гріхи!» (Євр. 10:1-4). При аналізі фрази «взяти (зняти) гріх» ми уже бачили, що «зняти», «забрати» гріх, тобто позбутися проблеми «гріха» (як наслідки) могла лише жертва Христа. Саме тому у ап. Павла ми бачимо чіткий паралелізм: «маємо в Ньому відкуплення кров'ю Його, прощення провин» (Еф. 1:7; Кол.1:14). Чітко видно, що «відкуплення від смерті» та «відкуплення від гріха» є одне і те саме, оскільки під «гріхом» маються на увазі «наслідки гріха», головним з яких була смерть.

Таким чином ми бачимо, що метафора «викуплення» в контексті відкуплення використовується для опису визволення людської природи з рабства смерті чи «гріха», що, як ми аналізували, описує наслідки гріхів, зла для людської природи. Старозавітні терміни, які описують викуплення особливо підсилюють онтологічне розуміння відкуплення, оскільки одна з важливих пророчих обітниць СЗ була про «викуплення» від смерті та влади шеолу. Ця ідея виражалась за допомогою кожного з цих термінів. Також пророки говорили про майбутнє визволення від «усіх гріхів», що описує Боже усунення наслідків гріха.

⁸⁷⁴ Порівн.: Еф. 1:14.

⁸⁷⁵ «Забрати»

4.2.4. Метафорична модель «жертва»

Визначення метафоричності. Як правило, розуміння «жертви Христа» як метафори не викликає суперечок серед дослідників і представляє загальний консенсус. Звичайно, мова йде не просто про жертву як «жертвовність» Христа, а асоціація жертви з жертвоприношеннями в біблійній культурі того часу.

Визначення сфери та змісту вихідного домену. Цей крок є важливим для аналізу всіх метафор, але він має особливе значення саме для цієї метафори. Причина полягає у тому, що ми особливо віддалені культурно від системи жертвоприношень Старого Завіту, і багато хто не вникає в деталі різних видів жертв, які існували тоді. Існує велика спокуса взяти за вихідний домені образ жертви, який побудований на власному обмеженому розумінні жертви, яке не відображає біблійного контексту. Найчастіше, і це можна побачити в багатьох дослідженнях відкуплення, в свідомості дослідника формується зібраний образ, який включає в себе елементи різних видів жертв. Одна з суттєвих проблем з якою стикаються дослідники теми відкуплення при аналізі поняття «жертва», - це те, що вони відразу починають аналізувати та інтерпретувати це поняття, не визначивши з самого початку вихідного домену даної метафори⁸⁷⁶. Складність питання полягає в тому, що метафора «жертва» є лише загальним терміном, який позначає цілий ряд різних метафор, які взяті з різних вихідних доменів. Так в СЗ ми бачимо «жертву за гріх», «пасхальну жертву», «мирну жертву» тощо. Проблема полягає в тому, що дуже часто ці всі різні види жертв змішуються в один зібраний образ.

Тому найпершим кроком при дослідженні метафори жертви є чітке розмежування між різними видами жертв і формування метафоричної моделі конкретного виду жертви. Два головних види жертв з якими асоціюється

⁸⁷⁶ Як приклад, можна привести книгу МакГрат, *Введение в христианское богословие*, 348-351, де він говорячи про жертву легко «перескакує» з одного виду жертву на іншу: жертва умилювання – жертва цілопалення – Пасхальна жертва тощо.

Христове відкуплення, - це «жертва за гріх» та «пасхальна жертва». «Пасхальну жертву» ми розглянемо в контексті підрозділу 4.3. В даній частині основну увагу ми зосередимо на «жертві за гріх», яка займає важливе місце в багатьох богословських представленнях відкуплення.

Жертва за гріх

Кіучі вірно стверджує, що будь-яке обговорення відкуплення повинно починатися з дослідження жертвоприношень, які несли очищення від гріха (expiatory sacrifices), такі як «хатат»⁸⁷⁷. Приношення «жертви за гріх» («хатат») детально описано в Лев. 4: 1-5: 13 і 6: 24-30. Жертва за гріх приносилася в випадках духовного, морального або фізичного занечищення, в результаті чого людина розглядалася як «нечиста», «ущербна», невідповідна Божому призначенню. Певною мірою можна сказати, що «хатат» очищала людину від проблеми наявності такої нечистоти, невідповідності людини Божому задуму. Іноді ця жертва приносилася коли людина не скоїла нічого гріховного, як у випадку очищення жінки після дітонародження (Лев.12: 6). З іншого боку вона приносилася коли людина помилково порушила Божі заповіді (Чис. 15: 25-29). Таким чином в контексті гріха «жертва за гріх» приносилася для того, щоб вирішити проблему, яку створював гріх чи будь-яка невідповідність Божому задуму. Та проблема, яку вирішувала «жертва за гріх» описується стандартною культовою формулою: «так очистить священик його з гріха його, і буде прощений йому» (Лев. 4:26). Тут ми бачимо два основних результати принесення «жертви за гріх»: «очищення від гріха» та «прощення».

«Очищення від гріха». Слово «очистити» представлене згаданим раніше словом «капар», яке не так просто перекласти, оскільки існує багато різних думок щодо тлумачення цього слова. Ряд дослідників через етимологію та спорідненість з арабським еквівалентом, що означає «покривати»,

⁸⁷⁷ Kiuchi, Nobuyoshi. *The Purification Offering in the Priestly Literature: Its Meaning and Function*, 11

вважають, що головна ідея цього слова – це «покрити гріх»⁸⁷⁸. Харріс вказує на те, що зв'язок з арабським словом є дуже слабким і що єврейський корінь цього слова не значить «покривати»⁸⁷⁹. Ми вже вказували на зв'язок поняття «капар» з поняттям «копер», яке описує те, що пропонується замість життя людини, як своєрідне заміщення, щоб вона не зазнала смерті. Харріс пропонує розуміти слово «капар» як «очищати»⁸⁸⁰ через приношення заміщення», де воно описує «усунення гріха чи нечистоти»⁸⁸¹. На нашу думку дебати щодо точного перекладу цього слова є не надто критичними, оскільки вони радикально не змінюють суті головного змісту, який стоїть за словами «покривати» чи «очищати». Обидва ці слова передають ідею «усунення гріха», як на це вірно вказує Харріс. Цікаво, що в типовій культовій формулі («очистить... з гріха його, і буде прощений йому») ми бачимо приклад єврейського паралелізму, де друга фраза повторює або розвиває ту саму ідею, що й перша. Ідея «прощення» вказує на те, що «гріх» з яким має справу «жертва за гріх», - це «наслідки гріха», і більш конкретно, стан вини, відповідальності та необхідності нести наслідки свого вчинку. Головним наслідком гріха була смерть. Харріс зазначає, що жертва за гріх була «символічним вираженням невинного життя, яке віддається за винного»⁸⁸². Відповідальністю за гріх винного повинна бути його смерть, але завдяки жертві за гріх, яка заміщає винного, його «гріх» (вина) усувається і «гріх» прощається. Людина звільняється від необхідності нести смерть, бо замість нього «жертва за гріх» віддає своє життя на смерть замість нього.

⁸⁷⁸ Harris, R. Laird. Gleason L. Archer, Jr., Bruce K. Waltke (eds.) *Theological wordbook of the Old Testament*. 2 volume set. Moody Press (1980), 452-453.

⁸⁷⁹ Harris, R. Laird. Gleason L. Archer, Jr., Bruce K. Waltke (eds.) *Theological wordbook of the Old Testament*. 1 volume set. Moody Press (1980), 452-3.

⁸⁸⁰ «Очищати» - слово, яке найчастіше використовується в українському перекладі Огієнка для перекладу слова «רָפָא».

⁸⁸¹ Harris, R. Laird. Gleason L. Archer, Jr., Bruce K. Waltke (eds.) *Theological wordbook of the Old Testament*. 1 volume set. Moody Press (1980), 453

⁸⁸² Harris, R. Laird. Gleason L. Archer, Jr., Bruce K. Waltke (eds.) *Theological wordbook of the Old Testament*. 1 volume set. Moody Press (1980), 453

Є декілька підходів до розуміння «механізму дії» жертви за гріх, серед яких ми розглянемо дві найпоширеніші підходи. Юридичні теорії розглядають це жертвоприношення через призму ідеї покарання: через покладання рук на жертву (Лев.4:29) вина чи гріхи винного переносяться на жертву⁸⁸³ і жертва приймає покарання смерті замість того, хто приносить жертву. Таке тлумачення «жертви за гріх» більше «вчитує» в текст певну теорію відкуплення, аніж «выводить» з тексту те, про що він говорить. У текстах СЗ ми ніде не зустрінемо ідеї, що жертвна тварина розглядалась як та, що прийняла на себе кару за людей⁸⁸⁴. Більше того, ми бачимо, що навіть після покладання рук тварина залишається «чистою». Якби вина або гріх переносилися на тварину, то вона вже не могла б відповідати вимогам щодо «чистоти» жертви, які пред'являлися для жертвовних тварин. Ховард Маршал, будучи прихильником ТЗП, признає, що поняття покарання ніяк не пов'язане з старозавітніми жертвоприношеннями⁸⁸⁵. Покладання рук на жертву присутнє і в багатьох інших видах жертв, які нічого спільного не мали з гріхами. Воно швидше всього описує ототожнення того, хто приносив цю жертву з самою жертвою («Це моя жертва. Вона представляє мене»), а не «перекладання гріхів»⁸⁸⁶.

⁸⁸³ Зазвичай прихильники ТЗП не пояснюють, як можна «передати гріх» іншому, але саму ідею «передачі гріха» можна часто у них зустріти. Наприклад: «Під час жертвоприношення гріх людини переходив на жертвну тварину» (Барнуелл К., П. Дэнси, Т. Поп. *Ключевые Понятия Библии*. СПб: Библия для всех, 2000, 83-84). Леон Морріс говорить про те, що покладання руки на жертву – це «символічне перенесення гріхів з віруючого на тварину» (Morris, Leon. *The Atonement; Its Meaning And Significance*. IVP, 1983, 47). Також: «Руками Аарона на нього переносилися гріхи народу» («ИСКУПЛЕНИЕ КАК ВОССОЕДИНЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА С БОГОМ (ATONEMENT)» в Райкен Л., Уилхойт Д., Лонгман Т. *Словарь библейских образов*, 2005, 440).

⁸⁸⁴ Храповицкий, Антоний. «Догмат Искупления». *Богословский вестник*. Сергиев Посад: 1917. Т.2 № 10-12.

⁸⁸⁵ Marshall, I. Howard. «The Theology of the Atonement». Tidball, Derek, David Hilborn and Justin Thacker (Eds.) *The Atonement Debate: Papers from the London Symposium on the Theology of Atonement*. Grand Rapids: Zondervan, 2008, 60.

⁸⁸⁶ Цю дію слід розрізняти від символічної дії «покладання гріхів» на голову козла відпущення (Лев.16), де само Писання пояснює зміст цієї дії. Слід звернути увагу, що козла відпущення не вбивали, а все дійство представляло образ усунення гріхів.

Більш безпечно тлумачити «жертву за гріх» в рамках загального розуміння її як **заміщення**, без уточнення механізму «як саме» ця жертва очищала від гріха. Головна ідея «жертви за гріх», це - заміщення: жертва помирала замість того, хто приносив жертву. Кіучі описує це наступним чином: «смерть через гріх чи нечистоту анулювалася заміною смертю»⁸⁸⁷. Жертва віддає своє життя заради того, щоб інший не вмирав. Відповідальність понести смерть за гріх, який повинна була взяти на себе людина, бере на себе жертва. В результаті людина звільняється від своєї відповідальності зазнавати наслідки гріха, її гріх прощений. Покладання рук грішника на жертву – це не акт перенесення вини, а швидше акт ідентифікації себе з цією жертвою, яка стає заміщенням замість грішника. На це вказує Кіучі, пропонуючи ідею, що «покладання руки в контексті жертвоприношення може символізувати "заміщення"»⁸⁸⁸. Барнуел гарно підсумовує головну ідею жертви за гріх: «Покаранням за гріх є смерть, але Бог по Своїй милості дозволив грішникові замість свого власного віддавати для відкуплення життя певної тварини»⁸⁸⁹. Таке розуміння жертви за гріх ми бачимо навіть у Кальвіна, який задає риторичне питання: «що означало принесення в жертву тварин, як не визнання себе винними смерті і не заміщення себе тваринами, яких вбивали?»⁸⁹⁰

Визначення цільового домену при багатозначному використанні метафори. Хоча слово «жертва» може використовуватися і для опису «жертвості» в християнському житті чи служінні, конкретні вище згадані типи жертв («жертва за гріх», «Пасхальна жертва») використовуються метафорично саме для опису відкуплення, і не використовуються для опису інших сотеріологічних аспектів роботи Христа.

⁸⁸⁷ Kiuchi, Nobuyoshi. *The Purification Offering in the Priestly Literature: Its Meaning and Function*, 162.

⁸⁸⁸ Kiuchi, Nobuyoshi. *The Purification Offering in the Priestly Literature: Its Meaning and Function*, 141.

⁸⁸⁹ Барнуэлл, К. *Ключевые понятия Библии*, 83-84.

⁸⁹⁰ Кальвин, *Наставления.*, 2.7.17.

Визначення області переносу, суті аналогії та інтерпретація метафоричної моделі «жертва за гріх»

Новий Завіт описує те, що зробив Христос на хресті як принесення «жертви за гріх» (Євр.10:11-18). Христос є «жертвою за гріх», яка здійснювала те, що здійснювала «жертва за гріх» в СЗ – «очищення від гріха» та «прощення». Однак, автор Послання до Євреїв вказує, що ці жертви не були засобом дієвого вирішення проблеми «гріха», а швидше були символічним прообразом тієї майбутньої Божої дії, завдяки якій дійсно вирішиться проблема «гріха». В чому полягала ця проблема, і від якого «гріха» вона «очищала»? Ми вважаємо, що під словом «гріх» слід розуміти «наслідки гріха». Нідє в СЗ ми не бачимо, що жертва за гріх духовно змінювала людину. Це завжди робило покаяння і смирення людини. Бог часто докоряє ізраїльтянам за те, що вони приносили жертви без правильного внутрішнього ставлення серця і закликає їх до покаяння (Іс.1:11-18). Як ми уже вказали, жертва за гріх усувала необхідність нести наслідки гріха.

Однак, автор Послання до Євреїв стверджував, що кров жертвних тварин не могла «усунути гріхи» (Євр.10:4), «зняти гріхи» (Євр.10:11) і не могла «зробити досконалыми» тих, хто приносили жертви (Євр.10:1). В такій перспективі СЗ жертви за гріх можна порівняти зі своєрідним актом відстрочки боргу, відстрочки необхідності відразу нести на собі наслідки за гріх. Вони не вирішували проблему смертності людини, хоч і усували необхідність відразу зазнавати смерть за свої гріхи.

Коли автор Послання до Євреїв говорить, що Христос «жертвоприношенням одним вдосконалив Він тих, хто освячується» (Євр. 10:14), тут не говориться про моральну досконалість та безгрішність, інакше їм не потрібно було б продовжувати «освячуватись». «Вдосконалення», яке звершила жертва Христа можна пояснити лише в рамках онтологічного підходу, де ми відносимо сферу дії відкуплення до області людської природи: Христос очистив людську природу від «гріха» (в значенні наслідків, -

присутності смерті і тління) і раз та назавжди зробив її досконалою в Собі, чого ніколи не могли зробити жертви СЗ. Вони лише відстрочували смерть в людській природі, але не могли від неї звільнити.

4.2.5. Метафорична модель «примирення»

Тема примирення зведеного через жертву Ісуса Христа - одна з складних в Новому Завіті, оскільки до сих пір немає єдиної точки зору з даного питання. Існує кілька інтерпретацій Павлової ідеї примирення через Христа. «Примирення» – це ще одна складна метафора чи метафорична модель, яка використовується в сотеріології. Як ми уже говорили, складна метафора групує навколо себе кластер простих метафор і в результаті формується метафорична модель. В Писанні ми зустрічаємо ряд простих метафор, таких як «ворожнеча», «вороги», «примирення», «мир», «примирити», «творити мир», тощо, які формують метафоричну модель «примирення».

При розборі даного поняття, нам дуже важливо повернутися до нашої ідеї багатогранності сотеріології і розуміння того, що одна і та сама метафора може використовуватись для опису різних аспектів сотеріології.

Визначення метафоричності. Брейтенбах зауважує, що фраза «примиритися з кимось», хоча і є дуже поширена в грецькій мові для опису зміни від ворожнечі до дружби у міжособистісних стосунках, тим не менше в контексті стосунків між людьми та Богом є «настільки рідкісною, що її можна сміливо розглядати як метафоричне мапування нерелігійної термінології в релігійну сферу»⁸⁹¹. Серед дослідників цього поняття переважна більшість розглядає «примирення з Богом» як метафору. Це очевидно, особливо з огляду на те, що ап. Павло говорить про примирення світу з Богом, що виходить за рамки звичайного вжитку цього слова.

⁸⁹¹ Breytenbach, C. 2011. "8. Salvation Of The Reconciled" in. *Grace, Reconciliation, Concord The Death of Christ in Graeco-Roman Metaphors*. Leiden: Brill, 2010, 171.

Визначення сфери та змісту вихідного домену. В контексті української мови слово примирення використовується в основному в сфері налагодження взаємовідносин між людьми. Примиритися – це «переставати сердитися один на одного... переставати ворогувати з ким-небудь, встановлювати мир»⁸⁹². В схожому значенні це слово використовується і в багатьох інших мовах. Тому дуже легко зробити поспішне рішення, що це слово відноситься до домену міжособистісних стосунків. Однак уважне читання біблійних текстів показує, що таке розуміння є досить вузьке. По-перше, це слово використовується для опису примирення світу, «космосу» (κόσμος) з Богом (Рим.11:15, 2 Кор.5:19). Очевидно, що тут примирення не вписується в рамки міжособистісних стосунків. Також слід зауважити, що ап. Павло говорить як про примирення, яке уже сталося в Христі через Його смерть на певному об'єктивному рівні, так і про суб'єктивне примирення з Богом, яке повинно статися при активній участі людини (2 Кор.5:18-20). Явно, що Павло використовує тут термін «примирення» у двох різних сенсах. Умовно назвемо ці два аспекти примирення як: 1) «звершене примирення» або «минулий аспект примирення» («Бог примирив з собою світ» (2 Кор.5:19)) і 2) «теперішній аспект примирення» (заклик: «примиріться з Богом!» (2 Кор. 5:20)).

Існує декілька підходів до тлумачення цих двох аспектів примирення. Джозеф Фіцмаєр⁸⁹³ вважає, що тут ми маємо справу з об'єктивним і суб'єктивним примиренням, де друге є закликом прийняти на суб'єктивному рівні об'єктивне примирення, яке Бог уже здійснив через Христа. Важко погодитися з таким тлумаченням саме другого аспекту, бо закликом «примиріться з Богом!» (2 Кор. 5:20), є запрошенням не до прийняття звершеного примирення, а швидше до необхідних активних дій зі свого боку для примирення з Богом, в світлі уже звершеного примирення. В схожому

⁸⁹² *Словник української мови*: в 11 томах. Том 7, 1976, 671.

⁸⁹³ Fitzmyer, Joseph A. *To Advance the Gospel. New Testament Studies*, 2nd edition. Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Dove Booksellers (1998), 168.

руслі тлумачить примирення і Джеймс Денні, який розглядає все примирення як уже «звершену» роботу Христа⁸⁹⁴.

Більшість прихильників ТЗП пояснюють дві сторони примирення як усунення взаємної ворожнечі між людиною і Богом. На хресті Бог примиряється з людством через те, що направляє Свою «ворожнечу», себто гнів, який Він мав по відношенню до грішного людства, на Христа. В результаті «заспокоєння» Божого гніву, «умилостивлення» Бога, усувається ворожнеча з боку Бога. Коли грішна людина, яка «ворогувала» з Богом по причині свого невірства, бунту, непокори Богу, навертається до Бога в покаянні, то тим самим усувається ворожнеча з боку людини. Ідею примирення Бога з людьми можна зустріти і у ряду православних богословів⁸⁹⁵.

Якщо в поясненні другого аспекту примирення (людини з Богом) є загальний консенсус серед більшості дослідників, то пояснення першого аспекту як примирення Бога з людьми зазнало серйозної критики від багатьох біблеїстів та богословів різних конфесій, як таке, що протирічить як самому тексту Писання, так і багатьом загальноприйнятим біблійним істинам. Багато дослідників різних конфесій наголошують, що в тексті не говориться, що Бог примиряється зі світом, з людьми, а що «світ» примиряється з Богом⁸⁹⁶. Ральф Мартін наголошує, Бог є «джерелом акту примирення; Він завжди є суб'єктом, а не прямим об'єктом дієслова. Ніколи не говориться про те, що Він примиряється з нами»⁸⁹⁷. Карл Барт також підкреслює, що в усьому Новому Завіті «мова йде не про примирення Бога з нами, але про наше примирення з Ним. Бог не потребує примирення»⁸⁹⁸. Джон Стотт признає, що в Новому

⁸⁹⁴ Denney, James. *The Death of Christ: Its Place and Interpretation in the New Testament* (London: Hodder & Stoughton, 1912), 145-46.

⁸⁹⁵ Светлов П. *Значение Креста в деле Христовом*, 25-27, 31-32; Малиновский. *Догмат. богословие*. Т. 3.. С. 220.

⁸⁹⁶ Див. напр.: Fitzmyer, Joseph A. *To Advance the Gospel. New Testament Studies*, 2nd edition. Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Dove Booksellers (1998), 168; Мышцын В.Н., проф. *Учение святого апостола Павла о законе дел и о законе веры*, 128.

⁸⁹⁷ Цит. по Martin, *Reconciliation*, 106.

⁸⁹⁸ Барт, Карл. *Толкование Посланий к Римлянам и Филиппийцам*, 53.

Завіті «Бог ніколи не виступає в якості об'єкту примирення», і тому основує ідею примирення Бога з людьми на ідеї умилювання Христом Божого гніву: «якщо ми стверджуємо, що Бог умилював Свій гнів за допомогою Христа, то ми можемо з упевненістю сказати, що з Його допомогою Він примирив нас з Собою. Оскільки Він потребував умилювання, то в такій же мірі Він потребував примирення»⁸⁹⁹.

На жаль, до сих пір не запропоновано хорошої альтернативи вищезгаданому тлумаченню. Багато авторів, відкидаючи пояснення «звершеного примирення» як примирення Бога з людьми, тлумачать цей аспект примирення в рамках особистого примирення людини з Богом. Однак такі тлумачення не дають адекватного пояснення, як таке примирення могло вже статися, без участі людини. Іан Ремзі (Ian Ramsey) критикує неправильний напрямок розуміння примирення як примирення Бога з людьми і розглядає примирення як фінансову трансакцію, своєрідну аудиторську гармонізацію⁹⁰⁰. Швидше всього таке тлумачення побудоване на етимології грецького слова «καταλλαγή», яке буквально може означати «обмін, вигода від обміну»⁹⁰¹. Однак, спосіб використання цього слова в НЗ показує, що навряд чи ми можемо відносити його домену фінансових трансакцій. Ми також вказували на те, що дослідження етимології не завжди допомагає зрозуміти зміст слова.

Підказкою, яка допоможе нам визначити сферу вихідного домену метафори «примирення», можуть слугувати паралелізми, які ми бачимо в одному з текстів ап. Павла⁹⁰². Один зі способів, як описується ідея

⁸⁹⁹ Стотт, *Крест Христа*, 284. Далі Стотт представляє дуже слабкі три аргументи про існування «ворожнечі» зі сторони Бога. Мова, що описує «ворожнечу» зовсім не вимагає взаємної ворожнечі. Аргумент про «спасемося від гніву» (Рим.5:9), якраз не має відношення до примирення, оскільки об'єктивне примирення уже сталося, а не станеться в майбутньому. Третій аргумент побудований на змішанні об'єктивного і суб'єктивного аспектів примирення (див. ст. 284-5).

⁹⁰⁰ Ramsey, Ian T. *Christian discourse*. London, New York, Oxford University Press, 1965, 40

⁹⁰¹ Friberg, *Analytical Greek Lexicon*.

⁹⁰² «Він бо наш мир, що вчинив із двох одне й зруйнував серединну перегороду, ворожнечу, Своїм тілом, Він Своєю наукою знищив Закона заповідей, щоб з обох збудувати Собою одного нового чоловіка, мир чинивши, і хрестом примирити із Богом обох в однім тілі, ворожнечу на ньому забивши. І, прийшовши, Він благовістив мир вам, далеким, і мир близьким, бо обоє Ним маємо приступ у Дусі однім до Отця» (Еф. 2:14-18).

«примирення» - це через фразу «чинити мир» (εἰρηνοποιήσας (Кол.1:20) або ποιῶν εἰρήνην (Еф. 2:15) на основі двох грецьких слів (εἰρήνη, ποιέω). Іншими словами, «примирення» - це «створення, формування миру». Також в тексті ми бачимо «мир» як результату процесу примирення і вістка про цей мир звіщається в Євангелії (Еф. 2:17). Цікаво, що цей вірш є посиланням на Книгу пророка Ісаї 57:19 де говориться про Боже звіщення миру «далекому та близькому». В єврейському тексті використовується слово «шалом», яке має набагато ширший і глибший зміст, ніж грецьке «εἰρήνη» та українські слова «мир», «спокій». Біблійна концепція «Шалом» виражає благо, добробут, гармонію, мир, те, як все повинно бути⁹⁰³. Ховард Зер визначає «Шалом» як «правильний порядок речей, коли всюди панує гармонія»⁹⁰⁴. Часто воно передає ідею того стану, в якому Бог задумав людину, - мир у всіх сферах взаємовідносин (з Богом, з іншими людьми, з творінням), мир як внутрішній, так і зовнішній в усіх аспектах людського буття. Едвард Шиллебек описує «шалом» як стан, в якому людина має достаток, внутрішньо і зовнішньо⁹⁰⁵.

Ентоні Тіселтон зазначає, що слово «καταλλαγή» не має точного мовного відповідника у Старому Завіті, щоб відображати конкретний термін⁹⁰⁶. На це також вказує Фіцмаєр висловлюючи думку, що Павло запозичив цей образ з греко-римського світу⁹⁰⁷. Однак, Шиллебек, аналізуючи поняття «примирення», вірно, на нашу думку, звертає нашу увагу на дієслівну форму єврейського слова «шалом», як старозавітню основу ідеї «примиряти(ся)», хоча й воно має набагато ширше значення. «Шалом» в дієслівній формі означає «бути завершеним, досягати повноти», в формі «*niel*» воно означає «повернути, відплатити, завершити», а в формі «*xiφil*» - «помиритися, укласти

⁹⁰³ Див. Плантинга, *Не так все було задумано*, 25-26

⁹⁰⁴ Див. Зер Х. *Восстановительное правосудие: новый взгляд на преступление и наказание*, 64 – 328 с.

⁹⁰⁵ Schillebeeckx, Edward. *Christ, the Experience of Jesus As Lord*. New York: Crossroad, 1993.

⁹⁰⁶ Thiselton, Anthony C. *The hermeneutics of doctrine*, 326

⁹⁰⁷ Fitzmyer, Joseph A. *To Advance the Gospel. New Testament Studies*, 2nd edition. Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Dove Booksellers (1998), 165

мир»⁹⁰⁸. Цікаво, що в Йова 8:6 («Він... **відновить** твою оселю»⁹⁰⁹, для перекладу дієслова «шалом» в Септуагінті використовується грецьке слово «ἀλοκαταστήσει», що означає «відновляти, повертати в попередній стан», звідки ми маємо відоме біблійне і богословське поняття «апокатастасіс». Тому ми можемо бачити, що головна ідея, яке присутня в понятті дієслова «шалом» - це відновлення, повернення того, чого бракувало, щоб все було добре. Це може бути примирення з іншою людиною, це може бути повернення боргу, це може бути завершення будови (напр.: храму)⁹¹⁰. Як ми бачимо, це слово дуже близьке до грецьких слів «содзо, сотерія», які в українській Біблії найчастіше перекладаються як «спасати, спасіння» і несуть в собі ідею повернення в здоровий, повноцінний, безпечний стан. Тому не дивно, що говорячи про спасіння і мислячи єврейськими біблійними категоріями Павло використовує слова «примирення», «створення миру», «мир» для того, щоб описати спасіння і різні його аспекти. Саме тому ап. Павло для розкриття єврейської концепції відновлення «шалому» використовує декілька варіантів слів, що означають «примирення», «примирятись», разом з грецькими словами εἰρήνη, εἰρηνοποιέω (Кол.1:20) чи ποιῶν εἰρήνην (Еф. 2:15), одночасно переплітаючи їх в різному контексті з такими ідеями як «виправдання», «спасіння» (Рим.5:9-10).

Отож, вихідний домен моделі примирення ми повинні ґрунтувати не стільки міжособистісному примиренні, як на ідеї «відновлення шалому», одним з проявів якого може бути міжособистісне примирення. Оскільки, основна ідея примирення – це повернення до єдності і гармонії з Богом, ми повинні пам'ятати, що відчуження від Бога відбулося не лише на рівні стосунків, а й на будь-якому іншому рівні, де гріх зруйнував задуманий Богом «шалом». Таким чином, примирення слугує терміном, яке описує повернення втраченого єднання з Богом на кожному рівні, де воно було втрачено.

⁹⁰⁸ Графов, *Словарь библейского иврита*, 528

⁹⁰⁹ Біблія, Сучасний переклад, 1-е видання, 2020

⁹¹⁰ Графов *Словарь библейского иврита* 528

Визначення цільового домену при багатозначному використанні метафори. У випадку метафори «примирення», як ми уже побачили, ми маємо саме багатоцільове використання цього поняття в різних аспектах сотеріології. Як ми зазначили вище, теперішній аспект примирення стосується саме сфери взаємовідносин з Богом і вказує на примирення з Богом, яке відбувається при покаянні та наверненні людини до Бога. Тут ми бачимо як ідея примирення в людських стосунках переноситься на примирення людини з Богом.

Складність виникає з розумінням змісту уже звершеного аспекту примирення. Ідея примирення Бога з людьми, не знаходить підтвердження в самому формулюванні, яке говорить про примирення світу, людей з Богом, а не Бога з людьми. В ключових текстах, де використовується поняття примирення як щось уже звершене, ми можемо побачити декілька підказок, які можуть допомогти нам у нашому розумінні цих текстів:

- 1) Метафора «примирення» в посланнях Павла використовується для опису реальності, яка також описується для за допомогою інших схожих метафор. Так наприклад, в Рим.5:9-10 примирення і виправдання використовуються як синоніми.
- 2) Коли метафора «примирення» описує звершений аспект «примирення», то вона використовується для опису об'єктивної спасительної роботи Христа, яку Він звершив для людей без їхньої участі і яке Він дарує як дар (Рим.5:11).
- 3) Це здійснене «примирення» відноситься до відкуплення і описується як таке, що здійснилося «на хресті», в «тілі (плоті) Христа», «через смерть» Христа, «кров'ю Його», тощо.
- 4) «Примирення» тісно пов'язано з вирішенням питання гріха і вини, оскільки Павло каже: «Бог у Христі примири́в світ із Собою Самим, не зараховуючи їм їхніх провин» (μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν) (2 Кор. 5:19⁹¹¹).

⁹¹¹ Переклад з грецької автора (ПК).

5) В 2 Кор.5:18-19 звершене «примирення» тісно пов'язано з «новим творінням» (2 Кор.5:17), а фраза «в Христі» в кожному випадку вказує на те, що «примирення» і «нове творіння» є описом однієї і тієї ж реальності.

Жоден з інших підходів до відкуплення (моральний, юридичний, тощо) не здатен об'єднати усі ці важливі елементи. Але ці усі ідеї прекрасно об'єднують саме онтологічна перспектива на відкуплення, яка вказує на те, що здійснюється у відкупленні з людською природою. Взнявши вищезгадані ідеї, помістивши їх на правильне місце в загальній сотеріологічній схемі, та використовуючи перспективу онтологічного розуміння відкуплення, ми можемо зробити припущення, що це звершене об'єктивне «примирення» стосується сфери людської природи, яку Христос звільняє від «гріха» як наслідку (смертності та тління природи), обновляє і наділяє якостями безсмертя та нетління. Чи можна це назвати «примиренням»? З точки зору української мови де слова «мир», «примирення» мають досить вузьке значення, таке тлумачення може здатися досить дивним. Але якщо ми візьмемо за основу більш широкий вихідний домен «відновлення шалому», виділивши наголос Павла на «формуванні миру» (*ποιῶν εἰρήνην* (Еф. 2:15), *εἰρηνοποίῆσας* (Кол.1:20)), така інтерпретація буде не тільки логічною, але єдиною можливою, як буде здатна об'єднати ідеї «нового творіння», «не зарахування гріха», «миру», «смерті Христа», і не викликати ніяких протиріч з іншими паралельними виразами та контекстом її використання, а навпаки, буде прекрасно з ними узгоджуватися. Через свою смерть і воскресіння Христос відновлює «шалом» (мир), повертає те, чого бракувало для добробуту людської природи, формуючи «нове творіння». Христос усуває проблему відчуження (ворожнечі), яка існувала в людській природі, що була відчужена від Божого життя по причині гріха та його наслідків (смерті і тління). Саме тому ми назвемо цю сферу *сферою онтологічного примирення* природи людини з Богом, яке здійснюється через смерть і воскресіння Христа. Ми не повинні її змішувати зі сферою особистого примирення людини з Богом, яке здійснюється через покаяння і навернення.

Визначення області переносу, суті аналогії та інтерпретація метафоричної моделі «примирення».

Як ми уже зазначали вище, область переносу формується простими метафорами, які ми перелічили на початку цього підрозділу. Однак, як зауважили, сотеріологічна метафора «примирення» може стосуватися різних сфер, де здійснюється спасіння: стосунки з Богом, природа людина, тощо. Тому, коли ми зустрічаємося з простими метафорами моделі «примирення», ми повинні пам'ятати, що вони можуть описувати різні аспекти сотеріології (навернення чи відкуплення). Тому в представленні відкуплення через метафору примирення важливо виділити саме ті прості метафори, які стосуються цієї сфери, а не навернення чи якогось іншого аспекту.

Елементи біблійної моделі примирення (об'єктивного аспекту).

Розглянемо ключові елементи біблійної моделі примирення, яке уже звершене в Христі:

- Проблема – «ворожнеча» (Еф.2:16);
- Примиритель - Бог. Хоча Бог прямо не називається «примирителем», але Він представляється як Той, Хто «примирив» (2 Кор.5:18-19);
- Що примиряється? – ми («нас») (2 Кор.5:18), «світ» (2 Кор.5:19), «все... чи то земне, чи то небесне» (Кол. 1:20);
- По відношенню до кого (чого) здійснюється примирення? – Бога: Він примирив «з Собою» (2 Кор.5:18-19, Кол. 1:20);
- Сфера, де здійснюються примирення – «в Христі» (2 Кор.5:19);
- Спосіб примирення – «через смерть Сина» (Рим.5:10), «смертю в людським тілі Його» (Кол. 1:22), «хрестом» (Еф.2:16), «Христом» (2 Кор.5:18), «кров'ю хреста Його» (Кол. 1:20), «вбити ворожнечу на хресті» (Еф.2:16);
- Дія - «примирити» (2 Кор.5:18-19), творити мир (Кол.1:20, Еф. 2:15), «не зараховувати провини» (2 Кор.5:19);

- Наслідок - «через Христа одержали примирення» (Рим.5:11), «мир» (Еф.2:14, 17), «нове творіння» (2 Кор.5:17).

Метафора «вороги» (Рим.5:10, Кол.1:21) в контексті об'єктивного «примирення» швидше всього стосується не стільки проблеми, яка вирішується, як ідентифікації тих, для кого звершується примирення. Метафора «вороги» Бога, як правило асоціюється з людьми з гріховним внутрішнім ставленням до Бога⁹¹². В Рим.5:10 «вороги» йде паралельно з фразою «грішники» (5:8), за яких Христос помер, коли вони і далі залишались грішниками. Так само для тих, хто були «ворогами», Бог звершує певне об'єктивне примирення в Христі, навіть коли ті далі залишаються ворогами. Проблема, яку вирішує об'єктивне примирення, є онтологічна, і це, - ворожнеча, відчуження між Богом і смертною людською природою. Цікаво, що смерть називається «останнім ворогом» (1 Кор.15:26), а Лука озвучує обітницю, що Христос «від ворогів наших визволить нас» (Лк. 1:71, 74). Ап. Павло також чітко вказує на те, що проблема, яка вирішується на хресті, - це «ворожнеча», яку Христос «вбиває на хресті» (Еф.2:16), а не особисте вороже ставлення людини до Бога чи Бога до людини.

Слід пам'ятати, що метафора «ворожнеча» може стосуватися і гріховного внутрішнього ставлення людини до Бога⁹¹³. Саме в контексті цієї «ворожнечі» вживається метафора «вороги» Бога. Але ця «ворожнеча» вирішується на тому рівні, на якому вона існує, - через покаяння. Відвернення від «ворожого» ставлення до Бога і навернення людини всім серцем до Бога. Саме тому тих, для кого Бог уже здійснив примирення в Христі, звучить апостольський заклик до особистого суб'єктивного примирення: «ми як послі

⁹¹² Див. Кол. 1:21 «вас, що були колись відчужені й вороги думкою в злих учинках»; «вони запаморочені розумом, відчужені від життя Божого за неуцтво, що в них, за стверділість їхніх сердець» (Еф. 4:18). Також: «хто хоче бути світові приятелем, той ворогом Божим стається» (Якова. 4:4). Вороги Бога – це ті, хто «не хотіли, щоб царював я (Бог, Христос - ПК) над ними» (Лк. 19:27).

⁹¹³ «...чи ж ви не знаєте, що дружба зо світом то ворожнеча супроти Бога?» (Як. 4:4); «думка бо тілесна (досл. «плотська» - ПК) ворожнеча на Бога», (Рим. 8:7).

замість Христа, ніби Бог благає через нас, благаємо замість Христа: примиріться з Богом!» (2 Кор. 5:20). Таким чином «примирення», чи «принесення, формування миру (шалому)» відбувається у різних аспектах Божої спасаючої роботи. Ральф Мартін описує примирення як «руйнування бар'єрів відчуження між Богом і грішним людством»⁹¹⁴.

Слід також звернути увагу на те, що використання фраз «через смерть Сина» (Рим.5:10), «смертю в людському тілі Його» (Кол. 1:22), «хрестом» (Еф.2:16), «кров'ю хреста Його» (Кол. 1:20), «вбити ворожнечу на хресті» (Еф.2:16), не обов'язково обмежує спосіб звершення «примирення» лише до смерті на хресті. Ці слова і фрази тут виступають в ролі метонімії і представляють всю повноту спасительної роботи Христа (смерть і воскресіння). Мартін наголошує на тому, що один спосіб описання того, як здійснюється примирення, - це «Хрестом» (2 Кор.5:18), що, на його думку, «включає хрест і воскресіння»⁹¹⁵.

Чітко визначивши елементи моделі «примирення», її місце в загальній сотеріологічній картині ми хочемо запропонувати інтерпретацію цієї моделі. Ми вважаємо, що ця модель метафоричною мовою описує те, що звершилось з людською природою через смерть і воскресіння Христа. Смертність людської природи – це «ворожнеча», яка руйнувала задуманий Богом стан існування цієї природи в «мирі» (шаломі), і тим самим створювала відчуження цієї природи від Бога. Бог через Ісуса Христа на хресті долає це відчуження, усуваючи його («вбиваючи» його) через свою смерть і воскресіння. Бог є не тим, хто примиряється, а тим хто примиряє і творить мир (шалом). Як і будь-яка метафорична модель, модель примирення не розкриває всіх аспектів того, що Христос звершив, але лише його певні ключові аспекти.

В історії богослов'я метафора примирення отримала дуже мало уваги в порівнянні, скажем з метафорою «відкуплення» чи «зцілення». Однак

⁹¹⁴ Martin, *Reconciliation*, 134.

⁹¹⁵ Martin, *Reconciliation*, 105.

запропоновану вище інтерпретацію не слід вважати «новим» тлумаченням цієї метафори. Ми бачимо таке тлумачення в історії богослов'я, хоча воно і не отримало належного розвитку. Уже перший, як вважається, християнський богослов, Іринеї Ліонський, тлумачить примирення саме в такому руслі. Коментуючи уривок Кол.1:21–22, який говорить про примирення Іринеї заявляє: «Він говорить: «ви примирені в тілі плоті Його»; тобто, що **праведна плоть примирила плоть, зв'язану гріхом**, і привела в дружбу з Богом ... примиряється те, що перебувало у ворожнечі. Якщо ж Господь прийняв плоть з іншої сутності, то вже не примирено з Богом те, що через переступ зробилося ворожим. А тепер через єднання з Собою Господь примирив людину з Богом Отцем, примиряючи нас з Собою через тіло плоті Своєї, викупаючи нас Своєю кров'ю, як Апостол говорить Ефесянам «що в Ньому ми маємо відкуплення кров'ю Його, прощення провин» (Еф.1: 7)»⁹¹⁶. Процитований вище уривок знаходить в контексті представлення Іринеєм ідеї спасіння плоті (людської природи) і відновлення Христом людини, яке Він звершим в Своїй людській природі⁹¹⁷. Іринеї чітко показує, що примирення, про яке говорить Павло в даному уривку,- це не міжособистісне примирення, а примирення людської природи («плоті») з Богом, і стається воно через відкуплення, смертю Христа. Важливо також зауважити, що Іринеї ототожнює це примирення з відкупленням і прощенням, які представляють інші метафоричні моделі, що описують те що сталося через смерть і воскресіння Христа. В іншому творі Іринея «Доказ апостольської проповіді» ми бачимо, як Іринеї представляє, як здійснюються два різні сотеріологічні аспекти примирення. Мир з Богом на онтологічному рівні встановлюється через Воплочення, смерть і воскресіння Христа, а на особистому – через відкинення ворожнечі і повернення до Бога: «**Він з'єднав людей з Богом і встановив мир** та згоду між людьми та Богом; бо не в наших силах було іншим чином **стати**

⁹¹⁶ Св. Іринеї Лионський. *Против ересей*, 5, 14, 2-3

⁹¹⁷ Св. Іринеї Лионський. *Против ересей*, 5, 14, 1-2

причасниками нетління, якщо би Він не прийшов до нас»⁹¹⁸; «Він, прийшовши на страждання, постраждав для скасування смерті і для оживлення плоті, щоб ми відклали ворожнечу проти Бога, яка була злочинною, і прийшли до миру з Ним, чинячи богоугодне перед Ним»⁹¹⁹.

Схожу думку ми бачимо і у Василя Великого, який наголошуючи на важливості приходу Господа саме в нашій людській природі, каже: «якби одно було під владою смерті, а інше - прийняте Господом, то смерть не припинила б своєї дії; страждання богоносної плоті не послужили б на нашу користь ... не було б відновлено занепале, підняте повалене ниць, засвоєно Богу відчужене від Нього...»⁹²⁰. Василій говорить про визволення людської природи з-під влади смерті через Христа, і використовує для описання стану цієї природи ряд метафор, одна з яких представляє природу як «відчужену від Бога», але яка завдяки Христу єднається з Ним. Хоч тут напряду на використовується поняття «примирення», але сам опис відчуженої і поверненої до спільності з Богом людської природи дуже точно передають онтологічної перспективу на примирення.

Ідею онтологічного примирення падшої природи з Богом, можна побачити навіть у таких не зовсім ортодоксальних представників Ранняї Церкви, як Пелагій, який описує звершене об'єктивне примирення в рамках людської природи: «ми примирились, так як возз'єднались по природі»⁹²¹. Серед сучасних богословів найбільш яскраво цю ідею озвучує Йоанн Мейендорф: «Відкуплення - це не «компенсація», що приноситься Божественному правосуддю, а **примирення занепалої і смертної людської природи з живим Богом**»⁹²². Навіть такий прихильник ТЗП, як Джон Стотт,

⁹¹⁸ Иринея, *Доказательство апостольской проповеди*, 31

⁹¹⁹ Иринея, *Доказательство апостольской проповеди*, 86

⁹²⁰ Свт. Василий Великий, *Письмо 253 (261). К жителям Сизополя*.

⁹²¹ Пелагий, *Тлумачення на послання Павла*. Цитата по: Гаврилкин, К. К., С. С. Козин, Т. К. Одэн, ред. Библийские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Т. 6. Послание к римлянам. Тверь. Герменевтика, 2003, 205.

⁹²² Мейендорф, Иоанн. *Жизнь и Труды Святителя Григория Паламы*, 221

який притримується ідеї взаємного примирення Бога і людей⁹²³, допускає можливість тлумачення ідеї примирення поза рамками ідеї налагодження взаємовідносин. Він каже: «Якщо Павло говорить про природній порядок речей, то тоді, ймовірно, примирення - це те ж, що й звільнення «від рабства тління» (Рим.8: 21)»⁹²⁴.

Ідея «примирення» в Посланнях Павла використовується навіть ширше, ніж ми представили вище. Ми бачимо ідею примирення «світу» (2 Кор.5:19) та всього, «чи то земне, чи то небесне» (Кол. 1:20). В контексті цілісної сотеріології ми згадували про вселенський вимір відкуплення, про який ми бачимо певні натяки в Писання і про який пишуть ряд богословів, пропонуючи ідею, що Христос звершує відкуплення чи примирення не лише для людської природи, але для всього творіння, яке також було вражено наслідками людського гріхопадіння. Тому Фіцмаєр зазначає, що примирення має не лише антропологічний вимір, але й космічний (вселенський)⁹²⁵. Однак ми не будемо детально аналізувати дану ідею, так як вона потребує додаткового ретельного дослідження, і виходить за рамки нашої роботи.

Також, в посланні до Ефесян 2:11-22 ми бачимо ідею «примирення» язичників і євреїв. Ми вважаємо, що це примирення є похідним від об'єктивного і суб'єктивного примирення, яке здійснюється так, як ми представили вище, і які ще можна назвати «вертикальним рівнем» примирення, оскільки це «примирення» людей з Богом в сфері природи і особистих взаємовідносин. Тоді, «примирення» язичників і євреїв можна умовно назвати «горизонтальним рівнем» примирення, так як тут відбувається «примирення» між різними групами людей. «Ворожнечу», яка між ними існувала, не слід розуміти в буквальному сенсі, але швидше як «відчуження», «відділення» яке існувало між цими двома групами людей. Язичники «були без Христа, відлучені від громади ізраїльської, і чужі заповітам обітниць, не

⁹²³ Стотт, *Крест Христа*, 277

⁹²⁴ Стотт, *Крест Христа*, 282

⁹²⁵ Fitzmyer, Joseph A. *To Advance the Gospel. New Testament Studies*, 169

мавши надії й без Бога на світі» (2:12). Завдяки спасительній роботі Христа, як на об'єктивному рівні (відкуплення), так і на суб'єктивному (навернення), як язичники, так і євреї, зближаються з Богом, і тим самим зближаються один з одним. Все те, що їх розділяло, тепер усунуто завдяки Христовому спасінню, і вони разом стають громадянами Царства Божого, членами Божої сім'ї, святим храмом в якому перебуває Бог (2:18-22).

Висновок. Отож, метафорична модель «примирення» - це один зі способів як Павло представляє відкуплення, звершене Христом, в сфері людської природи. Відчуження між Богом і людиною на рівні природи по причині її смертності і тлінності, - це «ворожнеча», яку Христос руйнує, «вбиває», усуває через свою смерть і воскресіння. Здолавши смерть, яка була «ворогом» людства, він створює «мир» (шалом) між Богом і людською природою, яка тепер стає з'єднаною з Богом через Христа. Те, що було відчужено тепер «примиряється» з Богом. Однак, слід бути обережним і розрізняти інші способи використання метафори та моделі «примирення» по відношенню до примирення людей з Богом на рівні особистих взаємовідносин через навернення (2 Кор. 5:20), «горизонтальний рівень» примирення між язичниками і євреями (Еф. 2:11-22), вселенський вимір примирення (Кол. 1:20).

4.2.5. Метафорична модель «прощення»

Прощення гріхів, згідно очікувань Ізраїльського народу, мало стати одним з головних благословінь месіанського віку. Саме «спасіння у відпущенні гріхів» повинно було явитися Божому народу з приходом Месії (Луки 1:77). Про особливе Боже майбутнє прощення гріхів говорили пророки⁹²⁶. Том Райт коментує це пророцтво: «Таке прощення гріхів було

⁹²⁶ «Ось дні наступають, говорить Господь, і складу Я із домом Ізраїлевим і з Юдиним домом Новий Заповіт... їхню провину прощу, і не буду вже згадувати їм гріха!» (Єрем. 31:31-34)

найбільшою подією, яке змінює долі людей і всього світу, подією, яке було давно обіцяно і якого з нетерпінням чекали. Воно повинно було стати здійсненням надії Ізраїлю на його відновлення, а паралельно вважали, що, коли Ізраїль буде відновлений, почнеться новий день для всього людства»⁹²⁷.

Визначення метафоричності моделі «прощення».

У сучасному суспільстві поняття прощення зазвичай асоціюється з ідеєю усунення образи в контексті напружених відносин. Тому коли у Біблії ми зустрічаємо цей термін, більшість сприймають його буквально в контексті владнання стосунків з Богом. Але як зазначає Гарі Андерсон, слово «прощення» часто є спрощеним перекладом колоритних біблійних ідіом, і тому воно не передає глибокі відтінки, які виражають біблійні слова»⁹²⁸, і тому «неможливо зрозуміти прощення в Біблії, не вникаючи в зміст цих метафор»⁹²⁹. Насправді, як в Старому, так і в Новому Завітах прощення представлено через цілий ряд метафор. Головна НЗ метафора «прощення – це відпущення боргу» чітко вказує на метафоричність цього поняття.

Визначення сфери та змісту вихідного домену.

В СЗ ідею прощення виражають чотири важливі поняття: «кіпер» (очищати), «наса» (знімати (гріх)), «каса» (покривати) та «салах» (прощати)). Слова «кіпер» і «наса» ми розглядали в контексті інших СЗ термінів. Слово «каса» несе в собі ідею покривання чогось і метафорично вказує на спосіб рішення проблеми гріха, коли «гріх», який був перед нашими очима, тепер зникає з поля зору. У двох місцях СЗ⁹³⁰, де це слово вживається в значенні прощати, воно виступає синонімом слова «наса» (знімати (гріх)), так як ці фрази представлені в виді паралелізму. Таким чином за допомогою різних

⁹²⁷ Райт. *День, когда началась Революция - Казнь Иисуса и ее последствия*, 126.

⁹²⁸ Anderson, G. A. *Sin: A history*, 6, 4.

⁹²⁹ Там само, 6.

⁹³⁰ «Блаженный, кому подарований («наса») злочин, кому **гріх закрито («каса»)**» (Пс. 32:1); «Ти провину народу Свого простив («наса»), увесь **гріх їхній покрив («каса»)**!» (Пс. 85:2).

метафор три перші слова представляють одну спільну ідею – усунення «гріха» (саме як вини, наслідків гріха): «гріх» очищається, знімається, покривається. Четверте слово, «салах», ніколи не вживається по відношенню до прощення в стосунках між людьми і стосується лише Божественного прощення в ситуації, коли Бог прощає грішника⁹³¹: «Прости ж провину цього народу через велику милість Свою, як прощав Ти цьому народові від Єгипту й аж сюди!» (Чис. 14:19). На відміну від інших фраз, де прощення описується як «усунення гріха», виглядає так, що це слово описує прощення не стільки як те, що стається з гріхом, а як прояв Божої милості до людини, і найчастіше проявляється в контексті навернення людини до Бога⁹³²

В грецькій мові також використовуються декілька слів, які описуються прощення. Деякі з них використовуються в значенні прощення лише один раз («ἀπολύω» (звільняти)⁹³³, «πάρεσις» (пропускати, минати)⁹³⁴), а слово «χαρίζομαι» означає прощати, використовується лише декілька раз, і лише у ап. Павла. Воно має відтінок прояву благодаті і милості до когось⁹³⁵.

Основні терміни, які описують прощення в НЗ – це однокореневі слова «ἀφίημι» (відпускати)⁹³⁶, «ἄφεσις» (відпущення)⁹³⁷. Ці слова можуть вживатися і поза контекстом прощення в значенні «покинути, залишити»⁹³⁸. В контексті прощення ці слова представляють метафору «відпущення гріха (як боргу)», де слово «гріх» представлене через метафору «борг». Ісус неодноразово представляв цю ідею через свої притчі, в яких господар прощає боржнику величезний борг, який той не може віддати (напр.: Матв.18:23-35).

⁹³¹ Harris, R. Laird, Gleason L. Archer, and Bruce K. Waltke. *Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago: Moody Press, 2004, 1505

⁹³² Див. напр.: «Хай безбожний покине дорогу свою, а крутій свої задуми, і хай до Господа звернеться, і його Він помилує, і до нашого Бога, бо Він **пробачає** багато!» (Иса. 55:7)

⁹³³ «Також не судіть, щоб не суджено й вас; і не осуджуйте, щоб і вас не осуджено; **прощайте**, то **простять** і вам» (Лк. 6:37).

⁹³⁴ «що Його Бог дав у жертву примирення в крові Його через віру, щоб виявити Свою правду через **відпущення** давніше вчинених гріхів» (Рим. 3:25).

⁹³⁵ 2 Кор 2:7, 10; Еф 4:32; Кол 2:13; 3:13.

⁹³⁶ Напр.: «коли він гріхи був учинив, то вони йому **простяться**» (Як. 5:15).

⁹³⁷ Напр.: «щоб народу Його дати пізнати спасіння у **відпущенні** їхніх гріхів» (Лк. 1:77).

⁹³⁸ Напр.: «**залиши** отут дара свого перед жертівником...» (Матв. 5:24)

Як ми бачимо з частоти вжитку цих слів⁹³⁹ саме це поняття стає головною НЗ ідеєю, яка передає суть прощення. Тому за виключенням кількох інших термінів, які вживаються лише в декількох віршах, вихідним доменом метафори прощення в НЗ буде ідея наявності боргу, з яким людина, що заборгувала, повинна розрахуватися. Прощення – це вирішення проблеми боргу, коли людина, уже не повинна віддавати той борг, який за нею числився.

Визначення цільового домену при багатозначному використанні метафори

Сама ідея прощення вказує на вирішення проблеми, яка виникає після того, як був зроблений неправильний вчинок. Саме тому, з трьох визначених нами головних аспектів сотеріології, прощення відноситься до сфери відкуплення, де вирішується проблема «гріха» (наслідків гріха). В певних теоріях прощення розглядається як те, що вирішує проблему, що існувала в стосунках з Богом, змінюючи Боже ставлення з гніву на милість. В такій перспективі, прощення є синонімом поняття «умилостивлення». Однак, ми вважаємо такий підхід невірним, оскільки він не відображає змісту головних СЗ і НЗ метафор, які описують прощення як дію, в якій усувається саме проблема «гріха»: «гріх» очищається, знімається, покривається, і будучи боргом, відпускається (прощається). «Гріх», а не Бог є головним суб'єктом цього поняття.

Слід також зазначити, що прощення гріхів як «відпущення боргу» може також використовуватись в контексті стосунків між людьми і ми не повинні змішувати ці дві сфери.

Визначення області переносу, суті аналогії та інтерпретація метафоричної моделі «прощення»

Таким чином, основна біблійна метафорична модель «прощення» побудована на ідеї прощення боргу і вона буде складатися з декількох простих метафор: «гріх – це борг», «грішник - боржник», «прощення – скасування

⁹³⁹ Слово «ἀφίημι» використовується близько 40 разів в НЗ, а слово «ἄφεσις» - 15 разів в НЗ (Елвелл У. Теологический энциклопедический словарь, 934).

боргу». Це - основні складові елементи метафоричної моделі прощення і тому, як будь-яка інша біблійна модель, вона є фрагментарною. Вона не розкриває, багатьох деталей, які існують у вихідному домені. Тут потрібно бути дуже обережним, і не змішувати Ісусові притчі про відпущення боргу, з текстами, які говорять про прощення (відпущення) гріхів (боргів) завдяки Христовому відкупленню. Притча може мати більше деталей, оскільки повинна представити завершену, логічну історію. Метафорична модель завжди буде фрагментарною. Тому, якщо розглядати роль Бога, то ми не мусимо розглядати його, як того, кому ми повинні віддати борг (хоч такий образ можна припустити на основі притч Ісуса (Матв. 18:24)). Писання в текстах про відкуплення не представляє Бога в такій ролі. Але оскільки, Бог є чітко представлений як Той Хто прощає, то Його роль більш вірно можна описати, як «Той, Хто має владу прощати». Писання також ніде не представляє, що саме робить можливим «прощення боргу», бо це не входить в область переносу метафори. Критично важливо навчитися задовольнятися даними нам фрагментами області переносу метафори і не намагатися «доповнювати картину».

В сфері розуміння метафори «прощення», одна з проблем яка виникає, - це намагання додати інформацію, якої не вистачає в фрагментарному представленні суті метафори. Часто ми можемо зустріти таку ідею: ми були боржники Богові і не могли його заплати, але Христос оплачує наш борг своїми стражданнями. В такому випадку виникає проблема: насправді Бог не прощає наш борг, а отримує компенсацію нашого боргу від Христа. Якщо хтось оплатив борг, який винна мені людина, то я уже не можу їй сказати: «Я тобі прощаю!», бо насправді я не простив, а отримав компенсацію боргу, тільки від іншої особи. Тут ми бачимо яскравий приклад змішання метафор, про який було сказано в першій частині даного дослідження. На жаль, в історії церкви ми бачимо багато прикладів такого змішання метафор. Найбільш яскравим прикладом в контексті метафори «прощення» є теорія сатисфакції Ансельма, яку ми розглядали в третьому розділі. Ансельм наполягав, що Бог

може простити тільки тоді, коли Йому дається компенсація боргу (сатисфакція), тим самим змішуючи метафору прощення з метафорою викупу.

Коротко головні ідеї метафоричної моделі «прощення» можна передати наступним чином. Гріх нерозривно пов'язаний з руйнівними наслідками (смерть і тління), які є «боргом», які людина повинна повністю «сплатити». Завдяки смерті і воскресінню Христа, цей «борг» відпускається людині, прощається. Тепер вона «не боржник» і не повинна «платити» борг смерті і погибелі. Її борг назавжди скасований. Якщо ще додати ідею «рукописання», боргової записки, то вона знищена, «прибита на хресті». Це є основна область переносу біблійної моделі «прощення». Як ми бачимо, згідно принципів «роботи» метафори, область переносу метафори представляє нам лише деякі головні фрагменти вихідного домену «прощення боргу». Саме тому наша картина не повна і не може бути повна. Дана метафорична модель нічого не говорить нам про компенсацію за борг. В даній моделі це не актуально. Будь-які додаткові інференції, такі як «компенсація» боргу, виходять за рамки цієї біблійної моделі, і поневолі перетворюють цю модель на «теорію відкуплення», яка починає спотворювати біблійну картину. Слід уникати спокуси доповнювати деталі, щоб картина була більш повною. Те, чого не розкриває дана модель, представляють інші репрезентанти концепту відкуплення.

4.3. Основні біблійні метафори та інші репрезентанти

В попередньому підрозділі ми розглянули головні метафоричні моделі, які представляють біблійне вчення про відкуплення: «юридична модель суду», «викуплення», «жертва за гріх», «примирення» та «прощення». В даному підрозділі ми розглянемо інші важливі репрезентанти відкуплення в Писанні. Кількість таких репрезентантів може бути надзвичайно великою, особливо, якщо ми будемо намагатись охопити і дальню периферію концепту, і тому ми зосередимось лише на головних. На відміну від метафоричних моделей, які

часто стають основою різноманітних теорій відкуплення, метафори, представлені в даному підрозділі, рідко розглядаються як модель, і нечасто переростають в «теорію відкуплення», хоча це й можливо. Також дані репрезентанти набагато рідше зустрічаються в Біблії у порівнянні з вище згаданими моделями. Репрезентанти-метафори в даному підрозділі не вимагають такого детального аналізу, як метафоричні моделі, приведені вище.

Приступимо до розгляду цих репрезентантів:

1) Пасхальна жертва

В 1 Коринтянам 5:7 ап. Павло каже такі слова: «наша Пасха, Христос, за нас у жертву принесений». Очевидно, що Павло описує, те що звершилось на хресті через метафору «Пасха». Тут під словом «Пасха» мається на увазі не свято в цілому, а «пасхальна жертва», а якщо бути точнішим – пасхальне ягня, яке було «в жертву принесене»⁹⁴⁰ на свято Пасхи. Очевидно, що в даному випадку область переносу тут пов'язана не стільки з просто з ягням як твариною, його характеристиками чи якостями покірливості, смирення тощо (хоча й в іншому контексті біблійні автори проводять такі паралелі (див. Іс.53:7)), але з конкретним видом жертви, з якою асоціюється жертва Христа.

Цікаво, що ця метафора підсилюється історичною обстановкою смерті Христа. Христос не випадково був розп'ятий саме на свято Пасхи, коли приносили в жертву пасхальних ягнят. Том Райт підкреслює, що вибором цього дня «Пасха» стає ключовою метафорою, яка передає суть розп'яття Христа⁹⁴¹. На зв'язок між часом події і самим розп'яттям, як тим, що поєднує суть жертви Христа і суть пасхальної жертви, також вказує Пол Фіддес⁹⁴².

Однією, з небезпек при тлумаченні цієї метафори є змішання цього виду жертви з іншими жертвами СЗ. В даному випадку зміст цієї жертви

⁹⁴⁰ Тісельтон вказує, що саме таке формулювання вказує на те, що мова йде про пасхальне ягня (Thiselton, Anthony C. *The hermeneutics of doctrine*, 332).

⁹⁴¹ Райт Н.Т. *Иисус и победа Бога.*, 548.

⁹⁴² Fiddes, *Past Event and Present Salvation*, 61.

представлений в описі першої Пасхи (Вих. 12:1-30). В цій історії ми бачимо як жертва пасхального ягняти зберегла первородних Ізраїльського народу від смерті. Можна сказати, що саме в цьому суть жертви Христа, як Божого «Пасхального ягняти», - врятувати від смерті вірних Йому. Саме в такому руслі тлумачить метафору «Христос – пасхальна жертва» Кирило Александрійський: «Христове таїнство як би загороджує і робить неприступним для смерті вхід ... визволяє нас кров життя, тобто Кров Христова»⁹⁴³. Головною аналогією цієї метафори є захист від смерті завдяки жертві і смерті «пасхального ягняти».

2) Жертвоприношення свята Йом Кіпур

Автор послання до Євреїв в наступному уривку асоціює відкуплення з принесенням особливої жертви: «Бо Христос увійшов не в рукотворну святиню, що була на взір правдивої, але в саме небо, щоб з'явитись тепер перед Божим лицем за нас, і не тому, щоб часто приносити в жертву Себе, як первосвященик увіходить у святиню кожнорічно із кров'ю чужою, бо інакше Він мусів би часто страждати ще від закладин світу, а тепер Він з'явився один раз на схилку віків, щоб власною жертвою знищити гріх». (Євр. 9:24-26)⁹⁴⁴. Посилання на «щорічну жертву» вказує, що це не звичайна «жертва за гріх», яку ми уже розглядали, а жертвоприношення «Дня Відкуплення» («Йом Кіпур»).

Це жертвоприношення було особливим видом жертви за гріх і звершувалося один раз в рік в «День Відкуплення» (чи «День Очищення») (Лев.16) , коли Ізраїльський народ очищався від усіх гріхів (Лев.16:30). На відміну від звичайної «жертви за гріх», яка приносилася в жертву регулярно, «жертви за гріх» в Йом Кіпур приносилася раз в рік на гріхи всього народу. В жертвоприношенні на Йом Кіпур суть «очищення від гріхів» передавалася не

⁹⁴³ Кирилл Александрійський, свт. *О поклонении и служении в Духе и истине*. Кн.17, 696.

⁹⁴⁴ Також див. Євр.10:1-18. У цьому уривку автор згадує і звичайну жертву за гріх («кожен священик щоденно стоїть, служачи, і часто приносить жертви ті самі (10:11),) і жертву за гріх дня Відкуплення («тими самими жертвами, що завжди щороку приносяться» (10:1)).

лише через типові формули («того дня буде окуп ваш на очищення ваше, зо всіх гріхів ваших станете чисті» (16:30)), але також через символічні дії, які ставалися з двома козлами («козел жертви» і «козел відпущення»).

Перший козел приносився в жертву за гріх народу (Лев. 16: 15-19), в результаті чого він «очистить він святиню з нечистоти Ізраїлевих синів та з їхніх переступів через усі гріхи їхні» (16:16), а також «очистить він себе та дім свій, та всю громаду Ізраїлеву» (16:17). Перша дія представляла очищення від гріха як провини і відповідальності завдяки смерті жертви за гріх.

На другого козла («козла відпущення») Аарон покладав руки і відправляв його за межі табору «в пустиню» (Лев. 16: 20-22). Під час покладання рук Аарон «визнає над ним усі гріхи Ізраїлевих синів та всі їхні провини через усі їхні гріхи, і складе їх на голову козла» (16:21) в результаті чого «понесе той козел на собі всі їхні гріхи до краю неврожайного» (16:22). Ця дія образно представляло той же сенс, що і священнодійство з першим козлом, але мовою символів. «Козел відпущення» повністю «забирав» гріхи і беззаконня народу. Знову таки, під «гріхом», який «забирався», ми повинні розуміти «провину і відповідальність» за гріх, які також називалися «гріх». Тому як словесні літургійна формулювання, так і образна літургійна дія чітко представляли нам те, що відбувалося завдяки принесення жертви за гріх: прощення гріха, зняття провини, звільнення людини від відповідальності за свій гріх, і, в кінцевому результаті - позбавлення від покарання за гріх , яким була смерть. Навіть у випадку «козла відпущення», коли «гріхи» «клали на голову козла», ми не повинні це розглядати як перенесення вини чи гріховності, яке би вимагало покарання, адже «козла відпущення» відпускали в пустелю, а не вбивали. Його взагалі не приносили в жертву. Однак, всі ці символічні дії та його відхід в пустелю є символічним представленням «видалення», «усунення» вини.

Тому коли автор послання до Євреїв асоціює жертву Христа з жертвою свята Йом Кішпур, то він вказує, що головною ціллю було «знищити гріх» (Євр. 9:26). Під гріхом не мається на увазі гріховний стан людини, оскільки

ніяка жертва не звершувала магічного внутрішнього очищення душі, бо це могло статися лише через покаяння і навернення людини до Бога. «Гріх», який «знищує» Христос – це наслідки гріха для людської природи, які проявлялися через смерть та тління. Як козел, що приносився в жертву, так і «козел відпущення» є прообразами Христа, про що згадує автор цього послання (Євр.10:1-3).

3) Умилостивлення і гнів Божий

Поняття «умилостивлення» в контексті відкуплення відсутнє в основних українських перекладах Біблії, але присутнє в російському Синодальному перекладі та деяких англійських перекладах у таких віршах як 1 Ів. 2:2⁹⁴⁵, 4:10⁹⁴⁶, Рим 3:25⁹⁴⁷ та Евр 2:17⁹⁴⁸. Як показує розбіжність в перекладах, тлумачення змісту цього поняття залежить від вибраного варіанту перекладу ключових слів, які належать до одного кореня (*ἰλάσκομαι, ἐξιλάσκομαι, ἱλαστήριον, ἰλασμός*). Існує дві основні способи перекладу цих слів: 1) умилостивлення когось покаянням чи подарунком; 2) очищення (прощення) провини (гріха). Прихильники ТЗП та деяких схожих поглядів вважають, що гріх викликає гнів Божий, а жертва Христа Його умилостивлює. Як ми уже описували в третьому розділі при розгляді ТЗП, Бог перенаправляє свій гнів проти людей на Христа, повністю проявляє Його в покаранні Христа, в результаті чого Його гнів вщухає, Бог «умилостивлюється». Завдяки тому, що гнів Божий отримав Свою реалізацію, Бог уже тепер не має гніву до грішників. Така позиція справедливо зазнавала нищівної критики протягом багатьох століть від самого початку її появи у Реформаторів. Основний наголос робився на тому, що таке пояснення більше відображає язичеські божества, яких

⁹⁴⁵ «Он есть умилостивление за грехи наши, и не только за наши, но и за [грехи] всего мира» (1 Ів. 2:2)

⁹⁴⁶ «В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилостивление за грехи наши» (1 Ів. 4:10).

⁹⁴⁷ «которого Бог предложил в жертву умилостивления в Крови Его» (Рим. 3:25).

⁹⁴⁸ «He had to be made like His brethren in all things, that He might become a merciful and faithful high priest in things pertaining to God, **to make propitiation** for the sins of the people». (Євр. 2:17 NAS).

задобряли жертвами, особливо людськими, а не Бога, представленого в Святому Письмі. Частково ми вказували на проблеми такого представлення відкуплення при аналізі юридичних теорій. Однак важливо показати біблійну основу альтернативного погляду.

Критики позиції «умилостивлення» Бога жертвою Христа вказували на те, що ті слова, які в низці перекладів перекладаються як «умилостивлення» чи «умилостивляти» можна і потрібно перекладати згідно другого можливого варіанту значення цих слів як «очищення», «очищати» (від гріха). Значний внесок в обґрунтування цієї позиції зробив відомий дослідник Нового Завіту Чарльз Гарольд Додд⁹⁴⁹. Додд приходить до висновку, що коли євр. слово «кіпер» і його головний грецький аналог (ἐξιλύσκομαι) використовуються в релігійному (культовому) контексті, то вони описують не умилостивлення Бога, а очищення вини («гріха») чи нечистоти⁹⁵⁰. Після публікацій Додда багато дослідників підтримали і розвинули його ідеї (Мілгром, Голдінгей), а багато виступало з критикою такого підходу (Пакер, Стотт, Моріс, Ніколь). Деякі богослови відстоюють позицію, що жертва за гріх є одночасно і «умилостивленням», і «очищенням»⁹⁵¹. Це виходить за рамки даної роботи детально аналізувати всі аргументи і контраргументи двох різних позицій. Антоні Тісельтон вірно зазначає, що дебати по цьому питанню неможливо улагодити лише на рівні лексикографії і семантики⁹⁵². Ми повністю підтримуємо загальний напрямок позиції Додда і хочемо зазначити ключові аргументи на користь цієї позиції:

- В ключових новозавітних текстах об'єктом на який направлена дія цього дієслова є не Бог, а гріх (1 Ів. 2:2, 4:10) і тому правильно перекладати «очищення від гріхів наших».

⁹⁴⁹ Dodd, C. H. "ΙΛΑΣΚΕΣΘΑΙ Its Cognates, Derivatives, and Synonyms, in the Septuagint," JTS 32 (July 1931): 352–60; Dodd, Charles Harold. *The Bible and the Greeks*. London: Hodder & Stoughton, 1964, 82-95.

⁹⁵⁰ Dodd. *The Bible and the Greeks*, 93.

⁹⁵¹ «ИСКУПЛЕНИЕ КАК ВОССОЕДИНЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА С БОГОМ (ATONEMENT)» в Райкен Л., Уилхойт Д., Лонгман Т. *Словарь библейских образов*, 440.

⁹⁵² Thiselton, Anthony C. *The hermeneutics of doctrine*, 332

- Старозавітнім фоном цих віршів є приношення «жертви за гріх», де те саме слово описує результат дії цієї жертви наступним чином: «так очистить священник його з гріха його» (ἐξιλάσεται παρὶ αὐτοῦ ὁ ἱερεὺς ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας αὐτοῦ) (Лев. 4:26). Жодного разу ми не зустрічаємо думки, що жертва за гріх умилює гнів Бога.
- Альтернативне тлумачення («умилювання») відображає більше відображає язичеський культ жертвоприношень, а не біблійний.

Згідно язичеського розуміння суті жертвоприношення гнів божества можна умилювати дарами і жертвами. В язичеському культі відбувається своєрідна маніпуляція божеством, схилянням його на свою сторону за допомогою певних приношень, які повинні викликати прихильність божества до жертводавця і заспокоїти його (її) гнів. В біблійних текстах ми бачимо чіткі вказівки на те, що Бог Ізраїля ніколи не може бути об'єктом маніпуляцій і не вимагає задоволення Свого гніву жертвами. Джон Стотт визнає, що ідея, що Божий гнів можна заспокоїти жертвоприношеннями і обрядами є «скоріше язичницькою, ніж християнською»⁹⁵³. Але в той же час він вважає, що подібну ідею все-таки можна бачити як біблійну, якщо обійтися без «вульгарних язичницьких ідей»⁹⁵⁴.

Деякі прихильники ідеї умилювання вказують на окремі місця в Старому Завіті, де дар чи жертва Богові «умилювала» Його, «погасала» Його гнів. Тут ми бачимо яскравий приклад змішання метафор, про який ми згадували в контексті обговорення моделі «жертва за гріх». Ті жертви, які умилювали Бога ніколи не були «жертвою за гріх», а жертвою-даром, яким людина показувала своє внутрішнє ставлення смирення, покори, посвяти, покаяння. Тому Божа відповідь в виді «умилювання» (використовуючи антропоморфічну мову) була реакцією не стільки на сам дар (ніби Бог потребував його), як на зміну внутрішнього ставлення людини.

⁹⁵³ Стотт, Джон. *Крест Христа*, 241.

⁹⁵⁴ Стотт, Джон. *Крест Христа*, 242.

Тому ідея «умилостивлення» присутня в Старому Завіті, але не з точки зору задобрення чи заспокоєння гніву Бога дарами чи жертвами, а як Божа відповідь на смирення і покаяння людини. Те, що хотів бачити Бог, коли «гнівався» на Свій народ, - це не жертви, які Його умилостивлять, а покаяння і навернення людей назад до Нього: «Розгнівався Господь на батьків ваших палючим гнівом. І скажи їм: Так говорить Господь Саваот: Верніться до Мене, говорить Господь Саваот, і вернуся до вас» (Захар. 1:2-3)⁹⁵⁵. Саме таке розуміння умилостивлення Бога ми бачимо у багатьох Отців Церкви. У Тертуліана, Кипріяна, Амвросіаста ми часто зустрічаємо фразу «покаянням умилостивляється Бог»⁹⁵⁶. Йоанн Златоуст говорить в одній з своїх промов: «Сильно умилостивлює Бога покаяння, якщо хто, щиро каючись, звертається до Нього»⁹⁵⁷.

Однією з крайніх реакцій на ідею «умилостивлення» є повне відкинення ідеї «гніву Божого», що характерно для ліберального богослов'я. Багато хто бачив рішення проблеми в приписуванні Бога абсолютної відсутності пристрастей, і тим самим повністю заперечували реальність Божого гніву. Однак, ця ідея присутня і в Писанні, і в творах Отців Церкви, однак, розглядати ми її повинні, як говорили деякі Отці, «богопристойно».

Тема «гнів Божий» є дуже об'ємною і потребує окремого серйозного дослідження. Однак, ми можемо вказати на декілька питань, на які потрібно звернути увагу, і запропонувати загальний напрямок їх вирішення.

Перш за все, необхідно розглянути одне з ключових питань будь-якого богослов'я, яке буде якщо не формувати, то, принаймні, суттєво впливати на побудову будь-якої сотеріологічної моделі – це розуміння ставлення Бога до людини, особливо людини грішної. Саме боротьба з вирішенням цього

⁹⁵⁵ Пор.: «Наблизьтесь до Бога, то й Бог наблизиться до вас» (Якова 4:8)

⁹⁵⁶ Див. Розділ 5.

⁹⁵⁷ Златоуст, «Беседа о том, что один Законодатель Ветхого и Нового заветов, также об одежде священника, и о покаянии», 6 (Йоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений святителя Иоанна Златоуста. Том 6. Часть 2, ст.710)

питання визначила напрямок розвитку богослов'я Лютера. Але те саме можна сказати і про багато інших богословських напрямків. Головне питання в цій сфері полягає в наступному: в Біблії ми бачимо опис як Божої любові, милосердя, прощення, так і опис Божого гніву, справедливості, суду. В одних уривках ми бачимо як Бог проявляє свою милість, а в інших Свій суд. Одним з визначальних питань є питання про те, як узгодити ці дві сторони біблійного свідчення, особливо, якщо вони, як здається, конфліктують одна з одною.

Пітер Макі⁹⁵⁸ представляє три основні шляхи, як історично богослови вирішували це питання, за допомогою визначення певної ієрархії Божих атрибутів: «справедливість на першому місці, милосердя - на другому; милість – на першому, справедливість – на другому; милосердя та справедливість рівні, а щось інше, що над ними, є визначальним»⁹⁵⁹. ТЗП побудована саме на першому варіанті вирішення вищезгаданої дилеми. Макі представляє стислий виклад цієї позиції: «У першому традиційному рішенні справедливість є найвищою. У цій системі всі гріхи повинні бути справедливо покарані. Справедливість повинна бути повністю задоволена. Тут Бог насамперед зображений як Правитель і Суддя. Милосердя не відсутнє, але підпорядковане справедливості і допускається лише настільки, наскільки воно не заважає справедливості. Наприклад, Бог може бути милостивим у Христі тільки задовільнивши Свою справедливість. Таким чином, гріхи тих, хто поєднався з Христом, є покарані, а справедливість задовільнена через Христову замісну смерть»⁹⁶⁰. Сам Макі пропонує альтернативний варіант, в якому він милість відносить сфери особистих відносин, а справедливість – до сфери суспільних. Таке рішення, хоч і має ряд позитивних моментів, тим не менше, містить цілий ряд проблем.

⁹⁵⁸ Macky, Peter W. "The metaphors of God's mercy and justice in the New Testament: how are they related?." *Proceedings (Grand Rapids, Mich.)* 9, (1989 1989): 231-245

⁹⁵⁹ Macky, Peter W. "The metaphors of God's mercy and justice in the New Testament: how are they related?." *Proceedings (Grand Rapids, Mich.)* 9, (1989 1989): 232

⁹⁶⁰ Macky, Peter W. "The metaphors of God's mercy and justice in the New Testament: how are they related?." *Proceedings (Grand Rapids, Mich.)* 9, (1989 1989): 232

Заропонуємо альтернативний варіант узгодження Божої милості і Божої справедливості. Ми виділимо любов як домінуючу характеристику Бога. Саме ця характеристика отожднюється з самим Богом («Бог є любов» (1 Ів.4:8)). У своєму гімні про любов ап. Павло називає любов «найголовнішою» (1 Кор. 13:13), такою, яка «ніколи не перестає» (1 Кор. 13:8). Але особливо важливо зазначити, що любов може проявлятися в різних формах: милосердя, довготерпіння і т.п. (1 Кор. 13:4-7). Суворість, дисциплінування і навіть покарання також можуть бути проявами любові (Євр.12:5-11). Можна сказати, що Бог, Який є любов, все робить з любов'ю. Невже той, хто закликає любити ворогів, і каже: «хай з любов'ю все робиться в вас» (1 Кор. 16:14), не буде Сам усе робити з любов'ю? Як ми уже бачили вище, ми можемо розглядати Божий гнів, як один з проявів Божої любові. Ми можемо визначити любов як «відношення і дії, які направлені для блага іншої особи». Часом благом для іншого буде суворість і дисциплінування, часом – милосердя і прощення. Ап. Павло одного разу спитав: «Чи ж Бог несправедливий, коли гнів виявляє?» (Рим. 3:5). Аналогічно, ми можемо спитати: «Чи ж Бог нелюблячий, коли гнів виявляє?». Відповідь, як на Павлове, та і наше питання, - ні! Бог завжди і справедливий, і люблячий. Бог завжди діє так, щоб це несло благо людині і світу. Для декого саме Боже дисциплінування є на благо (Євр.12:5-11). Для деяких людей небуття краще, ніж буття в стані зла (Мт. 26:24; 18:6).

Як же тоді розуміти численні біблійні свідчення про гнів Бога. Можна сказати, що гнів Божий - це якраз один із проявів Його любові, - любові, яка не хоче і не може миритися з гріхом та злом в людині, які руйнують її, оточення і ведуть до смерті та погибелі. Гнів Божий направлений «на всяку безбожність і неправедність людей» (Рим.1: 18). Природа Бога не змінюється і не може змінитися. Його ставлення до зла і гріха також не змінюється. Бог завжди спрямований на благо людині, і саме тому Він завжди бажає викоринити зло і творити в людях добро. Сергій Старгородський представляє здоровий біблійний погляд на Боже ставлення до грішника і гріха: «Гріх, як пряме заперечення Божого життя, завжди буде «гідотою» перед святим Богом,

ніколи не отримає від Нього визнання, ніколи не отримає права на існування... Грішник же, як особистість, ніколи не переставав і не перестане бути предметом найсильнішої любові Божої, готової на всяку жертву, аби тільки людина прислухалась до Його покликання»⁹⁶¹.

Можна погодитися з Емілем Брюнером, який дає наступне визначення гніву Божому: «гнів Бога - це Його любов в тому вигляді, в якому її відчуває людина, яка відвернулася від Бога і стала непокірна Богові»⁹⁶². Дійсно, тільки людина, яка зробила гріх частиною свого стану, сприймає Боже вороже ставлення до зла і гріха в собі, як ворожнечу по відношенню до себе самого. Але ставлення Бога до людини завжди незмінно полягає в любові. Людина, яка не хоче повернутися до Бога і відкинути гріх, сама визначає себе на смерть, вічне відділення від Бога, оскільки Бог не може ігнорувати гріх і дозволити йому існувати вічно. Тому, згідно з Писанням, така людина «життя не побачить - а гнів Божий на ній пробуває» (Ів. 3: 36).

Цей гнів проявиться в усій повноті в день фінального Божого суду, який Павло описує як «день гніву та об'явлення справедливого суду Бога» (Рим. 2:5, 8). Про спасіння від цього гніву для віруючих сказано в багатьох біблійних віршах⁹⁶³. А для противників Бога автор послання до Євреїв говорить про «страшливе якесь сподівання суду та гнів палючий» (Євр.10:27). Але в чому буде проявлятися цей гнів? Тут ми підходимо до дуже складного питання про долю противників Бога, яке неможливо детально розглянути в рамках даного дослідження. Ми можемо лише окреслити основні погляди і показати можливі шляхи його рішення. Існує два основних підходи до розуміння того, що стануться з тими, хто відкинув Бога, які можна представити двома біблійними

⁹⁶¹ Старгородский, Сергей. *Православное учение о спасении*, 166.

⁹⁶² Bruner, Emil. *Man in Revolt: A Christian anthropology*. Tr. Olive Wyon (1937; Lutterworth, 1939), 187.

⁹⁶³ «очікувати Сина Його, що Його воскресив Він із мертвих, Ісуса, що визволює нас від майбутнього гніву» (1 Сол.1:10); «Бог нас не призначив на гнів, але щоб спасіння одержали Господом нашим Ісусом Христом! (1 Сол. 5:9); «тим більше спасемося Ним від гніву тепер, коли кров'ю Його ми виправдані» (Рим. 5:9).

уривками: 1) Вічні муки⁹⁶⁴; 2) Позбавлення існування (анігіляція)⁹⁶⁵. Прихильники обох позицій знаходять підтримку в Писанні. Вирішення цього питання можливе лише при комплексному розгляді біблійного концепту «гнів Божий», і особливо його прояву на останньому суді. Для цього потрібно провести дослідження подібне до того, як ми розглядаємо концепт «відкуплення».

Однак, ми хочемо зазначити один напрямок, який можна зустріти в творах деяких Отців Церкви, але особливо чітко це можна побачити в Афанасія Александрійського. Афанасій розглядає один з псалмів як месіанський і показує, як Він розуміє гнів Божий, якому поклав кінець Христос: *«Наді мною тяжить Твій гнів. Гнівом Божим називається прокляття смерті, накладене на рід людський. Отже, оскільки Він став за нас прокляттям (Гал. 3:13), то і говорить, що тяжіє на Ньому гнів Божий, усі хвили втручань придавлюють мене. Хвилями називає тяжку кару, накладену на людський рід через переступ заповіді; має на увазі знову смерть»*⁹⁶⁶. Таке тлумачення повністю узгоджується з розумінням суті «гніву Божого», який ми виклали вище. Кирило Александрійський також розглядає смерть як прояв гніву Божого: *«після того, як ми прогнівили Бога, ми засуджені на смерть», і «поки гнівався Бог, ми перебували під пануванням смерті»*⁹⁶⁷

Цю ідею можна також прослідкувати в першому розділі послання до Римлян, яке часто є основою вчення про «умилостивлення» на підставі цього послання. В посланні Римлянам 1:18-32 описується явлення Божого гніву на тих, хто безбожним життям подавляє відкрити їм істину про Бога. Тричі

⁹⁶⁴ «Коли хто вклоняється звірині та образу її, і приймає знамено на чолі своїм чи на руці своїй, то той питиме з вина Божого гніву, вина незмішаного в чаші гніву Його, і буде мучений в огні й сірці перед Анголами святими та перед Агнцем. А дим їхніх мук підійматиметься вічні віки. І не мають спокою день і ніч усі ті, хто вклоняється звірині та образу її, і приймає знамено ймення його (Об. 14:9-11).

⁹⁶⁵ «страшliwe яесь сподівання суду та гнів палючий, що має пожерти противників» (Євр. 10:26-27).

⁹⁶⁶ Святитель Афанасий Великий. *Толкование на псалмы*, Пс.87, 333.

⁹⁶⁷ Кирилл Александрийский, свт. *Толкование на пророка Аввакума*, 3:2

описується, що цей гнів проявляється в тому, що Бог просто залишає цих людей зазнавати наслідки свого вибору⁹⁶⁸ і наприкінці оголошує Божий вирок: «присуд Божий, що ті, хто чинить таке, варті смерті» (Рим. 1:32). Тут ми не бачимо мук і кар, які Бог завдає в Своему гніві. Але бачимо, як людина пожинає наслідки свого руйнівного вибору кульмінацією якого є смерть і погибель. Така картина узгоджується з ідеєю «другої» (остаточної) смерті (Об.20:14;21:8).

Тема «гнів Божий» є складною і багатогранною, і потребує глибокого аналізу і дослідження. Вона дійсно присутня в контексті вчення про відкуплення. Однак, ніде в Писанні ми не бачимо прояву «гніву Божого» як Божої помсти, завдання мук і болі Ісусу на хресті. Гнів Божий направлений на знищення, викорінення зла і гріха. В Отців Церкви ми зустрічаємо думку про те, що саме смерть була проявом «гніву Божого» за гріх. Христос визволяє людську природу від смерті і пропонує усім стати причасниками природи вільної від наслідків гріха. Однак той, хто відкидає цей дар, сам прирікає себе на наслідки, до яких веде гріх і відчуження від Бога, - смерть і погибель. «Гнів Божий» за гріх залишається на такій людині, поки зло не буде остаточно викорінене.

4) Спасіння

Метафора «спасіння» - це одна з важливих метафор, яка описує відкуплення, але розуміння якої часто є обмеженим чи однобоким по причині відсутності цілісного бачення спасіння. Часто ця метафора змішується з іншими метафорами чи елементами метафоричних моделей і набуває значення, які їй не властиві. Наприклад, нерідко в популярному представленні ця метафора асоціюється зі спасінням від покарання. Складність з цим терміном також полягає в тому, що він може мати як буквальне значення, так і метафоричне, а також описувати різні аспекти загальної ідеї спасіння. Тому дослідження цього терміну потребує особливої уваги.

⁹⁶⁸ Фраза «видав їх Бог» у віршах 24, 26, 28.

Вихідний домен цього терміну є досить широкий, оскільки «спасіння» (гр. **σωτηρία**, «сотерія») описує визволення від будь-якої біди, загрозливого становища чи неминучої загибелі. Одночасно це слово ще й несло більш позитивний відтінок повернення благополуччя, безпеки, здоров'я. Грецькі слова «**σωτηρία**» («спасіння») та «**σώζω**» («содзо») («спасати») походять від кореня «**σως**» («сос»), що означає «цілий, здоровий, неушкоджений»⁹⁶⁹, і відповідно вказують на визволення зі стану небезпеки, біди, і повернення до стану здоров'я, цілісності, благополуччя. Один із знайдених давніх папірусів виявився окружним посланням, яке звіщало «сотерію» всього людства при вступі на престол імператора Адріана (117 рік)⁹⁷⁰. В язичницькому релігійному контексті вважалося, що боги дарували «сотерію» від усіх небезпек життя⁹⁷¹. У Септуагінті «**σώζω**» (спасати) служило перекладом євр. слова «**יָשַׁו**», яке означало «рятувати, визволяти, спасати», і використовувалося в контексті визволення від ворогів, смерті, біди, нещастя. Прикладами такого порятунку є визволення Богом Ізраїльського народу від Єгиптян: «І визволив Господь того дня Ізраїля з єгипетської руки» (Вих. 14:30)⁹⁷². Майкл Грін зазначає, що «цей порятунок з Єгипту ... визначив все майбутнє розуміння спасіння народом Божим»⁹⁷³. У більшості випадків Бог був джерелом спасіння: «Спасіння від Господа» (тоῦ κυρίου ἡ σωτηρία) (Пс. 3:8). Але навіть у випадках, коли люди виступали в ролі визволителів, вони були лише інструментами Божого порятунку. В Іс.25:9 пророк звіщає про Велике майбутнє спасіння: «І скажуть в той день: Це наш Бог, що на Нього ми мали надію і Він спас нас! Це Господь, що на Нього ми мали надію, тішмося ж ми та радіймо спасінням Його!» Це спасіння включає в себе знищення смерті («Смерть знищена буде назавжди» (Іс. 25:8). Другим важливим аспектом очікування Божого майбутнього

⁹⁶⁹ Вейсман, А. Д. *Греческо-русский словарь*. СПб.: Издание автора, 1899.

⁹⁷⁰ Martin Williams, *The Doctrine of Salvation in the First Letter of Peter*, 158.

⁹⁷¹ Martin Williams, *The Doctrine of Salvation in the First Letter of Peter*, 158.

⁹⁷² Те саме стосується слова «спасіння»: «І сказав Мойсей до народу: Не бійтеся! Стійте, і побачите спасіння Господа, що вчинить вам сьогодні» (Вих. 14:13).

⁹⁷³ Green, *Meaning of Salvation*, 16.

спасіння було «спасіння від гріхів»⁹⁷⁴. Саме з цим спасінням ототожнює Ісуса Євангелист Матвій, коли пояснює значення імені «Ісус», що в перекладі з єврейської означає «Яхве спасає (чи «Яхве - Спаситель»)»: «І вона вродить Сина, ти ж даси Йому ймення Ісус, бо спасе Він людей Своїх від їхніх **гріхів**» (Матв. 1:21)).

В НЗ цей термін може використовуватись в буквальному значенні, так і метафорично. Воно використовується для опису порятунку від небезпеки під час шторму⁹⁷⁵ чи зцілення від хвороби: «Бо вона говорила про себе: Коли хоч доторкнуся одежі Його, то **одужаю**. Ісус, обернувшись, побачив її та й сказав: Будь бадьорою, дочко, твоя віра **спасла** тебе! І **одужала** жінка з тієї години» (Матв. 9:21-22)⁹⁷⁶. Метафорично, цей термін також описує Боже «вічне спасіння» (Євр. 5:9), яке приніс Христос. Знаючи можливість різного вжитку цього поняття, важливо завжди проводити перший етап дослідження метафори «Визначення метафоричності чи буквальності слова чи виразу», ретельно вивчаючи контекст. Інакше, з вище приведеного уривку можна прийти до висновку, що Ісус підтвердив жінці, що вона уже має Боже вічне спасіння чи відкуплення, так як Він сказав їй: «твоя віра **спасла** тебе!», в той час, як контекст чітко показує, що мова йде про зцілення.

У другому розділі даного дисертаційного дослідження ми детально описували комплексне багатогранне богословське розуміння поняття «спасіння» і показали, що воно може описувати всю повноту Божої спасительної роботи через Христа, або один з його аспектів. Один з цих аспектів – це відкуплення, об'єктивне діяння звершене Христом через Свою смерть і воскресіння. Це означає, що в ряді Біблійних уривків «спасіння» чи «спасати» буде описувати відкуплення, і тому дуже важливо розрізняти ці місця від інших уривків, де ті самі слова будуть описувати інші аспекти

⁹⁷⁴ «народу Його дати пізнати спасіння у відпущенні їхніх **гріхів**» (Луки 1:77)

⁹⁷⁵ «І кинулись учні, і збудили Його та й благали: **Рятуй**, Господи, гинемо!» (Матв. 8:25) (рос. Перкл: «Господи! **спаси** нас, погибаем...»)

⁹⁷⁶ В грецькому тексті використовується одне і те ж слово «содзо», яке в укр. перекладі перекладається як «спасати» і «одужати».

великої сотеріологічної картини (навернення, освячення). Саме тому надзвичайно важливий 3-й етап: «Визначення цільового домену при багатоцільовому використанні метафори». Однак, як ми показали при описі онтологічного підходу в третьому розділі, відкуплення має 2 етапи: 1) уже звершене Христом в Його людській природі; 2) майбутнє відкуплення віруючих від смерті в воскресінні завдяки звершеному Христовому відкупленню. Тому, можна вважати, що слово «спасіння» описує «відкуплення» коли воно вживається для опису події смерті-воскресіння Христа і наслідків цієї події. Наприклад: «нас, що мертві були через прогріхи, оживив разом із Христом, **спасені** ви благодаттю» (Еф. 2:5). Або слово «спасіння» описує 2-й етап відкуплення, який, наприклад, очікує Павло: «тепер спасіння ближче до нас, аніж тоді, коли ми ввірували» (Рим. 13:11)⁹⁷⁷.

У багатьох біблійних віршах ми не маємо достатньо інформації, щоб визначити цільовий домен (уся повнота спасіння чи конкретний аспект). В таких випадках ми не повинні бути надто догматичним при інтерпретації цих уривків.

Непростою задачею є 4-й етап тлумачення метафор «Визначення області переносу, суті аналогії та інтерпретація метафори». Згідно зауваження Майкла Рута, можна сказати, що термін «спасіння» має ознаки наративності, оскільки передає ідею проблеми, шляху визволення від цієї проблеми, і стану благополуччя, як результат цього визволення. Нам потрібно побачити, з чим асоціюється проблема, порятунок з якої дає «спасіння». На основі різних уривків Писання, особливо тих, де зображується контраст «спасіння» з протилежним наслідком, можна виділити наступні описи проблеми:

⁹⁷⁷ До майбутнього відкуплення стосуються наступні вірші: «ви бережені силою Божою через віру на спасіння, яке готове з'явитися останнього часу» (1 Пет. 1:5); «Бог нас не призначив на гнів, але щоб спасіння одержали Господом нашим Ісусом Христом» (1 Сол. 5:9); «хто чекає Його на спасіння» (Євр. 9:28); «ми віруємо, що спасемося благодаттю Господа Ісуса» (Дії 15:11).

- «гріх» («народу Його дати пізнати спасіння у відпущенні їхніх **гріхів**» (Луки 1:77); «І вона вродить Сина, ти ж даси Йому йменна Ісус, бо спасе Він людей Своїх від їхніх **гріхів**» (Матв. 1:21));
- Смерть («нас, що **мертві були** через прогріхи, оживив разом із Христом, спасені ви благодаттю» (Еф. 2:5); «хто грішника навернув від його блудної дороги, той душу його спасає від **смерти**» (Як. 5:20));
- Погибіль («з усякою обманою неправди між тими, хто **гине**, бо любови правди вони не прийняли, щоб їм спастися» (2 Сол. 2:10); «Один Законодавець і Суддя, що може спасти й **погубити**» (Як. 4:12));
- Засудження («Бо Бог не послав Свого Сина на світ, щоб Він світ засудив, але щоб через Нього світ спасся» (Івана 3:17));
- Гнів Божий («Бог нас не призначив на **гнів**, але щоб спасіння одержали Господом нашим Ісусом Христом! (1 Сол. 5:9); «тим більше спасемося Ним від **гніву** тепер, коли кров'ю Його ми виправдані» (Рим. 5:9)).

Усі ці описи можна розглядати окремо, як описи різних проблем (юридичної, онтологічної, духовної тощо). Але в рамках онтологічного підходу можна розглядати ці речі, як описи однієї тієї ж проблеми, описаної в різній формі. Найбільш зрозумілі тут поняття «смерть» і «погибіль». Інші поняття ми аналізували раніше і вказали на можливі способи їх тлумачення. Відповідно, під «гріхом» від якого спасає Ісус, згідно старозавітного концепту «гріх», згідно прикладу тлумачення Максима Сповідника, слід розуміти «наслідки гріха», якими є смерть і погибіль людської природи в тлінні. Засудженням за гріх також є смерть. Як ми побачили при розгляді поняття «гнів Божий», його також можна розуміти як Боже абсолютна відмова дати

право гріху на існування. В Отців часто можна зустріти фразу «спасіння плоті»⁹⁷⁸.

В рамках ОП ми можемо запропонувати наступне тлумачення метафори «спасіння» в контексті відкуплення: Спасіння – це визволення людської природи від головних наслідків гріха, якими є смерть і тління, через смерть і воскресіння Христа.

5) Поняття «Ад»

Один із наслідків гріхопадіння - це «ад»⁹⁷⁹. Як ми вже відзначили в контексті аналізу ТЗП в Біблії «ад» (євр. «шеол») і грец. («гадес»)) - це «обитель померлих», і тому часто слова «смерть» і «ад» є синонімами. З часом, уже в більш пізньому богослов'ї, це слово починає більше асоціюватися з загробними муками. В Біблії небагато говориться про «ад» в контексті відкуплення. Але є кілька ключових біблійних текстів, які спонукають нас розглядати взаємодію Христа з «адам» у відкупленні саме з точки зору перемоги над смертю (в повній відповідності з раннім патристичним тлумаченням), а не з точки зору, що Христос пережив вічні муки пекла, щоб нас від них визволити.

Ключовим місцем даної теми є Об'явл. 1:18, де говориться, що Христос має «ключі від смерті й від аду». Ключі представляють владу. Зауважмо, що ця влада («ключі») стосуються «смерті й аду» як одного цілого⁹⁸⁰. Ми також вказували на приклади з Старому Завіті, які вказують на тотожність понять

⁹⁷⁸ Іриней Лионский, *Против ересей*, 5.2.2, 5.12.4; Кирилл Александрийский, свт. *Толкование на пророка Исаию*, 49:8-12.

⁹⁷⁹ Як ми уже зазначали раніше, свідомо будемо використовувати слово «ад», яке використовується в українському перекладі Біблії Огієнка, так як це слово побудоване саме на грецькому слові, і також для того, щоб відрізнити його від слова «пекло», яке асоціюється з місцем покарання і мук.

⁹⁸⁰ Смерть і ад також згадуються разом в Об'явл. 20:13 і 20:14 в контексті остаточної перемоги над ними: «смерть і ад кинуті в озеро огняне».

«шеол (ад)» і «смерть»: «Тенета шеолу мене оточили, і пастки смертельні мене попередили» (Пс.18: 6), «Болі смерти мене оточили і знайшли мене муки шеолу..» (Пс.116: 3). Контекст Об'явл. 1:18 чітко показує, що ця перемога над смертю і адом відбулася завдяки смерті і воскресінню Христа: «... І був Я мертвий, а ось Я Живий на вічні віки. І маю ключі Я від смерти й від аду» (1:18). Якщо розуміти «ад» як царство смерті, то сенс цього вірша дуже зрозумілий: перемігши Своєю смертю і воскресінням смерть, Христос руйнує владу смерті над людьми і її царство (ад). Таким чином виконується пророцтво записане в книзі Осії: «З рук шеолу Я викуплю їх, від смерти їх вибавлю. Де, смерте, жало твоє? Де, шеоле, твоя перемога?» (Ос. 13:14). У використанні поетичного паралелізму ми бачимо, що «викуплення з рук шеолу» - це те саме, що й «визволення від смерті». Схожий паралелізм ми часто зустрічаємо в Старому Завіті, коли фраза «зійти в ад (шеол)» означає «померти», а «визволитись від аду» - це ніщо інше як «визволитись від смерті» або «ожити»⁹⁸¹. Схожу ідею ми зустрічаємо і у міжзавітний період. У книзі Сираха, автор, оспівуючи чудеса Іллі, каже: «Збудив еси мертвого з смерти і з аду...»⁹⁸² (Сираха 48:5). Цікаво, що згаданий вище уривок з Осії цитує ап. Павло звіщаючи про перемогу над смертю і тлінням через воскресіння Христа (1 Кор.15:51-55). Правда замість євр. слова «шеол», перекладеного в Септуагінті грец. словом «гадес», Павло використовує слово «смерть»⁹⁸³, що показує, що Павло в даному контексті розглядав «смерть» і «ад» як синоніми. Таким чином Писання показує, що Христос - переможець «аду», смерті, а не жертва мук пекла. Христос перемагає «ад», царство смерті завдяки саме Своєму воскресінню, а не приймає на Себе пекельні муки ще навіть до смерті.

⁹⁸¹ «Господь побиває (досл. «умертвляє» - ПК) й оживлює, до шеолу знижає й підносить до неба» (1 Сам. 2:6); «Господи, вивів Ти душу мою із шеолу, Ти мене оживив, щоб в могилу не сходити мені!» (Пс.30:4); див також: Пс.49:15, 55:16, 89:49; Прит.5:5, 7:27.

⁹⁸² Переклад о. Хоменка.

⁹⁸³ В Осії ми читаємо: «Де, смерте, жало твоє? Де, шеоле, твоя перемога?» (Ос. 13:14). Павло проголошує: «Де, смерте, твоя перемога? Де твоє, смерте, жало?» (15:55).

Перемогу Христа над «адамом» завдяки воскресінню ми також бачимо в наступному уривку: «у передбаченні він говорив про Христове воскресення, що не буде зоставлений в аду, ані тіло Його не зазнає зотління. Бог Ісуса Цього воскресив, чого свідки всі ми!» (Дії. 2:31-32). Інші частини промови ап. Петра вказують на зв'язок смерті, тління і «аду»: «Бог воскресив Його, пута смерті усунувши, вона бо тримати Його не могла» (Дії. 2:24). Бог не карає Христа «адськими» муками, а усуває кайдани та пута смерті та аду.

Таким чином ми можемо зробити висновок, що поняття «ад» має місце в біблійній картині відкуплення, але не як опис покарання Христа духовними муками гніву Божого та розділення з Богом, як це описує ТЗП, а як руйнування Христом пут «аду» як Царства смерті. Саме таке розуміння ми бачимо в творах Ранніх Отців Церкви та в ранніх церковних літургіях.

б) Визволення від диявола

З ранніх етапів історії Церкви, розмірковуючи про тему відкуплення, християни звертали увагу на вірші, які вказували на зв'язок відкуплення і визволення від диявола. В третьому розділі ми зробили огляд головних існуючих підходів в цій сфері.

В цьому питанні, на етапі визначення цільового домену при аналізі метафор, важливо зрозуміти, який аспект сотеріології описує той, чи інший вірш. Згідно Писання, Ісус прийшов щоб «знищити справи диявола» (1 Ів.3: 8). Однак, а Писанні є цілий ряд речей, які є результатом «діл диявола»: відділення від Бога, духовна засліплення людей, гріхи тощо. Можна сказати, що Ісус прийшов визволити від усіх діл диявола. Через навернення до Бога, людина звільняється з-під влади диявола (2 Тим. 2:25-26, Дії 26:18). Через перебування в науці Христа, людина звільняються від рабства гріху, який, згідно Писання, диявол використовує для духовного контролю над людьми (Ів.8:31-47). Автор Послання до євреїв вказує на смерть і страх смерті як один з головних інструментів за допомогою якого диявол поневолює людей. Наступний уривок є надзвичайно важливим для розуміння взаємозв'язку відкуплення і ролі диявола в біблійному богослов'ї відкуплення: «А що діти

стали спільниками тіла та крові, то й Він став учасником їхнім, щоб смертю знищити того, хто має владу смерті, цебто диявола, та визволити тих усіх, хто все життя страхом смерті тримався в неволі» (Євр. 2:14-15). Автор послання до Євреїв показує, що через смерть диявол поневолював людей і тримав їх в страху перед смертю. Як ми вже описували вище, смерть – це одна з найбільших катастроф людства від якої немає спасіння. Однак Христос своєю смертю та воскресінням руйнує владу смерті, і одночасно з цим руйнує владу диявола, що поневолював людей через смерть. Ап. Павло говорить, що через свою смерть і воскресіння Христос «роззброїв» «влади й начальства, сміливо їх вивів на посміховисько, перемігши їх на хресті! (Кол. 2:15). В книзі Об'явлення саме відвага мучеників, які не зреклися Христа, але через незмінну віру в Нього залишались в єднанні з Ним і з тим відкупленням, яке є «в Христі», дозволяє автору книги сказати: «вони його (*сатану* – див. вірш 9) перемогли кров'ю Агнця та словом свого засвідчення, і не полюбили життя свого навіть до смерті!» (Об'яв. 12:11).

Тому Густаф Аулейн вірно вказує на важливий лейтмотив Христової перемоги на хресті над смертю і над дияволом. Проблема Аулейна була в тому, що він не зміг глибоко розкрити суть перемоги над смертю і її зв'язок з перемогою над дияволом. Багато деталей цього питання не розкрито в Писанні, але загальний напрямок думки досить очевидний. Саме в такому руслі мислили багато Отців Церкви. Наприклад, Симеон Новий Богослов говорить: «Своєю смертю умертвив смерть, воскрес - і знищив всю силу і енергію ворога, що мав владу над нами через смерть і гріх»⁹⁸⁴. Христос звільняє від усякого поневолення диявола, але відповідно до природи проблеми. Від влади диявола людина звільняється через покаєння і навернення до Христа, який закликає усіх: «Покайтесь!». Від рабства диявола через гріх Христос звільняє через Своє вчення. Від рабства диявола в смерті і страху смерті Христос звільняє через Свою перемогу над смертю та єднання з цим

⁹⁸⁴ Симеон Нового Богослова, *Огласительное слово*, 5, 413—432. Цит. по Алфеев, *Таинство веры*, 113.

відкупленням через віру. Таким чином «визволення від диявола» є одним з елементів відкуплення, і частина більш широкої сотеріологічної картини.

7) Покинення Христа Богом

Під час смерті на хресті звучить крик Христа: «Боже Мій, Боже Мій, нащо Мене Ти покинув? (Матв. 27:46). Для ТЗП ця сцена є надзвичайно важливою, оскільки в ній, згідно їхнього погляду, описується духовна смерть Христа, - Бог відвертається від Христа, покидає Його, і між Христом і Богом утворюється духовна прірва відділення. У відповідь на таке тлумачення, недостатньо просто ствердити, що не може бути духовного розділення між Христом і Богом, що такого погляду ми не зустрічаємо в коментарях ранніх Отців Церкви. Важливо пояснити, що означає цей крик.

Усі дослідники згодні, що це не просто власні слова Ісуса, а що цими словами Ісус цитує Псалом 22. Саме в розумінні цього Псалма ми знайдемо відповідь на наше питання про значення слів Христа. Євреї дуже часто озвучували свій досвід (радості, смутку, страждань) словами молитовника і пісенника Ізраїльського народу, яким була книга Псалмів. Коли людина раділа, вона молилась псалом радості, якщо горювала – псалом скорботи, з яким ідентифікувала свій досвід. На хресті Ісус переживає певний досвід, який він ототожнює з тим, що описує Псалом 22. Цей псалом починається зі слів: «Боже Мій, Боже Мій, нащо Мене Ти покинув?» Можливо євангелісти передали нам лише перші слова Ісуса і Він продовжував молитися цим псалмом. Можливо Він сказав лише ці слова. Однак, в будь-якому випадку, Ісус ототожнює свій досвід з тим, що описано в цьому псалмі. Насправді, цей псалом містить і багато інших відображень досвіду Ісуса⁹⁸⁵. Згідно ТЗП ми би

⁹⁸⁵ Наприклад, наступні слова: «Всі, хто бачить мене, насміхаються з мене, розкривають роти, головою хитають! Покладався на Господа він, хай же рятує його, нехай Той його визволить, він бо Його уподобав!... Не віддаляйся від мене, бо горе близьке, бо нема мені помічника! Багато биків оточили мене, башанські бугаї обступили мене, на мене розкрили вони свої пащі, як лев, що шматує й ричить! ... Висохла сила моя, як лущиння, і прилип мій язик до мого піднебіння, і в порох смертельний поклав Ти мене. Бо пси оточили мене... обліг мене натовп злочинців, прокололи вони мої руки та ноги мої... Я висох, рахую всі кості свої, а вони придивляються й бачать нещастя в мені! Вони ділять для себе одягу мою, а про шату мою жеребка вони кидають»

очікували, що в цьому псалмі, ми повинні побачити досвід людини обтяженої гріхами, від якої Бог відвернувся, і дозволяє їй переживати заслужені покарання. Є ряд покаяльних псалмів, де псалмист визнає свої гріхи і заслужену кару за них. Однак в цьому псалмі, ми бачимо зовсім іншу картину. Це псалом праведника, який проходить через страждання, які він не заслужив. Усі залишили його, і навіть Бог нічого не робить, щоб зберегти його від цих страждань. Саме тому звучить цей крик: «Боже Мій, Боже Мій, нащо Мене Ти покинув?». Так, Бог «залишив» праведника в цій біді не надавши йому допомоги і визволення (вірш 9, 12). Однак, чи описує цей псалом духовне відділення від Бога, що Бог відвернувся від праведника? Зовсім ні. Якраз навпаки, псалмист стверджує своє переконання: «Він не погордував і не зневажив страждання убогого, і від нього обличчя Свого не сховав, а почув, як він кликав до Нього!» (Пс. 22:25). Хоча Бог і не втрутився, щоб перешкодити цим стражданням, тим не менше, Він поруч, «Він не погордував», «не зневажив страждання», «від нього обличчя Свого не сховав». Навіть в Євангеліях ми читаємо, що спілкування Сина Божого з Отцем продовжується на хресті, коли той молиться: «Боже, прости їм... Боже, в руки Твої віддаю Свій дух...» Врешті, в цьому псалмі псалмист висловлює переконання, що Божа справедливість восторжествує: «Я звіщатиму Ймення Твоє своїм браттям, буду хвалити Тебе серед збору!» (22:23). Тому вважаємо, що інтерпретація крику Ісуса як «доказ» духовної смерті Христа не має під собою жодних підстав.

В отців Церкви ми можемо зустріти ще одне тлумачення крику Христа на хресті, яке відрізняється від запропонованого нами, але яке ще більше висвітлює ОП на відкуплення. Кирило Александрійський в одному зі своїх послань пояснює слова Ісуса як звернення до Бога від імені покинутої Богом людської природи, яка віддалена від Бога смертністю та тлінням, а відкуплення повинно зупинити це віддалення природи людської від Бога⁹⁸⁶.

⁹⁸⁶ Кирилл Александрийский, *О правой вере к царицам*, 17.

На нашу думку, крик Ісуса на хресті є вираженням ототожнення Себе зі стражданнями праведника описаними в Псалмі 22, згідно якого, Бог «залишає» праведника в біді, дозволяє йому пройти через страждання, але в той же час знаходиться поруч з ним духовно, не відвертається від нього, і чує його молитви. Псалом вказує на надію щасливого кінця і торжества Божої справедливості. Саме це і сталося з Ісусом на хресті, як це описали чотири євангелісти.

8) Зцілення

Метафора зцілення, це одна з біблійних сотеріологічних метафор, яка була особливо популярною у східних Отців Церкви. Усе спасіння розглядалося як «зцілення» (від «хвороби»). Як ми уже показали, спасіння має різні аспекти, і тому важливо розуміти, що метафора зцілення може описувати різні сторони спасіння. Проблема кожного аспекту «хвороби» повинна вирішуватися відповідно. Духовна «хвороба» «серця» людини, яке віддалене від Бога, повинна вирішуватись через покаяння і навернення до Бога⁹⁸⁷. Однак, ап. Петро, цитуючи пророка Ісаю, 53 розділ, говорить про інше зцілення, яке стається на хресті: «Він тілом Своїм Сам підніс гріхи наші на дерево, щоб ми вмерли для гріхів та для праведности жили; Його ранами ви вродилися» (1 Пет. 2:24). Очевидно, що зцілення відбувається через смерть Ісуса на хресті. Варта звернути увагу на ключові слова «рани», «дерево», «тіло», «підніс гріхи», і коротко пояснити кожен з них. «Рани» - це метонімія, що представляє страждання, смерть Ісуса. «На дерево» - це один зі способів сказати «на хресті». Ми уже аналізували фразу «понести гріхи» і тому вважаємо, що вона описує те, що Ісус бере на себе смерть, яка була наслідком гріха. Словом «гріх» описуються наслідки гріха. Таким чином ап. Петро через метафору «зцілення»

⁹⁸⁷ «Затовстіло бо серце людей цих, тяжко чують на вуха вони, і зажмурили очі свої, щоб якось не побачити очима, і не почути вухами, і не зрозуміти їм серцем, і не навернутись, щоб Я їх уздоровив!» (Дії 28:27).

описує звільнення від «гріха», яким є смерть людської природи. Слово «тілом» чітко вказує, що рішення проблеми відбувалося не в юридичній сфері, чи представляло духовно-комерційну компенсацію боргу, а в людській природі (тілі), де існувала ця проблема «гріха». Саме онтологічна перспектива на відкуплення найкраще може пояснити відкуплення як «зцілення» людської природи через смерть і воскресіння Христа. Таке використання метафори зцілення ми бачимо у багатьох Отців Церкви. Афанасій називає смерть «хворобою» і говорить, що «її зцілить Бог, Який воскрешає нас з мертвих»⁹⁸⁸.

9) Освячення

Метафору «освячення» по відношенню до відкуплення вибирає автор послання до Євреїв, коли говорить: «ми освячені жертвоприношенням тіла Ісуса Христа» (Євр. 10:10) і «Ісус, щоб кров'ю Своєю людей освятити, постраждав...» (Євр. 13:12). Вихідним доменом цієї метафори є старозавітне поняття «освячення», яке описувало відділення речі чи особи для Бога і Божих цілей. Простими словами можна це назвати «посвячене Богові». Наприклад, посуд, який використовувався в храмі, «освячувався», тобто відділявся лише для культового вжитку в храмовому служінні. Тому коли слово «освячення» вживається в контексті сотеріології, воно описує повну посвяту Богові, відділення для Бога. Однак, без розуміння різних аспектів цілісної сотеріології можна прийти до дуже невірних висновків. Наприклад, на основі вищезгаданих віршів, деякі автори⁹⁸⁹ стверджували, що християнин не потребує освячення, оскільки Христос уже його освятити. Однак таке богослов'я освячення не узгоджується з іншим віршем того самого послання, де віруючі називаються «ті, хто освячується» (Євр. 2:11). Тобто в їхньому житті продовжує відбуватися процес «освячення». Як узгодити ці дві різні перспективи навіть в рамках одного послання? Тут ми не зможемо обійтись від нашої схеми цілісної сотеріології представленої в другому розділі, яка

⁹⁸⁸ Ириней Лионский, *Против ересей* 5:34,2.

⁹⁸⁹ Для прикладу можна привести книгу Фарли, Эндрю. *Голое Евангелие*. Нард, Киев, 2010.

допомагає нам побачити різні сфери проблем і різні способи вирішення кожної з цих проблем. Відкуплення стосується сфери людської природи. У відкупленні Христос уже «освятив» людську природу, відділив її для Бога усунувши все те, що перешкоджало близьості з Богом на рівні природи. Саме таку ідею ми зустрічаємо у багатьох Отців Церкви. Афанасій Александрійський проголошує: «Боже Слово стало людиною, щоб освятити плоть»⁹⁹⁰. Кирило Александрійський також говорить про те, що Христос спасає і освячує природу плоті в Собі⁹⁹¹.

Однак освячення і відділення для Бога потребує і людська душа. Освячення душі для Бога відбувається через преображення, яке стається через прийняття істини. Саме тому Ісус молиться за своїх учнів: «Освяти Ти їх правдою! Твоє слово то правда» (Ів. 17:17). В житті християнина процес освячення продовжує відбуватися. Саме тому віруючий може називатися як «освяченим» (Дії 26:18), так і тим, хто «освячується» (Євр. 2:11). Звичайно, коли говориться про уже звершене освячення, мова йде насамперед про освячену людську природу Христа. Оскільки віруючий уже має спільність з Христом, є «в Христі», то він має право на те повне освячення та відкуплення, яке «в Христі», і яке він в своїй природі отримає в день Воскресіння з мертвих. Павло з вірою говорить про це, як про реальність, на яку він та інші християни мають повне право. Таким чином «освячення» людської природи в Христі – це ще одна метафора, яка представляє біблійний концепт відкуплення.

10) Очищення

Метафора «очищення» побудована на дуже знайомому для всіх вихідному домені, який описує усунення будь-якого бруду, нечистоти. «Бруд», «чистота» - це метафори за допомогою яких часто описували духовний стан людини. Гріх – це «бруд», «нечистота», а святість, праведність – це «чистота».

⁹⁹⁰ Афанасій. *Против Ариан*, 2, 10.

⁹⁹¹ *Творения святителя Кирилла, епископа Александрийского. Книга 3. Толкования на евангелие от Иоанна*, 559-560.

Наприклад, після свого духовного падіння, Давид молиться: «серце чисте сотвори мені, Боже!» (Пс.51:12). Ісус також говорив про очищення «середини кухля» людської душі (Матв.23:26), а в Діях 15:9 сказано про очищення серця вірою. Ап. Яків закликає: «Очистьте руки, грішні» (Як. 4:8).

В Старому Завіті ми бачимо ще одне дуже важливе застосування цієї «метафори» в контексті «жертви за гріх», яка «очищувала від гріха»: «так очистить священик його з гріха його, і буде прощений йому» (Лев. 4:26). При аналізі метафоричної моделі «жертва за гріх» ми пояснювали, що в даному випадку «гріх» означає «вина, наслідки гріха». Можна сказати, що гріх мав свої наслідки не лише для духовного стану людини, але ще й додаткові наслідки, якими була вина, смерть («гріх народжує смерть»). В Старому завіті ці наслідки також описувались метафорою «нечистота», яку потрібно було усунути. Однак жертви Старого Завіту мали лише символічний ефект. Після принесення жертви проголошувалось очищення, хоча, як стверджує автор послання до Євреїв, проблема наслідків гріха в корені не вирішувалась (Євр.10:1-4). Але те, чого не могли зробити старозавітні жертви, звершила жертва Христа: «кров Ісуса Христа, Його Сина, очищує нас від усякого гріха (1 Ів. 1:7). Отож, «очищення» людської природи від наслідків гріха – це ще один спосіб пояснити значення смерті і воскресіння Христа⁹⁹².

11) Кров

В контексті відкуплення ми зустрічаємо в Писанні численні згадки про «кров Христа» чи «рани Христа», зміст і значення яких в певних християнських колах набули містичного чи майже магічного значення. Ці фрази використовуються в християнській поезії та гімнографії. Можна почути псалми про «силу крові Христа», молитовні звернення, щоб Бог «омив кров'ю Христа» тощо. Одна з найбільших проблем, це те, що ці фрази буквалізуються, і тоді «крові» чи «ранам» Ісуса приписується певна магічна сила: завдяки крові

⁹⁹² Також потрібно пам'ятати, що метафора «очищення» могла також стосуватись очищення прокажених від прокази (Матв.8:3).

Бог може прощати, кров змиває гріхи, тощо. Однак, слід пам'ятати, що часто «кров Христа» чи «рани Христа» - це метонімія, яка представляє смерть або подію відкуплення в цілому. Тому коли читаємо, що Христос «кров'ю Своєю обмив нас від наших гріхів» (Об. 1:5), не слід розуміти цю фразу буквально, бо тоді у нас в уяві виникне дуже дивна картина. Так як в цьому розділі уже проаналізовано усі ключові слова цього вірша, ми можемо сказати, що тут говориться про те, що смерть і воскресіння Христа (представлені через метонімію «кров») усуває («обмиває») наслідки гріха («гріхи»).

Також, коли читаємо: «майже все за Законом кров'ю очищується, а без пролиття крові не має відпущення» (Євр. 9:22), не слід розуміти, що тут описується бог, який не може простити людині гріхи, якщо не проллє чистіє крові. Саме таке пояснення доводилось часто чути від християн. Таке пояснення радше представляє кровожерливого монстра, а не Бога християн. Насправді, в даному вірші говориться про період, коли діяли ритуальні закони («за Законом»), згідно яких з людини знімалась відповідальність за гріх («прощення» («відпущення»), «очищення») тільки після принесення жертви («кров»). Але це не мусіла бути обов'язково кров'яна жертва, і тому говориться «майже все». Ми бачимо випадки, коли жменю борошна спалювали як «жертву за гріх» (Лев. 5:11-13) і результат був той самий («прощення» і «очищення» від гріха). Як ми уже вказували, ці жертвоприношення були прообразами майбутньої жертви Христа.

Тому, в контексті відкуплення поняття «кров» найчастіше є метонімією, яка представляє жертву Христа, Його смерть і відкуплення.

12) Відкуплення «в тілі» через «смерть»

В Біблії є дуже важливе слово, яке допомагає зрозуміти суть відкуплення, але яке дуже часто взагалі не враховують в багатьох дослідженнях. Це – слово «тіло», в контексті різних фраз, пов'язаних з відкупленням. Особливо воно важливе в комбінації зі словом «смерть», так як зосібна і разом, вони вказують що головний зміст Христових страждань апостоли вбачали в тілесній смерті

Христа. Писання чітко вказує на те, що страждання Христа, завдяки яким сталося відкуплення, - це не досвід духовної смерті, а фізичної - в тілі. Приведемо лише декілька біблійних свідчень про це:

- «тілом Христос постраждав за нас (1 Пет. 4:1);
- «Він тілом Своїм Сам підніс гріхи наші на дерево (1 Пет. 2:24);
- «тепер же примири́в смертю в людськiм тілі Його» (Кол. 1:22);
- «ми освячені жертвоприношенням тіла Ісуса Христа» (Євр. 10:10);
- «хліб, що дам Я, то є тіло Моє, яке Я за життя світові дам» (Ів. 6:51).

Особливо яскраво цю істину видно в наступному вірші: «Христос один раз за гріхи постраждав, — праведний за неправедних, аби привести вас до Бога; убитий тілом, але оживлений Духом»⁹⁹³ (1 Пет. 3:18), де суть страждань для відкуплення представлена через смерть в тілі. Саме «тіло Своє» Христос віддає в жертву за життя світу. Ми бачимо, що головні метафори відкуплення («примирення», «освячення») пов'язані саме зі смертю в тілі. Немає жодних підстав вважати, що десятки згадок про смерть Христа в контексті представлення спасіння чи відкуплення в Писанні, якимось чином включають туди ідею «духовної смерті».

Таким чином численні біблійні тексти, які говорять про відкуплення, яке здійснилось в «тілі» чи «плоті» Христа через Його фізичну смерть, підтверджують основні тези ОП, який стверджує, що відкуплення сталося в людській природі Христа, завдяки тому, що він прийняв смерть, і силою Свого Божества звільнив людську природу від смертності і тління.

13) Воскресіння

У Біблії є ціла низка місць, які вказуються на те, що Воскресіння Христа є невід'ємною частиною відкуплення. Згідно ап. Павла, Христос «був виданий за наші гріхи, і воскрес для виправдання нашого» (Рим. 4:25). В Посланні до Коринтян Павло проголошує, що «коли ж бо Христос не воскрес, тоді віра

⁹⁹³ Переклад о. Рафаїла Турконяка.

ваша даремна, ви в своїх ще гріхах, (1 Кор. 15:17). В оживленні Христа з мертвих здійснюється «прощення гріхів»⁹⁹⁴.

Ми чітко бачимо, що без воскресіння питання вини і «гріха» не може бути вирішено, без воскресіння немає виправдання і прощення. Такі твердження Павла неможливо зрозуміти в рамках юридичної інтерпретації відкуплення, адже, згідно ТЗП відкуплення відбувається коли Христос остаточно приймає всю повноту Божої кари за гріхи, і це стається до воскресіння, у в деяких поглядах, ще до фізичної смерті Христа. ОП єдиний здатний пояснити, чому воскресіння так критично важливо. Тільки в воскресінні остаточно знищуються наслідки гріха, якими є смерть і тління, і який також можна назвати «гріхом». Як сказав Афанасій Александрійський «благодаттю воскресіння» Христос знищує смерть «як соломі вогнем»⁹⁹⁵. Усі гріхи прощаються, коли Христос оживає і ми разом з Ним (Кол. 2:13). Завдяки воскресінню ми відроджуємось (1 Пет. 3:21) і спасаємось (1 Пет.3:21). Проголошення Христової перемоги над смертю і адом слідує за проголошенням Його Воскресіння: «був Я мертвий, а ось Я Живий на вічні віки. І маю ключі Я від смерті й від аду (Об. 1:18). Ранні Отці Церкви вважали, що воскресінням «завершується діло Христове»⁹⁹⁶ і що воскресіння тіла – це «вища ціль Його приходу»⁹⁹⁷.

Ми згадували про два важливі елементи ОП: 1) необхідність єднання з Христом; 2) два етапи відкуплення. Христос є перший воскреслий вічним воскресінням, - «Первенець з мертвих» (Об. 1:5). Коли віруючий єднається з Христом через віру, він також єднається з Його відкупленням, і Його воскресінням. Саме це дозволяє Павлові говорити про те, що Бог уже «спів-воскресив» віруючих «в Христі Ісусі» (Еф.2:6). В майбутньому воскресінні

⁹⁹⁴ «І вас, що мертві були в гріхах та в необрізанні вашого тіла, Він оживив разом із Ним, простивши усі гріхи» (Кол. 2:13).

⁹⁹⁵ Св. Афанасій, *О воплощении*, 8

⁹⁹⁶ Св. Афанасій, *О воплощении*, 30

⁹⁹⁷ Св. Афанасій, *О воплощении*, 22

мертвих віруючі воскреснуть «в Христі» (1 Кор. 15:21, 1 Кор.4:14), «через Христа» (2 Кор.4:14).

Саме в воскресінні, як це бачить Павло (1 Кор. 15:54) реалізуються дві великі пророчі Божі обітниці про майбутнє спасіння від смерті: а) «З рук шеолу Я викуплю їх, від смерті їх вибавлю. Де, смерте, жало твоє? Де, шеоле, твоя перемога?» (Осії 13:14); б) «Смерть знищена буде назавжди... І скажуть в той день: Це наш Бог, що на Нього ми мали надію і Він спас нас! Це Господь, що на Нього ми мали надію, тішмося ж ми та радіймо спасінням Його!» (Іс. 25:8-9).

14) Апостольська керигма

В другому розділі ми розглядали важливість апостольської керигми. Численні місця Писання вказують на те, що суть віри перших християн, як і першоапостольська керигма, виражалася в дуже схожих формулюваннях, які підкреслювали смерть і воскресіння Христа з мертвих. На жаль у багатьох підходах і теоріях відкуплення богословська інтепретація відкуплення повністю відірвана від коротких формулювань віри і цієї першоапостольської керигми. Однак, саме тут ми можемо знайти ключ до розуміння відкуплення.

Головний зміст відкуплення розглядався саме в подіях смерті і воскресіння Христа. Напевне найкраще зміст першоапостольського благовісття розкрито в 2 Тим. 1:10: «Спасителя нашого Христа Ісуса, що й **смерть зруйнував**, і вивів на світло **життя та нетління Євангелією**». Євангелія розкриває нам зруйнування смерті і явлення «життя та нетління». В Діях 4:2 ми бачимо гарний короткий підсумок суті Євангелії ранньої Церкви. Ті, хто не приймав проповідь апостолів обурювались, що учні Христа «звіщають в Ісусі **воскресіння з мертвих**»⁹⁹⁸. Воскресіння Христа було невід'ємною частиною Євангелії Ранньої Церкви⁹⁹⁹.

⁹⁹⁸ Дії 4:2

⁹⁹⁹ «він їм звіщав Євангелію про Ісуса й воскресення» (Дії 17:18); «Пам'ятай про Ісуса Христа з насіння Давидового, що воскрес із мертвих, за мою Євангелією» (2 Тим. 2:8).

Онтологічна підхід до розуміння відкуплення повністю відображає апостольську керигму, так як в них один і той самий наратив: Христос помер і воскрес за нас! Усі інші теорії створюють на базі своєї ключової метафори свої «особливі» наративи, які не мають представлення в апостольській керигмі, а згодом в «правилах віри» та соборних віровизнаннях Церкви.

4.4 «Репрезентація біблійного концепту відкуплення»

Провівши аналіз основних репрезентантів концепту, представлений у підрозділах 4.2 та 4.3, ми тепер можемо зробити наступні кроки в формулюванні біблійного концепту відкуплення:

- Інтерпретація результатів і моделювання концепту
- Верифікація концепту
- Висновки про концепт

4.4.1. Інтерпретація результатів і моделювання концепту

На цьому етапі ми здійснимо узагальнення характеристик, виявлених при аналізі основних репрезентантів концепту відкуплення і сформулюємо характеристики концепту, які репрезентуються різними, але подібними за семантикою мовними засобами.

Ми виділимо наступні аспекти концепту і основні репрезентанти, які їх представляють:

1. Сфера відкуплення

Наступні репрезентанти концепту вказують на сферу, місце, де здійснилось відкуплення: «тіло» («в тілі», «тілом» тощо), «плоть»; метонімії «рани» і «кров».

2. Суть проблеми

Проблема, яку вирішує відкуплення представлена такими репрезентантами: «смерть», «гріх», «прокляття», «рабство», «борг», «нечистота» «тління», «ад» («шеол»), «засудження», «рабство диявола», «хвороба», «ворожнеча» тощо.

3. Опис події відкуплення

Подія відкуплення описується двома ключовими словами «помер» і «воскрес», яка представлені наступними групами слів:

- 1) «смерть», «помер», «тіло, що віддається», «віддав Себе», «пролив кров», «став жертвою», «зійшов в «ад» (шеол)» тощо;
- 2) «воскрес», «воскресіння», «ожив», «переміг смерть» тощо.

Ми показали, що основний наратив, який описує смерть і воскресіння Христа використовується десятки раз, якщо не сотні раз в різних формах, особливо в таких важливих новозавітніх текстах як «апостольська керигма», короткі формулювання сповідання ранньої церкви та опис суті віри християн.

3. Представлення змісту відкуплення

Ми вказували на те, що коли в Писанні представляється зміст відкуплення, то він передається за допомогою таких основних метафор: «викуплення», «очищення», «освячення», «примирення», «прощення», «виправдання», «оживлення», «спасіння», «визволення», «жертва за гріх» тощо. Усі ці метафори описують те, що сталося через Христову смерть і воскресіння.

4. Представлення наслідків відкуплення

Ми зустрічаємо такі основні репрезентанти, що описують наслідки відкуплення: «викуплені», «свобода», «прощення», «спасіння», «мир», «чистота», «очищені», «праведність», «життя», «життя вічне» тощо.

5. Роль Бога

Роль Бога у відкупленні представлена наступними репрезентантами, які можна виділити у дві окремі категорії:

А) Ставлення Бога: «любов», «милість», «благодать», «полюбив», «помилував» тощо;

Б) Дія Бога: «віддав Сина», «примири́в», «простив», «освятив», «очистив», «оживив», «засудив гріх» тощо.

В кожній з вище згаданих категорій можна було б додавати багато інших репрезентантів. Однак вище перелічені, а також ті, які були проаналізовані в попередніх підрозділах, є основними і формують ядро концепту відкуплення. Інші репрезентанти можна віднести до периферії концепту.

Згрупувавши ознаки концепту в основні групи, ми тепер можемо здійснити інтерпретацію цих ознак, і змодельовати концепт відкуплення на основі цих ознак.

В підрозділі 1.3 ми розглядали різноманітні підходи до формування вчення про відкуплення. Ми вказали, що більшість теорій відкуплення будується навколо однієї центральної моделі, коли вибирається головна метафора чи метафорична модель, вона розвивається, щоб мати цілісну завершену форму, і через призму цієї моделі пропонується тлумачення усіх інших репрезентантів. Розглянувши природу роботи метафори ми показали, що такий підхід є невірний, і вказали на проблеми будування вчення на основі однієї метафори чи моделі.

Ми запропонували підхід до формування вчення на основі підходу дослідження концепту. Кожна метафора і репрезентант представляють елемент чи фрагмент(и) цього концепту. Проаналізувавши окремі репрезентанти концепту, ми повинні тепер об'єднати їх в одну цілісну картину.

В другому розділі ми показали, що практично кожне вчення про відкуплення має свій базовий наратив. В багатьох теоріях відкуплення цей базовий наратив формує ключова метафора, яка лежить в основі цієї теорії. Ми

вказали на важливість апостольської керигми як базового наративу для формування вчення про відкуплення. Саме ця керигма задає структуру для концепту відкуплення. Оскільки в апостольській керигмі ми не зустрічаємо інших наративів, які присутні в різних метафоричних моделях, ми висуваємо припущення, що різноманітні метафори і метафоричні моделі, які використовуються для описання відкуплення, насправді розкривають базову ідею відкуплення виражену в апостольській керигмі, яка говорить, що Христос через Свою смерть і воскресіння звільняє людську природу від смерті і тління, зцілюючи цю природу і наділяючи її новими якостями нетління та безсмертя.

При аналізі різних репрезентантів ми побачили, що є всі підстави саме так вважати. По перше, всі основні метафори описують одну і ту саму подію. Часто, паралелізми присутні в текстах Писання, показують що ці метафори описують не окремі реальності (юридичну, комерційну, міжособистісну), а одну і ту саму, просто в різній формі. Розглянемо декілька таких паралелізмів:

- «маємо в Ньому відкуплення кров'ю Його, прощення провин» (Еф. 1:7; Кол.1:14)
 - **відкуплення і прощення** провин описують одне і те саме
- «Тож тим більше спасемося Ним від гніву тепер, коли кров'ю Його ми **виправдані**. Бо коли ми, будши ворогами, **примирилися** з Богом через смерть Сина Його, то тим більше, примирившись, спасемося життям Його». (Рим. 5:9-10)
 - Вірш 10 розкриває зміст 9 вірша, на що особливо вказує частка «бо (γάρ)...». Очевидний паралелізм між фразами:
 - **Виправдані** - кров'ю Його – спасемося
 - **примирилися** з Богом - через смерть Сина - спасемося
 - Виправдання і примирення описують одну і ту саму реальність
- «І майже все за Законом кров'ю **очищується**, а без пролиття крові немає **відпущення**» (Євр. 9:22)
 - Тут ми бачимо чіткий паралелізм «кров - очищення» і «кров – відпущення (чи прощення)».

Розглянувши основні групи спільних ознак концепту, представимо, як вони можуть описувати одну і ту саму реальність.

В нашому аналізі чітко видно, що сфера, де здійснюється відкуплення, - це людська природа Христа. Ми бачимо вказівку на це в багатьох фразах таких як: «тілом Своїм **підніс** гріхи», «**тілом постраждав**», «**примирив в тілі**» **тощо**. На цю сферу також вказує опис ключових елементів події відкуплення, як це представлено в головному описі відкуплення, «апостольській керигмі», такі як «смерть» та «воскресіння», які описують те, що сталося з людською природою Христа.

Ми можемо сказати, що проблема, яку вирішує відкуплення є проблема з наслідками гріха для людської природи, якими є смерть і тління. Ці наслідки, представляються за допомогою різних метафор та понять, які відображають ці наслідки. Перш за все ці наслідки також описувались поняттям «гріх». Саме тому ми зустрічаємо фрази «спастися від гріха», «простити гріх», «очистити від гріха» тощо. В даному випадку «гріх» - це наслідки неправильного стану чи вчинків. Якщо використовувати мову суду, то ці наслідки можна назвати «засудження», «покарання». Але як ми побачили, в Писанні покаранням і засудженням за гріх є смерть. Наслідки гріха, смерть є також «боргом» який числиться за людиною і який вона повинна «сплатити» в повній мірі. Смерть є «рабством» яке тримає під своєю владою кожну людину. Смерть веде кожну людину а «ад» (шеол), царство смерті, звідки ніхто з людей не може визволити. Смерть – це «прокляття», яке прийшло на все людство через гріх Адама. Смертність людської природи – це «хвороба» і «нечистота». Смерть – це «ворог» і «ворожнеча», яка відділяє нас від Бога. Писання використовує цілий спектр метафор, щоб описати те, що Афанасій назвав «головним наслідком гріхопадіння». В наступному розділі ми побачимо, що саме такий багатий спектр метафор використовують Отці Церкви – Ірней Ліонський, Афанасій Александрійський та інші.

Майже в усіх головних метафорах та метафоричних моделях ми спостерігаємо опис проблеми, дії яка її вирішує, і часто – кінцевого результату.

Якщо говорити про опис дії, яка вирішує проблему, то тут ми знову бачимо цілий спектр метафор, які відповідають метафоричному опису проблеми: борг «прощається», людина «викупляється» з рабства, «очищається» від нечистоти, спасається від біди, «визволяється» від небезпеки, стає «оправданою» на суді, повертається в стан гармонії і миру («примиряється»). Ми практично не зустрічаємо опису конкретного механізму, який вирішує проблему смертності людської природи. Найближче слово, яке його описує, це слово «поглинання» смерті (1 Кор.15:54). Одна з причин, чому ми не бачимо опису механізму визволення людської природи від смерті, це тому, що тут ми дотикаємось до таємниці, яка є поза рамками нашого людського досвіду. Тому єдине, що ми можемо зробити, щоб описати звільнення людської природи від смерті, - це використати метафори. В результаті дії Христового відкуплення людина отримує «прощення», «свободу від рабства», «безпеку», «мир», «чистоту», «життя» тощо. Все це є описом звільненої від наслідків гріха людської природи.

Коли ми розглядаємо основні репрезентанти, які представляють роль Бога, то ми не бачимо прояву його гніву, каральної справедливості, але бачимо прояв милості, любові, милосердя. Коли говоримо про дію Бога в відкупленні, то зауважмо, що ми не зустрічаємо слів чи фраз, які би представляли суть таких теорій як ТЗП: «покарав», «злив гнів», «засудив» тощо. Всі Божі дії направлені на те, щоб відновити людство: «примирив», «простив», «освятив», «очистив», «оживив». Якщо і використовується сувора мова, то не по відношенню до людини, а по відношенню до проблеми, яку Він бажав вирішити (смерть, «гріх»): «засудив гріх», «вбив ворожнечу», «зруйнував смерть».

Таким чином, ми можемо підсумувати, що біблійний концепт відкуплення є насамперед представлений апостольською керигмою, яка звіщає смерть і воскресіння Христа. Ця керигма вказує, що суть відкуплення, - це те, що відбувається в людській природі Христа, яка зазнає смерті, але перемагає

цю смерть силою Його божественного життя. В воскресінні людська природа Христа не тільки встає з мертвих, перемагаючи смерть, але ще є преображається, набуваючи якості безсмертя та нетління. Людська природа назавжди звільняється від смерті і тління, головних наслідків гріха. Ця фундаментальна для християнської віри подія описується за допомогою різних метафор, які в різній формі представляють це визволення від смерті (викуплення, прощення, очищення, освячення тощо). Це є центральна частина відкуплення. Друга частина є її продовженням. Вона говорить про те, як люди стають причасниками цього відкуплення. Христос здійснив відкуплення «для нас», «ради нас», «для нашого спасіння». Ми стаємо учасниками цього відкуплення лише «в Ньому» і «через Нього». Навернувшись до Бога людина стає «в Христі», і «в Ньому» має відкуплення, прощення провин, воскресіння тощо. Зараз воно належить віруючим як право, а в День Воскресіння стане частиною їхньої відновленої через Христа природи.

4.4.2. Верифікація концепту

В першому розділі ми вказали два основні шляхи як ми можемо здійснити верифікація концепту і його складових:

А) Через когерентність концепту

Б) Через відповідність поглядам Ранняї Церкви

Частину (Б) ми здійснимо в наступному розділі нашого дослідження. В даній частині ми розглянемо когерентність представленого нами концепту відкуплення. Когерентність – це цілісність концепту, в якому в якому всі складові елементи перебувають і гармонійному співвідношенні та взаємозалежності. По ходу нашої роботи ми вказували на численні проблеми та неузгодженості інших теорій відкуплення, особливо юридичних. На нашу думку, тільки в рамках онтологічного підходу можливо гармонійно узгодити всі основні метафори відкуплення, які служать способами опису історичної події смерті і воскресіння Христа. Ми бачимо не лише узгодження

новозавітних метафор, але й багатьох тем Старого і Нового Завітів, пророчих обітниць і їх виповнення в Христі.

Лише онтологічне розуміння проблеми і її рішення може з'єднати разом такі теми обітницю майбутнього прощення гріхів, перемоги над смертю, та викуплення. Як ми бачили, саме ідея **визволення від смерті** об'єднує усі три старозавітні поняття, які перекладаються як «викуп». Те, що звершив Христос – це найбільше викуплення, - викуплення з-під влади смерті і шеолу. Навіть в Талмуді ми зустрічаємо переконання, що в дні Месії (Машіаха) «Всевишній знищить смерть, як сказано: «знищить смерть навіки» (Іса 25: 8)»¹⁰⁰⁰. Відкуплення Христове – це Новий Великий Вихід з вигнання. Багато сучасних дослідників, таких як Том Райт показують, що перші християни розглядали Христове відкуплення, як новий Вихід, нове велике Визволення з рабства. В той час як Ізраїль очікував політичного визволення через Месію, Христос приніс щось набагато грандіозніше, - Вихід з-під рабства смерті. Таким чином ми бачимо, як через призму ОП на відкуплення можна побачити кульмінацію великого метанаративу Писання¹⁰⁰¹.

4.4.3. Висновки про концепт

Представлений нами концепт відкуплення має як гармонійну внутрішню когерентність, так і зовнішню когерентність, яка проявляється в узгодженості з іншими доктринами та ідеями Писання, та великим біблійним метанаративом. Така когерентність слугує додатковим аргументом на користь вірної репрезентації даного концепту.

При дослідженні концепту відкуплення ми побачили важливість наступних факторів:

- розуміння ключових слів мовою оригіналу Писання;

¹⁰⁰⁰ *Шмот Раба*, 30:3

¹⁰⁰¹ Це велика окрема тема, яка потребує додаткового дослідження. Ми лише вказали на декілька загальних ідей.

- розуміння ключових біблійних понять (як наприклад: гріх, справедливість, спасіння тощо);
- розуміння культурного контексту, який формував вихідний домен біблійних метафор;
- розуміння принципів «роботи» метафори;
- розуміння процесу репрезентації концепту.

Ми не повинні розглядати метафори лише як синоніми, які говорять одне і те саме, лише в різних формах. Ми дійсно можемо бачити багато паралелей, але метафори не обов'язково повністю накладаються одна на одну. Часто вони можуть описувати різні аспекти, різні фрагменти чи поєднання різних фрагментів, робити більший чи менший наголос на певних аспектах, в той час інші будуть наголошувати (чи висвітлювати) інші елементи чи інші комбінації елементів. Усі метафори є важливі, так як часто через прості, непрості чи малозрозумілі метафори може по-особливому висвітлюватись певна сторона відкуплення.

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 4

В результаті дослідження біблійного вчення про відкуплення доведено, що підхід дослідження концепту на основі розробок когнітивних лінгвістів є ефективним і цінним способом дослідження біблійних концептів. Цей підхід вимагає не лише аналізу головних репрезентантів концепту, в також їх гармонійної інтеграції в рамках реконструкції цього концепту. Представлено і доведено важливість розробленої методології аналізу метафор в рамках дослідження головних репрезентантів концепту. Показано, що для кожної метафори чи метафоричної моделі запропоновані чотири принципи правильного тлумачення метафор є важливими, хоча в кожному окремому випадку, той чи інший принцип буде мати особливо критичне значення.

Проаналізовано основні репрезентанти концепту відкуплення, де особлива увага звернена на біблійну «модель суду», оскільки саме вона стала центральною при розробці ТЗП. Доведено, що більшість репрезентантів, які включаються в цю модель в ТЗП, отримали невірне тлумачення в основному по причині їх розгляд через призму сучасної для дослідника культури. Доведено, що ключові елементи моделі суду, хоч і мають форму «юридичних» ідей, насправді мають онтологічну природу. Це показано на прикладі понять «гріх», «вина», «засудження» тощо. Показано необґрунтованість ідей «духовного покарання Христа», «умилостивлення Бога», «переносу вини на Христа» тощо, які стали основою ТЗП.

Доведено, що метафора «викуплення» пов'язана з ідеєю визволення з рабства і побудована як на домені історії визволення Ізраїля в Старому Завіті, так і практики викупу з рабства, знайомої для жителів всієї Римської імперії. Особлива увага при аналізі метафори «жертва» звернена на розуміння культового контексту вихідного домену. «Жертва» - це загальна назва для багатьох видів жертв в СЗ, серед яких виділено «жертву за гріх» та «пасхальну жертву», як ті, з якими найбільше асоціюється жертва Христа.

Представлено ретельний аналіз метафори «примирення», де особливу увагу присвячено дослідженню вихідного домену. Дослідження цього поняття через значення нашого слова «примирення» не дозволяє вірно зрозуміти значення цієї метафори в контексті відкуплення. На жаль, в сучасних біблійних дослідженнях немає чіткого рішення цього питання. Запропоновано новаторське рішення через звернення до єврейського старозавітного концепту «шалом» та ранньопатристичної ідеї примирення людської природи з Богом в Христі. Звернено особливу увагу на різні аспекти широкого поняття «примирення» в контексті цілісної сотеріології.

Проаналізовано різноманітні біблійні слова, які перекладаються як «прощення» і обґрунтовано, що ключова ідея, яка стоїть за цією НЗ метафорою є «прощення боргу». Показано історико-граматичний фон метафори

«спасіння», і вказано на основний наголос на спасінні від смерті і від «гріха». Доведено, що визволення з «аду» представляє не спасіння з мук пекла, як часто вважають в сучасному поясненні цієї ідеї, а визволення з «аду» як «царства смерті». Показано, що «визволення від диявола» в контексті відкуплення тісно пов'язано зі спасінням від смерті.

На прикладах цих та багатьох інших репрезентантів сформульовані основні характеристики концепту і здійснено моделювання через інтеграцію основних репрезентантів та їх характеристик в одну цілісну картину. Показано, що основою концепту відкуплення є апостольська керигма, зміст якої представлений за допомогою численних метафор, кожна з яких на основі різних вихідних доменів описують реальність визволення людської природи від смерті і тління через смерть і воскресіння Христа. Верифікацією концепту служить когерентність представленої нами концепту відкуплення та відповідність поглядам Ранняї Церкви, що буде представлено в п'ятому розділі.

РОЗДІЛ 5

РАННЬОПАТРИСТИЧНЕ ВЧЕННЯ ПРО ВІДКУПЛЕННЯ

Загальний огляд.

Одним із серйозних аргументів на користь тієї чи іншої позиції в богослов'ї є історичність і поширеність вчення. В п'ятому столітті Вікентій Лірінський наголошував, що істинним у християнській Церкві є те вчення, в яке християни вірили від початку, завжди, всюди і переважною більшістю. В богословській літературі відразу декілька перспектив на відкуплення (такі як: *Christus Victor*, теорія викупу в диявола, теорія замісного покарання, «фізична теорія» та онтологічний підхід) претендують на відповідність означеним критеріям, що служить для їх прихильників додатковим доказом вірності такого тлумачення відкуплення.

Можна дебатовати про історичність підходу *Christus Victor*, однак, як ми уже показували, він представляє широкий сотеріологічний лейтмотив, а не теорію відкуплення. Щодо теорії викупу в диявола, то цей погляд вперше з'являється лише в третьому столітті у Орігена, і, в його класичному вираженні він притаманний небагатьом Отцям Церкви. Більше того, уже на ранніх стадіях ми зустрічаємо незгоду з такою позицією¹⁰⁰². Багато Отців вчили не про викуп в диявола, а про визволення від диявола силою Христового Божества, і тільки через поверхневий аналіз ці два різні підходи змішуються в одну спільну категорію, але мають під собою зовсім інше підґрунтя. У Григорія Нисського ми чітко бачимо ідеї онтологічного визволення від смерті, а його ідея визволення від диявола по суті є способом вираження онтологічного підходу. Також як ми показали у Розділі 3 та при аналізі ідеї «Визволення від диявола» в Розділі 4, у багатьох Отців Церкви та в Писанні ідея «визволенням від диявола» ототожнювалась з ідеєю «визволення від

¹⁰⁰² Див. Розділ 3, критику цього підходу Григорієм Богословом.

смерті». Ці фрази часто були синонімами. Як ми побачили в підході «обману диявола», Бог перемагає диявола і смерть силою свого Божества. Тому у багатьох Отців, була присутня ідея не викупу в диявола, а ідея визволення від диявола, яка нерозривно зв'язана з онтологічною ідеєю визволення від смерті.

У багатьох Отців Церкви присутність ідей теорії викупу була лише доповненням до насправді центрального вчення про відкуплення, яким, на нашу думку, була ОП. Приписування фізичної теорії Іринею Ліонському та Афанасію Александрійському, як ми покажемо, є невірним тлумаченням їх вчення. Багато аргументів на користь фізичної теорії у цих авторів є насправді вирваними з контексту всього їхнього вчення, оскільки вони наголошують на ролі Воплочення Христа у відкупленні й часто ігнорують уривки, де ті самі автори говорять про роль смерті та воскресіння Христа у відкупленні. Ті місця у Отців, які приписують відкупительну роль Воплоченню Христа, повинні розглядатися в контексті всього їхнього вчення.

Особливий інтерес до підтвердження історичності своєї позиції бачимо в останні десятиліття зі сторони прихильників ТЗП. Вони навіть зазначають важливість наявності чіткої історичної традиції в тлумаченні такого центрального вчення для християнської віри, як відкуплення. Джеффри, Овей і Сах підкреслюють, що «нам слід бути стурбованими, якщо те, що ми вважаємо фундаментальною біблійною істиною, залишалося повністю нерозкритим від часу апостолів до середини XVI століття»¹⁰⁰³. Адже саме такий аргумент висувають проти ТЗП, вказуючи на відсутність такого розуміння відкуплення протягом всієї історії Церкви до періоду Реформації. Саме тому в останні роки бачимо цілу низку спроб прихильників ТЗП довести історичність і традиційність своєї теорії. Вони стверджують, що «ключові

¹⁰⁰³ Jeffery, S., Michael Ovey, and Andrew Sach. *Pierced for Our Transgressions Rediscovering the Glory of Penal Substitution*. Wheaton, Ill Crossway Books, 2007, 220.

фігури кожної епохи, від Отців Церкви до нашого часу, дотримувалися цього вчення¹⁰⁰⁴»¹⁰⁰⁵.

Історичне обґрунтування ТЗП намагаються показати такі прихильники цієї теорії як Джеффері, Овей і Сах¹⁰⁰⁶, Джон Алойсі¹⁰⁰⁷, Міхаель Влах¹⁰⁰⁸, Гарі Вільямс¹⁰⁰⁹, Пітер Енсор¹⁰¹⁰. Джеффері, Овей і Сах сміливо стверджують, що церковні письменники (включаючи таких ранніх Отців Церкви як Юстин Мученик, св. Афанасій, Григорій Назіанзин та ін.), яких вони цитують, всі «без винятку вірили в учення карального заміщення»¹⁰¹¹. Ми вважаємо, що така позиція не має під собою жодного підґрунтя.

Саме тому в цьому розділі дисертаційного дослідження звернемося до вчення про відкуплення у представників ранньої історії Церкви, для того щоб досягнути декілька цілей:

- 1) Заповнити прогалину в історичному богослов'ї щодо вчення про відкуплення.

Ще в середині ХХ-го століття Турнер констатував факт, що серед англomовних джерел не існує доброго огляду вчення про відкуплення ранніх

¹⁰⁰⁴ Мається на увазі теорія замісного покарання.

¹⁰⁰⁵ Jeffery, S., Michael Ovey, and Andrew Sach. *Pierced for Our Transgressions Rediscovering the Glory of Penal Substitution*. Wheaton, Ill Crossway Books, 2007, 32.

¹⁰⁰⁶ Jeffery, S., Michael Ovey, and Andrew Sach. *Pierced for Our Transgressions Rediscovering the Glory of Penal Substitution*. Wheaton, Ill Crossway Books, 2007, 161–204 – розглядають докази елементів ТЗП від ранніх Отців до Григорія Великого.

¹⁰⁰⁷ Aloisi, J., "His Flesh For Our Flesh": In the *'The Doctrine Of Atonement In The Second Century'*, Detroit Baptist Seminary Journal 14 (2009), 23-44.

¹⁰⁰⁸ Vlach, Michael J. *Penal Substitution in Church History*. TMSJ 20.2 (Fall 2009), 199-214.

¹⁰⁰⁹ Williams, Garry J. *Penal substitutionary atonement in the Church Fathers*. EQ 83.3 (2011), 195–216.

¹⁰¹⁰ Пітер Енсор написав чотири статті про ТЗП у творах ранніх Отців Церкви: Ensor, Peter W. "Justin Martyr and penal substitutionary atonement." *The Evangelical Quarterly* 83, no. 3 (July 2011): 217-232; Ensor, Peter W. "Penal substitutionary atonement in the later ante-Nicene period." *The Evangelical Quarterly* 87, no. 4 (October 2015): 331-346; Ensor, Peter W. "Tertullian and penal substitutionary atonement." *The Evangelical Quarterly* 86, no. 2 (April 2014): 130-142; Ensor, Peter. "Clement of Alexandria and penal substitutionary atonement." *Evangelical Quarterly* 85, no. 1 (January 2013): 19-35.

¹⁰¹¹ Jeffery, S., Michael Ovey, and Andrew Sach. *Pierced for Our Transgressions Rediscovering the Glory of Penal Substitution*. Wheaton, Ill Crossway Books, 2007, 163.

Отців Церкви¹⁰¹². У другій половині ХХ-го століття Густав Аулейн відзначає, що традиційне розуміння історії ідеї відкуплення потребує суттєвого перегляду¹⁰¹³. Традиційно вважалося, що в ранній Церкві була відсутня розвинена доктрина про відкуплення і справжні перші кроки у викладі чіткого продуманого вчення про відкуплення зробив Ансельм Кентерберійський лише в XI столітті¹⁰¹⁴. У недавньому часі було зроблено цілу низку спроб по-новому оцінити історію вчення про відкуплення. Однак, жодна з них не приділила достатньо уваги ОП. На сьогоднішній день немає жодної роботи, яка би представляла історичний богословський огляд вчення про відкуплення в ранній Церкві українською чи російською мовами.

2) Показати безпідставність позиції про історичність ТЗП.

Ми покажемо, що ТЗП не має жодного серйозного доказу історичності свого підходу на ранньому етапі історії Церкви, що буде ще одним поважним підтвердженням хибності цієї теорії. Бо насправді неможливо, як відзначають самі представники ТЗП, щоб «те, що ми вважаємо фундаментальною біблійною істиною, залишалося повністю нерозкритим від часів апостолів»¹⁰¹⁵ протягом щонайменше перших чотирьох століть християнства.

3) Показати, що онтологічна перспектива не лише присутня в творах більшості Отців Церкви ранньої Церкви, але й займає там центральне положення.

Автор переконаний, що рання християнська традиція чітко стоїть на позиції онтологічного розуміння відкуплення як перемоги Христа над смертю і тлінністю через Його смерть і воскресіння, завдяки яким Він преображає

¹⁰¹² Turner, H. E. W. *The Patristic Doctrine of Redemption*. London: A. R. Mowbray, 1952, 11

¹⁰¹³ Aulén, G., *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*. Macmillan: New York, 1969, 1.

¹⁰¹⁴ Яскравим представником такого розуміння був Альбрехт Рітшль (Ritschl, Albrecht. *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*. Bonn: Marcus, 1882) (Aulén, G., *Christus Victor*, 1-2).

¹⁰¹⁵ Jeffery, S., Michael Ovey, and Andrew Sach. *Pierced for Our Transgressions Rediscovering the Glory of Penal Substitution*. Wheaton, Ill Crossway Books, 2007, 220.

людську природу і дає всьому людству можливість участі в безсмерті й нетлінні через духовне сопричастя з Христом. Тому в цьому історичному огляді ми не можемо погодитися з оцінками, які не бачать єдиного загальноцерковного, традиційного вчення про відкуплення. Гренстед, наприклад, стверджує, що у ранній Церкві не було теорії відкуплення, але, що вони проголошували лише факт відкуплення, а не доктрину¹⁰¹⁶. Турнер у своєму огляді також приходять до висновку, що в патристичний період не можна виділити жодної єдиної теорії, схожої до патристичного вчення про Трійцю або христологічні формулювання¹⁰¹⁷. Ми покажемо, що онтологічний підхід є центральним для більшості християнських письменників ранньої Церкви донікейського періоду.

З огляду на вищевказані цілі основна увага в нашому огляді буде приділена аргументам, які пов'язані з основними ідеями ОП та ТЗП, але також не оминемо увагою теорію викупу від диявола та «фізичну» теорію у тих авторів, яких розглядають як прихильників цих позицій.

На жаль, досі не існує праці, яка б аналізувала історію догмату про відкуплення хоча б раннього періоду історії Церкви українською чи російською мовами. Наше дослідження не ставить перед собою завдання повністю вирішити цю проблему, інакше дане дослідження стане занадто громіздким. Ми повинні проявити певну вибірковість. Тому у цьому розділі ми розглянемо лише головних представників раннього (донікейського) періоду церковної історії – в основному тих, у кого можна побачити більш чіткі ідеї про відкуплення, а також тих, на кого покликаються вище перераховані прихильники ТЗП, що доводять «історичність» свого підходу. Ми не будемо розглядати таких авторів як Оріген, який був засуджений Церквою за свої хибні вчення, Климент Александрійський, який в своїй сотеріології основну увагу зосередив на моральному аспекті спасіння, та ряду

¹⁰¹⁶ Grensted, L. W. *A Short History of the Doctrine of the Atonement*. Manchester: Univ. Pr, 1920, 32-33.

¹⁰¹⁷ Turner, H. E. W. *The Patristic Doctrine of Redemption*. London: A. R. Mowbray, 1952, 114.

інших Отців Церкви та ранньохристиянських авторів. Ми також обмежимося основними представниками перших трьох століть до Нікейського періоду. Розгляд вчення про відкуплення в Отців нікейського і післянікейського періодів зробило б це дослідження занадто громіздким або вимагало б дуже поверхневого огляду їх вчення про відкуплення. Огляд ранніх Отців Церкви завершиться вченням св. Афанасія, оскільки саме він є автором першого трактату, в якому вчення про відкуплення представлено досить систематично («Про Втілення»). Крім того, вчення Афанасія визнається як ортодоксальне всіма основними християнськими конфесіями.

Багато дослідників історії вчення про відкуплення зауважують, що перші після апостолів християнські письменники, ведучи мову про відкуплення, зазвичай просто цитують або перефразовують біблійні фрази про смерть Христа без особливого пояснення сенсу цих виразів¹⁰¹⁸. Можна погодитися з думкою Генрі Блоше, який підкреслює, що «майже всі Отці були пастирями і проповідниками, без знання єврейської мови, або знаючи її дуже слабо; вони змішували кілька схем спасительної роботи Христа»¹⁰¹⁹. Це справді так. Іринеєм Ліонським вперше висловлює ідеї про відкуплення найбільш цілісно і послідовно, а в Афанасія Великого в його трактаті «Про Втілення» вперше в ранній Церкві зустрічаємо найбільш систематичний виклад вчення про відкуплення. Проте у багатьох християнських авторів до Афанасія ми все ж зустрічаємо певний напрям думки, який найбільше відповідає онтологічному підходу та який особливо чітко буде видно у тих ранніх християнських авторів, які приділяють більше уваги питанню відкуплення і його значення.

Хоча Джеффері, Овей і Сах претендують на «доволі вичерпний» огляд церковних письменників до Григорія Великого (540-604), виглядає досить дивно, що вони не включили до свого списку Мелітона Сардійського, Іринея

¹⁰¹⁸ Grensted, L. W. *A Short History of the Doctrine of the Atonement*. Manchester: Univ. Pr., 1920, 11; Aloisi, 29.

¹⁰¹⁹ Blocher, «Atonement» в Martin Davie et al. (eds.) *New Dictionary of Theology, Historical and Systematic*. IVP Academic (2016), 78.

Ліонського, Григорія Нисського і багатьох інших відомих ранньохристиянських авторів і богословів, які дуже багато говорять про відкуплення. Подібна вибірковість показує, що їх метою є не стільки розкрити ранню традицію церкви в питанні розуміння смерті Христа, а більше – знайти будь-які підтвердження, що допоможуть переконати читача в «історичності» й «традиційності» своєї теорії.

В аналізі вчення ранніх Отців Церкви про відкуплення варто зробити кілька зауважень. Багато аспектів таких підходів як онтологічній та ТЗП є дуже схожі. Обидві перспективи можуть використовувати дуже схожі фрази та поняття, але кожен буде мати на увазі різний зміст за цими словами. Особливо це стосується тих уривків, які цитують або перефразовують біблійні вирази. ТЗП і ОП в фрази «Ісус помер за нас», «Христос поніс наш гріх», «Він взяв на Себе наше покарання» будуть вкладати різні сенси. У ТЗП Ісус бере на себе вину або буквальный «гріх(-и)» людей і терпить покарання від Бога за цю вину (або гріх (-и)), які покладені на Нього. Головний наголос робиться саме на духовному покаранні, Божій помсті за гріх, яких зазнає Ісус: гнів Божий, духовне розділення з Отцем, вічна смерть тощо. В ОП Ісус добровільно йде на смерть людську, від руки людей, щоб в Самому Собі знищити смерть, анулювати її, «погасити» її силою Свого Божественного Життя. Отець не карає Сина, хоча ця смерть є «покаранням» за гріхи.

Таким чином, бачимо, що коли прихильники різних теорій використовують ідентичну фразу «Ісус взяв на Себе наше покарання», вони в неї вкладають дуже різний зміст. Це дуже важливо розуміти, коли намагаємося побачити перспективу ранніх богословів і Отців Церкви. Одна з помилок, яку роблять представники ТЗП, полягає в тому, що побачивши фрази «Ісус поніс гріх», «взяв на Себе покарання» та інші схожі, вони одразу поспішають зробити висновок, що автор дотримувався саме їх теорії, хоча те ж саме може сказати представник ОП, або й навіть інших поглядів.

Тому, коли як прихильники ТЗП, так і прихильники ОП стверджують, що ранні Отці Церкви дотримувалися саме їхнього тлумачення сенсу смерті

Христа, нам необхідно визначити, які ключові ідеї тієї чи іншої теорії ми повинні побачити, аби сказати, що той чи інший християнський автор дотримувався саме такого погляду, оскільки саме вони стануть складовими елементами моделі кожного підходу.

Пропонуємо в нашій роботі окремі критерії. Для того, щоб стверджувати, що автор розуміє відкуплення саме з перспективи ТЗП, нам необхідно побачити такі фундаментальні ідеї цього підходу:

- Головна проблема людини – Боже зовнішнє **покарання**, з особливим наголосом на **духовній карі (гнів Божий, відділення Бога від людини, пекельні муки)**;
- **Перенесення Богом вини або «гріха»** (чи «гріховності») людей на невинного Христа;
- Взявши на Себе нашу «вину» чи «гріхи», Ісус **стає винним або сприймається як грішник перед Богом**;
- **Бог (Отець) безпосередньо карає Ісуса**, оскільки Він тепер стає винним або тим, хто взяв на Себе гріх;
- Ісус зазнає не просто фізичної смерті, але головним **чином духовної смерті** (покарання гніву Божого за гріх, духовне розділення з Отцем, духовна темрява, муки пекла), що є основним покаранням, котре повинні перетерпіти грішні люди. Особливий акцент робиться на гніві Божому, який виливається на Сина;
- Головним плодом відкуплення буде **зміна відношення Бога до людини** після принесення жертви Христа (**умилостивлення Бога, припинення Божого гніву до тих, кого відкупив Христос; уможливлення Бога тепер простити грішників**).

Для ОП можемо визначити такі критерії:

- Розуміння **фізичної смерті й тління** як головних наслідків гріхопадіння, які вирішує відкуплення¹⁰²⁰;
- Акцент на **тілесній смерті** Христа;
- Відкуплення відбувається **в тілі чи людській природі** Христа
- Повна відсутність вчення про «духовну смерть» Ісуса та покарання Його Богом;
- **Перемога над смертю** завдяки смерті та воскресінню Ісуса
- Критично важлива роль **воскресіння** Христа: без воскресіння немає відкуплення;
- **Зцілення та преображення людської природи** завдяки смерті й воскресінню Ісуса, звільнення її від влади смерті й тління, уділення їй дару **безсмертя і нетління** .

Присутність ключових ідей одного з цих підходів може дати нам право стверджувати, що автор дотримувався саме такого розуміння сенсу відкуплення. У той же час присутність ідей прямо протилежних певної теорії вказує на неможливість для прихильників цієї теорії розглядати автора частиною «свого табору» при відсутності чітких ключових ідей такого підходу. Слід зазначити, що для деяких (особливо ранніх) авторів складно або навіть неможливо визначити, якої інтерпретації смислу смерті Христа він дотримувався. У таких випадках буде справедливо це визнати і не «вчитувати» свою «теорію» в слова автора.

Отже, розпочнемо розгляд учень ранніх Отців і письменників Церкви про відкуплення.

Климент Римський

У своєму історичному огляді доктрини відкуплення в перші три століття християнства Джеффері, Овей і Сах побачили тільки в Юстині

¹⁰²⁰ Питання духовної смерті не ігнорується в ОП, але розглядається в іншому сотеріологічному ракурсі (див.: Розділ 2).

Мученику свого прихильника. Джон Алойсі визнає проблему ігнорування послідовниками ТЗП інших церковних письменників цього періоду і намагається заповнити недолік підтвердження ТЗП в ранній період Церкви, зосередивши свою увагу на християнських творах другого століття, починаючи від Климента Римського до Іринея Ліонського¹⁰²¹.

Зазвичай, «доказ» історичності ТЗП зводиться до цитування уривків, що дуже співзвучні біблійним, і оскільки біблійні вирази інтерпретуються в світлі заміщувального покарання, то автор приходять до висновку, що ранні християнські автори вірили так само. Наприклад, розглядаючи послання Климента Римського, Алойсі стверджує, що в фразі «Ісус Христос, Господь наш, з волі Божої дав кров Свою за нас, і плоть Свою за плоть нашу, і душу Свою за душі наші» (1 Клем.49:6)¹⁰²². Дослідник вважає, що «Христос не просто помер за грішників, але *замість* них»¹⁰²³, хоча використовується вираз «гюпер» (з род. відмінком)¹⁰²⁴. Точно таку ж конструкцію («гюпер» з род. відмінком) у контексті відкуплення зустрічаємо в 1 Клем.16:7¹⁰²⁵ і в 21:6¹⁰²⁶. У кожному з цих випадків очевидно, що така конструкція означає не «замість», а «за, з причини» (заради нас, за наші гріхи). Таке ж значення природно звучить і в 1 Кор. 49:6 (що і відображено в українському та російському перекладах).

Але базуючись на вузькому прочитанні всього лише одного фрагменту, Алойсі побачив у Климента Римського «дуже ранній приклад церковного лідера, який розглядає смерть Христа як заміщення замість грішників»¹⁰²⁷. Однак, як вірно показує в своєму дослідженні Саймон Газеркоул, можна

¹⁰²¹ Aloisi, J., "His Flesh For Our Flesh": *The Doctrine Of Atonement In The Second Century*, Detroit Baptist Seminary Journal 14 (2009), 26.

¹⁰²² Той же біблійний вірш без будь-якого пояснення цитує Влах (Vlach, Michael J. *Penal Substitution in Church History*. TMSJ 20.2 (Fall 2009), 204).

¹⁰²³ Aloisi, J., "His Flesh For Our Flesh": *The Doctrine Of Atonement In The Second Century*, Detroit Baptist Seminary Journal 14 (2009), 30.

¹⁰²⁴ У цьому випадку «гюпер» із родовим відмінком означає: «за, заради».

¹⁰²⁵ «Господь віддав Його за гріхи наші».

¹⁰²⁶ «Будемо благоговіти перед Господом Ісусом Христом, Чия кров віддана за нас».

¹⁰²⁷ Aloisi, 30.

притримуватись ідеї «заміщення», не будучи прихильником ТЗП¹⁰²⁸. Климент ніде більше особливо не розкриває сенсу свого розуміння значення відкуплення. Однак, можна сказати, що яким би не було його розуміння, воно, швидше за все, далеке від ідеї умилювання Отця жертвою каральної помсти. Згідно Клименту, Бог у Старому Завіті умилювався і приймав грішників не завдяки жертвам, а через їхнє покаяння (1 Клим., 7), оскільки Він Сам ні в чому не має потреби і приймає наше покаяння й смирення заради нас самих¹⁰²⁹.

Таким чином, у випадку Климента Римського мусимо визнати, що його твори не розкривають нам його розуміння смислу відкуплення.

«Послання до Діогнета»

Деякі прихильники ТЗП також бачать підтримку своєї теорії в ранньохристиянському апологетичному творі II століття «Послання до Діогнета».

Алойсі стверджує, що це послання «представляє чіткий приклад віри в каральне заміщення на ранньому етапі церковної історії»¹⁰³⁰. Свою думку він засновує на інтерпретації наступного фрагменту: «що інше могло прикрити гріхи наші, як не Його праведність? Через кого ми беззаконні й нечестиві могли виправдатися, крім Сина Божого? О солодка зміно! О незбагненна будово! О несподіване благодіяння! Беззаконня багатьох покривається одним Праведником, і праведність одного виправдовує багатьох беззаконників»¹⁰³¹. Тут ми бачимо співзвуччя з ідеями, які проголосив під час Реформації Лютер. Але навряд чи варто інтерпретувати цей фрагмент із точки зору ТЗП, оскільки тут ми не бачимо жодної ключової ідеї цієї теорії, а сам уривок недостатньо

¹⁰²⁸ Gathercole, Simon. *Defending Substitution: An Essay on Atonement in Paul*. Grand Rapids: Baker Zondervan, 2015, 18.

¹⁰²⁹ «Господь ні в чому не мав потреби, і нічого ні від кого не вимагає, окрім визнання Йому» (1 Клим., 52).

¹⁰³⁰ Aloisi, 40.

¹⁰³¹ *Послание к Диогнету*, 9. Цитати з цього послання будуть згідно видання: *Ранние Отцы Церкви. Антология*. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988.

розкриває зміст жертви Христа, говорячи більше про блага (або плоди) відкуплення. Більш того, в інших частинах цього послання бачимо ідеї, що йдуть всупереч із ТЗП. Говорячи про ставлення Бога до занепалого творіння, ми не простежуємо описи розгніваного Отця, якого необхідно умилювати. Навпаки: «Коли виповнилася міра нашої неправди ... Він **не зненавидів нас, не відкинув**, не згадав нашого зла, але з довготерпінням зніс його і Сам прийняв на Себе гріхи наші»¹⁰³². Гренстед справедливо відзначає, що в «Посланні до Діогнета» «не справедливість, а любов є таємницею відкуплення»¹⁰³³.

Людський стан після гріхопадіння автор цього послання описує як «безсилля нашого єства до отримання життя»¹⁰³⁴, що більш відповідає ідеям ОП. Серед титулів, що описують Бога у відношенні до людства, не бачимо жодного, який би підтримав розуміння відкуплення через призму ТЗП. У справі спасіння Бог показує Себе нам нашим «Живильником, Отцем, Учителем, Наставником, Лікарем, Мудрістю, Світлом, честю, главою, Життям»¹⁰³⁵. Серед багатьох сотеріологічних імен Бога з цього переліку в жодному з них не зустрічаємо відголоску ТЗП (можливо, таких як: Законодатель, Суддя, Воздаятель або ін.), проте кожне з цих імен прекрасно узгоджується з онтологічним розумінням відкуплення і спасіння в цілому. Можна відзначити одну деталь, яка важлива саме для онтологічного підходу: Отець «віддав Сина Свого у відкуплення за нас» (пор.: Рим. 8, 32) не тільки «Святого за беззаконних, Невинного за винних, Праведного за неправедних», а й «Нетлінного за тлінних, Безсмертного за смертних»¹⁰³⁶. Нетлінний і Безсмертний іде на смерть, щоб цю смерть перемогти.

Таким чином, у «Посланні до Діогнета», як і у багатьох інших ранньохристиянських авторів, зустрічаємо безліч виразів і фраз, близьких до

¹⁰³² *Послание к Диогнету*, 9

¹⁰³³ Grensted, *A Short History of the Doctrine of Atonement*, Manchester: The University Press, 1920, 15.

¹⁰³⁴ *Послание к Диогнету*, 9.

¹⁰³⁵ *Послание к Диогнету*, 9.

¹⁰³⁶ *Послание к Диогнету*, 9.

мови Нового Завіту, проте без особливого розкриття їх змісту й значення. Безсумнівно, що висновок про те, що це послання «представляє чіткий приклад віри в каральне заміщення»¹⁰³⁷ більше відображає прагнення автора підтвердити «історичність» ТЗП, ніж реальну картину, котра базується на незаперечних фактах.

Ігнатій Антіохійський

Джеффері, Овей и Сах, а також Джон Алойсі в своєму історичному огляді повністю ігнорують послання Ігнатія Антіохійського. Влах, без будь-якого пояснення, подає лише одну цитату: «Все це Він перетерпів заради нас, щоб ми спаслися»¹⁰³⁸. Як бачимо, ця цитата настільки загальна, що навряд чи може слугувати доказом, що Ігнатій був прихильником ТЗП. Гренстед стверджує, що в Ігнатія немає жодної чіткої теорії відкуплення¹⁰³⁹.

Однак в Ігнатія можна побачити дуже яскраві ключові елементи онтологічної теорії відкуплення. Ми не будемо аналізувати ті фрази, які говорять про жертву Христа біблійними словами або в загальних рисах (подібно цитаті Влаха) та які можна тлумачити по-різному. Але зупинимось на тих твердженнях Ігнатія, які більш конкретно розкривають загальні тенденції його погляду на відкуплення.

У посланні Ігнатія до Ефесян знаходимо одну з його ключових фраз про відкуплення: «Бог явився по-людськи для оновлення вічного життя, і отримувало початок те, що було приготовлене в Бога. З цього часу все було в хитанні, оскільки йшлося про **руйнування смерті**»¹⁰⁴⁰. Бачимо в центрі Божого плану, заради здійснення якого з'явився Христос, «руйнування смерті» й «оновлення вічного життя». Ігнатій підкреслює перемогу над смертю як головний плід смерті Христа: «Ісуса Христа, Який помер за вас, щоб ви,

¹⁰³⁷ Aloisi, 40.

¹⁰³⁸ Св. Ігнатій Богоносец, *Смирнянам*, 2. Цитати з послань Ігнатія будуть згідно видання: *Ранние Отцы Церкви. Антология*. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988.

¹⁰³⁹ Grensted, *A Short History of the Doctrine of Atonement*, Manchester: The University Press, 1920, 18.

¹⁰⁴⁰ Св. Ігнатій Богоносец, *Ефесянам*, 19.

повірівши в смерть Його, **уникнули смерті**»¹⁰⁴¹. Для того, щоб таке відкуплення здійснилося, важливо було, аби Сам Бог, Який є Життя, втілювався та переміг смерть: «Бог у плоті, **в смерті** – істинне **Життя**»¹⁰⁴². Водночас, Ігнатію важливо було підкреслити реальність **фізичного** втілення, тому що страждання Христа відбулися саме **в Його тілі**: «постраждав істинно та воскресив Себе, а не так, як говорять окремі віруючі, начебто Він постраждав примарно»¹⁰⁴³. Євангелія проголошує головний плід страждань і воскресіння Христа, яким є «**здійснення нетління**»¹⁰⁴⁴ та «**Воскресіння**»¹⁰⁴⁵.

Особливо яскраво онтологічний погляд на відкуплення проявляється в євхаристійному богослов'ї Ігнатія, який вірить, що «євхаристія є **плоттю Спасителя** нашого Ісуса Христа, яка **постраждала за наші гріхи**, але яку Отець **воскресив**, за Своєю благістю»¹⁰⁴⁶. Бачимо, що страждання Христа для нашого відкуплення – це те, що він досвідчує **в тілі**, яке Отець воскрешає, а не духовні страждання та покарання від Отця. **Плоть** Ісуса Христа Ігнатій називає «хлібом життя»¹⁰⁴⁷. Оскільки хліб євхаристії – це причастя тіла Христа (1 Кор. 10:16), то Ігнатій проголошує: «переломлюючи один хліб, це **лікування безсмерття**, що не тільки **береже від смерті**, але й дарує вічне життя в Ісусі Христі»¹⁰⁴⁸. Таким чином, жертва плоті Спасителя зцілює й оберігає нас від смерті та дарує нам безсмертя і життя. Через Євхаристію стаємо співучасниками цього онтологічного відкуплення у Христі: «одна **плоть Господа** нашого Ісуса Христа й одна чаша **в єднанні Крові Його**»¹⁰⁴⁹.

В Ігнатія виразно присутній також інший аспект спасіння – преображення нашої душі за образом Христовим. Християнин, істинний учень

¹⁰⁴¹ Св. Ігнатій Богоносец, *К Траллійцям*, 2.

¹⁰⁴² Св. Ігнатій Богоносец, *Ефесянам*, 7; пор.: «Ісус Христос, істинне життя наше» (*Смирнянам*, 4).

¹⁰⁴³ Св. Ігнатій Богоносец, *Смирнянам*, 2.

¹⁰⁴⁴ Св. Ігнатій Богоносец, *Філадельфійцям*, 9.

¹⁰⁴⁵ «страждання Христа, яке є наше Воскресіння» (Св. Ігнатій Богоносец, *Смирнянам*, 5:3).

¹⁰⁴⁶ Св. Ігнатій Богоносец *Смирнянам*, 7.

¹⁰⁴⁷ Св. Ігнатій Богоносец *Римлянам*, 7.

¹⁰⁴⁸ Св. Ігнатій Богоносец *Ефесянам*, 20.

¹⁰⁴⁹ Св. Ігнатій Богоносец, *К Філадельфійцям*, 4.

Христа – «наслідувач Богові»¹⁰⁵⁰ та наслідувач Христові, Який є «досконалою людиною»¹⁰⁵¹. Саме в контексті духовного преображення християнина Ігнатій говорить про моральний вплив страждань Христа. Християнин, як «наслідувач Богові», загоряється «божественною кров'ю» (*avnazwpuh,santej evn ai[mati ceou/*)¹⁰⁵². Проте не слід такі фрази сприймати як доказ підтримки моральних теорій відкуплення або свідчення «калейдоскопічного підходу» в Ігнатія. Як ми уже відзначали раніше, моральний вплив смерті Христа має розглядатися не в рамках пояснення сенсу відкуплення, а як один із проявів Його ролі як Учителя, Пророка: Христос вчить нас навіть через Свою смерть, відкриваючи нам Божу любов. Саме тому Ігнатій називає Христа так: «лікар, тілесний і духовний ... Господь наш Ісус Христос»¹⁰⁵³ – Той, Який зцілює і природу нашу, і духовний стан душі. Як для пророків Старого Завіту, так і для святих Нового Завіту є тільки один шлях спасіння – «вірою в Нього, через єднання з Ісусом Христом» та одне «спільне уповання»¹⁰⁵⁴. Через своє посвячення Христу ми «беремо участь у Його стражданнях»¹⁰⁵⁵. Таким чином, через посвячену віру в Ісуса, стаємо причасниками Христа та Його відкуплення від смерті.

Ми не можемо очікувати від послань Ігнатія, які були написані в контексті його подорожі на мученицьку страту в Римі, розвиненого богослов'я відкуплення. Втім, у нього зустрічаємо основні риси цього богослов'я саме з онтологічної перспективи – руйнування смерті, дар життя і безсмертя завдяки саме фізичній смерті в тілі та воскресінню Христа. Для Ігнатія – це було не тільки серцевиною християнської віри, а й джерелом натхнення і сил в його особистому подвигу віри. В Ігнатія також не зустрічаємо жодної ідеї, яка б розглядала жертву Христа з точки зору замісного покарання, але бачимо цілу низку ідей, які чітко й яскраво відображають онтологічну перспективу на

¹⁰⁵⁰ Св. Ігнатій Богоносец, *Ефесянам*, 1.

¹⁰⁵¹ Св. Ігнатій Богоносец, *Смирнянам*, 4.

¹⁰⁵² Св. Ігнатій Богоносец, *Ефесянам*, 1.

¹⁰⁵³ Св. Ігнатій Богоносец, *Ефесянам*, 7.

¹⁰⁵⁴ Св. Ігнатій Богоносец, *К Філадельфійцям*, 5.

¹⁰⁵⁵ Св. Ігнатій Богоносец, *Смирнянам*, 4.

смысл спокутування та які в усій повноті й більш детально розкриються в богослов'ї відкуплення Іринія Ліонського та Афанасія Великого.

Послання Псевдо-Варнави

Серед творів ранньої Церкви знаходимо одне цікаве послання, що приписується апостолу Варнаві. Воно було написано приблизно на початку II століття і до нього з повагою ставилися Климент Александрійський, Оріген (який цитував його нарівні з Писанням), Єронім. Воно було також включене в Синайський кодекс Біблії (IV століття), що вказує на його авторитет в християнському середовищі.

Це послання особливо цікаве для нас тим, що його автор «мабуть, єдиний з апостольських отців, хто ототожнював Христа з відкупительною жертвою СЗ, а саме – з козлом відпущення (7. 7; пор.: Лев 16. 5-10) та з жертвним тільцем (8. 2; пор.: Іс 53. 7)»¹⁰⁵⁶. Проводячи паралелі з жертвами Старого Завіту, автор послання не розкриває механізму «очищення від гріха» через жертву. Але в посланні знаходимо низку фрагментів, що він також розглядав відкуплення в світлі онтологічного підходу. Одне з найяскравіших місць таке: «щоб скасувати смерть і показати воскресіння з мертвих, Йому належало з'явитися у плоті» (*Послання Варнави*¹⁰⁵⁷, 5). Люди є «рабами смерті» (*ПВ*, 16), оскільки «вони віддані на смерть за свої гріхи» (*ПВ*, 12), «віддані нечестю, засуджені на смерть» (*ПВ*, 10). Тому втілення і хресний подвиг Христа пов'язані з метою «скасування смерті». Проблема була не в Богові, оскільки як і в Старому Завіті «Він не має потреби ні в наших цілопаленнях, ні в наших жертвах і приношеннях» (*ПВ*, 16). У своєму посланні автор чітко проголошує головний сенс спокутування: Христос є нашим Відкупителем не від диявола або гніву Отця, а від смерті: «люби свого Творця, прославляй **Того, Хто тебе відкупив від смерті**» (*ПВ*, 19).

¹⁰⁵⁶ *Православная энциклопедия, 6-й том, 658-662.*

¹⁰⁵⁷ Далі – *ПВ*.

«Послання Варнави» виразно акцентує на тому, що прощення гріхів є результатом фізичної смерті Христа **в тілі**: Господь **«віддав тіло Своє на смерть**, щоб ми отримали відпущення гріхів і освятилися, – саме через окроплення кров'ю Його» (ПВ, 5). Не дух чи душа були принесені в жертву, а тіло було віддане на смерть заради нашого спасіння: «Сам Він за наші гріхи мав принести в **жертву вмістилище** Свого духа¹⁰⁵⁸... Я колись принесу в **жертву плоть** Мою» (ПВ, 7). Автор говорить про **«рани плоти Його»** (ПВ, 5), завдяки яким людина **оживотворюється**: «Якщо Син Божий – Господь, Який має судити живих і мертвих, постраждав для того, щоб **Його рана** **оживотворювала** нас, то будемо вірувати, що Син Божий не міг постраждати, хіба що тільки для нас» (ПВ, 7). Головним плодом Його страждання є дарування життя людям: «Він **постраждає і Сам даруватиме життя**¹⁰⁵⁹ Той, Кого думали погубити на знамені (знакові) *хреста*» (ПВ, 12). Постраждавши за нас, «Господь дав право бути народом спадщини» (ПВ, 14).

Ми стаємо причасниками життя, дарованого через Христове відкуплення, коли споглядаємо на Нього вірою: «якщо б Він не прийшов у плоті, то як би люди могли залишитися живими, споглядаючи на Нього?» (ПВ, 5)¹⁰⁶⁰. Без живої віри й уповання на Христа та Його відкуплення людина приречена на загибель у смерті: «якщо не будуть уповати на Нього, будуть переможені навіки... їм не можливо спастися, якщо не уповатимуть на хрест» (ПВ, 12).

Незалежно від теорій авторства і датування цього послання, бачимо тут ще один ранньохристиянський твір, який повністю співзвучний онтологічній перспективі на відкуплення та не містить жодних відголосків підходу карального заміщення.

Юстин Мученик

¹⁰⁵⁸ Тут мається на увазі тіло.

¹⁰⁵⁹ «оживить».

¹⁰⁶⁰ Див. також: «вони пізнали, що вони не можуть спастися, якщо не уповатимуть на хрест» (ПВ, 12).

Як ми відзначили вище, в своєму історичному огляді з усіх донікейських християнських письменників Джеффері, Овей та Сах покликаються лише на Юстина Мученика, як того, в кому вони бачать підтримку ідеї карального заміщення. Алойсі на підставі аналізу «Діалогу з Трифоном Юдеєм» (гл. 95-96) приходять до висновку: «Юстин розглядає, що смерть Христа включає в себе каральне відкуплення за гріхи»¹⁰⁶¹. Ця думка базується на своєрідній інтерпретації поняття «прокляття» з точки зору ТЗП. Такий же підхід застосовують Джеффері, Овей і Сах¹⁰⁶². Проте Гренстед слушно відзначає, що насправді фрагмент, який розглядається, говорить прямо протилежне ідеям ТЗП¹⁰⁶³.

Основні тези Юстина далекі від ТЗП та дуже близькі до ОП. Насправді, Юстин стверджує, що весь людський рід **«підданий прокляттю»**¹⁰⁶⁴. Саме завдяки цій ідеї Алойсі бачить у Юстині першого християнського письменника другого століття, який **«прямо стверджує, що Христос зазнав Божественне покарання за людські гріхи на хресті»**¹⁰⁶⁵. Але згідно Юстина, прийняття Христом на Себе **«прокляття всіх, за весь людський рід»**, яке Він **«захотів зазнати»**, це – не покарання гнівом Божим і духовним розділенням з Отцем, а страждання, які він чітко асоціює з **«мукою смерті»** через розп'яття на хресті: **«якщо Отцеві всього завгодно було, щоб Його Христос прийняв на Себе прокляття всіх, за весь людський рід, знаючи, що Він воскресить Його розп'ятого і померлого, то для чого ви говорите, як про проклятого, про Того, Який за волею Отця прагнув терпіти це, а не оплакує швидше самих себе?»**¹⁰⁶⁶. Страждання Христові – це страждання смерті через розп'яття: слова пророцтва **«показували, від якого страждання Він помре, тобто від**

¹⁰⁶¹ Aloisi, 37.

¹⁰⁶² Jeffery, S., Michael Ovey, and Andrew Sach. *Pierced for Our Transgressions Rediscovering the Glory of Penal Substitution*. Wheaton, Ill Crossway Books, 2007, 165.

¹⁰⁶³ Grensted, *A Short History of the Doctrine of Atonement*, Manchester: Univ. Pr, 1920, 25.

¹⁰⁶⁴ Иустин Мученик, *Разговор с Трифоном иудеем*, 95: **«За законом Мойсея, весь людський рід буде підвладним прокляттю... люди, що перебувають під цим законом, виявляються підвладними прокляттю»**.

¹⁰⁶⁵ Aloisi, 37.

¹⁰⁶⁶ Иустин Мученик, *Разговор с Трифоном иудеем*, 95.

розн'яття на хресті»¹⁰⁶⁷. Саме така смерть була прокляттям в очах Трифона, як він сам це пояснює: «Що Христос має постраждати і бути веденим як вівця, ми це знаємо; але чи належало Йому бути розп'ятим і так ганебно й безславно померти смертю, проклятою в законі, – доведи нам, тому що ми не можемо навіть зрозуміти це»¹⁰⁶⁸.

Юстин чітко стверджує, що «в законі покладене прокляття на людей розп'ятих, але **не покладене воно на Христа Божого**, через Якого Бог спасає всіх, гідних прокляття»¹⁰⁶⁹. Таке розуміння прокляття далеке від ідеї «перенесення прокляття» з грішного людського роду на Христа, як стверджують прихильники ТЗП¹⁰⁷⁰. Юстин саме полемізує з тими, хто намагався довести, що «Він розп'ятий як ворог Божий і проклятий»¹⁰⁷¹, що можна було б стверджувати, якби на Ісуса справді було перенесене наше прокляття¹⁰⁷².

Людина очищується від гріха не через духовні страждання Сина Божого, а «**через кров і смерть Христа, Який для того саме помер**»¹⁰⁷³. Хоча Юстин справді використовує фразу «Сам **Отець Його вчинив те**, щоб Він постраждав», ми ніде не бачимо, що він розуміє цю фразу в дусі ТЗП. У контексті цього фрагменту Юстин сам чітко пояснив, що для нього означає цей вираз: «Отець **прагнув**, щоб Він терпів це»¹⁰⁷⁴, але зовсім «не тому, що

¹⁰⁶⁷ Иустин Мученик, *Разговор с Трифоном иудеем*, 105.

¹⁰⁶⁸ Иустин Мученик, *Разговор с Трифоном иудеем*, 90.

¹⁰⁶⁹ Иустин Мученик, *Разговор с Трифоном иудеем*, 94.

¹⁰⁷⁰ «прокляття... було перенесено на нього» (Jeffery, S., Michael Ovey, and Andrew Sach. *Pierced for Our Transgressions Rediscovering the Glory of Penal Substitution*. Wheaton, Ill Crossway Books, 2007, 165).

¹⁰⁷¹ Иустин Мученик, *Разговор с Трифоном иудеем*, 94.

¹⁰⁷² Схоже твердив Мартин Лютер: «Він послал Свого Сина в світ, поклав усі гріхи людей на Нього та сказав Йому: “Стань відступником Петром, переслідувачем, богохульником та насильником Павлом, перелюбником Давидом, грішником, який з’їв яблуко в Раю, розбійником на хресті. Прийми сутність усіх людей, на якій лежать всі гріхи. І знай, що Тобі доведеться заплатити за них”» (Лютер, Мартин. *Лекции по Посланию К Галатам*. Sterling Heights, MI: Фонд “Лютеранское наследие”, 1997.- С. 154).

¹⁰⁷³ Иустин Мученик, *Разговор с Трифоном иудеем*, 13.

¹⁰⁷⁴ Иустин Мученик, *Разговор с Трифоном иудеем*, 95.

Бог проклинає цього розп'ятого»¹⁰⁷⁵. Тому «прокляття», яким страждає Ісус – не прокляття від Бога.

Також Юстин виразно заявляє, що «наш страждалець та розп'ятий Христос не був проклятий законом»¹⁰⁷⁶. Згідно Юстина, прокляття смерті приходить від юдеїв, які не повірили¹⁰⁷⁷, а не від Отця, Який не карає Сина, а дозволяє Його страждання заради того, «щоб язвою Його зцілвся рід людський»¹⁰⁷⁸.

Як бачимо, головна ідея Юстина – **зцілення людства через смерть Христа**, а не перенесення прокляття та Божого покарання з винних на Невинного. Слово (*Логос*), «Яке заради нас стало людиною, щоб стати причетним нашим стражданням і подати нам **зцілення**»¹⁰⁷⁹.

Таким чином, у Юстина чітко бачимо основні ідеї онтологічного підходу – перемога над смертю і відновлення, зцілення природи людини. Юстин дає таку оцінку стану роду людського після гріхопадіння: «рід людський... від Адама **підпав смерті**»¹⁰⁸⁰. Через Христа Бог «**звільняє від смерті** тих, які розкаюються в своїх гріхах та вірують у Нього»¹⁰⁸¹. Юстин неодноразово розглядає відкуплення як позбавлення від смерті: «І як тих, які були в Єгипті, спасла пасхальна кров, так і кров Христова **спасе від смерті** тих, які увірували в Нього»¹⁰⁸². Смерть він від початку розглядає не як покарання Бога, а як природний наслідок, який людина «**сама собі спричинила**»¹⁰⁸³. Навіть згадуючи спасіння від есхатологічних «мук і полум'я», Юстин приписує

¹⁰⁷⁵ Иустин Мученик, *Разговор с Трифоном иудеем*, 96.

¹⁰⁷⁶ Иустин Мученик, *Разговор с Трифоном иудеем*, 111.

¹⁰⁷⁷ Иустин Мученик, *Разговор с Трифоном иудеем*, 96.

¹⁰⁷⁸ Иустин Мученик, *Разговор с Трифоном иудеем*, 95. Пор.: «Кому належало померти для того, щоб ми люди – грішники – зцілилися Його язвою» (там же., 43).

¹⁰⁷⁹ Иустин Мученик, *2 Апол.*, 13.

¹⁰⁸⁰ Иустин Мученик, *Разговор с Трифоном иудеем*, 88.

¹⁰⁸¹ Иустин Мученик, *Разговор с Трифоном иудеем*, 100.

¹⁰⁸² Иустин Мученик, *Разговор с Трифоном иудеем*, 111.

¹⁰⁸³ «уподібнюючись Адамові та Єві, вони самі собі спричиняють смерть» (Иустин Мученик, *Разговор с Трифоном иудеем*, 124).

джерело цього страждання не Отцеві, а дияволу¹⁰⁸⁴. Богослов проголошує, що Син втілюється «для зміни та **відновлення** роду людського»¹⁰⁸⁵. Саме тому для Юстина важливо підкреслити реальність Воплочення для нашого фізичного відкуплення: «Спаситель наш Словом Божим воплотився та мав плоть і кров для спасіння нашого»¹⁰⁸⁶.

Одне з головних місць про відкуплення, яке більше всього розкриває смисл жертви Христа, знаходимо в 1-й Апології, 63-й розділ: Ісус Христос «став людиною від Діви, за волею Отця, для спасіння віруючих Йому, і терпів приниження та страждання, **щоб смертю і воскресінням Своїм перемогти смерть**». Це найбільш чітке та яскраве свідчення розуміння Юстином відкуплення саме в рамках ОП. Христос приходить, щоб перемогти смерть та звільнити від неї людство.

У Юстина також зустрічаємо тему перемоги над дияволом¹⁰⁸⁷, але вона тісно переплетена з онтологічним розумінням відкуплення як перемоги над смертю: «благволив втілитися і народитися від Діви з роду Давидового для того, щоб через таке домобудівництво **перемогти** підступного від начала змія та уподібнених йому ангелів, **щоб смерть була подолана** і під час другого пришествя Самого Христа **повністю втратила будь-яку силу** над віруючими в Нього і благоугодно живущими і потім уже не існувала»¹⁰⁸⁸.

Не тільки Юстин, але й інші ранні церковні письменники й богослови розглядали перемогу над дияволом саме в контексті онтологічної теорії відкуплення, як ми уже бачили у творах багатьох Отців після Нікеї в Розділі 3.

¹⁰⁸⁴ Мы «визволені і від колишніх гріхів, і від муки і полум'я, які готує нам диявол і всі слуги його, і від яких знову рятує нас Ісус Син Божий» (Иустин Мученик, *Разговор с Трифоном иудеем*, 116).

¹⁰⁸⁵ Иустин Мученик, *1 Апол.*, 23.

¹⁰⁸⁶ Иустин Мученик, *1 Апол.*, 66, пор.: «Він через це предвозвістив спасіння для роду людського, що мало статися посередництвом крові Христової... крові Христа, посередництвом якої всі народи, що раніше були блудниками й беззаконниками, отримують спасіння, прийнявши відпущення гріхів» (Иустин Мученик, *Разговор с Трифоном иудеем*, 111).

¹⁰⁸⁷ Иустин Мученик, *Разговор с Трифоном иудеем*, 45, 100.

¹⁰⁸⁸ Иустин Мученик, *Разговор с Трифоном иудеем*, 45. Пор.: «через Нього Бог порождає змія та ангелів і людей, що уподібнилися йому, та звільняє від смерті тих, які каються в своїх гріхах і вірують у Нього» (Иустин Мученик, *Разговор с Трифоном иудеем*, 100).

Таким чином, висновок Джеффері, Овей і Саха про те, що в Юстина бачимо «чітке утвердження карального заміщення», не відповідає дійсності¹⁰⁸⁹. Зате чітко бачимо всі ключові ідеї онтологічного розуміння відкуплення як перемоги над смертю та відновлення (зцілення) людської природи.

Мелітон Сардійський

Показовим є факт, що прихильники ТЗП, будучи впевнені в твердому історичному обґрунтуванні своєї теорії, повністю проігнорували творіння єпископа Мелітона Сардійського, якого Євсевій Кесарійський згадує серед церковних письменників II століття, поруч з Іринеєм, «писання яких донесли до нас істинну, здорову віру апостольського передання»¹⁰⁹⁰. В розумінні відкуплення справді побачимо в його творах апостольське передання, повністю співзвучне з вченням Юстина, Іринія Ліонського та інших, більш пізніх Отців Церкви (Афанасій, Григорій Ниський).

Два зі збережених творів Мелітона Сардійського роблять особливий наголос на стражданнях Христа: «Про Пасху»¹⁰⁹¹ й «Про душу й тіло і страсті Господні»¹⁰⁹². Богослов'я відкуплення, представлене в цих творах, повністю відображає онтологічну теорію відкуплення і не містить жодної із головних ідей ТЗП. У Мелітона Сардійського зустрічаємо всі основні концепції ОП, які з новою силою прозвучать у творіннях Іринія Ліонського й Афанасія Великого.

¹⁰⁸⁹ Jeffery, S., Michael Ovey, and Andrew Sach. *Pierced for Our Transgressions Rediscovering the Glory of Penal Substitution*. Wheaton, Ill Crossway Books, 2007, 166.

¹⁰⁹⁰ Евсевий Кесарийский, *Церковная история*, 4.21.

¹⁰⁹¹ Мелитон Сардийский. «*О Пасхе*.» Перев. архиепископ Иларион (Алфеев). Журнал Московской Патриархии, № 4 (1993): 4–17. Всі цитати твору Мелітона «Про Пасху» взято з цього видання, якщо не вказано інше.

¹⁰⁹² Святитель Мелитон Сардийский. *О душе и теле и страстях Господних*. Ранние отцы Церкви. Антология. Брюссель, 1988, 530-538. Якщо не вказано інше, всі цитати твору «Про душу й тіло і страсті Господні» будуть взяті з видання: Ранние отцы Церкви. Антология. Брюссель, 1988, 530-538.

Говорячи про стан людини, який потребував Відкупителя, Мелітон підкреслює проблему смертності людської природи: «Людина була **розділена смертю**. Адже нове нещастя і невільництво огорнули її. Вона була ваблена, як **невільник, тінню смертною**, й образ Отця був занедбаний. **Саме з цієї причини** здійснилося **в тілі Господа таїнство Пасхи**» (Про Пасху, 56)¹⁰⁹³.

Як бачимо, він не тільки підкреслює нашу смертність як головну причину страждань Христа, але також той факт, що страждання ради відкуплення людей Христос пережив у Своєму **тілі**. Дунаєв, коментуючи праці Мелітона Сардійського, зазначає, що відповідно до Мелітона, «образ Божий міститься в єдності душі й тіла, і коли смерть розділяє їх, відбувається руйнування гармонії... Відновлення втраченої гармонії і відтворення образу стає можливим завдяки відкупленню, що здійснив Спаситель»¹⁰⁹⁴.

У викладі свого розуміння відкуплення Мелітон робить величезний наголос на тому, що страждаючий Христос був одночасно Богом і людиною: «як людина – похований, воскрес із мертвих – як Бог, будучи за своєю природою Богом і Людиною»¹⁰⁹⁵. Силою Свого Божества Він постає з мертвих: «Він воскрес із мертвих, тому що Він Бог»¹⁰⁹⁶. У результаті, через Свою смерть і воскресіння Христос руйнує смерть. Він «прийняв муки страдальника через тіло, здатне до страждання, і зруйнував страждання плоті, а духом, який не міг померти, **умертвив людиновбивцю-смерть**»¹⁰⁹⁷. Схоже яскраве висловлювання зустрічаємо і в творі «Про душу й тіло і страсті Господні»: «Смерть же зруйнував і для цього зійшов на землю, щоб подолати смерть і відсікти (*йй*) голову як людиновбивці»¹⁰⁹⁸.

¹⁰⁹³ Всі подальші цитати з цього твору буде взято з: Мелитон Сардийский. «О Пасхе.» Перев. архиепископ Иларион (Алфеев). Журнал Московской Патриархии, № 4 (1993): 4–17.

¹⁰⁹⁴ *Сочинения древних христианских апологетов*. Серия «Античное христианство. Источники». СПб: Алетейя, 1999, 449–450.

¹⁰⁹⁵ Мелитон Сардийский, *О Пасхе*, 8. Он «и Человек на земле и Бог на небесах» (Мелитон Сардийский, *О душе и теле и страстях Господних*, 23).

¹⁰⁹⁶ Мелитон Сардийский, *О душе и теле и страстях Господних*, 21.

¹⁰⁹⁷ Мелитон Сардийский, *О Пасхе*, 66.

¹⁰⁹⁸ Мелитон Сардийский, *О душе и теле и страстях Господних*, 14.

Засудження, яке Господь перетерпів, – це засудження смерті¹⁰⁹⁹. Смерть також була неоплатним боргом людства, який Христос оплатив (знищив) Своєю смертю: «Ти віддав Себе у відкуплення душі за душу і кров за кров, людину за людину та смерть (за) смерть; (борг, який повинна була заплатити людина, Христос знищив Своєю смер(тю))¹¹⁰⁰». Христос Своєю «смертю убив (смерть)»¹¹⁰¹.

Вустами Христа Мелітон проголошує про плоди відкуплення: «Я засудженого розв’язав. Я мертвого оживотворив. Я похованого воскресив»¹¹⁰². Воскресіння Христове посідає ключове місце у проголошенні відкуплення Мелітоном Сардійським¹¹⁰³. Завдяки воскресінню Христос як «Людина і воскресив загиблу людину та зібрав розсіяні члени»¹¹⁰⁴.

Детально описуючи все, що пережив Христос¹¹⁰⁵ (зневага, розп’яття, смерть, поховання, воскресіння), Мелітон ніде не представляє жодної ключової позиції ТЗП: розділення з Отцем, прийняття на себе гніву Божого, «духовної смерті» Христа та ін. Автор пише про боротьбу і про перемогу над дияволом, не подаючи особливого «механізму» як це відбулося, проте, як і Юстин, пояснює це в контексті перемоги над смертю: «як вівця на заклання... позбавив нас від рабства дияволу... Сей є Тим, Хто наділив смерть соромом та занурив диявола в смуток» (Про Пасху, 67-8). Особливо це чітко бачимо у такому фрагменті: «Я, – говорить Христос, – Той, **Хто зруйнував смерть** та переміг ворога, і подолав пекло, і зв’язав сильного, і підняв людину на висоти

¹⁰⁹⁹ «осуджений заради засудженого до смерті» (Мелітон Сардійський, *О Пасхе*, 100).

¹¹⁰⁰ Мелітон Сардійський, *О душе и теле и страстях Господних*, 7. Слова, позначені курсивом, втрачені у ранньому тексті твору грузинською мовою та відновлені з цитат більш пізнього сирійського перекладу.

¹¹⁰¹ Мелітон Сардійський, *О душе и теле и страстях Господних*, 14.

¹¹⁰² Мелітон Сардійський, *О Пасхе*, 101.

¹¹⁰³ Мелітон Сардійський, *О Пасхе*, 100-105.

¹¹⁰⁴ Мелітон Сардійський, *О душе и теле и страстях Господних*, 4 (Мелітон Сардійський, перев. А. Г. Дунаєва. «Творения Св. Мелитона, Еп. Сардийского. *О Пасхе. О Душе и Теле. Фрагменты.*». В «Сочинения Древних Христианских Апологетов», 520–694. Серия «Античное христианство. Источники». СПб: Алетейя, 1999).

¹¹⁰⁵ Мелітон Сардійський, *О душе и теле и страстях Господних*, 6, 8-10.

небес»¹¹⁰⁶. Мелітон особливо підкреслює руйнування пекла як царства смерті¹¹⁰⁷.

Аналіз творів Мелітона Сардійського чітко демонструє, що його погляд на відкуплення абсолютно повністю суголосний розумінню смерті Христа як відкуплення від смерті (ОТВ) та не містить жодного відголоску теорії карального заміщення.

Іринея Ліонський

Серед богословів існують різні підходи щодо тлумачення Іринеєвого вчення про відкуплення: від відкуплення завдяки Втіленню (Йоханн Вернер, Хастінгс Решделл¹¹⁰⁸) до відкуплення через вчення Христа згідно Рітшеля¹¹⁰⁹. З іншого боку, Хочбан стверджує, що в Іринея загалом немає строгої теорії відкупительного значення Христових страждань і смерті¹¹¹⁰.

Такі погляди показують, що багато дослідників загострюють свою увагу на певних аспектах відкуплення або вчення про спасіння, не бачачи цілісної картини вчення Іринея про відкуплення в контексті його сотеріології й богослов'я в цілому. Якщо аналізувати вчення Іринея про відкуплення, зокрема з перспективи сучасної класифікації теорій відкуплення, то у нього можна побачити ідеї, які належать і до морального, і до онтологічного підходу, а також ідеї викупу людини в диявола. Прихильники теорії карального заміщення, безумовно, побачать у нього і юридичний погляд, який виглядає як співзвучний з їхньою теорією. Для прикладу, розглянемо одне з ключових місць, що розкриває багатогранне розуміння Іринея жертви Христа: «Господь Своїм стражданням зруйнував смерть, розсіяв оману, знищив тління й усунув невідання, але відкрив життя, показав істину та дарував нетління» (ПС

¹¹⁰⁶ Мелітон Сардійський, *О Пасхе*, 102.

¹¹⁰⁷ «Когда Спаситель на кресте закрыл глаза, свет засиял в аду, ибо сошел Господь разрушит ад... и разрушился ад и освободил многие души и воскресли мертвые» (Мелітон Сардійський, *О душе и теле и страстях Господних*, 12).

¹¹⁰⁸ «Теорія Іринея про спасіння через воплощення, незалежно від смерті Христа» (Rashdall. *The Idea of Atonement*, 250).

¹¹⁰⁹ Hochban, John I. *St. Irenaeus on the atonement*. Theological Studies 7, no. 4 (1946), 540.

¹¹¹⁰ Hochban, John I. *St. Irenaeus on the atonement*. Theological Studies 7, no. 4 (1946), 545.

2.20.3)¹¹¹¹. Два головні напрямки, які можна побачити в цьому викладі смислу смерті Христа, належать до онтологічного підходу та підходу морального впливу. Частина аспектів відкуплення згаданих у цьому фрагменті належать до онтологічного підходу¹¹¹², а частина – до підходу морального впливу¹¹¹³. Іринеєм визнає моральний вплив смерті Христа¹¹¹⁴, однак його не розкриває у своїх творах, зосереджуючи центральну увагу на онтологічному смислі смерті страждань Христа.

В антропології Іринея простежуємо ключові концепції для правильного розуміння всієї його сотеріології та відкуплення зокрема. Тільки розуміючи природу людини, її покликання, ми зможемо осягнути природу спасіння і його складових елементів. Для Іринея досконалість людини виражається в двох основних сферах: стан природи людини і внутрішній духовний стан, виражений у стосунках із Богом та з іншими людьми. Таким чином, на противагу вченню гностиків про досконалість тільки «розуму» (*ПЄ* 5.19.2), Іринеєм вчить про досконалість всієї людини – душі й тіла.

Згідно Іринея, Адам був створений зі здатністю не помирати, в якій він міг би перебувати, залишаючись у слухняності волі Божій. Плоть людини має здатність як до тління, так і до нетління. Людина не має нетління і безсмертя за своєю природою (*ПЄ* 3.20.1), але тільки через участь у спілкуванні з Богом: «якби людина не з'єдналася з Богом, то вона не могла би стати причетною нетлінню» (*ПЄ* 3.18.7). Божий задум – дати людині безсмертя і нетління як дар. Це можливо тільки завдяки причетності Богові, Який єдиний володіє нетлінням і безсмертям за природою. Тому «Бог знову закликав людину, щоб

¹¹¹¹ Тут і далі в тексті, скорочення *ПЄ* вказуватиме на твір Іринея «Проти єресей». Переклад українською з видання: Іринеєм Лионський, святитель. Творення. Москва: Паломник / Благовест, 1996. Репринтне воспроизведение издания: Сочинения святого Иринея, епископа Лионскаго. С.- Петербург, 1900.

¹¹¹² «зруйнував смерть», «знищив тління», «дарував нетління».

¹¹¹³ «розсіяв оману», «скасував невідання», «відкрив життя, показав істину».

¹¹¹⁴ «Господь же страждав для того, щоб привести до пізнання та спілкування Отця тих, хто відвернувся від Нього» (*ПЄ* 2.20.3).

через спілкування з Ним ми мали участь у нетлінні» (40)¹¹¹⁵. Більш конкретно це реалізується через причетність до втіленого Сина Божого: «ми ніяк не могли б отримати нетління і безсмертя, якби не були з'єднані з нетлінням і безсмертям. Але як ми могли б з'єднатися з нетлінням і безсмертям, якби наперед нетління і безсмертя не стало тим, що і ми, щоб тлінне було поглинутим нетлінням і смертне безсмертям, щоб ми отримали усиновлення?» (ПЄ 3.19.1).

Однак причетність Богові – це не просто інструмент вирішення певної проблеми людини, а сам центр покликання людини, яка покликана жити в Богові та в цьому набувати свою повноту і блаженство. Через причетність Богові також реалізується й інший аспект Божого задуму – досконалість душі. Людина покликана до досконалого пізнання Бога й уподібнення Його чеснотам. Оскільки Бог нескінченний, людина не могла отримати цю досконалість при своєму створенні, оскільки не змогла би цього вмістити. Тому людина спочатку покликана до шляху постійного зростання, розвитку і наближення до Бога в пізнанні, богоуподібненні й спілкуванні з Ним.

Для Іринейя досконалість – це і кінцева мета, і динамічний стан безперервного росту в досконалості. Динамічний аспект досконалості виражається у правильному настрої душі у відношенні до Бога: сприйняття віри, любові, довіри, підкорення тощо¹¹¹⁶. Перебуваючи в цьому динамічному стані внутрішнього настрою і руху до Бога, ми одночасно і досконалі, й рухаємося до досконалості. Згідно Іринейя, Адам був створений як «досконала дитина», покликана духовно зростати і вдосконалюватися в Богові.

Інша важлива підстава правильного розуміння антропології Іринейя полягає в його унікальному підході до розуміння створення людини за образом Божим. Згідно думки цього богослова, «образ Божий – це Син, за образом

¹¹¹⁵ Тут і далі в тексті в частині про Іринейя Ліонського, цифра вказуватиме на параграф твору Іринейя «Доказательство апостольской проповеди». Переклад українською з видання: Іриней Лионский, святитель. *Творения*. Москва: Паломник / Благовест, 1996. Репринтное воспроизведение издания: Сочинения святого Иринейя, епископа Лионского. С.- Петербург, 1900.

¹¹¹⁶ Kovaliv, 32.

Якого і людина походить» (22), «за подобою Якого людина створена» (ПЄ 4.33.4)¹¹¹⁷. Іринеї зараховує подобу до всієї людини: «людина, а не частина людини створюється на подобу Богу. Душа ж і дух можуть бути почасти людиною, але ніяк не людиною; досконала людина – з'єднання і союз душі, яка отримує Духа Отця, з плоттю, яка створена за образом Божим» (ПЄ 5.6.1). Як ми бачимо в цьому уривку, Іринеї надає поняттю «образ Божий» також більш вузьке значення і зараховує його до тіла людини. Як зауважує Мері Анн Донован у своєму коментарі цієї ідеї Іринея, «це розуміння образу відповідає формі, а форма властива лише матерії»¹¹¹⁸.

Іринеї далекий від примітивних антропоморфістських поглядів на Бога¹¹¹⁹. Говорячи про нашу плоть, яка «створена за образом Божим», він має на увазі тіло втіленого Христа, за образом Якого ми створені. Остаточний фізичний «образ», який Бог призначив для людини, – це образ безсмертного, нетлінного, прославленого тіла Христа. Ця ідея повністю відповідає вченню Павла в Рим.8:29¹¹²⁰ та 1 Кор.15:49¹¹²¹. Коли ж Іринеї веде мову про «подобу» в більш вузькому значенні цього слова, то він має на увазі внутрішній стан душі людини, що виражається через взаємовідносини з Богом у Святому Духові¹¹²².

Іринеї розглядає гріхопадіння як крах реалізації людського покликання до зростання у досконалості. Два основних руйнівних наслідки гріхопадіння – це панування смерті й гріха над людиною (31): «ми полонені були гріхом і були серед тих, які були в гріхах народжені й зі смертю живуть» (37). Фізична природа Адама стала підвладною смертності й тлінню. У духовному житті

¹¹¹⁷ «Слово, за образом якого створена людина» (ПЄ 5.16.2).

¹¹¹⁸ Mary Ann Donovan, *One Right Reading? A Guide to Irenaeus*. Collegeville, Mn.: The Liturgical Press, 1997, 133.

¹¹¹⁹ Див.: ПЄ 4.3.1, 2.7.6-7.

¹¹²⁰ Рим.8:29: «Адже кого Він наперед пізнав, тих і визначив наперед, щоби були вони **подібні до образу Його Сина**, аби бути Йому **первістком серед багатьох братів**». Поняття «первородний» (первісток) стосується тут до воскресіння Христа (пор.: Дії 13:33). Бог призначив нас, щоб ми мали ту ж «подобу», яку бачимо в образі воскреслого Христа.

¹¹²¹ 1 Кор. 15:49: «Як ми носили образ земного, так носитимемо образ небесного».

¹¹²² Див.: Kovaliv, 41-42.

Адама відбувається розрив відносин із Богом, втрачається духовна подoba Христові й зупиняється рух до повноти Божого покликання. Хоча іноді Іриней використовує юридичну термінологію для опису занепаłego стану людини, але для нього головні наслідки гріхопадіння містяться в онтологічній сфері та просторі відносин. Саме смерть є тим «давнім засудженням», яке панує над людством (ПЄ 3.18.7). Людина стає «гідною смерті», перебуває «під владою смерті» (ПЄ 3.18.7). Тому коли Христос скасовує смерть, Він звільняє людину від «кайданів засудження» (ПЄ 3.23.1).

Виступаючи проти зневаження тіла гностиками, Іриней підкреслює, що спасіння тіла так само важливе, як і спасіння душі. Боже спасаюче діяння спрямоване як на спасіння тіла, так і на спасіння душі.

Таким чином, бачимо два основних сотеріологічних мотиви в богослов'ї Іринея Ліонського: фізичне відкуплення природи людини від влади смерті й тління та духовне преображення внутрішнього стану людини через роботу двох «рук Божих», як їх називає Іриней, – Сина і Духа. Згідно Іринея, спасіння полягає в тому, щоб повернути людину до живого союзу і спілкування з Богом, щоб повернути її назад на шлях вдосконалення і повністю відновити всю людину (її природу і духовний стан). Іриней стверджує, що Церква по всьому світу вірить і проголошує «спасіння цілої людини, тобто душі й тіла» та «один і той же шлях спасіння» (ПЄ, 5.20.1).

Спасительну роботу Божу Іриней об'єднує під одним ключовим богословським поняттям – «рекапітуляція», що базується на ідеї ап. Павла в Еф. 1:10 (ἀνακεφαλαίωσασθαι)¹¹²³. Слово «ἀνακεφαλαίωσασθαι» буквально означає «пройти заново основні частини і зібрати під одною главою», Його можна перекласти як «очолити, підсумувати, узагальнити». З богословської точки зору, Іриней проголошує Христа, Який гідно проходить через основні моменти людського досвіду і стає главою нового людства, збираючи (повертаючи) все творіння і людство до Бога через Себе. Більшість

¹¹²³ Еф. 1:10: «для впорядкування повноти часів, щоб **об'єднати в** (ἀνακεφαλαίωσασθαι) Христі все те, що на небі та що на землі.

коментаторів Іриней визнають багатогранність концепції «рекапітуляції» і намагаються найбільш повно розкрити всі аспекти цієї ідеї. Однак дуже мало уваги приділяється меті й кінцевому результату процесу рекапітуляції. Згідно Іриней, її кінцева мета – це «возз'єднання і спілкування Бога з людиною» (ПЄ 5.1.1).

Ми вже згадували, що Христос не просто повертає те, що втратив Адам, але веде до відновлення і досягнення всієї повноти Божого задуму для людини. Густаф Вінгрен слушно відзначає, що, використовуючи слово «рекапітуляція», Іриней робить спробу «помістити в одному слові всю повноту біблійного проголошення про роботу Христа»¹¹²⁴. Можна подати таке визначення «рекапітуляції во Христі»: «воплочення та служіння Христове, у результаті якого досягаються дві основні цілі: відновлення та вдосконалення людства»¹¹²⁵.

Відкуплення є важливою частиною спасительного служіння Христа, через яке Він відновлює те, що було втрачене через гріхопадіння. Але Христос прийшов, щоб зробити більше, ніж просто відновлення. Мета Його служіння – відновити всю повноту задуму Божого: явити Бога людині, показати образ істинної людини, встановити спілкування Бога і людини, стати главою людської раси, дарувати дар безсмертя і нетління, об'єднати земне й небесне під Своїм володарюванням. Кожен з аспектів «рекапітуляції», які представив Іриней, є досить цікавим і цінним внеском у християнське богослов'я, що варто детально дослідити. Але наш головний інтерес – це вчення Іриней про відкуплення.

Іриней не заперечує тих аспектів роботи Христа, які з часом стануть виділяти в окремі теорії відкуплення. Богослов вчить і про перемогу над дияволом, і про явління у Христі як любові Божої, так і прикладу істинного людського життя. Однак це лише аспекти більш багатогранної спасительної місії Христової. Відкуплення Іриней бачить саме в перемозі над смертю через

¹¹²⁴ Wingren, 80.

¹¹²⁵ Kovaliv, 59-60.

смерть і воскресіння Христові. Можна сказати, що для Іринейя поняття «відкуплення» рівнозначне поняттю «**спасіння плоті**»: «Цілком нерозважливі ті, які зневажають облаштування Боже та заперечують **спасіння плоті**, та заперечують її відродження, говорячи, що вона не бере участі в нетлінні. Але якщо не **спасеться вона**, то (означає) і Господь не **відкупив нас** Своєю кров'ю» (ПЄ 5.2.2).

Таким чином, спасіння плоті – одна з головних причин Воплочення Логосу: «якщо б плоть не мала спастися, то і Слово Боже не стало б плоттю» (ПЄ 5.14.1). Христос спасає «в Собі Самому в кінці те, що в началі загинуло в Адамові» (ПЄ 5.14.1) та «відновлює в Собі людину» (ПЄ 5.14.2).

Іриней, говорячи про відкуплення, чітко виділяє, в чому саме полягала проблема людини задля вирішення якої воно й здійснюється в Христі: «загибле мало плоть і кров», тому «Слово стало тим, чим була загибла людина, через самого Себе встановлюючи спілкування з Собою (людини) і досягаючи її спасіння» (ПЄ 5.14.2). Христос прийшов «відкупити людину, що заслуговує смерті», оскільки вона «перебувала під владою смерті» (ПЄ 3.18.7).

Взаємозв'язок між гріхом і смертю Іриней бачить не стільки з юридично-каральної позиції, як з духовно-онтологічної: «зі споживанням вони прийняли і смерть, тому що скуштували в непослуху, непослух же Богові приносить смерть. Тому з того часу вони були віддані смерті, ставши її боржниками» (ПЄ 5.23.1). Не Бог карає людину смертю, а смерть є прямим онтологічним наслідком розриву відносин із Богом, Який є життям нашим. Згідно Іринейя, непослух Богові і «є смертю» (ПЄ 5.23.2). Отже, не Бог, а гріх зробив людину «підвладною смерті» (ПЄ 3.23.7). А через занепалу природу Адама і Єви весь «рід людський піддався смерті» (ПЄ 5.19.1). В Іринейя ми бачимо, що головний наслідок гріха Адама – це смерть: «через людину переможену рід наш зійшов у смерть ... смерть здобула перемогу над нами» (ПЄ 5.21.1).

Іриней іноді використовує поняття «засудження», але не стільки в значенні юридичного покарання, але як призначений Богом наслідок вибору людини: «засудження, призначеного за непослух» (ПЄ 3.19.3). Говорячи про

засудження, богослов розглядає його через призму ідеї «допущення» Божого, а не «покарання»: «Бог допустив наше розкладання в землю, щоб всіляко напоумлені ми були ретельні у всьому щодо майбутнього, знаючи Бога і самих себе» (ПЄ 5.2. 3). Саме «смерть, яка панувала від Адама» (Рим. 5.14), була тим «давнім засудженням», під яким перебувало все людство¹¹²⁶.

Говорячи про смерть, Іриной описує її вплив на людину за допомогою різних аналогій та понять, а саме: «рабство»¹¹²⁷, «полон»¹¹²⁸, «кайдани»¹¹²⁹, «пута»¹¹³⁰, «вигнання»¹¹³¹, «влада»¹¹³², «панування»¹¹³³, «владарювання»¹¹³⁴, «повинність»¹¹³⁵, «борг»¹¹³⁶, «бути зв'язаним»¹¹³⁷, «царювання смерті»¹¹³⁸, «пригнічення»¹¹³⁹. Согрешивши, люди «були віддані смерті, ставши її боржниками» (ПЄ 5.23.1, 5.23.2). Іриной тісно пов'язує ідею «відкуплення» з ідеєю полону людини. Логос «Самого Себе дав у відкуплення за тих, що були піддані полону» (ПЄ 5.1.1).

Отже, Іриной розглядає смерть, головним чином, не як Божу відплату за гріх, а як страшний наслідок гріха – рабство, полон, в якому опиняється

¹¹²⁶ ПЄ, 3.18.7.

¹¹²⁷ «був приведений у рабство гріхом» (ПЄ, 3.18.7), «ми на початку через перших (людей) всі підпали рабству, ставши боржниками смерті» (ПЄ, 4.22.1).

¹¹²⁸ ПЄ, 3.23.1.

¹¹²⁹ «кайдани, в яких ми сиділи ув'язненими» (Д, 38).

¹¹³⁰ «пута, якими ми були прив'язані до смерті» (ПЄ, 5.19.1), ми «були міцно прив'язані до смерті» (Д, 31).

¹¹³¹ «Сам прийняв смерть, щоб людина, що була піддана вигнанню, вийшла з засудження та безстрашно повернулася у свою спадщину» (ПЄ, 4.8.2).

¹¹³² «перебував під владою смерті» (ПЄ, 3.18.7), «скасується смерть, що раніше владарювала над людиною» (ПЄ, 3.23.7).

¹¹³³ «смерть панувала над тілом» (Д, 31).

¹¹³⁴ «плоть... пригнічена владою смерті, постане в життя та зодягнеться у нетління і безсмертя. Адже тоді за істиною буде переможена смерть, коли одержима нею плоть вийде з-під її влади» (ПЄ, 5.13.3); «смерті влада» (Д, 39).

¹¹³⁵ «відкупить людину винну смерті» (ПЄ, 3.18.7).

¹¹³⁶ «суть боржники смерті» (ПЄ, 3.19.1), «ми на початку через перших (людей) всі підпали рабству, ставши боржниками смерті» (ПЄ, 4.22.1), «вони були віддані смерті, ставши її боржниками» (ПЄ, 5.23.1), «стали боржниками смерті» (ПЄ, 5.23.2).

¹¹³⁷ «всі ми в першотворі Адама через його непослух були міцно прив'язані до смерті» (Д, 31).

¹¹³⁸ ПЄ, 3.23.7.

¹¹³⁹ «оскільки смерть панувала над тілом, то належало, щоб вона звільнила людину від свого гніту» (Д, 31).

людство через гріх Адама. Особливо це видно в таких висловлюваннях: «ми на початку через перших (людей) всі підпали рабству, ставши боржниками смерті» (ПЄ 4.22.1), «через народження ми наслідували смерть» (ПЄ 5.1.3) й ін. Саме з цього полону і рабства Христос викупує людину Своєю смертю: Він «смерть скасував, розбивши ті кайдани, в яких ми сиділи полоненими» (Д, 38)¹¹⁴⁰. Через смерть Христову «розірвані пута, якими були прив'язані до смерті» (ПЄ 5.19.1).

Неодноразово Іриней підкреслює, що відкуплення Христове спрямоване для того, щоб знищити Своєю смертю головний наслідок гріхопадіння – смерть і тління. Для відновлення людини необхідно було «вбити гріх і скасувати смерть й оживити людину» (ПЄ 3.18.7). Синові необхідно було стати людиною, «щоб гріх був убитий людиною і людина пішла від смерті» (ПЄ 3.18.7). Христос «умертвлює смерть»¹¹⁴¹, руйнує її¹¹⁴². Відкуплення Христове здійснюється не через духовні страждання Христа, а «посередництвом тіла»: «як смерть панувала над тілом, то належало, щоб вона звільнила людину від свого гніту, скасована посередництвом тіла» (Д, 31). Через перемогу над смертю во Христі «смертне поглинуте було безсмертям» (Д, 33)¹¹⁴³.

Хтось може побачити у наступних словах Іриней підтримку більш пізньої теорії сатисфакції (Ансельма): «Він приніс послух та покірність Слову Його, то Він через це виразно показав Того ж Бога, Якого ми в першому Адамі образили невиконанням Його заповіді та з Котрим ми примирилися в другому Адамові, “Який був покірним навіть до смерті”. Адже не іншому ми були боржниками, а Тому, Чию заповідь переступили на початку» (ПЄ 5.16.3)¹¹⁴⁴.

¹¹⁴⁰ «щоб скасувати смерть і показати спілкування єднання між Богом та людиною» (Д, 6).

¹¹⁴¹ Уривок 7 (Св. Іриней Лионский. *Творения* (Библиотека Отцов и Учителей Церкви), 1996, 532).

¹¹⁴² «Слово Боже стало плоттю за визначенням відносно Діви, щоб зруйнувати смерть й оживити людину» (Д, 37).

¹¹⁴³ Пор.: 1 Кор. 15:53.

¹¹⁴⁴ «умилостивлюючи за нас Отця, проти Якого згрішили, і Своїм послухом покриваючи наш непослух та даруючи нам спілкування з нашим Творцем і покірність» (ПЄ, 5.17.1), «як

Цей фрагмент можна розуміти і в межах онтологічної перспективи на відкуплення: людина зруйнувала відносини з Богом (образила Його непослухом), чим викликала на себе наслідки, що розділили її з Господом; але завдяки послуху Христа, Його жертві, людська природа примиряється з Богом. Таке прочитання цілком можливе і бажане з точки зору всієї сотеріології Іринея, його багатьох чітких однозначних тверджень (багато з яких ми вже навели вище), та, зважаючи на відсутність базових ідей підходу сатисфакції й інших більш-менш значущих уривків, які б пояснювали відкуплення з цієї перспективи. Крім цього фрагменту, ми ніде більше не зустрічаємо в Іринея ідеї образи Бога і боргу перед Ним, який сплачено через відкуплення Христове. Як вже відзначалося вище: Бог ні в чому не має потреби. І тому Він не вимагає виплати боргу, як у Ансельма, а прощає, скасовує цей борг.

Згідно Іринея, прощення – це ні що інше, як «відпущення боргу» нашого перед Богом, яким є смерть¹¹⁴⁵. Христос дарує нам «відпущення, через яке Він знищив і “приблизив до хреста” (Кол. 2, 14) розписку стосовно нас, щоб як через дерево ми стали боржниками перед Богом, через дерево ж отримали відпущення нашого боргу» (ПЄ 5.17.3).

Для Іринея воскресіння має надзвичайно важливе значення, як і для апостола Павла. Відкуплення відбувається не тільки через смерть Христа, а через цілісну подію Його смерті та воскресіння: «якщо не воскрес із мертвих, то і не переміг смерть та панування її не було б скасоване; і якби Він не переміг смерть, як могли б повстати до життя ми, піддані смерті від початку» (Д, 39). Завдяки перемозі Христа над смертю, наша людська природа виходить з-під панування смерті¹¹⁴⁶. Через воскресіння «ми за благодаттю Христовою

людина Він співчував нам, а як Бог – проявляв милосердя про нас і відпускав нам провини наші, якими ми винні Богові Творцю нашому» (ПЄ, 5.17.3).

¹¹⁴⁵ «суть боржники смерті» (ПЄ, 3.19.1), «ми на початку через перших (людей) всі підпали рабству, ставши боржниками смерті» (ПЄ, 4.22.1), «вони були віддані смерті, ставши її боржниками» (ПЄ, 5.23.1), «ставши боржниками смерті» (ПЄ, 5.23.2).

¹¹⁴⁶ «ся смертна і тлінна плоть, піддана смерті й ніби пригнічувана владою смерті, постане в життя та зодягнеться у нетління і безсмертя. Адже тоді за істиною буде переможена смерть, коли одержима нею плоть вийде з-під її влади» (ПЄ, 5.13.3);

звільнилися від гріхів та від смерті, яку Він умертвив»¹¹⁴⁷. Для Іринейя цінні й значущі всі аспекти служіння Христового. Так, завдяки вознесінню, Христос вводить людську природу в сама присутність Бога і тим самим прокладає шлях для тих, хто з'єднується з Ним вірою: «Слово Боже стало плоттю, щоб показати воскресіння плоті та йти попереду всіх на небо» (Д, 39).

Іриней інколи застосовує термін «відкуплення» не тільки стосовно звільнення людської природи через смерть і воскресіння Христа (головне значення цього поняття у богослова), але й щодо духовного звільнення людини від відступництва через «переконання» Богом людини¹¹⁴⁸. Однак окреслене використання поняття «відкуплення» Іриней застосовує вкрай рідко, радше, як виняток. Таке використання метафори відкуплення є легітимне, оскільки вихідний домен «відкуплення» як визволення з неволі не обмежений у своєму використанні лише до смерті Христа, але може застосовуватися і до інших сфер сотеріології, де відбувається визволення людини від певного рабства.

Таким чином, в Іринейя чітко бачимо онтологічну концепцію відкуплення. Однак чи присутні у нього інші концепції, які пізніше зустрічаємо у вигляді окремих теорій відкуплення? Справді, бачимо в Іринейя ідеї про перемогу над дияволом: «Він все очолив, піднімаючи війну проти нашого ворога і перемагаючи того, хто на початку полонив нас в Адамі, й зносячи главу його» (ПС 5.21.1). В іншому місці Іриней говорить: «Господь прийняв цей тілесний образ первозданного, щоб вступити в боротьбу за отців і через Адама здобути перемогу над тим, хто вразив нас в Адамі» (Д, 31).

Але не слід розглядати Іринейєву ідею перемоги над дияволом як особливий і додатковий вид відкуплення: Христос відкупує від смерті

¹¹⁴⁷ Уривок 7 (зі збережених уривків писань Іринейя) (Св. Іриней Лионский. *Творения* (Библиотека Отцов и Учителей Церкви). 1996, 532).

¹¹⁴⁸ «Слово Боже всемогутне, але некупе в Своєму правосудді, праведно звернулося проти самого відступництва і відкупило від нього своє надбання не силою, як то (відступництво) запанувало над нами, ненаситно викрадаючи чуже, але переконанням, як належиться Богові, переконуючи, а не проявляючи насилля в отриманні того, що Він прагне, – так щоб ні правда не була порушена, ні давнє творіння Боже не загинуло» (ПС, 5.1.1).

людську природу, і тим самим також відкупує нас від диявола. Перемогу Христа над дияволом необхідно розглядати в контексті саме онтологічного відкуплення. Влада диявола над людиною полягала в поневоленні людини смертю і гріхом. Це можна чітко побачити на прикладі наступних тверджень: 1) диявол тримав людину «в своїй владі, а його влада полягає в злочині й відступництві, якими і пов'язав людину» (ПЄ 5.21.3); 2) людина «перебувала під владою смерті» (ПЄ 3.18.7).

Відповідно, звільнення від полону диявола також двояке:

- 1) духовне – через особисте покаяння та звернення людини до Господа. Цю сторону звільнення людини можна чітко побачити в такому вислові богослова: «щоб людина, звільнившись, повернулася до свого Господа, залишаючи ті пута, якими була зв'язана, тобто злочином» (5.21.3);
- 2) через участь вірою у відкупленні Христом людської природи.

Якщо проаналізувати шлях або спосіб досягнення перемоги Христа, то ми знову повертаємося до онтологічного підходу: «правильно був узятий у полон той, хто несправедливо полонив людину; а полонена раніше людина була вирвана з влади володаря за милістю Бога Отця, Який змилосердився над Своїм творінням і дарував йому спасіння, відновивши його через Слово, тобто через Христа, щоб людина досвідом пізнала, що не сама по собі, а за даром Божим вона **отримала нетління**» (ПЄ 5.21.3).

Іринеї далекий від концепції карального заміщення. Він ніде не говорить про духовні, завдані Богом пекельні муки Христа (гнів Божий, духовне розділення з Богом). Знаходимо в Іринеї концепцію «пекла», але воно відповідає юдейській концепції «шеол» (грец. «гадес»). Це не стільки місце мук, як місце пробування мертвих, володіння Смерті. Перемігши смерть, Христос спасає нас також від «пекла»: «Він врятував із пекла всіх, які слідували Йому» (Д, 39). Своїми стражданнями Христос не умилоствлює Отця, а звільняє Своє творіння від смерті: «через Своє страждання, даруючи

Йому нове творіння, тобто (звільнення) від смерті» (ПЄ 5.23.2). Саме смерть є тим «давнім засудженням», яке панує над людством від Адама (ПЄ 3.18.7).

Іриней загалом чужа ідея Божого покарання як каральної помсти за злочин. Людина зазнає страждання в результаті відділення себе самої від Бога, і, як результат, позбавлення себе всіх благ: «Спілкування ж з Богом є життя і світло, і насолода всіма благами, які є у Нього. А тих, які за своїм прагненням, відступають від Нього, Він піддає відлученню від Себе, яке самі вони обрали. Розлучення з Богом є смертю, а відступ від світла є темрявою, і відчуження від Бога є позбавленням всіх благ, які є у Нього. Тому ті, які через відступництво своє втратили вищезазначене, як позбавлені всіх благ, перебувають у всіляких муках, не тому, щоб Бог Сам по Собі наперед піддавав їх покаранню, але покарання осягає їх внаслідок їх позбавлення всіх благ» (ПЄ 5.27.2). Не Бог відкидає людину, а людина, відвернувшись від Бога, «добровільно сама відлучила себе від Бога» (ПЄ 5.27.2). Згідно Іриней, проблема не в Богові, а в людині: «Він багатий, досконалий і ні в чому не має потреби. Тому Бог вимагає від людей служіння, щоб Він як благий і милосердний міг благодіяти тим, які перебувають у служінні Йому. Адже наскільки Бог ні в чому не має потреби, настільки людина має потребу в спілкуванні з Богом» (ПЄ 4.14.1).

Вкрай рідко Іриней говорить про умилоствлення, і зараховує це поняття не до заспокоєння Божого гніву на хресті, а Його земного служіння, коли Ісус проповідував, «здійснюючи діяння Архиєрея, умилоствлюючи Бога за людей і очищаючи прокажених, зцілюючи хворих» (ПЄ 4.8.2). Незважаючи на відсутність чіткого пояснення сенсу ідеї «умилоствлення», ми, проте, бачимо його чітке переконання, що **«не жертвою умилоствлюється Бог»** (ПЄ 4.18.3)¹¹⁴⁹. Жертв і приношень потребує не Бог, а людина, яка через них висловлює своє ставлення до Бога: «Ми приносимо Йому, не як тому, хто потребує, але дякуючи Його пануванню та освячуючи творіння» (ПЄ 4.18.3).

В Іриней не знаходимо ідеї карального заміщення, оскільки у нього відсутні ключові передумови цієї теорії. Головна проблема людини була не в

¹¹⁴⁹ Див.: ПЄ, 4.17-18.

гніві Божому, оскільки любов Його до людини залишилася незмінною: «Бог зненавидів того, хто спокусив людину, а до спокушання поволі змилосердився» (ЛЄ 3.23.5). Навіть вигнання з раю і фізична смерть для Іриней – це не покарання, а прояв любові, яка обмежує людський гріх: «Він вигнав її з раю і віддалив від древа життя... милосердствуючи про неї, щоб вона не залишалася назавжди грішником, і щоб гріх її не був безсмертний і зло нескінченне й невиліковне... Він затримав гріх, встановлюючи смерть і припиняючи гріх та роблячи йому кінець через руйнування плоті» (ЛЄ 3.23.6).

В Іриней не завжди зрозуміло, завдяки чому людина отримує причетність до нетління і життя, – то чи втілення, чи то відкуплення через смерть і воскресіння Христа, або ж через причетність Духа. Багато коментаторів відзначають, що деякі вирази Іриней створюють картину, що відкуплення відбувається завдяки самому факту Втілення Христа, і тому багато хто зараховує його до прихильників і навіть як родоначальника «фізичної» теорії відкуплення. Наприклад, Іриней стверджує, що Христос «Своїм пришестям дарує нам нетління через спілкування з Богом» (ЛЄ 5.1.1). Або: «як ми могли б з'єднатися з нетлінням і безсмертям, якби наперед нетління і безсмертя не стало тим, що і ми, щоб тлінне було поглинуте нетлінням і смертне безсмертям, щоб ми отримали усиновлення?» (ЛЄ 3.19.1). Іноді складається враження, що причетність Святому Духові дає перемогу над смертю: «Плід же діла Духа є спасіння плоті. Бо який інший видимий плід невидимого Духа, як не той, що Він робить плоть зрілою і здатною до нетління?» (ЛЄ 5.12.4).

Немає необхідності вибирати один із трьох вище запропонованих варіантів, як людина отримує причетність до нетління і життя. Кожен із них виділяє різні аспекти Божої роботи зі спасіння і преображення людини. Людина отримує нетління від Бога, Який Один є «винуватець нетління» (ЛЄ 5.13.3), коли вона стає причасником Духа Святого, через Якого вона з'єднана з Христом, «у Котрому маємо відкуплення» завдяки Його втіленню, смерті й

воскресінню. Христос прийшов, «щоб ми в усіх відношеннях могли отримати участь у нетлінні» (Д, 31).

Джон Хочбан слушно відзначає, що «Втілення не здійснює спасіння, а робить його можливим»¹¹⁵⁰. Згідно Іринея, одна з головних цілей пришествя Христа – це страждання¹¹⁵¹. Проте ці страждання – частина більш повного відновлення людини: «щоб ми відклали ворожнечу проти Бога, яка злочинна, і прийшли до миру з Ним, творячи боговгодне перед Ним» (Д, 86). Проте головний смисл цих страждань Іринеєм передає досить чітко й однозначно: Христос «постраждав для скасування смерті та для оживотворення плоті» (Д, 86).

Таким чином, бачимо, що Іринеєм Ліонський є одним із найбільш яскравих представників онтологічного розуміння відкуплення, що, очевидно, є центром його розуміння того, що Христос звершив через Свою смерть і Воскресіння. Ідеї викупу від диявола присутні в богослова, але вони є похідними від поняття онтологічного відкуплення від смерті. Звільнившись від смерті, людина автоматично звільняється від одних із головних кайданів, через які диявол тримав людей у рабстві. В Іринея ми не бачимо жодних базових ідей, а тим паче повного представлення ТЗП. Ідеї морального впливу жертви Христа присутні в Іринея, але вони є частиною іншого аспекту сотеріології – духовного преображення людини.

Тертуліан

Не дивлячись на те, що Тертуліан у своїй сотеріології виразно акцентує на етичному аспекті спасіння, проте в питанні відкуплення знаходимо у нього чітку онтологічну перспективу. У межах нашого дослідження немає можливості провести детальний аналіз всього великого корпусу праць Тертуліана, тому зосередимося на двох його творах, де найвиразніше

¹¹⁵⁰ Hochban, John I. *St. Irenaeus on the atonement*. Theological Studies 7, no. 4 (1946), 542.

¹¹⁵¹ «Він, прийшовши на страждання» (Д, 86).

простежується його підхід у тлумаченні відкуплення Христового: «Проти Маркіона в п'яти книгах» і «Проти юдеїв».

Для Тертуліана один із головних наслідків гріхопадіння Адама – це смерть. Однак смерть – це не стільки покарання Боже, а швидше, наслідок встановленого Богом закону: «Адам, у відповідності з встановленим законом, був відданий у владу смерті»¹¹⁵²; «людина прирекла себе на смерть»¹¹⁵³, підкорилася смерті¹¹⁵⁴. Адам та Єва самі себе погубили, піддавши себе смерті та позбувшись безсмертя¹¹⁵⁵. Цій смерті підпадають усі його нащадки: «в Адамі ми умертвлюємося тілом»¹¹⁵⁶. Але Бог не хотів залишити людину в погібелі, оскільки «людина була призначена не для смерті»¹¹⁵⁷. Позбавлення людини від смерті – одна з головних причин втілення Христа.

Полемізуючи з Маркіоном, який вчив про примарність плоті Христа, Тертуліан стверджує, що «головна підстава Євангелії, нашого спасіння» полягає у фізичній смерті Христа і Його воскресінні згідно слів апостола Павла: «Христос, згідно з Писанням, помер за наші гріхи, і Він був похований, і третього дня воскрес» (1 Кор. 15:3-4)¹¹⁵⁸. Смерть і воскресіння Тертуліан зараховує до «тілесної сутності»¹¹⁵⁹. Таким чином, коли заперечується тілесна природа Христа, відкидається основа нашої віри в Христа і Його відкуплення. Тут ми підходимо до ключового смислу відкуплення, що можна побачити в наступному виразі Тертуліана: «Христос був повинен народитися у плоті від плоті, щоб наше народження перетворити Своїм Різдом і таким чином також

¹¹⁵² Тертуллиан, *Против Маркиона в пяти книгах*, II, 25, 4. Тут і далі цитати будуть з видання: Тертуллиан, Квинт Септимий Флоренс. Против Маркиона в пяти книгах / Пер. с лат., вступ. ст. и комм. А. Ю. Братухина. СПб.: «Издательство Олега Абышко»; «Университетская книга — СПб», 2010.

¹¹⁵³ Тертуллиан, *Против Маркиона в пяти книгах*, II, 8, 1-2.

¹¹⁵⁴ Тертуллиан, *О покаянии*, 2.

¹¹⁵⁵ «Він дав закон Адаму та Єві, заборонивши їм торкатися до плоду дерева посеред раю та попередивши їх, що вони смертю помруть, коли порушать це повеління... Якщо б вони істинно любили ближнього, тобто, як самих себе: то не повірили б переконанням змія та не були б проти самих себе людиновбивцями, позбувшись безсмертя через порушення заповіді Божої» (Тертуллиан, *Против иудеев*, 2).

¹¹⁵⁶ Тертуллиан, *Против Маркиона в пяти книгах*, 5, 9, 5.

¹¹⁵⁷ Тертуллиан, *Против Маркиона в пяти книгах*, II, 8, 1-2.

¹¹⁵⁸ Тертуллиан, *Против Маркиона в пяти книгах*, III, 8, 4-6.

¹¹⁵⁹ Тертуллиан, *Против Маркиона в пяти книгах*, III, 8, 6.

і нашу смерть усунути Своєю смертю, воскреснувши в плоті, в якій Він народився, щоб бути в змозі й померти»¹¹⁶⁰. На хресті Христос вступає в двобій «із останнім ворогом – смертю»¹¹⁶¹.

Як бачимо, муки Христові полягають саме в стражданні смерті для того, щоб її перемогти: «Христос, Який запанував з моменту Своїх страстей на дереві, **перемігши смерть**»¹¹⁶². Інструментом перемоги над смертю є воскресіння: «Він **переміг смерть** воскресінням»¹¹⁶³. Своєю смертю і воскресінням Христос руйнує панування смерті над людством: «Померши на дереві хреста, Він **поклав кінець царству смерті**»¹¹⁶⁴. Так само як «в Адамі ми умертвлюємося тілом, неunikно і во Христі так же [тілом] оживлюємося»¹¹⁶⁵. Проте во Христі наша природа не тільки оживляється, але і «змінюється», і зодягається «в нетління і безсмертя»¹¹⁶⁶.

Таким чином, бачимо, що Тертуліан є ще одним яскравим представником онтологічного підходу до відкуплення. Для нього відкуплення – це **відкуплення тіла від** головного наслідку гріхопадіння – **смерті** й тління: «Син був посланий у подобі плоті гріха, щоб **відкупити плоть**»¹¹⁶⁷.

Гренстед стверджує, що Тертуліан не вніс жодного внеску в розвиток доктрини про відкуплення¹¹⁶⁸. Певною мірою можна погодитися з такою оцінкою, якщо розуміти, що Тертуліан гранично чітко представляє ОП, який ми вже побачили в творіннях Юстина, Мелітона, Іринія й інших ранньохристиянських письменників. Однак, необхідно все-таки відзначити одну важливу богословську ідею, яка вплинула на західне богослов'я і має

¹¹⁶⁰ Тертуллиан, *Против Маркиона в пяти книгах*, III, 9, 5.

¹¹⁶¹ «Насправді, Він, Якому було суджено битися з останнім ворогом – смертю, став тріумфатором завдяки трофею хреста» (Тертуллиан, *Против Маркиона в пяти книгах*, III, 20, 5).

¹¹⁶² Тертуллиан, *Против Маркиона в пяти книгах*, III, 19, 1. Див. також: «це стосується Ісуса Христа, Який переміг смерть хресним стражданням» (Тертуллиан, *Против иудеев*, 10).

¹¹⁶³ Тертуллиан, *Против Маркиона в пяти книгах*, III, 15, 6.

¹¹⁶⁴ Тертуллиан, *Против Маркиона в пяти книгах*, III, 19, 1.

¹¹⁶⁵ Тертуллиан, *Против Маркиона в пяти книгах*, 5, 9, 5.

¹¹⁶⁶ Тертуллиан, *Против Маркиона в пяти книгах*, 5, 10, 15.

¹¹⁶⁷ Тертуллиан, *Против Маркиона в пяти книгах*, 5, 14, 1.

¹¹⁶⁸ Grensted, *A Short History of the Doctrine of Atonement*, 28.

зв'язок із розумінням ранньою Церквою важливої концепції, пов'язаної з «умилостивленням» Бога. Як ми знаємо, ідея «умилостивлення» Отця жертвою Христа є наріжним каменем ТЗП. У Тертуліана часто зустрічаємо одну яскраву концепцію: «покаянням умилостивлюється Бог»¹¹⁶⁹, котра очевидне не узгоджується з перспективою ТЗП. Згідно такого підходу, відношення Бога до грішної людини змінюється не завдяки тому, що Він виливає Свій гнів на іншого (Христа), а дякуючи тому, що людина змінюється через покаяння, примирюючись із Богом, ображеним її гріхом¹¹⁷⁰ та відкриває себе для спасіння¹¹⁷¹.

Тертуліан не заперечує духовної проблеми людини (гріховності, зруйнованих відносин із Богом), коли навчає про спасіння тіла¹¹⁷². Але він бачить вирішення цієї духовної проблеми не в смерті Христа, а через інший аспект Його служіння – як Вчителя та Пророка, Який закликає грішників до покаяння, в якому людина отримує зцілення¹¹⁷³, очищення розуму і серця¹¹⁷⁴. Саме цей аспект спасіння є одним із головних у творах Тертуліана¹¹⁷⁵, проте його аналіз виходить поза межі завдань нашої роботи.

Покаяння людини не тільки відновлює відносини людини з Богом, але й з'єднує з відкупительним подвигом Христа. Неодноразово Тертуліан проголошує: Бог «надає перевагу покаянню грішника, а не його смерті»¹¹⁷⁶. Через покаяння і хрещення людини отримує «життя вічне», прощення «смертного боргу»¹¹⁷⁷ та «звільнення від смерті»¹¹⁷⁸.

¹¹⁶⁹ Тертуллиан, *О покаянии*, 9.

¹¹⁷⁰ Тертуллиан, *О покаянии*, 11.

¹¹⁷¹ «Нестерпно соромно, бачите, принести вибачення ображеному Господу, приготувавши себе тим самим для втраченого спасіння» (Тертуллиан, *О покаянии*, 10).

¹¹⁷² Тертуллиан, *Против Маркиона в пяти книгах*, I, 28, 2-3.

¹¹⁷³ Тертуллиан, *О покаянии*, 12.

¹¹⁷⁴ Тертуллиан, *О покаянии*, 2.

¹¹⁷⁵ Наприклад, у своєму творі «*Про покаяння*» Тертуліан говорить про покаяння, яке через виправлення приносить плід «спасіння людини» («*О покаянии*», 2); «покаяння слугує спасінню» («*О покаянии*», 10).

¹¹⁷⁶ Тертуллиан, *Против Маркиона в пяти книгах*, II, 8, 1; II, 13, 5; II, 17, 2.

¹¹⁷⁷ Тертуллиан, *О покаянии*, 6.

¹¹⁷⁸ Тертуллиан, *Против Маркиона в пяти книгах*, I, 28, 2-3.

Ідея умилювання Бога через покаєння особливо буде розвинута в працях Кипріяна Карфагенського, який закликає: «Звернімося до Господа всім серцем, умилюємо Його гнів та обурення»¹¹⁷⁹. За Кипріяном, ображеного Господа можна умилювати тільки «повним покаєнням»¹¹⁸⁰. Таку ж ідею зустрічаємо в Амвросіаста: «Нас примирює з Богом відмова від гріхів, які чинили нас Його ворогами»¹¹⁸¹.

Як бачимо, у ранній Церкві, навіть у її західних представників, ми не знаходимо ідеї умилювання розгніваного Бога жертвою невинного Сина Божого. Наслідки гріха (смерть і тління) перемагаються смертною жертвою Христа, а сам гріховний стан та зруйновані відносини з Богом – через покаєння, до якого закликає нас Христос.

Євсевій Кесарійський

Джеффері, Овей і Сах у своєму огляді ранніх Отців після Юстина Мученика (II століття) відразу переходять до Євсевія Кесарійського (IV століття). Як вже відзначалося, така вибірковість здається досить дивною, оскільки вони пропускають важливі богословські ідеї таких значущих ранніх християнських письменників як Юстин Мученик, Мелітон Сардійський, Іринеї Ліонський, які більше за інших говорять про відкуплення. Очевидно, що автори усвідомлюють, що у цих Отців Церкви марно шукати підтвердження ТЗП. Тому вони переходять до Євсевія Кесарійського, який, як вони вважали, викладає думки, дуже близькі до ТЗП. На подив вони використовують для доказу всього лише один невеликий уривок із твору, де ціла частина присвячена жертві Христа. Але навіть цей один цитований

¹¹⁷⁹ «Господа слід умилювати нашим покаєнням» (Киприан Карфагенский, Книга о падших, 17).

¹¹⁸⁰ «повним покаєнням умилювати ображеного Господа» (Киприан Карфагенский, Книга о падших, 16). Пор.: «Господа слід умилювати нашим покаєнням» (Киприан Карфагенский, Книга о падших, 17).

¹¹⁸¹ Амвросіаст, *Комментарий на Послание к Римлянам* (CSEL 81:181). Цитата по: Гаврилкин, К. К., С. С. Козин, Т. К. Одэн, ред. Библиейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Т. 6. Послание к римлянам. Тверь. Герменевтика, 2003, 193.

фрагмент навряд чи можна назвати «недвозначним твердженням карального заміщення»¹¹⁸². Як відзначає Дерек Флад, автори повністю ігнорують як найближчий контекст цитати, так й інші твори Євсевія¹¹⁸³.

Джеффері, Овей і Сах наводять цитату з 10-ї книги апологетичного твору Євсевія Кесарійського «Підготовка до Євангелії» (*Demonstratio Evangelica*)¹¹⁸⁴. Уважне прочитання цієї книги показує, що Євсевій далекий від розуміння відкуплення так, як воно представлено в ТЗП, а цитований уривок насправді досить двозначний. 10-а книга твору «Підготовка до Євангелії» приділяє головну увагу стражданням Христа. Можна зробити кілька зауважень щодо цієї книги. По-перше, згідно Євсевія, в ролі жертви, принесеної Христом, був не дух чи душа Ісуса (яка, згідно ТЗП, зазнала пекельних мук і залишеності Отцем), а людське тіло, яке Він приніс як агнця¹¹⁸⁵ «для існування і збереження всіх»¹¹⁸⁶. Євсевій справді говорить про те, що Христос «зробив наші гріхи своїми», «прийняв покарання» та «взяв на Себе прокляття»¹¹⁸⁷. Прихильник ТЗП, безсумнівно, в подібних фразах поспішить побачити підтримку своєї теорії. Але, як ми представили в презентації біблійної основи онтологічного підходу, ці та схожі концепції можна розглядати зовсім з іншої перспективи.

Звернемо увагу на інші вирази, які допоможуть нам розкрити смисл розуміння Євсевієм відкуплення. Не зовсім зрозуміло, що саме Євсевій має на увазі, коли говорить, що Христос «розділяє наші гріхи» та що Він «учинив наші гріхи своїми». Цитуючи Іс. 53:6 та 2 Кор. 5:21, Євсевій покликається на

¹¹⁸² Jeffery, S., Michael Ovey, and Andrew Sach. *Pierced for Our Transgressions Rediscovering the Glory of Penal Substitution*. Wheaton, Ill Crossway Books, 2007, 167.

¹¹⁸³ Flood, Derek. "Substitutionary atonement and the church fathers: a reply to the authors of *Pierced for our transgressions*." *Evangelical Quarterly* 82 (2010), no. 2 145-146.

¹¹⁸⁴ Eusebius of Caesarea, *Demonstratio Evangelica*, 10, 1. Тут і далі переклад українською з видання: Eusebius, and William John Ferrar. *The Proof of the Gospel, Being the Demonstratio Evangelica of Eusebius of Caesarea*. London, Society for promoting Christian knowledge; New York, Macmillan Co., 1920

¹¹⁸⁵ Eusebius of Caesarea, *Demonstratio Evangelica*, 10, вступ.

¹¹⁸⁶ "offering sacrifice for the existence and preservation of all" (Eusebius of Caesarea, *Demonstratio Evangelica*, 10, intro).

¹¹⁸⁷ Eusebius of Caesarea, *Demonstratio Evangelica*, 10, 1.

ідею, що, втілюючись, Христос робить нас причасниками Свого тіла, і, відповідно до «закону співстраждання», коли члени тіла страждають і грішать, Христос «робить наші недуги Своїми»¹¹⁸⁸. Швидше за все, Євсевій має на увазі, що Христос, втілюючись, приймає на Себе наслідки гріхопадіння для людської природи. Принаймні, ми ніде не бачимо ідеї юридичного зарахування Йому нашої провини або якогось містичного перенесення людських гріхів на Христа. Проте він додає, що як Агнець Божий Христос також «терпить покарання, яке Йому не належалося, а нам»¹¹⁸⁹.

Дерек Флад вірно зауважує, що Євсевій говорить про «несправедливість Христових страждань (на відміну від розгляду їх як виконання вимог справедливості)»¹¹⁹⁰. Наступна фраза пояснює, що Євсевій має на увазі під цим покаранням: «Він став причиною прощення гріхів, тому що Він **прийняв смерть за нас**»¹¹⁹¹. Отже, саме фізична смерть Христа є причиною прощення і позбавлення від прокляття. Тут ідеї Євсевія повністю співзвучні з класичним уявленням відкуплення з онтологічної перспективи, як це було показано вище.

Згідно Євсевія, не Отець проклинає Сина, виливаючи на Нього Свій гнів, а Син Сам «бере на Себе призначення прокляття, ставши прокляттям за нас»¹¹⁹². Контекст вказує на те, що цим прокляттям була **фізична смерть**, яку Христос добровільно приймає на Себе. Христос «прийняв смерть за нас з усією готовністю і став прокляттям за нас»¹¹⁹³. Приниження Христа саме полягає в тому, що Він зійшов із висот Своєї величі, «щоб пройти смерть і руйнування тіла»¹¹⁹⁴.

У 8-й главі 10-ї книги Євсевія також досить чітко пояснює, як Він розуміє сенс залишеності Христа Отцем, і його пояснення істотно

¹¹⁸⁸ Eusebius of Caesarea, *Demonstratio Evangelica*, 10, 1.

¹¹⁸⁹ Eusebius of Caesarea, *Demonstratio Evangelica*, 10, 1.

¹¹⁹⁰ Flood, Derek. "Substitutionary atonement and the church fathers: a reply to the authors of Pierced for our transgressions". *Evangelical Quarterly* 82 (2010), no. 2, 146.

¹¹⁹¹ Eusebius of Caesarea, *Demonstratio Evangelica*, Book 10, 1

¹¹⁹² Eusebius of Caesarea, *Demonstratio Evangelica*, 10, 1.

¹¹⁹³ Eusebius of Caesarea, *Demonstratio Evangelica*, 10, 8.

¹¹⁹⁴ Eusebius of Caesarea, *Demonstratio Evangelica*, 10, 8.

відрізняється від значення, що вкладається в цю подію теорією карального заміщення. Отець залишив Свого Сина «тому, що Він хотів, щоб Той пішов на смерть»¹¹⁹⁵. Саме смерть Христа стоїть у центрі волі Божої про відкуплення людей. Христос проходить «смерть за всіх»¹¹⁹⁶.

Окрім чіткої ідеї онтологічного смислу відкуплення, Євсевій також підкреслює ще дві причини, чому Отець залишив Сина: 1) для позбавлення від рабства злих духів¹¹⁹⁷ та 2) для явлення любові Христової людям¹¹⁹⁸.

Як бачимо, Євсевій ніде не використовує ключових концепцій «карального заміщення». Але він проголошує «очищення життя»¹¹⁹⁹ через жертву Христа. Євсевій, говорячи про те, що було найстрашнішим для Христа, не згадує про гнів Отця або відділення від Нього, проте вказує на три моменти: «руйнування тіла в смерті», «зішестя до аду» та «напад сил, ворожих Богові»¹²⁰⁰. Найбільша гіркота чаші, яку Йому довелося випити, полягала в тому, що Христос був залишений Один боротися зі смертю, пеклом та силами зла, без сторонньої допомоги (особливо без допомоги Отця), щоб перемога повністю належала Ісусові¹²⁰¹. Саме в цьому, за Євсевієм, полягає смисл залишеності Христа Отцем, а не у відразі Отця з причини висування Синові провини або гріховності (як стверджує ТЗП): «коли під час Своїх страждань Він вступив у боротьбу зі Смертю, Помічника уже не було поруч із Ним»¹²⁰². У цій боротьбі Отець постає не в ролі того, хто карає Сина, а в ролі Спостерігача (Судді) поединку, радника і тренера Христа, Який веде боротьбу зі Своїми ворогами, головний із яких – Смерть¹²⁰³. Євсевій не розкриває, як він розуміє боротьбу Христа з силами зла, але ідея боротьби Христа зі Смертю та перемога над нею, повністю відображає онтологічне

¹¹⁹⁵ Eusebius of Caesarea, *Demonstratio Evangelica*, 10, 8.

¹¹⁹⁶ Eusebius of Caesarea, *Demonstratio Evangelica*, 10, 1.

¹¹⁹⁷ Eusebius of Caesarea, *Demonstratio Evangelica*, 10, 8.

¹¹⁹⁸ Eusebius of Caesarea, *Demonstratio Evangelica*, 10, 8.

¹¹⁹⁹ Eusebius of Caesarea, *Demonstratio Evangelica*, 10, 8.

¹²⁰⁰ Eusebius of Caesarea, *Demonstratio Evangelica*, 10, 8.

¹²⁰¹ Eusebius of Caesarea, *Demonstratio Evangelica*, 10, 8.

¹²⁰² Eusebius of Caesarea, *Demonstratio Evangelica*, 10, 8.

¹²⁰³ Eusebius of Caesarea, *Demonstratio Evangelica*, 10, 8.

розуміння відкуплення. Ідея перемоги над пеклом – це всього лише образна аналогія перемоги над смертю. Зійшовши аду, Христос розбиває його кайдани¹²⁰⁴.

Отже, як показує наше дослідження, у нас немає жодних поважних аргументів, щоб зарахувати Євсевія Кесарійського до прихильників ідеї карального заміщення. Водночас, бачимо в ньому ще одного представника єдиної церковної традиції, який навчає про онтологічну перемогу над смертю.

Афанасій Александрійський

Ще задовго до найвідомішого фундаментального дослідження про відкуплення Христове – праці Ансельма Кентерберійського «*Cur Deus Homo*» – перший богословський трактат про сенс відкупительного діла Христа написав Св. Афанасій Великий під назвою «Про Воплочення». Як і в роботі Ансельма, відкупительний подвиг Христа нерозривно пов'язаний з особистістю Сина Божого і Його воплощенням. Хоча трактат «Про Воплочення» не є єдиною роботою, де знаходимо ідеї Афанасія про сенс відкуплення, однак, у цій праці думки богослова з цього питання викладено найбільш систематично. Саме названу роботу будемо використовувати як основне джерело його вчення про спасительну місію Христа, доповнюючи її окремими думками з його інших творів. Афанасій написав цей трактат приблизно в двадцятилітньому віці за кілька років до початку аріанських суперечок. Ознайомившись із богослов'ям відкуплення Афанасія, краще зможемо розуміти, чому він із таким завзяттям захищав вчення про єдиносущність Сина Отцеві. Афанасій вірив, що заперечення божественності Христа підриває саму основу вчення про відкуплення. Тільки Бог Воплочений може дати спасіння людству. Саме спасіння людини та її відкуплення є головною причиною воплощення.

Задля кращого розуміння смислу Христового Воплочення та Його відкуплення важливо мати правильний погляд на сотворення світу, що є

¹²⁰⁴ Eusebius of Caesarea, *Demonstratio Evangelica*, 10, 8.

фундаментом всієї сотеріології Афанасія, який представляє ключову роль Сина Божого в сотворенні та провидінні: «Бог дав всьому буття через Слово» (3)¹²⁰⁵. Іншими словами, «через Сина» творіння не тільки отримує своє буття¹²⁰⁶, але також і вся взаємодія Бога зі своїм творінням відбувається «через Нього». Саме тому спасіння світу Отець здійснює «через те ж саме Слово, Яким сотворив світ на початку» (1), оскільки «спасіння людства від тління було посильною частиною тільки Того, Хто сотворив їх на початку» (10). А «рід людський як на початку отримав буття Словом, так Ним же вдосконалюється та відновлюється»¹²⁰⁷. Тому саме Логос (Слово) став «здатним відтворити все та гідним постраждати за все» (7). Тим самим бачимо взаємозв'язок та єдність творчої і відкупительної праці Бога. Христос спасає Своє ж творіння, якому Він дав буття, аби воно стало сопричасником слави Його.

Особливе місце в богослов'ї Афанасія посідає ідея творіння *ex nihilo*. Це не просто абстрактна богословська ідея, а важливе утвердження людської тварності й абсолютної залежності від Бога в своєму існуванні та виконанні повноти свого покликання. Мета Бога для людини – блаженство і нетління, які можливі тільки в сопричасті Богові. Без Бога людина не може досягти цієї мети, оскільки життя, блаженство, безсмертя в Самому собі має лише Бог, а людина, згідно з Божим задумом, може бути лише їх причасником через єдність із Богом. Тут знаходимо ключовий антропологічний принцип Афанасія – повна залежність людини (та й усього творіння) від Бога і Слова, через яке Він діє: «Він дає всьому своє існування і містить все в ньому» (17). Повнота життя людини можлива тільки через близький зв'язок із Богом.

¹²⁰⁵ Тут і далі в тексті в частині про Афанасія цифра в дужках буде вказувати на параграф в творі Афанасія «Про Воплочення». Цитати перекладено на українську з видання: Афанасий Великий, святитель, архиепископ Александрийский *Творения: В 3 т. Том 1: Творения апологетические, догматико-полемические и историко-полемические*. Прил.: Иером. Кирилл (Лопатин). *Учение святого Афанасия Великого о Святой Троице*. М.: Сибирская Благовонница, 2015

¹²⁰⁶ «через Нього все набуло життя» (1), «через Нього Отець дає порядок творінню» (1).

¹²⁰⁷ Афанасий, *Против Ариан*, Слово 2, 67.

Афанасій стверджує, що «пізнання свого Творця є для людей єдиним справді щасливим і благословенним життям» (11).

У гріхопадінні відбувається відчуження людини від Бога і від свого покликання. Розірвавши відносини з Богом, людина накликає на себе руйнівні наслідки. Ці наслідки можна умовно розділити на онтологічні (наслідки для природи людини) й духовні (наслідки для свого духовного стану). Афанасій, прийнявши основні антропологічні й сотеріологічні концепції Іринейя Ліонського, розрізняє в людині «образ Божий» і «подобу Божу». Образ належить до природи людини, її властивостей і здібностей, а подоба – духовного стану людини, до прояву людського потенціалу у житті людини. Гріхопадіння приносить руйнування в кожен сферу існування людини. У природу людини приходять смерть, тління, її розлад: «злочином він здійснив спокушання єства; і таким чином, запанувала смерть над усіма людьми»¹²⁰⁸. Руйнівні наслідки відступу проникають і в духовний стан людини – гріх стає частиною людського життя.

Основа всіх руйнівних проблем людини – це розірвані відносини з Богом. Людина, відвернувшись від Бога, втратила «свою свідомість Бога» (11). Афанасій зазначає, що «коли вони втратили знання Бога, то вони втратили і життя з Ним» (4). Звернувшись від життя в Бозі до чуттєвого світу, людина тепер марно прагне знайти у ньому реалізацію своїх найглибших потреб: «люди відвернулися від споглядання на Бога у висоті і шукали Його в протилежному напрямку, внизу, серед створеного й чуттєвості» (15)¹²⁰⁹. Зруйнувавши відносини з Богом, люди «осквернили власну душу» (11) не тільки чуттєвими гріхами, але також й ідолопоклонством. У результаті гріхопадіння людина «знелюднилася» (13), втративши свій первісний стан і той шлях життя, який Бог задумав для неї.

¹²⁰⁸ Св. Афанасій Великий. *Против Аполлинария книга первая. О воплощении Господа нашего Иисуса Христа*, 15.

¹²⁰⁹ Замість небес люди «дивилися в протилежному напрямі» (14).

Виходом із цього стану є покаяння людини і повернення до Бога. Покаяння відновлює духовне життя людини в належний стан, але, втім, воно не здатне вирішити ще одну важливу проблему людини (7) – руйнування людської природи, яке проявляється в смертності й тлінні цієї природи.

Афанасій розглядає смерть не як юридичну кару Божу за порушення заповіді, а як природний наслідок гріховного вибору людини. Богослов називає смерть не інакше як «**головний наслідок** першого злочину» (20). Розмірковуючи про той вибір, який був у перших людей, він стверджує: «якби вони впали в оману і стали несправедливими, відкинувши своє прекрасне первородство, тоді вони поневолилися б згідно **природного закону смерті**» (3). Смерть не була принесена ззовні як кара, але природно «слідувала за злочинном» (6). Гріх автоматично запускає в дію «закон смерті», і цей процес незворотний: «відвернувшись від погляду на Бога до зла їх власних виявів і прийшли неминуче в рабство **закону смерті**» (4)¹²¹⁰. В результаті, «смерть захопила їх повністю під свою владу» (4) і, як наслідок, сьогодні людина продовжує «жити в смерті та в тлінні» (3).

Вільям Вейнріч коментує взаємозв'язок гріха і смерті в Афанасія наступним чином: «Гріх і смерть йдуть разом не просто як причина та наслідок, а як матерія та форма. Гріх – це сила, але не без форми, яку він приймає, а смерть і тління є цією формою»¹²¹¹. Цікаво, що, подібно до єврейського розуміння поняття «гріх» та одного з його аспектів, яким є «наслідки гріха», Афанасій також асоціює «гріх» із тлінням коли описує відкуплення наступним чином: Христос «позбавив життя наше від зотління, стерши гріх»¹²¹².

Афанасій використовує для опису смерті такі слова як: «покарання» (5, 8), «прокляття» і «засудження» (21), але використовує ці лексеми не в сенсі

¹²¹⁰ «Але якби вони впали в оману і стали несправедливими, відкинувши своє прекрасне первородство, тоді вони поневолились би згідно природного закону смерті й припинили б жити в раю, але, помираючи поза ним, продовжували б жити в смерті та в тлінні» (3).

¹²¹¹ Weinrich, William C. 'God did not Create Death Athanasius on the Atonement', *Concordia Theological Quarterly*, vol 72, num 4 (Oct, 2008), 292.

¹²¹² Святитель Афанасий Великий. *Толкование на псалмы*, Пс.102, 389.

карального юридичного Божественного вироку людині, а, швидше, у значенні природного наслідку вибору людини. Не Бог карає людину смертю, а вона сама накликає цей наслідок на себе: «при зверненні від вічного до тлінного... вони **прирекли себе власному тлінню в смерті**» (5). «Перша людина **умертвила** злочином» свою плоть¹²¹³. Через гріх людина сама занурила «себе в смерть і тління» (5), в результаті чого «смерть і тління взяли гору» (6). Люди, вибравши гріх, за необхідністю «повинні були померти» (20) відповідно до «закону смерті» (3; 8). Саме тому Афанасій неодноразово використовує фразу «закон смерті»¹²¹⁴, зокрема називає його «природним» законом (3) – принципом, закладеним у саму природу людини: відхід від Бога та Його задуму несе смерть.

Важливо зазначити один дуже важливий нюанс щодо смерті як засудження Божого. Для нас природно було б розуміти, що Бог засуджує людину смертю за гріх. Однак в Афанасія знаходимо важливе розмежування: людина – це Боже творіння, а гріх – це діло людини, творіння Божого. Афанасій задає питання і відразу відповідає: «Що на початку засудив Бог? Творця, що створив творіння, чи справу творіння? Якщо творіння Творця засудив Бог, то засудив самого Себе. І Він буде тим же, що і люди. Якщо ж нечесливо так думати про Бога, і засудив Він діло творіння, то усуває тому Він діло, а творіння відновлює»¹²¹⁵. Таким чином, засудження смерті – це засудження гріха, діла людини, а не людини. Бог засуджує гріх на смерть і погибель, а не людину – Своє творіння, для якого Він приготував спасіння. Але якщо людина відмовиться відступити від гріха і повернутися до свого Творця, Який хоче її відновити, то вона зазнає остаточної смерті й погибелі разом із гріхом.

Ще одна концепція, яку використовує Афанасій, – це ідея смерті як «боргу». Це той «борг», який були зобов'язані оплатити Адам та його нащадки

¹²¹³ Афанасій, *Против Ариан*, Слово 2, 65.

¹²¹⁴ Див.: 3, 4, 6, 8, 10.

¹²¹⁵ Св. Афанасій Великий. *Против Аполлинария книга первая. О воплощении Господа нашего Иисуса Христа*, 19.

та від котрого ніхто не міг їх відкупити¹²¹⁶. Людина стала рабом смерті, яка проникла і заразила всю її природу: «смерть була всередині тіла, в самих тканинах її істоти і домінувала над нею» (44). Це той наслідок гріха, від якого не могло позбавити покаєння (7). Смерть «стала на шляху» людини (10) тим кінцевим пунктом, тупиком приреченості, з якого не було виходу. В результаті, людина опинилася в стані відчаю: «Закон смерті... перемиг нас і від цього не було жодного порятунку» (6). Саме звільнення від смерті й тління стало однією з головних причин воплощення, смерті й воскресіння Христа: «Він міг запропонувати жертву за всіх, віддавши смерті Свій власний храм за всіх, викликати людину зі смерті й звільнити її від **головного наслідку** першого злочину» (20).

В богослов'ї Афанасія поняття «смерті» нерозривно пов'язане з поняттям «тління». Він чітко представляє взаємозв'язок: «тління... супроводжує смерть» (9). Але цей взаємозв'язок не настільки прямий як це виглядає на перший погляд. Необхідно чітко бачити більш глибинний зв'язок – зв'язок між гріхом і тлінням природи людини: «злочин є початком поневолення людей під владу тління, властивого їх природі, і це позбавило їх благодаті, яка належала їм як творінню за образом Бога» (7). Афанасій говорить про природну схильність людської природи до тління, яка утримувалася благодаттю, даною Богом першій людині. Першосотворена людина була істотою, «яка колись розділяла природу Слова» (6), оскільки Бог «у благості подарував їм Своє власне життя благодаттю Слова» (5). А «злочин заповіді змусив їх повернутися назад до своєї природи» (4). Тому «при зверненні від вічного до тлінного за порадою диявола вони прирекли себе власним тлінням на смерть» (5). Швидше за все, Афанасій має на увазі Божественну благодать, яку людина отримувала через сопричастя з Богом і яка

¹²¹⁶ «був **борг**, який належало було оплатити; адже, як я сказав раніше, всі люди повинні були померти» (20). Афанасію не була чужою ідея «викупу», але не як юридично-комерційної угоди з дияволом, а швидше як ілюстрація онтологічного позбавлення від смерті як нашого «боргу».

стримувала потенціал до тління в природі людини: «Присутність Слова з ними убезпечила їх навіть від природного тління» (5). Через гріхопадіння людина втратила причетність Богові та благодать, яка дарувалася в цьому спілкуванні. Тим самим тління, властиве природі людини, вже не стримуване благодаттю, звернуло природу людини до тління.

Знову ж бачимо, але вже з іншого боку. Афанасій представляє зв'язок між гріхом і тлінням як те, що виникає в самій природі людини, а не нав'язується зовнішнім каральним рішенням Божим: «при зверненні від вічного до тлінного за порадою диявола **вони прирекли себе** власному тлінню в смерті» (5). Смерть і тління приходять у життя людини як природний наслідок гріха, що розірвав відносини з Богом і позбавив людей благодаті. Слово «спасіння» в Афанасія нерозривно пов'язане зі **«спасінням від тління»**¹²¹⁷.

Афанасій також використовує інші метафори, ведучи мову про смерть: називає її «прокляттям закону» (21), «поневоленням» (3). Після гріхопадіння природа людини стає не просто здатною до смерті й тління, а вже насправді смертною та тлінною. І така зіпсована природа передається всім нащадкам Адама через природний процес народження. Тління і смерть стають вже не «зовнішнім у відношенні до тіла, але всередині його» (44). Перемогти тління може тільки Життя: тіло, «будучи тлінним..., могло б не воскреснути, якби не було наділене Життям» (44). Афанасій пояснює, що це Життя «потрібно було вставити замість колишнього так, щоб тіло, таким чином розділивши єдність із життям, могло б відкинути від себе тління» (44)¹²¹⁸.

Афанасій не до кінця розкриває, що б сталося з людством, якби воно залишилося тлінним. Але іноді виглядає, ніби Афанасій говорить про повне зникнення людства і повернення в небуття: людині «належалось загинути і

¹²¹⁷ «спасіння людства від тління було посилюючою частиною тільки Його, Хто сотворив їх на початку» (10).

¹²¹⁸ «Необхідне було життя, яке повинно було явитися на місці тління так, щоб також, як смерть була в тілі, життя могло б з'явитися в ньому» (44).

повернутися назад у небуття через тління» (6)¹²¹⁹. Описуючи стан занепалого людства перед Богом, Афанасій говорить: «Він бачив, наскільки жахливо було б те, що сотворене Ним Самим повинно зникнути» (8).

Залишити людину в смерті й загибелі було б негідним Бога і Його доброти (6). Але просто скасувати Свою установу про згубні наслідки гріха Бог також не міг, оскільки це не відповідало б Його справедливим принципам, закладеним у самому творінні. Покаяння людини, що повертає її в належний духовний стан, безумовно, необхідне для відновлення її, але воно не може повернути назад наслідки Божих законів, що діють у природі людини. Афанасій констатує факт: «покаяння не виводить людей із того, що є їх природою», воно лише «допомагає їм припинити грішити» (7).

Отже, ми побачили три фундаментальні проблеми людини: 1) розділення з Богом; 2) втрата усвідомлення Бога і Його волі і гріховність людини, що слідує за першими двома; 3) смерть і тління, що проникли в природу людини. Все починається з розірваних стосунків із Богом, що тягне за собою як гріховність людини, так і її смертний стан: «Люди, відвернувшись від погляду на Бога до зла їх власних виявів і прийшли неминуче в рабство закону смерті. Замість перебування в стані, в якому Бог створив їх, вони увійшли в процес повного розбещення і смерть захопила їх повністю під свою владу» (4).

Представивши таким чином проблему людини, Афанасій, подібно як Ансельм, ставить питання: «Що або, швидше за все, Хто був необхідний для такої благодаті й такого повернення, яке нам було потрібне?» (7). Для Афанасія відповідь очевидна: «Він тільки один є образом Отця, Хто міг би відновити людину, створену за Його образом» (13). Через Свою превелику любов Син Божий приходив заради спасіння людини: «Все це він бачив і зглянувся до нашої раси, перейнявся співчуттям до нашої обмеженості, нездатної подолати цю смерть та її рабство, але більш за все те, що Його

¹²¹⁹ «як на початку вони прийшли з небуття, так і тепер вони на шляху повернення через тління знову до небуття» (4).

творіння має загинути і справа Його Отця для нас звелася б до нуля» (8). Син Божий приходить, щоб відновити людину в кожній сфері людських проблем. Афанасій навчає про «спасіння цілої людини, як розумної душі, та і тіла»¹²²⁰.

Афанасій виділяє дві основні сфери спасительної місії Христа – перемога над смертю (відкуплення, відновлення людської природи) та духовне відновлення людини: «було дві речі, які Спаситель зробив для нас, ставши Людиною. Він відвів від нас смерть і відновив нас» (16)¹²²¹. Христос здійснює ці два аспекти спасіння через Своє священицьке служіння (відкуплення від смерті) та через пророцьке служіння (духовне преображення людини через Своє вчення) відповідно: «пропонуванням Його власного тіла Він скасував смерть, яку вони несли, і виправив їх нехтування Його власним вченням» (10). Христос – наш Спаситель і наш Учитель: «Він Той, Хто в ці останні дні прийняв тіло для спасіння нас усіх і вчив світ про Отця» (32).

Для Афанасія Боговоплочення є наріжним каменем його богослов'я, особливо сотеріології. Як і Ансельм багато століть пізніше, Афанасій стверджував необхідність саме воплощення Бога. По-перше, для того, щоб повернути людину до Бога, необхідно було заново відкрити людині Бога. Частково можемо пізнавати Бога і через Його творіння: «Він дав і діла творіння як засоби, за допомогою яких Творець міг би бути пізнаний» (12). Також Бог «пізнається через діла Свого провидіння» (41). Але через поширення беззаконня ці засоби були недостатніми (14, 43). Тому «Він бере на Себе інструмент частини цілого, а саме – людське тіло, і входить у нього... Він забезпечив те, що... ті, хто не міг підняти свої очі до Його невидимої сили, могли б визнати і побачити Його в своїй подобі» (43). Слово бере людську природу як «інструмент, через який Він став пізнаваний» (8), увійшовши «в

¹²²⁰ Св. Афанасій Великий. *Против Аполлинария книга первая. О воплощении Господа нашего Иисуса Христа*, 15. Див. також: «спасіння наше – ... це спасіння не одного тіла, але цілої людини, тобто душі та тіла» (Афанасій, *К Епиктету*, 7, т.3, ст.297).

¹²²¹ Пор.: «Тільки образ Отця міг би освіжити подобу Його образу в людях, і що ніхто, окрім нашого Господа Ісуса Христа, не міг дати безсмертя смертним» (20); «поданням Його власного тіла Він скасував смерть, яку вони несли, та виправив їх зневагу Його власним вченням» (10).

світ по-новому, вступивши на наш рівень» (8), і «використовує цей шлях для самовираження» (42). Вчинив Він це для того, щоб «через Його діла, здійснені в цьому тілі, оскільки це було на їх рівні, Він навчав тих, які не навчилися б іншими засобами знати Його, Слово Боже, і через Нього – Отця» (14). Бог об'являється в тілі, щоб люди могли пізнати Його і повернутися до Нього. Але це не було єдиною причиною необхідності Боговоплочення.

Головною причиною, чому потрібно було, щоб Сам Бог воплотився, була необхідність перемоги над смертю і тлінням, які стали частиною людської природи. Афанасій прямо стверджує: ми **«очікуємо воскресіння всіх, “яке у належний час Він відкриє Сам”, Бог, Який учинив це та подарував його нам. Це є першою причиною становлення Спасителя Людиною»** (10). Вище вже відзначалося, що **«потрібне було Життя, яке необхідно було помістити замість колишнього так, щоб тіло, таким чином розділивши єдність із життям, могло б відкинути від себе тління»** (44). Цим Життям володіє тільки Бог. Згідно Афанасія, **«ніхто, крім нашого Господа Ісуса Христа, не міг дати безсмертя смертним»** (20). Тому **«Він зодягнувся в тіло, щоб в тілі Він міг би перемогти смерть»** (44).

За Афанасієм, **«спасіння людей від тління було посиленою частиною тільки Його, Хто створив їх на початку»** (10). Він єдиний **«міг запропонувати жертву за всіх, віддавши смерті Свій власний храм за всіх, викликати людину зі смерті й звільнити її від головного наслідку першого злочину»** (20). Христос **«прийняв на Себе тіло загалом і зробив його інструментом у виконанні Своєї мети... Смертне і запропоноване смерті за всіх, йому не залишалося нічого як окрім померти. Істинно, це була та сама мета, для якої Спаситель приготував його Собі»** (31).

Як уже відзначалося, людська природа без сопричастя з Богом та Його благодаті сама по собі смертна й підвладна тлінню. Воплотившись, Ісус приймає **«тіло, подібне до нашого, яке схильне до тління смерті»** (8)¹²²². Воплочення Логосу призвело до того, що **«тіло очищається й оживлюється від**

¹²²² «тіло, здатне до смерті» (9).

Його перебування» (17). Щоб пояснити нам сутність того, що сталося з людською природою при Боговоплощенні, Афанасій наводить приклад просочення матеріалу особливою речовиною, яка наділяє природу цього матеріалу новими властивостями. Схожим чином життя впроваджується в тлінне тіло подібно до того, як нібито «хтось пропитав деревину азбестом, речовиною, яка, як вважають, вогневідпірна. Тоді деревина більше не боїться вогню, тому що вона має це, чого вогонь не може торкнутися і тому вона – в безпеці. Також відносно тіла й смерті... воно зодягається в нематеріальне Слово Боже і тому не боїться більше ні смерті, ні тління, адже огорнулося Життям як одягом, та в ньому тління видалене» (44).

Розглядаючи ці та інші твердження, багато інтерпретаторів богослов'я Афанасія приходять до висновку, що відкуплення відбувається завдяки самому лише факту Боговоплощення та зараховують його, як й Іринея, до прихильників «фізичної теорії відкуплення». Окремі вирази Афанасія справді можуть виглядати відповідними такій перспективі¹²²³. Однак слід врахувати контекст всього його богослов'я. У його творах чітко простежується думка про те, що завдяки божественності Христа людська природа наділяється новими властивостями, проте перемога над смертю і тлінням відбувається саме через смерть і воскресіння Христа. Афанасій чітко наголошує на смерті¹²²⁴ і воскресінні¹²²⁵ Христа як причині оживлення тіла й перемоги над смертю. Одне з ключових понять, яке використовує Афанасій для опису Сина Божого, – «Життя»¹²²⁶. «Він – Сила Бога і Слово Бога, і Саме Життя» (21). Саме тому,

¹²²³ Наприклад: «через цей союз безсмертного Сина Божого з нашою людською природою, всі люди були огорнуті нетлінням в обітниці воскресіння» (1.9); «У такому союзі з перебуванням Слова в людському тілі, тління, яке супроводжує смерть, втратило владу над всіма» (1.9); «оскільки Слово було в Ньому, смерть і тління були скасовані в тому ж самому тілі» (20).

¹²²⁴ «Боже Слово за допуском Отця зодягається у сотворену плоть, аби цю плоть, яку перша людина умертвила злочинном, **оживотворити Його кров'ю тіла Свого**» (Афанасій, *Против Ариан, Слово 2*, 65).

¹²²⁵ «за благодаттю **воскресіння тління вигнане й видалене**» (21).

¹²²⁶ Свт. Афанасій «*О Воплощених*», 21, 22, 23, 24, 30, 31, 35, 37, 44.

що «є Життям», Він здатний перемогти смерть і «наділити життям те, що було підкорене смерті» (44).

Центральне значення в сотеріології Афанасія посідає відкупительна жертва Христа. Для Афанасія смерть Сина Божого – це «сам центр нашої віри» (19). Христос воплотився, помер і воскрес для «знищення смерті»¹²²⁷, «щоб покласти кінець смерті» (9) та «щоб розгромити її» (22).

Як же відбувається звільнення людини від смерті? Коротке пояснення суті того, що відбувається, можна знайти в наступному фрагменті: «Він прийняв тіло, здатне до смерті, щоб воно, через приналежність Слову, Хто над усім, могло б стати в смерті достатнім **заміщенням для всіх** і, само залишаючись нетлінним через Його перебування в ньому, могло б також після цього покласти кінець тлінню для всіх інших благодаттю воскресіння» (9).

Одна з ідей, яку використовує Афанасій, – це «заміщення». Проте зміст цієї ідеї дуже далекий від смислу «заміщення» в теорії замісного покарання. Саму ідею Афанасія про те, що «Він запропонував Його власний храм і тілесний інструмент **як заміщення для життя всіх**» (9), можливо, можна тлумачити по-різному. Але ми чітко бачимо, що в центрі заміщення – не каральний акт Бога, Який карає Христа духовними муками, а досвід фізичної смерті, через який пройшов Ісус: «Він як **замісна вівця** заради спасіння всіх **віддав тіло Своє на смерть**»¹²²⁸ (37). Саме Його **тіло**, що пройшло через смерть, стає «достатнім **заміщенням для всіх**» (9)¹²²⁹. Смысл Афанасієвого «заміщення» полягає в наступному: «Це було досягнуто **через віддання смерті тіла**, яке Він прийняв як приношення і жертву без плями і вади, і **тим самим Він скасував смерть** Його людських братів **запропонованим заміщенням**» (9). Його тіло, віддане на смерть, стає «заміщенням», яке було дане замість нашої смерті та яке скасовує нашу смерть.

¹²²⁷ Афанасій, *Против Ариан*, Слово 1, 45.

¹²²⁸ Переклад автора з грецької мови.

¹²²⁹ Пор.: «Слово прийняло людське тіло, щоб Він міг запропонувати його в жертву за інших» (10).

Пройшовши через досвід тілесної смерті, тіло Христа «не могло залишитися мертвим, тому що воно стало самим храмом Життя. Тому воно померло як смертне, але ожило знову через Життя всередині його» (31). Син Божий добровільно дозволив смерті взяти владу над життям Свого тіла на короткий час. Але смерть не могла втримати владу на тим, хто є Життям вічним і незнищеним: «Його тіло воскресло в цілковитому здоров'ї, адже це було тіло не когось іншого, а Самого Життя» (21). Будучи Життям всього, «Він прийняв смерть від рук людей і таким чином повністю розгромив її у власному тілі» (22). Тим самим смерть була «поглинена» перемогою Христа (1 Кор. 15:54). Афанасій використовує яскраві образи і метафори перемоги Христової: «Смерть скасована» (21), «розгромлена і нарешті переможена» (29), «смерть, яку Він убив, переможена» (30) та ін¹²³⁰.

Можна навести порівняння з вогнем і водою: як вогонь, бажаючи знищити воду, здавалося б нищить її, перетворивши в пару, але в результаті сам вогонь гасне і знищується, а пара, охолодившись, знову перетворюється в воду. Афанасій використовує трохи інше порівняння: «Він видалив смерть від них, як зникає солома у вогні» (8).

Таким чином, Христос «розгромив» смерть (13, 22, 30), поклав їй кінець (9), знищив (24), подолав (30), скасував її (9). В результаті смерть стала «мертвою», «безжиттєвою і роззброєною» (31), «анульованою і недієвою» (23), «поваленою» (29). Своєю смертю і воскресінням Логос «поклав кінець закону смерті» (10).

Афанасій використовує також й інші метафори, що описують перемогу над смертю: скасування «**прокляття закону**», кінець «засудження», вигнання

¹²³⁰ «смерть і тління були скасовані в тому ж самому тілі» (20), «смерть була переможена, і життя постало знову» (10), «смерть була розгромлена» (30).

тління (21)¹²³¹. Афанасій чітко асоціює ідею прощення з відкупленням від смерті: «помилені після того, як знищена смерть й усунуте тління»¹²³².

Воскресіння відіграє центральну роль у відкупительному ділі Христа та є кульмінацією відкуплення, тому що ним «завершується діло **Христове**»¹²³³. У воскресінні явлена перемога Христа над смертю: «Оскільки смерть, яку Він убив, переможена, тоді яке інше завершення могло б бути, як не воскресіння Його тіла і явлення як знамення Його перемоги? Як могла б поразка смерті явитися загалом, якби не був воскрешений Господь?» (30). Таким чином, саме «за **благодаттю воскресіння тління вигнане і видалене**» (21), і Він дарував «нам весь плід Свого хреста, воскресіння і нетління» (55). Воскресіння Христове стало пам'ятником «Його перемоги над смертю і тлінням» (32).

Отже, згідно Афанасія, відкуплення Христове представляється не як комерційна угода або юридичний акт, а як **онтологічна перемога Життя над смертю**: «Він прийняв людське тіло, щоб в ньому **розгромити смерть один раз для всіх**» (13)¹²³⁴. Через відкуплення Логос «явив Себе більш могутнім», ніж смерть (20). Силою Свого життя Христос не тільки перемагає смерть у тілі, але й чинить його безсмертним: «Спаситель прийняв тіло на Себе, щоб тіло, поєднане з життям, більше не залишилося смертним, а поневолило смерть, і як наділене безсмертям і воскресле зі смерті повинно було надалі залишитися безсмертним» (44). Якби Бог видалив «смерть від тіла простим повелінням, воно буде все ще залишатися смертним і тлінним за природою» (44). Для того щоб кардинально змінити ситуацію, тіло «зодягається в

¹²³¹ «Оскільки наш Спаситель помер за нас, ми, віруючі в Христа, більше не помираємо так, як люди помирали раніше від прокляття закону. Те засудження минуло і тепер за благодаттю воскресіння, тління вигнане й видалене, ми вільні від наших смертних тіл у час сприятливий для кожного з нас, щоб отримати таким чином краще воскресіння. За подобою до насіння у землю, ми не гинемо, але подібно до них постаємо знову. Смерть скасована благодаттю Спасителя» (21).

¹²³² Святитель Афанасій Великий. *Толкование на псалмы*, Пс.88, 341.

¹²³³ «воскресіння тіла в безсмертя, яким завершується діло Христове» (30).

¹²³⁴ «Він Сам... подолав її та розгромив її в Його власному тілі» (30).

нематеріальне Слово Боже і тому не боїться більше ні смерті, ні тління, бо зодяглося Життям як одежею і в ньому тління видалене» (44).

Христос через Свою смерть і воскресіння здійснює дві речі: перемагає смерть і дає нам дар нетління. Він **«розгромив смерть і даром обдарував нас всіх нетлінням»** через обітницю воскресіння, воскресивши Своє тіло як первісток» (32)¹²³⁵. Завдяки цьому Він «відновив цілісну природу людини» (10). Афанасій називає це «відтворення» та «відновлення» – за Його образом (13).

Ведучи мову про Христове відкуплення, Афанасій використовує різні метафори, багато з яких зустрічаємо в Новому Завіті: жертва, викуп, оплата боргу, позбавлення від прокляття, засудження, «аду» й ін. Але кожна з них служить лише ілюстрацією відкуплення людської природи від смерті. Так, «запропонувати жертву за всіх» означає віддати «смерті Свій власний храм за всіх» (20). Тіло Ісуса стало «принесенням та жертвою без плями і вади» (9). Смерть Христа за всіх оплатила борг усього людства: «смерть за всіх так, щоб борг всіх міг бути оплачений» (20). Принісши своє тіло в жертву, **«над усіма суще Боже Слово... віддало борг винних смерті»**¹²³⁶. «Прокляття» і «засудження» в Афанасія асоціюються не з гнівом Божим чи пекельними муками, а зі смертю, яка і є «прокляттям» та «засудженням», котре тепер минуло завдяки смерті Христа¹²³⁷ (21). Як уже згадувалося, богослов акцентує, що йдеться не про засудження гніву Божого, а про «засудження смерті»¹²³⁸.

Одна з особливостей саме погляду на відкуплення Афанасія полягає в тому, що один з образів, які він використовує, – це обоження людської

¹²³⁵ Син Божий помер, «щоб повернути до нетління людей, які навернулися до тління, і оживити їх через смерть посвяченням Свого тіла та благодаттю Його воскресіння» (8).

¹²³⁶ Свт. Афанасій Великий. *Слово пространнейшее о вере*, 6. Творения в 4-х томах, Т. IV, 457.

¹²³⁷ «Він прийшов, щоб прийняти прокляття, яке було на нас, і як Він “міг стати прокляттям” інакше, аніж прийняти смерть проклятого? А ця смерть – на хресті, бо ж написано “проклятий кожен, хто висить на дереві”» (23).

¹²³⁸ Св. Афанасій Великий. *Против Аполлинария книга первая. О воплощении Господа нашего Иисуса Христа*, 7; Див. також: «смертне наше засудження, яке було проти нас, віддане було Синові, і Він уже в Собі знищив це засудження, померши за нас» (Св. Афанасій Великий. На Мф.11, 27 - 2).

природи у відкупленні. Христос не просто повертає Свою людську природу до життя, перемігши смерть, а ще й обожує її. Наступна цитата Афанасія стала класичним вираженням цієї ідеї: «Він вочоловічився, щоб ми обожилися» (54). Афанасій зараховує ідею обоження не просто до духовного уподібнення Богові, а включає сюди обоження саме природи людської: «будучи Богом, прийняло на Себя плоть і, будучи во плоті, обожило плоть»¹²³⁹. Під обоженням плоті він розуміє наділення людської природи Божественними якостями бессмертя і нетління. Обоження є частиною відновлення людської природи, що стається через цілісну «подію Христа» (Christ event): «Для того прийняв на Себе тіло сотворене та людське, щоб Йому, як Твердині, що обновила це тіло, обожити в Собі, й таким чином всіх нас, за подобою Свого тіла, ввести у небесне царство... не обожилася б людина, якби Той, Хто став плоттю, не був за природою сущим від Отця, істинним та власним Отчим Словом. Для того здійснилося таке з'єднання, щоб за природою Сущому від Божества поєднати із Собою за природою людину та щоб через це твердими стали спасіння й обоження людини...»¹²⁴⁰. Це є те більше благо, яким наділяє Христос людську природу, чого не було навіть в Адама. Водночас, слід пам'ятати, що обоження природи віруючих у Христі не чинить їх богами, оскільки цей дар вони мають лише через причасність Христові, Його обоженій природі, а не незалежно від Нього. Афанасій чітко наголошує: «ми ніколи не будем такими, як Він»¹²⁴¹.

В Афанасія концепція «звільнення від гріхів» дуже суголосна вченню апостола Павла й тісно пов'язана з воскресінням та перемогою над смертю. В «Першому посланні проти аріан» читаємо: «якщо б Господь не став людиною, то не були б ми **визволені від гріхів** та не **постали з мертвих**, а перебували б мертвими під землею, не були б піднесені на небеса, а залишились би лежати в аду» (1 Ар. 1:43). Це перегукується з відомими словами Павла: «Якщо ж Христос не воскрес, тоді віра ваша марна: ви все ще у гріхах ваших» (1 Кор.

¹²³⁹ Афанасій, *Против Ариан*, Слово 3, 38.

¹²⁴⁰ Афанасій, *Против Ариан*, Слово 2, 70.

¹²⁴¹ Афанасій, *Против Ариан*, Слово 3, 24.

15:17). «Визволення від гріхів» – це не моральне очищення людини від фактичного гріховного стану. Це навіть не юридичне позбавлення від покарання Божого й пекла. «Визволення від гріхів» – це біблійна фраза, яка описує прощення гріхів, скасування відповідальності за них, визволення людини від наслідків гріха, якими є смерть і тління.

Як і в Іринія Ліонського, в Афанасія концепція «аду» тісно пов'язана з перебуванням «мертвими під землею», перебуванням у смертному стані під владою смерті й тління. «Ад» – це царство смерті, від якого позбавляє Христос. Подібно до Іринія, для Афанасія визволення від диявола є також тісно пов'язане з онтологічним визволенням від смерті. Це чітко можна побачити в такому фрагменті: «диявол, який здавен злісно затріумфував у смерті, тепер, коли пута смерті стали розв'язаними, один залишився насправді мертвим» (27). Афанасій дуже рідко використовує метафору примирення, але виглядає так, що у нього вона також означає визволення від смерті¹²⁴². Через переступ Адама Бог відвернувся від людського ества¹²⁴³, а Син Божий прийшов, щоб знову «наблизити до Себе творіння Своє»¹²⁴⁴.

В Афанасія ми ніколи не знаходимо ідеї страждання Христа як досвіду духовної смерті чи гніву Божого. Згідно думки богослова, в стражданнях Христа «страждало Його власне тіло»¹²⁴⁵. Він наголошує, що ми повинні сповідувати, що «і страждання, і смерть належать до плоті Слова»¹²⁴⁶. Одного разу Афанасій навіть говорить від імені плоті: «я з землі, за природою смертна,

¹²⁴² Див.: «Якщо ж не можете вказати іншого місця, окрім гробу та пекла, з яких людина звільнена цілковито, тому що Христос звільнив нас у Своєму, подібному до нашого, але досконалому та істинному, образі, то чому ж стверджуєте це, начебто людина не примирена з Богом? Для чого приходив Спаситель? Чи хіба безсильним був звільнити цілу людину?» (Св. Афанасій Великий. *Против Аполлинария книга первая. О воплощении Господа нашего Иисуса Христа*, 14).

¹²⁴³ Святитель Афанасий Великий. *Толкование на псалмы*, Пс.68, 260.

¹²⁴⁴ Св. Афанасий Великий. *Против Аполлинария книга вторая. О спасительном пришествии Христовом*, 6.

¹²⁴⁵ Св. Афанасий Великий. *Послание к Эпиктету, Епископу коринфскому, против еретиков*, 6.

¹²⁴⁶ Св. Афанасий Великий. *Против Аполлинария книга первая. О воплощении Господа нашего Иисуса Христа*, 11.

але внаслідок стала плоттю Слова. Саме Слово, хоч Воно безгрішне, понесло на Собі мої страждання, і я стала вільною від них»¹²⁴⁷.

В Афанасія повністю відсутня ідея «духовних страждань» Ісуса. Однак, наприкінці нашого дослідження як богослов'я Афанасія, так й інших донікейських отців Церкви, варто звернути увагу на один приклад, який буде дуже показовий. Він вкаже на небезпеку формування богослов'я відкуплення (чи будь-якого іншого) на основі окремих цитат із їхніх творів, без врахування загального напрямку всього богослов'я конкретного автора. В Афанасія можемо простежити ідею, що Христос на хресті переживає на Собі лютисть Божого гніву: «в псалмі вісімдесят сьомому¹²⁴⁸: *наді мною тяжить Твій гнів* (8), і в шістдесят восьмому: *вимагають повернути те, чого я не брав* (5); тому що не за провину Він помер, а страждав за нас, і **на Себе взяв гнів, що тяжів над нами** за переступ заповіді, говорячи через Ісаю: *Він поніс на Собі наші недуги* (Іс. 53, 4)»¹²⁴⁹.

Представники ТЗП беззаперечно були б дуже раді побачити таке чітке підтвердження ідей своєї позиції. Однак саме тут можемо побачити проблематичність формування оцінки про богослов'я відкуплення певного автора на основі окремих цитатах, часто вирваних із контексту як окремого твору, так і цілого корпусу творів цього автора. На основі вище наведеного уривку не повинно виникати сумнівів, що Афанасій притримується ідей, які відстоює ТЗП, хоча, як ми вже побачили, це не зовсім відповідає загальному напрямку всього його богослов'я і домінантним ідеям його вчення про відкуплення. Якщо би у нас не було іншої інформації, то ми мали би підстави прийти до висновку, що хоч у Афанасія виразно домінує онтологічний підхід, але в нього можна побачити докази присутності чітких ідей ТЗП, як у вище згаданому фрагменті. Проте в реальності ситуація не така. В іншому своєму

¹²⁴⁷ Афанасій, *Против Ариан*, Слово 3, 34.

¹²⁴⁸ Уточнимо, що у виданні: *Біблія*, 2020. Сучасний переклад з давньоєврейської та давньогрецької мов. Перше видання. Київ: Українське Біблійне Товариство, – псалом 87-ий (як це вказано у цитаті з Афанасія) відповідає 88-му, а 68-ий – 69-му.

¹²⁴⁹ Святитель Афанасий Великий. *Послание к Маркеллину об истолковании псалмов*, 7.

творі Афанасій цитує той самий уривок, але цього разу уже чітко пояснює, як він розуміє зміст цих слів: «*Наді мною тяжить Твій гнів. Гнівом Божим називається прокляття смерті*, накладене на рід людський. Отже, оскільки Він став за нас прокляттям (Гал. 3:13)¹²⁵⁰, то і говорить, що *тяжіє* на Ньому *гнів Божий, усі хвили втручань придавлюють мене. Хвилями називає тяжку кару*, накладену на людський рід через переступ заповіді; *має на увазі знову смерть*»¹²⁵¹. Одним таким поясненням Афанасій чітко дистанціює себе від табору прихильників ТЗП і показує широту й глибину герменевтики відкуплення онтологічної перспективи. Смерть – це засудження, прокляття, борг, покарання, гнів Божий¹²⁵², які Ісус бере на хрест, щоб їй (смерті) покласти кінець і дарувати людству життя вічне.

Таким чином, бачимо, що Афанасій є одним із найвидатніших представників онтологічного розуміння відкуплення. Бог воплотився, щоб «творіння Своє, розслаблене гріхом, тлінням і смертю, відновити у Собі в оновленому образі»¹²⁵³. Вейнріч описує відкуплення в Афанасія як «реконструкцію людини»¹²⁵⁴.

Богослов'я відкуплення св. Афанасія органічно пов'язане з ранньою богословською християнською традицією, особливо Ігнатія Богоносця, Юстина Мученика, Мелітона Сардійського, Іринія Ліонського та ін. Його твір «Про Воплочення» є класичним представленням відкуплення саме в світлі онтологічної перспективи. Можемо узагальнити й порівняти: якщо богословський підхід Ансельма заклав основи для розвитку богословської думки про Христове відкуплення в західній теології, то богословські ідеї

¹²⁵⁰ «Христос викупив нас від прокляття Закону, ставши за нас прокляттям, тому що написано: Проклятий кожний, хто висить на дереві» (Гал. 3:13).

¹²⁵¹ Святитель Афанасій Великий. *Толкование на псалмы*, Пс.87, 333.

¹²⁵² Асоціацію гніву Божого з засудженням смерті також бачимо в наступному фрагменті: «прогнівився за злочин Адама і рід наш засудив на смерть» (Афанасій, 4, 329). Божий гнів – це не Божа помста чи завдання мук за злочин, а Боже неприйняття і засудження гріха. Божий гнів «каже»: «Гріх не має права існувати».

¹²⁵³ Свт. Афанасій Великий. *Творения*. Том 3, 319-320.

¹²⁵⁴ Weinrich, William C. 'God did not Create Death Athanasius on the Atonement', *Concordia Theological Quarterly*, vol 72, num 4 (Oct, 2008), 292.

Афанасія стали фундаментом для богослов'я відкуплення в східному християнстві.

Традицію ранніх Отців Церкви продовжили Отці наступних століть. Онтологічне розуміння відкуплення можна зустріти у багатьох з них, в церковних літургіях, і навіть в іконографії. Особливо яскраво позиція ОП відображена в творах Кирила Александрійського, отця Церкви п'ятого століття. Уривок з його твору «Пояснення догматів» є одним з найкращих представлень суті біблійного і патристичного богослов'я відкуплення в усій історії Церкви, і гарно підсумовує вчення ранніх Отців по темі відкуплення:

«Потрібно дослідити, як праотець Адам передав нам осудження, накладене на нього через переступ. Він почув: «Бо ти - земля і в землю відійдеш», став з нетлінного тлінним і був кинутий в пуста смерті. Оскільки ж він, впавши в такий стан, породив дітей, то ми, що походимо від нього як від тлінного, народилися тлінними. Так ми і стали спадкоємцями прокляття в Адамі. Адже ми терпимо покарання зовсім не тому, що разом з ним не послухалися тієї заповіді, що він отримав, але, як я сказав, він, ставши смертним, насінню після нього передав прокляття, а саме: ми народилися смертними від смертного. Господь же наш, Ісус Христос, будучи названий другим Адамом і другим початком нашого роду після першого, заново перетворив нас в нетління, прийнявши смерть, скасував її Своєю плоттю, і в Ньому зруйнована сила стародавнього прокляття, тому і каже премудрий Павло, що «як смерть через людину, так через людину і воскресіння мертвих». І ще: «Як в Адамі всі вмирають, так у Христі всі оживуть». Таким чином, тління і смерть є повсюдним і загальним покаранням через переступ в Адамі. Подібно до цього, у Христі відбулося загальне відкуплення, що відноситься до всіх. Адже в Ньому людська природа усунула смерть, послану на неї через те, що перша людина стала тлінною. Однак отець будь-кого з нас, нехай навіть він буде освячений Святим Духом і отримає відпущення гріхів, не передасть нам цього дару, бо один є Той,

Хто всіх освячує, виправдовує і повертає до нетління, Господь наш Ісус Христос, і цей дар до всіх в рівній мірі приходить через Нього і від Нього. Але відпущення гріха - це одне, а позбавлення від смерті - це інше, і хоча відпущення своїх власних гріхів кожен набуває у Христі Святим Духом, але ми спільно визволяємося від покарання, накладеного на нас в давнину, тобто від смерті, яка досягнула всіх, хто за подобою першого (Адама), який впав в смерть. Адже тому і каже премудрий Павло, що смерть панувала від Адама до Мойсея і над тими, хто не згрішив подібно до переступу Адама, бо покарання смерті отримало силу до закону. Коли ж, нарешті, засяяв Христос, увійшла праведність, що виправдує по благодаті і відганяє від наших тіл тління»¹²⁵⁵.

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 5

Отже, проаналізувавши вчення ранніх християнських письменників і Отців Церкви, можемо з упевненістю сказати, що онтологічне розуміння відкуплення як перемога над смертю і преображення людської природи у Христі є домінуючим поглядом Церкви перших століть християнства. Саме цей підхід можна сміливо назвати «класичним». Низка християнських письменників, особливо ранніх, в силу контексту своїх творів не представляють нам детального викладу вчення про відкуплення, задовольняючись загальними біблійними або співзвучними їм виразами. Проте більшість тих авторів, які пропонують свої думки про сенс жертви Христа в більш розширеному вигляді, дотримуються саме онтологічного підходу. Дерек Флад коментує: «Ми справді знаходимо всяке підтвердження, що розуміння ранніх Отців Церкви розглядалося в контексті подвійної теми

¹²⁵⁵ Кирилл Александрийский, *Разъяснение догматов*, 6

зцілення людства і повалення влади смерті»¹²⁵⁶. Онтологічне розуміння відкуплення ми чітко бачимо в Ігнатія Антіохійського, «Посланні Варнави», Мелітона Сардійського, Тертуліана, а найяскравіше – в творах Іринія Ліонського та Афанасія Александрійського. У них ми бачемо одну з головних проблем людства – це смерть і тління людської природи, яка описується, як і в Писанні цілою низкою метафор. Це – «рабство», «полон», «борг», «засудження», «прокляття», «кайдани», «пута», «панування», «владарювання», «повинність» і навіть форма опису «гніву Божого», як ми це побачили в Афанасія. Відповідно, через свою смерть і воскресіння Христос звільняє нас з «полону», прощає «борг», розбиває «кайдани», скасовує «засудження» тощо. В Отців ми чітко бачимо, що головним об'єктом відкуплення є не Бог чи диявол, а поневолена наслідками гріха людська природа. Саме тому Христос «знищує», «руйнує», «вбиває», «скасовує» смерть і наділяє людську природу безсмертям та нетлінням.

В жодного з донікейських християнських письменників ми не знаходимо ключових ідей і концепцій теорії карального заміщення, не кажучи вже про цілісне вчення, яке б відображало цю перспективу. Ми намагалися показати, що «докази» того, що ранні Отці Церкви дотримувалися ТЗП, які наводять самі прихильники ТЗП, показують дуже поверхневий аналіз праць ранньохристиянських письменників і приписування їм ідей, які відсутні в їхніх творах. Зазвичай, такі автори беруть фрази на зразок «Христос помер за нас», «заміщення», «Ісус взяв на себе прокляття» тощо та автоматично інтерпретують у світлі карального заміщення, повністю ігноруючи більш широким контекстом цитованих творів. Сам факт, що хтось згадує, наприклад, про заміщення, не означає, що автора автоматично можна зарахувати до прихильників ТЗП. Ідеї заміщення, несення гріха і прокляття, покарання тощо можна (і потрібно) розглядати зовсім з іншої перспективи, ніж це пропонує ТЗП.

¹²⁵⁶ Flood, Derek. "Substitutionary atonement and the church fathers: a reply to the authors of *Pierced for our transgressions*." *Evangelical Quarterly* 82 (2010), no. 2, 147.

Більш того, висновки часто зроблені на підставі своєї інтерпретації всього однієї або декількох цитат, і при цьому повністю ігнорується цілий комплекс інших цитат, які чітко показують, що певний автор дотримувався зовсім іншого підходу в розумінні відкуплення¹²⁵⁷.

У нашому дослідженні ми не аналізували вчення церковних письменників про моральний вплив хресних страждань Христа на людину. Безсумнівно, цей аспект присутній як і в авторів Нового Завіту, так і у ранніх Отців Церкви. Але як вже відзначалося, ми можемо розглядати моральний вплив як один з аспектів пророчої або вчительської місії Христа, Який вчить нас не тільки через Своє вчення, але також і через Своє життя, через особистий приклад. Особливо яскраво це проявляється на хресті, де Він являє нам любов Божу до нас, показує приклад смирення, відданості й посвячення волі Отця.

У ранніх християнських письменників відсутня ідея умилювання Бога жертвою Сина. Ідея «умилювання» зустрічається у деяких із них, але вони говорять про умилювання Бога покаанням грішника (Тертуліан, Кипріяні, Амвросіаст).

Таким чином, ми можемо сказати, що класичним традиційним вченням ранньої Церкви про відкуплення є не теорія замісного покаання¹²⁵⁸, а онтологічний підхід, який представляє жертву Христа як звільнення людської природи від влади смерті й тління, а також дарування людині завдяки воскресінню Христовому участі в Божественних якостях безсмертя і нетління.

¹²⁵⁷ Як ми намагалися показати – саме онтологічного розуміння відкуплення.

¹²⁵⁸ Не дивлячись на те, що Джефрей, Овей і Сак вважають, що вони «детально довели це» (Jeffery, S., Michael Ovey, and Andrew Sach. *Pierced for Our Transgressions Rediscovering the Glory of Penal Substitution*. Wheaton, Ill Crossway Books, 2007, 203-4).

ВИСНОВКИ

За результатами проведеного дисертаційного дослідження сформульовано такі узагальнюючі висновки, які мають теоретичне і практичне значення.

Суть біблійного та ранньопатристичного вчення про відкуплення найкраще сформульована в онтологічному підході до розуміння відкуплення, який представляє головний зміст смерті та воскресіння Христа – звільнення людської природи від влади смерті й тління, її трансформації і наділенні якостями безсмертя і нетління.

Це вчення відображено в біблійних текстах насамперед у першоапостольській керигмі, яка проголошує смерть і воскресіння Христа заради спасіння людей. Цей базовий наратив представляє те, що сталося з людською природою Христа, яка зазнала смерті, але здолала цю смерть силою Христового божества, яке навіки преобразило людську природу Христа, дарувавши їй безсмертя та нетління. Зменшення уваги до цього базового наративу призвело до того, що богослови і церковні діячі почали формувати інші наративи, які намагалися більш глибоко пояснити зміст смерті Христа через розвиток біблійних метафор «викуплення», «прощення гріхів», «жертва». Другий головний спосіб, як Писання передає зміст і значення смерті і воскресіння Христа, – саме за допомогою різноманітних метафор, які взяті з різних доменів людського життя. На жаль, у багатьох богословських презентаціях відкуплення ці два основні способи його представлення розійшлися і часто ніяк не були взаємозв'язані. Це призвело до того, що дуже часто вчення про відкуплення було зведено до однієї основної теорії відкуплення, яка найчастіше будувалася на певній біблійній метафорі чи метафоричній моделі, зокрема: «викуп», «прощення», «виправдання», «умилостивлення» тощо.

Незважаючи на те, що в метафорі завжди здійснюється обмежений перенос аналогії, теорії відкуплення найчастіше розвивали та розбудовували

інференції своєї головної метафори для того, щоб мати повний завершений логічний наратив чи модель. Саме на такому підході будувалася більшість богословських позицій щодо відкуплення і протягом історії церкви велися тривалі дебати між різними позиціями. Такий стан привів до відсутності богословського консенсусу, серйозних розбіжностей і навіть боротьби між різними богословськими позиціями християнських конфесій.

Богословський консенсус неможливий без повернення до біблійної та ранньопатристичної перспектив, які, на нашу думку, є єдиними. Як було показано, онтологічна перспектива на відкуплення, представлена в ранніх Отців Церкви, дає нам орієнтири до розуміння не лише суті відкуплення, але і ключів до тлумачення біблійних метафор. Саме в діалозі Писання і творів Отців можемо побачити багатогранність таких понять як «спасіння», «гріх». Йоанн Златоуст говорить про багатогранність спасіння Христового, а Афанасій Великий – про спасіння «цілої людини». В Максима Сповідника бачимо ідею «першого» і «другого» гріха. В патристичних творах простежуємо, що часто біблійні метафори служать для розкриття однієї і тієї ж реальності за допомогою різних образів. Однак в Отців усі ці ідеї ніколи не викладені в чіткій систематичній формі, їх можна побачити лише при уважному читанні їхніх творів.

Дослідження сучасної біблеїстики також доводить багатогранність біблійного поняття «гріх». Багато богословів наголошують на різних аспектах чи етапах поняття «спасіння». Однак існує потреба в дослідженнях, які би могли звести усі ці ниті разом для того, щоб представити цілісну багатогранну біблійну перспективу спасіння і того місця, яке в ній займає відкуплення. Саме така спроба інтегрувати усі ці елементи була проведена в нашому дисертаційному дослідженні.

Досягнення сучасної когнітивної лінгвістики представляють спосіб дослідження концепту, що в поєднанні з базовими принципами герменевтики є найкращим підходом для формування богословського вчення. Багато

сучасних дослідників вказують на те, що мова Святого Письма є значною мірою метафорична, оскільки вона розкриває незнайому нам реальність через те, що уже нам знайоме. Саме тому ключовими репрезентантами біблійного концепту відкуплення є метафори. Правильна реконструкція біблійного концепту відкуплення неможлива без розуміння природи і принципів роботи метафор та їх інтеграції в цілісний концепт.

Запропонована в дисертації методологія роботи з метафорами та репрезентації концепту є актуальною і корисною в дослідженні не лише концепту «відкуплення», а й будь-якого іншого біблійного чи богословського концепту, оскільки часто вони також представлені за допомогою метафор. Цей підхід запобігає формуванню крайніх однобоких богословських перспектив, які будуються на обмеженому наборі метафор чи істин, і вимагає розгляду й аналізу усіх основних репрезентантів концепту та їх правильної гармонійної інтеграції в одну цілісну картину.

Відкриття центрального значення онтологічної теорії відкуплення для християнства перших трьох століть дозволяє переосмислити конфесійне богослов'я відкуплення у більш універсальному, екуменічному та діалогічному руслі. Окреслена перспектива представляє для різних конфесій те, що є особливо важливим для кожної з них. Для Православ'я та Католицизму онтологічний підхід представляє позицію, глибоко закорінену в творах Отців Церкви, а для протестантів – позицію, яка має найширшу біблійну основу, оскільки не ігнорує жодними важливими метафорами відкуплення, включаючи юридичні. Більше того, онтологічний підхід наголошує не просто на біблійності своєї позиції, а особливо підкреслює важливість розуміння ключових біблійних понять саме в рамках біблійної культури та ключових мета-нарративів Писання.

В діалозі зі світоглядами, відмінними від християнства, цей підхід представляє такий образ Бога і Божого спасіння, який хоч і вимагає віри, щоб прийняти біблійне свідectво про реальність і зміст Христової смерті й

воскресіння, але не викликає відторгнення та зневаги, які часто провокують теорії, що змальовують Бога, який або торгується з дияволом, або вимагає жертви, на яку Він міг би вилити свій праведний гнів. Онтологічний підхід представляє Божу перемогу над смертю – причиною найбільшої екзистенційної тривоги людства – страху смерті. Цікаве поєднання ідей, близьких до онтологічного розуміння відкуплення, з психологією та консультуванням бачимо у протестантського психолога Річарда Бека, який показує, що смерть є найфундаментальнішою людською проблемою, а страх перед нею є причиною багатьох духовних і психологічних розладів. Євангеліє проголошує про Христову перемогу над смертю, для всіх, «хто все життя страхом смерті тримався в неволі» (Євр. 2:15).

Онтологічний підхід має значний місіонерський потенціал, оскільки благовістя потребує постійної адаптації вічної незмінної вістки Євангелії до сучасної культури чи культури, яка потребує почути Євангеліє вперше або по-новому. Багато місіологів наголошують на тому, що ця вістка повинна бути представлена в формі і мовою, зрозумілою для адресата. Однак правильно підбирати нові метафори, приклади, образи можна тільки тоді, коли є чітке розуміння суті й основних елементів вістки про спасіння через смерть і воскресіння Христа.

Базові ідеї нашого дисертаційного дослідження мають прямий вплив на розуміння таких понять як «справедливість», «покарання», «прощення», «жертва» тощо не лише в контексті богослов'я. Наше розуміння цих концепцій буде значною мірою визначати, чи ми дотримуємось «карального правосуддя» (retributive justice) або ж «відновлюючого правосуддя» (restorative justice). Низка дослідників зазначають, що підтримка багатьма християнами радикальних каральних мір юридичної системи прямо пов'язана зі схваленням ідей теорії карального заміщення. Джордж Лейкоф і Марк Джонсон в своїх роботах наголошують, що метафори, які стоять за цими поняттями в нашому

мислені, впливають не лише на богословські ідеї, але й на питання виховання, суспільної моралі та навіть політики.

Саме тому результати представленого дисертаційного дослідження мають велике значення не лише для богослов'я, особливо його центрального вчення про спасіння та відкуплення, але й для багатьох практичних аспектів життя.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Aaron, David H. *Biblical Ambiguities: Metaphor, Semantics and Divine Imagery*. Reference Library of Ancient Judaism 4. Leiden: Brill, 2001.
2. Abbott, E. A. *Flatland. A Romance of Many Dimensions*. London, 1884.
3. Abelard, Peter, and Steven R. Cartwright. *Commentary on the Epistle to the Romans*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2011.
4. Aloisi, J., "His Flesh For Our Flesh": *The Doctrine Of Atonement In The Second Century*', Detroit Baptist Seminary Journal 14 (2009), 23-44.
5. Anderlonis, Joseph J. *The Soteriology of Gustaf Aulén: The Origins, Development and Relevancy of the Christus Victor Atonement View*. Romae: Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Theologiae, 1988.
6. Anderson, G. A. *Sin: A history*. New Haven, CT: Yale University Press, 2009.
7. Arndt, W. F. and F. W. Gingrich. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago, IL: University of Chicago, 1967.
8. Ashworth, Robert. "Learning Christ: Ignatius of Antioch and the Mystery of Redemption." *Reviews In Religion & Theology* 22, no. 2 (March 2015): 197-199.
9. Asselt, W. J., van. "Christ's atonement a multi-dimensional approach". *Calvin Theological Journal*, 38, no 1 (Ap 2003): 52-67.
10. Aulén, G. *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*. Macmillan: New York, 1969.
11. Baker M. D. "Which Courtroom and What Narrative Shapes Your Atonement Theology?", In the *Direction*. vol. 41. no. 1, 2012, 97–110.
12. Baker M. D. *Proclaiming the Scandal of the Cross: Contemporary Images of the Atonement*. Grand Rapids, 2006.
13. Baker M. D., Green J. B. *Recovering the Scandal of the Cross: Atonement in New Testament & Contemporary Contexts*. Downers Grove, 2011.

14. Baker S.L. *Executing God: Rethinking Everything You've Been Taught about Salvation and the Cross*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2013.
15. Barbour, Ian G. *Myths, Models, and Paradigms: A Comparative Study of Science and Religion*. New York, Harper & Row, 1974.
16. Barcelona, Antonio. *Metaphor and Metonymy at the Crossroads A Cognitive Perspective*. Berlin; Boston De Gruyter Mouton, 2012.
17. Belousek, Darrin W. Snyder. *Atonement, Justice, and Peace: The Message of the Cross and the Mission of the Church*. Grand Rapids: Eerdmans, 2011.
18. Berlin, Adele. "On Reading Biblical Poetry: The Role of Metaphor." In *Congress Volume: Cambridge 1995*, edited by J. A. Emerton, VTSup 66. Leiden: Brill, 1997, 25–36.
19. Berlin, Adele. "On Reading Biblical Poetry: The Role of Metaphor." In *Congress Volume: Cambridge 1995*, edited by J. A. Emerton, VTSup 66. Leiden: Brill, 1997, 25–36.
20. Biddle, Mark E. *Missing the Mark: Sin and Its Consequences in Biblical Theology*. Nashville: Abingdon Press, 2005.
21. Black, M. *More about metaphor*. In A. Ortony (Ed.), *Metaphor and Thought*. Cambridge Cambridge University Press, 1993, 19-41.
22. Blocher H. "Biblical Metaphors and the Doctrine of the Atonement". *Journal of the Evangelical Theological Society*, 2004. Vol. 47. No. 4. 629–645.
23. Blocher, "Atonement," in *Dictionary of Theological Interpretation of the Bible*, 2005, 72–76.
24. Boersma H. *Violence, Hospitality, and the Cross: Reappropriating the Atonement Tradition*. Grand Rapids, 2006.
25. Boyd G.A. "Christus Victor View". In the *The Nature of the Atonement: Four Views*, Ed. P.R. Eddy, J.K. Beilby. Downers Grove: IVP Academic, 2006, 23–49.

26. Boyd R. "Metaphor and Theory Change: What is "Metaphor" a Metaphor For?". In the *Metaphor and Thought*, Ed. A. Ortony. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 481–532.
27. Boyd, Gregory A., and James K. Beilby., Reichenbach B.R. "Healing View". In the "*The Nature of the Atonement: Four Views*". Downers Grove, Ill: IVP Academic, 2006, 117–147.
28. Boyd, Gregory A., and James K. Beilby., Schreiner T. R. "Penal Substitution View". In the "*The Nature of the Atonement: Four Views*". Downers Grove, Ill: IVP Academic, 2006, 67–98.
29. Bradley, Ian C. *The Power of Sacrifice*. London: Darton, Longman, Todd, 1995.
30. Brettler, Marc Zvi. *God Is King: Understanding an Israelite Metaphor*. JSOTSup 76. Sheffield: JSOT, 1989.
31. Brock, Rita Nakashima and Rebecca Ann Parker. *Proverbs of Ashes: Violence, Redemptive Suffering, and the Search for What Saves Us*. Beacon, 2001.
32. Brondos, David A. *Paul on the Cross: Reconstructing the Apostle's Story of Redemption*. Minneapolis: Fortress, 2006.
33. Browen, Joanne Carlson and Carole R. Bohn, eds. *Christianity, Patriarchy, and Abuse: A Feminist Critique*. Pilgrim, 1989.
34. Brümmer, Vincent, *The Model of Love: A Study in Philosophical Theology*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993.
35. Brümmer, Vincent. *Atonement, Christology and the Trinity: Making Sense of Christian Doctrine*. London: Routledge, 2020.
36. Brunner, Emil, and Olive Wyon. *Man in Revolt: A Christian Anthropology*. Cambridge: Lutterworth, 2002.
37. Bultmann, Rudolf. *Theology of the New Testament*. v. 1, S.C.M. P., 1965.
38. Burns J. P. "The Concept of Satisfaction in Medieval Redemption Theory". *Theological Studies*. 1975. Vol. 36. № 2. 28–304.

39. Bushnell, Horace. *Forgiveness and Law*. New York: Scribner, 1874.
40. Caird, G. B. Hurst L. D. *New Testament Theology*. Oxford University Press, 1994.
41. Caird, George B. *Language and Imagery of the Bible*. London: Duckworth, 2002.
42. Campbell, John McLeod. *The Nature of the Atonement*. 4th ed. London: Macmillan, 1873.
43. Carroll J. T., Green J. B., Voorst R. E. Van, Marcus J., Senior D. *The Death of Jesus in Early Christianity*. Colorado Springs, 1995.
44. Celermajer, Danielle. *The Sins of the Nation and the Ritual of Apologies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
45. Chalke S. and A. Mann. *The Lost Message of Jesus*. Grand Rapids: Zondervan, 2003.
46. Chase, Kenneth R., and Alan Jacobs., Mouw R.J. “Violence and the Atonement”. In the “*Must Christianity Be Violent?: Reflections on History, Practice and Theology*. Grand Rapids”, Michigan: Brazos Press a division of Baker Book House Co, 2003, 159–171.
47. Clifford R., Anatolios K. “Christian Salvation: Biblical and Theological Perspectives”. *Theological Studies*. 2005. Vol. 66. No. 4, 739–769.
48. Cohen N. “Feudal Imagery or Christian Tradition? A Defense of the Rationale for Anselm’s Cur Deus Homo”. *The Saint Anselm Journal*. 2004. Vol. 2. № 1, 22–29.
49. Colijn, Brenda M. *Images of Salvation in the New Testament*, IVP Academic, 2010.
50. Crisp O.D. Penal “Non-substitution”. In the “*A Reader in Contemporary Philosophical Theology*”. London: T & T Clark International, 2009. 299–327.
51. Crisp, Oliver D. ‘Methodological Issues in Approaching the Atonement’, in *T&T Companion to Atonement*, ed. by Adam J. Johnson (London: Bloomsbury T&T Clark, 2017), 333.

52. Crisp, Oliver D. "Is Ransom Enough?" *Journal of Analytic Theology* 3 (2015): 1–11.
53. Crisp, Oliver D. and Fred Sanders. *Locating Atonement: Explorations in Constructive Dogmatics*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2015.
54. Crisp, Oliver, and Fred Sanders., Myers, B. "The patristic atonement model" in the "*Locating Atonement: Explorations in Constructive Dogmatics*". 2017, 71-88.
55. Crisp, Oliver., Lewis D. "Do We Believe in Penal Substitution?". In the "*A Reader in Contemporary Philosophical Theology*". London: T & T Clark International, 2009. 328–334.
56. Crisp, Oliver., Swinburne R. "The Christian Scheme of Salvation". In the "*A Reader in Contemporary Philosophical Theology*". London: T & T Clark International, 2009, 354–370.
57. Crisp, Oliver; Vidu A. "The Place of the Cross Among the Inseparable Operations of the Trinity". In the "*Locating Atonement: Explorations in Constructive Dogmatics*". Grand Rapids: Zondervan, 2015, 21–42.
58. Crysdale, Cynthia S. W. *Embracing Travail: Retrieving the Cross Today*. New York: Continuum, 2001.
59. Daley, Brian. "'He Himself is our Peace' (Eph 2.14): Early Christian Views of Redemption in Christ," in *The Redemption: An Interdisciplinary Symposium*, edited by Gerald O'Collins, S.J., Stephen Davis, and Daniel Kendall, S.J. (Oxford: Oxford University Press, 2004), 149–76.
60. Daly, Gabriel. "Theology of Redemption in the Fathers." In *Witness to the Spirit*. Dublin: Irish Biblical Association, 1979, 133-148.
61. Denney, James. *The Death of Christ: Its Place and Interpretation in the New Testament*. London: Hodder & Stoughton, 1912.
62. Dierks, Theodore. *Reconciliation and Justification As Taught by Christ and the Apostles and As It Was Confessed in the Christian Church in the First Century After the Apostles*. St. Louis, Mo: Concordia Pub. House, 1938.

63. Dille, Sarah J. *Mixing Metaphors: God as Mother and Father in Deutero-Isaiah*. JSOTSup 398. London: T&T Clark, 2004.
64. Dillistone, F. W. *The Christian Understanding of Atonement*. Philadelphia: Westminster Press, 1968.
65. Dillistone, F.W. "A Biblical and Historical Appraisal of Theories of the Atonement". *Theology Today*. 1953. Vol. 10. No. 2, 185–195.
66. Dodd, C. H. "Atonement". In the "*The Bible and the Greeks*". [London]: Hodder & Stoughton, 1964, 82–95.
67. Dodd, C. H. 1931. "ΙΛΑΣΚΕΣΘΑΙ, ITS COGNATES, DERIVATIVES, AND SYNONYMS, IN THE SEPTUAGINT". *The Journal of Theological Studies*. 32, no. 128: 352-360.
68. Dodd, C. H. *The Epistle to the Romans*. London: Hodder and Stoughton, 1932.
69. Dodd, C.H. *The Apostolic Preaching and its Developments*. Chicago, New York, Willett, Clark & company, 1937.
70. Dodd, C.H. *The Johanne Epistles*. London: Hodder & Stoughton, 1946.
71. Dodd, C. H. *The Bible and the Greeks*. London: Hodder and Stoughton, 1964.
72. Driver, J. *Understanding the Atonement for the Mission of the Church*. Scottdale, 1986.
73. Dunn, James D. G. "Paul's Understanding of the Death of Jesus". In Banks, Robert J. (ed.). *Reconciliation and Hope. New Testament Essays on Atonement and Eschatology Presented to L.L. Morris on his 60th Birthday*. Carlisle, UK: The Paternoster Press, 1974, 125–141.
74. Dunstone, A.S. *The Atonement in Gregory of Nyssa*. London: Tyndale Press, 1964.
75. Eichrodt, Walther. *Theology of the Old Testament. Vol. 2*. London: S.C.M., 1985.
76. Ensor, Peter W. "Justin Martyr and penal substitutionary atonement." *The Evangelical Quarterly* 83, no. 3 (July 2011): 217-232.

77. Ensor, Peter W. "Penal substitutionary atonement in the later ante-Nicene period." *The Evangelical Quarterly* 87, no. 4 (October 2015): 331-346.
78. Ensor, Peter W. "Tertullian and penal substitutionary atonement." *The Evangelical Quarterly* 86, no. 2 (April 2014): 130-142.
79. Ensor, Peter. "Clement of Alexandria and penal substitutionary atonement." *The Evangelical Quarterly* 85, no. 1 (January 2013): 19-35.
80. Eugenio, Dick O. *Communion with the Triune God: The Trinitarian Soteriology of T.F. Torrance*. Eugene, Oregon : Pickwick Publications, 2014.
81. Eusebius, and William John Ferrar. *The Proof of the Gospel, Being the Demonstratio Evangelica of Eusebius of Cæsarea*. London, Society for promoting Christian knowledge; New York, Macmillan Co., 1920.
82. Evans V. *Cognitive linguistics. An introduction*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2006.
83. Evenson, George O. "A Critique of Aulen's Christus Victor," *Concordia Theological Monthly* 28 (October 1957): 738-49.
84. Fee, Gordon D. *Pauline Christology: an Exegetical-Theological Study*. Baker Book House, 2013.
85. Feyaerts, Kurt, ed. *The Bible through Metaphor and Translation: A Cognitive Semantic Perspective*. Religions and Discourse 15. New York: P. Lang, 2003.
86. Fiddes, Paul, *Past Event and Present Salvation: The Christian Idea of Atonement*. Louisville: Westminster John Knox, 1989.
87. Finlan, Stephen. *Options on Atonement in Christian Thought*. Collegeville, MN: Liturgical, 2007.
88. Finlan, Stephen. *Problems with Atonement: The Origins of, and Controversy About, The Atonement Doctrine*. Collegeville, Minn.: Liturgical, 2005.

89. Finlan, Stephen. *The Background and Content of Paul's Cultic Atonement Metaphors*. Academia Biblica. Vol. 19. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004.
90. Fitzmyer, Joseph A. *To Advance the Gospel. New Testament Studies*, 2nd edition. Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Dove Booksellers, 1998.
91. Flood, Derek. "Substitutionary atonement and the church fathers: a reply to the authors of Pierced for our transgressions." *Evangelical Quarterly* 82 (2010), no. 2: 142-159.
92. Flood, Derek. *Healing The Gospel: A Radical Vision For Grace, Justice, And The Cross*. Eugene, Or. : Cascade Books, 2012.
93. Forsyth, P.T. *The Work of Christ*. London: Hodder & Stoughton, 1910. Reprinted: Wipf & Stock Publishers, 2001.
94. Forti, Tova. *Animal Imagery in the Book of Proverbs*. VTSup 118. Leiden: Brill, 2007.
95. Franks, Robert S. *A History of the Doctrine of the Work of Christ*. New York: Hodder & Stoughton, 1918. Reprinted: Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2001.
96. Gathercole, Simon J. *Defending Substitution: an Essay on Atonement in Paul*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015.
97. Goldingay, John, and David F. Payne. *Isaiah 40-55: A Critical and Exegetical Commentary. Volume 2*. 2014.
98. Goldingay, John. "Your Iniquities Have Made a Separation between You and Your God". In the "Atonement Today: A Symposium at St John's College, Nottingham". London: SPCK, 1995. 39–53.
99. Goldingay, John., Travis S. "Christ as Bearer of Divine Judgement in Paul's Thought". In the "Atonement Today: A Symposium at St John's College, Nottingham". London: SPCK, 1995, 21–38.
100. Gorringer, T. *Cross and Retribution*. Cambridge: CUP, 1996.
101. Gorringer, Timothy. *God's Just Vengeance: Crime, Violence, and the Rhetoric of Salvation*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996.

102. Gossai, Hemchand, "Justice, Righteousness and the Social Critique of the Eighth–Century Prophets", *American University Studies*, Series 7: Theology and Religion, vol. 141 (New York: Peter Lang, 1993).
103. Grady, Joseph. *Foundations of Meaning: Primary Metaphors and Primary Scenes*. Doctoral thesis, Linguistics Dept, University of California, Berkeley, 1997.
104. Green, Gene L, Stephen T. Pardue, and Khiok-Khng Yeo. *So Great a Salvation: Soteriology in the Majority World*. Grand Rapids, Michigan : William B. Eerdmans Publishing Company, 2017.
105. Green, Joel B. "Kaleidoscopic View," in *The Nature of the Atonement: Four Views*, ed. James Beilby and Paul R. Eddy. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2006.
106. Green, Joel B. *Recovering the Scandal of the Cross: Atonement in New Testament and Contemporary Contexts*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000.
107. Green, Joel B., and Max Turner., Travis, Stephen H. "Christ as Bearer of Divine Judgment in Paul's Thought about the Atonement". In the "*Jesus of Nazareth: Lord and Christ : Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*". Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans, 1994, 332-345.
108. Grensted L. W. *A Short History of the Doctrine of the Atonement*. Manchester: The University Press, 1920.
109. Grenz, Stanley J. *Theology for the community of God*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2000
110. Gunton, Colin E. *The Cambridge Companion to Christian Doctrine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
111. Habets, Myk. *Theosis in the Theology of Thomas Torrance (Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology, and Biblical Studies)*. Ashgate Publishing Group, 2009.

112. Halvorson-Taylor, Martien A. *Enduring Exile: The Metaphorization of Exile in the Hebrew Bible*. VTSup 141. Leiden: Brill, 2011
113. Harnack, Adolph von. *History of Dogma*. New York: Dover Publications, 1961.
114. Harris, R. Laird, Gleason L. Archer, and Bruce K. Waltke. *Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago: Moody Press, 2004.
115. Heim, Knut. "A Closer Look at the Pig in Proverbs Xi 22." *VT* 58 (2008): 13–27.
116. Heim, S. Mark. *Saved from Sacrifice: A Theology of the Cross*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.
117. Heyer, C.J. den, and John Bowden. *Jesus and the Doctrine of the Atonement: Biblical Notes on a Controversial Topic*. London: SCM, 1998
118. Hochban, John I. "St. Irenaeus on the atonement". *Theological Studies* 7, no. 4, (1946),
119. Hodge C. *Systematic Theology*: in 3 vols. N. Y., 1877. Vol. 2.
120. Hong, Seong-Hyuk. *The Metaphor of Illness and Healing in Hosea and Its Significance in the Socio-Economic Context of Eighth-Century Israel and Judah*. StBibLit 95. New York: Peter Lang, 2006
121. Hopkins J. *A Companion to the Study of St. Anselm*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1972.
122. Jacobs, Nathan A. "Created Corruptible, Raised Incorruptible: The Importance of Hylomorphic Creationism to the Free Will Defense." Essay. In *The Ashgate Research Companion to Theological Anthropology*, edited by Joshua R. Farris and Charles Taliaferro. London: Routledge, 2017.
123. Jeffery S., Ovey M., Sach A. *Pierced for Our Transgressions: Rediscovering the Glory of Penal Substitution*. Wheaton: Crossway, 2007.
124. Jensen, P. "Forgiveness and Atonement". *Scottish Journal of Theology*. 1993. Vol.46. No. 2, 141–160.

125. Jeremias, Joachim. *The Central Message of the New Testament*. London: SCM, 1981.
126. Jersak, Brad, and Michael Hardin. *Stricken by God?: Nonviolent Identification and the Victory of Christ*. Abbotsford, B.C.: Fresh Wind Press, 2007.
127. Jüngel, Eberhard, and John B. Webster. *Theological Essays*. 2014
128. Kelly, J. N.D. *Early Christian Doctrines: Revised Edition*. New York: HarperCollins, 1978.
129. Kesari, Godfrey *The Atonement Creating Unions. An Exploration in Inter-Religious Theology*. Eugene, Oregon : Pickwick Publications, 2019.
130. Kiuchi, Nobuyoshi. *The Purification Offering in the Priestly Literature: Its Meaning and Function*. Sheffield: JSOT Press, 1987.
131. Klingbeil, Martin. *Yahweh Fighting from Heaven: God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography*. OBO 169. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
132. Korpel, Marjo, and Johannes de Moor. "2.2: The Human Nature of Religious Language." In *The Silent God*, 59–70. Leiden: Brill, 2011.
133. Kotzé, Zacharias. "A Cognitive Linguistic Methodology for the Study of Metaphor in the Hebrew Bible." *JNSL* 31, no. 1 (2005): 107–17.
134. Kotzé, Zacharias. "Metaphors and Metonymies for Anger in the Old Testament: A Cognitive Linguistic Approach." *Scriptura* 88 (2005): 118–25.
135. Kovaliv, P. *Receiving the embrace of the hands of God: the nature, place and role of saving face in the soteriology of St. Irenaeus of Lyon*. MCS thesis. Vancouver: Regent College, 2007.
136. Kövecses, Zoltán, Réka Benczes, Zsuzsanna Bokor, Szilvia Csábi, Orsolya Lazányi, and Eszter Nucz. *Metaphor: A Practical Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
137. Kuczok, Marcin. *The biblical metaphors of sin: a cognitive-semantic perspective on the English version of the Bible*. "Linguistica Silesiana" (Vol. 39 (2018), 171-186.

138. Künkel, Christoph. *Man's Creation and Salvation According to George V. Florovsky*. 1982.
139. Lam, Joseph. "The Concept of Sin in the Hebrew Bible". *Religion Compass*. 12, no. 3-4, 2018.
140. Lam, Joseph. *Patterns of Sin in the Hebrew Bible: Metaphor, Culture, and the Making of a Religious Concept*. New York, NY : Oxford University Press, 2016.
141. Loewe W.P. "Irenaeus' Soteriology: Christus Victor Revisited". *Anglican Theological Review*. 1985. Vol. 67. No. 1, 1–15.
142. Lombardo N.E. *The Father's Will: Christ's Crucifixion and the Goodness of God*. New York: Oxford University Press, 2014.
143. Louth, Andrew. "The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Stăniloae". *Modern Theology*. 13, (1997) no. 2: 253-267.
144. Louth, Andrew. 1997. "The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Stăniloae". *Modern Theology*. 13, no. 2.
145. Love G.A. *Love, Violence, and the Cross: How the Nonviolent God Saves us through the Cross of Christ*. Eugene: Wipf & Stock Pub, 2010.
146. Lyall, Francis. *Of Metaphors and Analogies Legal Language and Covenant Theology*. *Scottish Journal of Theology*. 32, no. 1 (1979), 1-17.
147. MacDonald, Hugh D., and H. D. MacDonald. *The Atonement of the Death of Christ In Faith, Revelation, and History*. 1985.
148. MacIntyre J. *The Shape of Soteriology: Studies in the Doctrine of the Death of Christ*. Edinburgh, 1995.
149. Macky, Peter W. "The metaphors of God's mercy and justice in the New Testament: how are they related?" *Proceedings (Grand Rapids, Mich.)* 9, (1989 1989): 231-245.
150. Macky, Peter W. *The Theory of Essential Metaphor: A Rejoinder*. London: Evangelical Theological Society, 1982.

151. Macky, Peter. *The Centrality of Metaphors to Biblical Thought: A Method for Interpreting the Bible*. Studies in the Bible and Early Christianity 19. Lewiston, NY: E. Mellen, 1990.
152. Macquarrie J. "Demonology and the Classic Idea of Atonement". *The Expository Times*. 1956. Vol. 68. No. 1, 3–6, 60–63.
153. Maddox, Randy L. *Responsible Grace: John Wesley's Practical Theology*. Nashville, Tenn: Kingswood Books, 1994.
154. Marrow, S. B. "Principles for Interpreting the New Testament Soteriological Terms," *NTS* 36, no. 2 (1990), 268-280.
155. Marshall, C. D. *Beyond Retribution: A New Testament Vision for Justice, Crime, and Punishment*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
156. Marshall, I. Howard. "The Theology of the Atonement". Tidball, Derek, David Hilborn and Justin Thacker (Eds.) *The Atonement Debate: Papers from the London Symposium on the Theology of Atonement*. Grand Rapids: Zondervan, 2008.
157. Marshall, I. Howard. *Aspects of the Atonement Cross and Resurrection in the Reconciling of God and Humanity*. London Paternoster, 2007.
158. Marshall, I. Howard. *Aspects of the Atonement: Cross and Resurrection in the Reconciling of God and Humanity*. Colorado Springs, CO: Authentic Publishing, 2008.
159. Martin, Ralph P. *Reconciliation: A Study of Paul's Theology*. Eugene, Or: Wipf & Stock, 1998.
160. McCall T.H. *Forsaken: The Trinity and the Cross, and Why It Matters*. Downers Grove: IVP Academic, 2012.
161. McClendon, James William, and Nancey Murphy. *Systematic Theology*. Waco, Tex: Baylor University Press, 2012.
162. McCormack B. L. "For Us and Our Salvation: Incarnation and Atonement in the Reformed Tradition". *Greek Orthodox theological review*. 1998. Vol. 43. N 1–4, 281–316.

163. McDonald H.D. *The Atonement of the Death of Christ*. Grand Rapids Baker, 1985.
164. McDonald, James I. H. *Kerygma and Didache: The Articulation and Structure of the Earliest Christian Message*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
165. McFague S. *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*. Philadelphia, 1982.
166. McFarland, Ian A. *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
167. McGrath A. E. *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*. Cambridge, 2005.
168. McGrath, Alister E. *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*. Oxford: Blackwell, 2010.
169. McKim, Donald K., Paul R. S. “The Atonement: Sacrifice and Penalty”. In the “*Readings in Calvin's Theology*”. Eugene, OR: Wipf and Stock Pub, 1998, 142–152.
170. McKnight, Scott. *A Community Called Atonement*, Nashville: Abingdon Press, 2007.
171. Mclachlan, David. *A Critical Examination of the Interaction of Disability Theology and Ideas of Atonement*. Doctoral dissertation, The University of Manchester, 2018.
172. McNall, Joshua M. *The Mosaic of Atonement: An Integrated Approach to Christ's Work*. 2019.
173. Mills, D Forrest. 2020. “Cyprian and the Atonement.” *Puritan Reformed Journal* 12 (1), 36.
174. Moberly, Robert Campbell. *Atonement and Personality*. New York: Longmans, 1907.

175. Montgomery, Brint, et al. *Relational Theology: A Contemporary Introduction*. Eugene, Oregon : Wipf & Stock ; San Diego, California : Point Loma Press, 2012
176. Moore, Anne. *Moving Beyond Symbol and Myth: Understanding the Kingship of God of the Hebrew Bible through Metaphor*. New York: Peter Lang, 2009.
177. Morris L. L. *The Apostolic Preaching of the Cross*. Grand Rapids, 1965
178. Moule C.F.D. "The Christian Understanding of Forgiveness". *Theology*. 1968. Vol. 71, 435–443.
179. Moule, C.F.D. "The Theology of Forgiveness". In the "*Essays in New Testament Interpretation*". Cambridge: Cambridge University Press, 1982, 250–260.
180. Munro, Jill M. *Spikenard and Saffron: A Study in the Poetic Language of the Song of Songs*. JSOTSup 203. Sheffield: Sheffield Academic, 1995
181. Murphy, Francesca Aran, Troy A. Stefano, and Khaled Anatolios. *The Oxford Handbook of Christology*. 2015.
182. Myers, B. "The patristic atonement model". In *Locating Atonement: Explorations in constructive dogmatics*. Crisp O, Sanders F, editors, 2015.
183. Myers, J. D. *The Atonement of God: Building Your Theology on a Crucifixion of God*. Redeeming Press, 2016.
184. Myers, Jeremy. *Nothing but the Blood of Jesus How the Sacrifice of Jesus Saves the World from Sin*. Redeeming Press, 2017.
185. Neil, William. *Apostle Extraordinary: The Life and Letters of Saint Paul*. The Religious Education Press, 1965.
186. Nicole R. C. H. "Dodd and the Doctrine of Propitiation". *Westminster Theological Journal*. 1955. Vol. 17. No. 2. 117–157.
187. Nielsen, Kirsten. "The Variety of Metaphors about God in the Psalter: Deconstruction and Reconstruction?" *SJOT* 16 (2002): 151–59

188. Nielsen, Kirsten. *There Is Hope for a Tree: The Tree as Metaphor in Isaiah*. JSOTSup 65. Sheffield: Sheffield Academic, 1989.
189. O'Collins, Gerald. *Jesus Our Redeemer: A Christian Approach to Salvation*. Oxford: University Press, 2010.
190. Olson, Roger E. *The Mosaic of Christian Belief Twenty Centuries of Unity and Diversity*. Downers Grove, Ill InterVarsity Press, 2002
191. Origen. Barkley, Gary Wayne. *Homilies on Leviticus. 1-16*. Catholic University of America Press, 1990.
192. Packer, J. I., and Mark Dever., Packer J.I. "What Did the Cross Achieve? The Logic of Penal Substitution". In the "*In My Place Condemned He Stood: Celebrating the Glory of the Atonement*". Wheaton, Ill: Crossway Books, 2008, 53–100.
193. Pannenberg, Wolfhart. *Systematic Theology*. 3 vols. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991.
194. Peacore, L.D. "An Evangelical Feminist Perspective on Traditional Atonement Models". *Ex Auditu. An International Journal for the Theological Interpretation of Scripture*. 2010. Vol. 26, 145–163.
195. Pelikan J. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine: The Growth of Medieval Theology (600–1300)*. Vol. 3. Chicago and London: University of Chicago Press, 1978.
196. Pelikan J. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine: Reformation of Church and Dogma (1300–1700)*. Vol. 4. Chicago and London: University of Chicago Press, 1985.
197. Peters, T. "The Atonement in Anselm and Luther, Second Thoughts About Gustaf Aulen's Christus Victor". *Lutheran Quarterly* 1972, Vol. 24. N 3, 301–314.
198. Pinnock, C.H. "Salvation by Resurrection". *Ex Auditu. An International Journal for the Theological Interpretation of Scripture*. 1993. Vol. 9. No. 2, 1–11.

199. Pinnock, Clark H. *Tracking the Maze: Finding our Way Through Modern Theology from an Evangelical Perspective*. San Francisco: Harper & Row, 1979.
200. Pugh, Ben. *Atonement Theories: A Way Through the Maze*. 2014.
201. Ramsey, Ian T. *Christian discourse*. London, New York, Oxford University Press, 1965.
202. Ramsey, Ian T. *Models for Divine Activity*. London: S.C.M., 1973.
203. Ramsey, Ian T. *Religious Language: An Empirical Placing of Theological Phrases*. London: S.C.M., 1957.
204. Ramsey, Ian T. *Words about God*. London: S.C.M., 1971.
205. Rashdall, Hastings. *The Idea of Atonement in Christian Theology*. London: Macmillan and Co, 1919.
206. Rea, Michael C., Cross R. "Atonement Without Satisfaction". *Oxford Readings in Philosophical Theology*. Vol. 1, Vol. 1. Oxford [etc.]: Oxford University Press, 2015. 328–347.
207. Richard Clifford, and Khaled Anatolios. 2005. "Christian Salvation: Biblical and Theological Perspectives". *Theological Studies*. 66, no. 4: 739-769.
208. Richard, Louis. *The Mystery of the Redemption*. Baltimore: Helicon, 1965.
209. Richards, I. A. *The Philosophy of Rhetoric*. New York: Oxford University Press, 1936.
210. Ricoeur, Paul. *The Symbolism of Evil*. Boston: Beacon Press, 1967.
211. Ritschl, Albrecht. *A Critical History of the Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*. Edinburgh: Edmonston and Douglas, 1872.
212. Rivière J. *The Doctrine of the Atonement: a Historical Essay*: in 2 vols. Vol. 1. London: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1909.
213. Rivière J. *The Doctrine of the Atonement: a Historical Essay*: in 2 vols. Vol. 2. London: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1909.

214. Root, Michael. "The Narrative Structure of Soteriology," *Modern Theology* 2:2 (1986), 146.
215. Root, Michael. 'Dying He Lives: Biblical Image, Biblical Narrative, and the Redemptive Jesus,' *Semeia*, 30, *Christology and Exegesis: New Approaches*. Ed. Robert Jewett, 155-169.
216. Rutledge, Fleming. *The Crucifixion Understanding the Death of Jesus Christ*. Grand Rapids Eerdmans, 2017.
217. Sanders, John. *Atonement and Violence: A Theological Conversation*. Nashville: Abingdon Press, 2006.
218. Sanders, John., Finger T.N. "Christus Victor as Nonviolent Atonement". In the "*Atonement and Violence: A Theological Conversation*". Nashville: Abingdon Press, 2006.
219. Schillebeeckx, Edward. *Christ, the Experience of Jesus As Lord*. New York: Crossroad, 1993.
220. Schmiechen P. *Saving Power: Theories of Atonement and Forms of the Church*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub. Co., 2005.
221. Schroter, Jens. "Metaphorical Christology in Paul" in *From Jesus to the New Testament: Early Christian Theology and the Origin of the New Testament Canon*. Baylor University Press, 2013.
222. Schwager R. *Must There Be Scapegoats?* Leominster; New York: Crossroad, 2000.
223. Schwager, R. *Jesus in the Drama of Salvation: Toward a Biblical Doctrine of Redemption*. New York: Crossroad, 1999.
224. Schwartz, B. "The Bearing of Sin in the Priestly Literature". In D. Wright, D. N. Freedman & A. Hurvitz (Eds.), *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish and Ancient Near Eastern Ritual, Law and Literature in Honor of Jacob Milgrom*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns. (1995), 3-21.
225. Shedd W. G. *The History of Christian Doctrine*. New York: Charles Scribner, 1863.

226. Sheets, John R. *The Theology of the Atonement*; Readings in Soteriology. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1967.
227. Shelton, R. Larry. *Cross and Covenant: Interpreting the Atonement for 21st Century Mission*. Carlisle, U.K.: Paternoster, 2006.
228. Sherman R.J. *King, Priest, and Prophet: A Trinitarian Theology of Atonement*. New York: T&T Clark, 2004.
229. Slusser, Michael. 1983. "Primitive Christian Soteriological Themes". *Theological Studies*. 44, no. 4: 555-569.
230. Smith, M. *Divine Violence and the Christus Victor Atonement Model* (PhD Thesis). London: Middlesex University, 2015.
231. Smyth, Egbert C. *The Prevalent View, in the Ancient Church, of the Purpose of the Death of Christ: An Historical Study* (Boston, 1900), 8–9.
232. Soskice, Janet Martin. *Metaphor and Religious Language*. Oxford: Oxford University Press, 1985
233. Stackhouse, John G. *What Does It Mean to Be Saved?: Broadening Evangelical Horizons of Salvation*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002.
234. Staniloae, Dumitru. *Theology and the Church*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1980.
235. Steenberg, Matthew Craig. *Of God and Man: Theology As Anthropology from Irenaeus to Athanasius*. London: T & T Clark, 2009.
- Stott J. R. W. *The Cross of Christ*. Downers Grove, 2006.
236. Strawn, Brent A. *What Is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*. OBO 212. Freiburg: Herder, 2005.
237. Stump E. "Atonement According to Aquinas". *Oxford Readings in Philosophical Theology* Ed. M.C. Rea.: in 2 vols. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 2009, 267–293.

238. Sweetse, Ever and Mary Therese DesCamp. *Motivating Biblical Metaphors for God Refining the Cognitive Model in Howe*, Bonnie, Green, Joel B. *Cognitive Linguistic Explorations in Biblical Studies*, 2014.
239. Sykes, Stephen Withefield. "Outline of a Theology of Sacrifice". In the "*Sacrifice and Redemption: Durham Essays in Theology*". Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 282–298.
240. Talbott, T. "Punishment, Forgiveness, and Divine Justice". *Religious Studies*, 1993. Vol. 29. No. 2, 151–168.
241. Talbott, T. "What Jesus Did for Us". *The Reformed Journal*. 1990. Vol. 40, 8–12.
242. Taliaferro, Charles, and Chad Meister, Graham G. "Atonement". In the "*The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology*". Cambridge: Cambridge University Press, 2011, 124–135.
243. Tanner, Kathryn. *Christ the Key*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2010.
244. Taylor, V. *The Atonement in New Testament Teaching*. London: Epworth, 1945.
245. TeSelle E. "The Cross as Ransom". *Journal of Early Christian Studies*, 1996. Vol.4. No. 2, 147–170.
246. Thiselton, Anthony C. *The Hermeneutics of Doctrine*. Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans Pub. Co, 2007.
247. Tidball, Derek, David Hilborn and Justin Thacker (Eds.) *The Atonement Debate: Papers from the London Symposium on the Theology of Atonement*. Grand Rapids: Zondervan, 2008.
248. Travis, S. *Christ and the Judgement of God: The Limits of Divine Retribution in New Testament Thought*. Colorado Springs, 2009.
249. Travis, Stephen H. "*The Problem of Judgment*". *Themelios*. Vol. 11.2 (January, 1986), 52-57.

250. Treat, Jeremy R., and Michael Horton. *The Crucified King: Atonement and Kingdom in Biblical and Systematic Theology*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2014.
251. Trelstad, Marited, ed. *Cross Examinations: Readings on the Meaning of the Cross Today*. Minneapolis: Fortress, 2006.
252. Turner, H. E. W. *The Patristic Doctrine of Redemption*. London: A. R. Mowbray, 1952.
253. Twomey, Vincent and Dirk Krausmüller. *Patristic Conference. Salvation According to the Fathers of the Church: The Proceedings of the Sixth International Patristic Conference, Maynooth/Belfast, 2005*. Dublin: Four Courts Press, 2010.
254. Van der Watt, Jan. *Family of the King: Dynamics of Metaphor in the Gospel According to John*. Leiden: Brill, 2000.
255. Van Hecke, Pierre, and Antje Labahn, eds. *Metaphors in the Psalms*. BETL 231. Leuven: Uitgeverij Peeters, 2010.
256. Van Hecke, Pierre, ed. *Metaphor in the Hebrew Bible*. BETL 187. Leuven: Leuven University Press, 2005.
257. Vanhoozer, Kevin J., Lane T. “The Wrath of God as an Aspect of the Love of God”. In the “*Nothing Greater, Nothing Better: Theological Essays on the Love of God*”. [Papers from the Sixth Edinburgh Dogmatics Conference]”. Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 2001, 138–167.
258. Vidu A. *Atonement, Law, and Justice: The Cross in Historical and Cultural Contexts*. Grand Rapids, 2014.
259. Vlach, Michael J. *Penal Substitution in Church History*. TMSJ 20.2 (Fall 2009), 199-214.
260. von Rad, Gerhard. *Old Testament Theology*. London: SCM Press, 1985.
261. Wahba, Matthias F. *The Doctrine of Sanctification in St. Athanasius' Paschal Letters*. Cairo: Holy Virgin Coptic Orthodox Church, 1988.

262. Walter Wink, *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*. Minneapolis: Fortress, 1992.
263. Weaver J.D. “*Violence in Christian Theology*”. *Cross Currents*. 2001. Vol. 51.No. 2, 150–176.
264. Weaver, J. D. *The Nonviolent Atonement*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
265. Weinandy, Thomas G. *Athanasius: A Theological Introduction*. Aldershot, England: Ashgate, 2007.
266. Weinrich, William C. ‘God did not Create Death Athanasius on the Atonement’, *Concordia Theological Quarterly*, vol 72, num 4 (Oct, 2008), 291-304.
267. Weiss, Andrea. *Figurative Language in Biblical Prose Narrative: Metaphor in the Book of Samuel*. Leiden: Brill, 2006
268. Westhelle, Vitor. *The Scandalous Cross: The Use and Abuse of the Cross*. Minneapolis: Fortress, 2006.
269. Whidden III D. “*The Alleged Feudalism of Anselm’s Cur Deus Homo and the Benedictine Concepts of Obedience, Honor, and Order*”. *Nova et Vetera* (English edition). 2011. Vol. 9. № 4, 1055–1087.
270. White V. *Atonement and Incarnation: An Essay in Universalism and Particularity*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1991
271. Wierzbicka, Anna. *What Did Jesus Mean. Explaining the Sermon on the Mount and the Parables in Simple and Universal Human Concepts*. Oxford University Press, USA, 2001.
272. Willard, Robert. *The Human Soul of Christ in the Christology of Athanasius*. Portland, OR: TREN, 1998.
273. Williams, D.J. *Paul’s Metaphors: Their Context and Character*. Peabody, MA: Hendrickson, 1999
274. Williams, Garry J. *Penal substitutionary atonement in the Church Fathers*. *EQ* 83.3 (2011), 195–216

275. Willson, James R., and Francis Turretin. *A Historical Sketch of Opinions on the Atonement: Interspersed with Biographical Notices of the Leading Doctors, and Outlines of the Sections of the Church, with Translations from Francis Turretin on the Atonement*. Philadelphia: Edward Earle, 2009.
276. Wingren, Gustaf. *Man and the Incarnation: A Study of the Biblical Theology of Irenaeus*. London: Oliver and Boyd, 1959.
277. Wright N. T. *Justification: God's Plan & Paul's Vision*. Downers Grove, 2009.
278. Wright, Christopher J. H. "Atonement in the Old Testament," in *The Atonement Debate: Papers from the London Symposium on the Theology of Atonement*, ed. Derek Tidball, David Hilborn, and Justin Thacker (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2008).
279. Wright, N. T. *The Day the Revolution Began: Rethinking the Meaning of Jesus' Crucifixion*. London: SPCK Publishing, 2016.
280. Young N., C. H. Dodd, " 'Hilaskesthai' and His Critics". *Evangelical Quarterly*. 1976. No. 48, 67–78.
281. Young, N. " 'Hilaskesthai' and Related Words in the New Testament". *Evangelical Quarterly*. 1983. No. 55, 169–176.
282. Young, Norman H. "Paidagogos: The Social Setting of a Pauline Metaphor." *Novum Testamentum* 29, no. 2 (April 1987), 150-176.
283. Алфеев, архиеп. Иларион. *Жизнь и учение святителя Григория Богослова*. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007.
284. Алфеев, архиеп. Иларион. *Иисус Христос. Жизнь и учение: Кн. 1. Начало Евангелия*. М.: Сретенский монастырь, 2016.
285. Алфеев, архиеп. Иларион. *Христос - Победитель ада*. Изд. второе. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2009.

286. Алфеев, архиеп. Иларион. *Христос — Победитель ада*. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. СПб.: Алетейя, 2001. Издание второе — СПб.: Алетейя, 2005.
287. Ансельм Кентерберийский. “Почему Бог Стал Человеком .?”. В Пер. с Латинского Егора Начинкина. *Искушение. Материалы Второго Международного Симпозиума Христианских Философов*. СПб: Высшая религиозно-философская школа, 1999.
288. Аристотель. Об искусстве поэзии. Перевод В. Г. Аппельрота. М., 1957.
289. Аткинсон, Уильям. *Крещение Духом - Дискуссия с Джеймсом Данном*. Черкассы: Коллоквиум, 2017.
290. Афанасий Великий, святитель, архиепископ Александрийский Творения: В 3 т. Том 1: Творения апологетические, догматико-полемические и историко-полемические. Прил.: Иером. Кирилл (Лопатин). Учение святого Афанасия Великого о Святой Троице. М.: Сибирская Благовонница, 2015.
291. Афанасий Великий. *Творения*. Часть Первая. Собственная типография, 1902.
292. Афанасий Великий. *Толкование На Псалмы*. Москва: Благовест, 2016.
293. Бабкин, Николай, иерей. «Понятие о юридизмах в богословии и библеистике», Сборник докладов ежегодной научно-богословской конференции-Экзегетика и герменевтика Священного Писания, №2, 2017, 115-126.
294. Баранов А.Н. и Шипова Е. А. «Система метафор евангельских текстов в категориях дескрипторной теории метафоры» в Баранов А.Н. *Дескрипторная теория метафоры (Studia philologica)*, 2014.
295. Барбур, Иан. *Религия и Наука*. ББИ, 2000.

296. Барнуэлл К., П. Дэнси, Т. Поп. *Ключевые Понятия Библии*. СПб: Библия для всех, 2000.
297. Барт, Карл. *Толкование Посланий к Римлянам и Филиппийцам*. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010.
298. Беркхов, Луис. *История Христианских Доктрин*. СПб: «Библия для всех», 2000.
299. Блэк М. “Метафора”. В *Теория метафоры*. М., 1990
300. Брюн, Франсуа. *О Христе По-Другому. Подлинный Смысл Страстей Христовых*. СПб: Алетейя, 2019.
301. Брюн, Франсуа. *Чтобы Человек Стал Богом*. СПб: Алетейя, 2013.
302. Ванхузер, Кевин Дж. *Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания*. Коллоквиум, 2007
303. Вейсман, А . Д. *Греческо-русский словарь*. СПб.: Издание автора, 1899.
304. Гаврилкин, К. К., С. С. Козин, Т. К. Одэн, ред. *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Т. 6. Послание к римлянам*. Тверь. Герменевтика, 2003.
305. Гарнак, А. *История Догматов. Сборник "Раннее Христианство"*: в 2-х Томах. Том 2. Москва: ООО "Издательство АСТ", 2001.
306. Гнедич, Петр протоирей. *Догмат Искупления в Русской Богословской Науке*. Москва: Изд-во Сретенского монастыря, 2007.
307. Голдсуорси, Грэм. *По Божьему замыслу. Введение в библейское богословие*. Черкассы: Коллоквиум, 2011
308. Графов, Андрей. *Словарь Библейского Иврита*. Москва: Текст, 2019.
309. Григорий Богослов. *Собрание Творений*. Том 1. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994.

310. Григорий Богослов. *Собрание творений*. Том 2. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994.
311. Григорий Богослов. *Творения Иже Во Святых Отца Нашего Григория Богослова, Архиепископа Константинопольскаго*. Том 1. СПб: Издательство П.П. Сойкина, 1910.
312. Григорий Богослов. *Творения Иже Во Святых Отца Нашего Григория Богослова, Архиепископа Константинопольскаго*. Том 2. СПб: Издательство П.П. Сойкина, 1910.
313. Григорий Нисский. *Большое Огласительное Слово*. Киев: Пролог, 2003.
314. Грудем, Уейн. *Систематическое Богословие: Введение в Библейское Учение*. СПб: Мирт, 2004.
315. Давыденков, Олег. *Догматическое Богословие*. Курс Лекций. ч. III. Москва: Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1997.
316. Данн, Джеймс Д. *Единство и Многообразие в Новом Завете - Исследование Природы Первоначального Христианства*. Перевод Глеб Ястребов. Серия «Современная библеистика». Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009.
317. Даннинг, Рэй. *Благодать, вера, святость. Веслеевское систематическое богословие*. СПб: Библия для всех, 1997
318. Десницкий А.С. “Метафоры власти и власть метафор у апостола Павла”. *Ориенталистика*. 2018;1(1):115-126.
319. Десницкий, А.С. “Метафоры в современном библейском переводе”. *Родной язык*, 2013, № 1, 63-92.
320. Зер Х. *Восстановительное правосудие: новый взгляд на преступление и наказание*: Пер. с англ. Общ. ред. Л. М. Карнозовой. Коммент. Л. М. Карнозовой и С. А. Пашина. М.: МОО Центр «Судебно-правовая реформа», 2002.
321. Иерофей (Влахос), митр. *Жизнь после смерти*. – М.: Дарь, 2009.

322. Иерофей (Влахос), митр. *Православная Духовность*. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999.
323. Иларион (Алфеев), митр. *Таинство Веры*. Православная библиотека. Москва: Издательство Московской Патриархии, Эксмо, 2012.
324. Иоанн Дамаскин, преп. *Точное изложение православной веры*. Перевод А. Бронзова, 2003.
325. Иоанн Златоуст. *Творения*. Том 10, книга 2. Беседы на 2-е послание к Коринфянам. *Беседы на Послание к Галатам*. СПб.: С.-Петербургская духовная академия, 1898.
326. Иринеи Лионский, святитель. *Творения*. Москва: Паломник Благовест, 1996. Репринтное воспроизведение издания: Сочинения святого Иринея, епископа Лионского. С.-Петербург, 1900.
327. Каломирос, А. *Река огненная* / пер. с английского В.Н. Зайцевой М.: Сардоникс, 2003.
328. Кальвин, Жан. *Наставление в христианской вере*. М: Издательство Российского Государственного Гуманитарного Университета, 1997.
329. Кальвин, Жан. *Толкование на Второе Послание апостола Павла к Коринфянам*. Минск: Издательство «Евангелие и Реформация», 2008.
330. Кентерберийский, Ансельм. “Почему Бог Стал Человеком.”. В *Искушение. Материалы II Международного Симпозиума Христианских Философов*, 29–133. СПб: ВРФШ, 1999.
331. Кесарийский, Евсевий. *Церковная История*. Энигма. Пальмира, 2018.
332. Кикин В., прот. *Библейская и святоотеческая оценка учения о «наследовании» греха* // Христианское Чтение. № 3, 2013, 6-32.
333. Кирилл Александрийский. *Творения святителя Кирилла, епископа Александрийского. Книга 3. Толкования на евангелие от Иоанна*. Ч. 2–4. Москва: «Паломник», 2002

334. Ковалів, Ю. І., авт. уклад. “Метонімія”. *Літературознавча енциклопедія : у 2 т.* Київ : ВЦ «Академія», 2007. Т. 2, 38.
335. Козлов, М. “Учение Об Искуплении в Русской Богословской Мысли XIX–XX Вв..”. «Искупление». Православная Энциклопедия. Москва, 2010.
336. Корякин Сергей Сергеевич. *Традиционная протестантская теория искупления и ее внутриконфессиональная критика.* Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М.: Институт Философии Российской Академии Наук, 2017.
337. Кубрякова Е.С. “Инференции”. *Краткий словарь когнитивных терминов* [под ред. Е.С. Кубряковой]. М., 1996.
338. Кураев, Андрей, диак. *Таинство искупления “Альфа и Омега”*, № 8, 1996.
339. Кураев, Андрей. *Протестантам о Православии*. Киев: Киево-Печерская Лавра, 1997.
340. Лакофф, Дж., М. Джонсон. *Метафоры, которыми мы живем.* Едиториал УРСС, 2004.
341. Леонов, Вадим. *Искупление.* В Православная энциклопедия. Т.27. Москва, 2010
342. Ллойд-Джонс, Мартин. *Бог Отец, Бог Сын.* Пер. с англ. Х.: Добра Новына, 2001.
343. Лодэл, М. *История Бога - Веслианское богословие и библейское повествование,* СПб: «Вера и святость», 2006.
344. Лоренцен, Мелвин Е. *Призывная проповедь.* Самоучитель молодого благовестника. Москва: Либрис, 1997.
345. Лосский, В.Н. *По образу и подобию.* Москва: Издание Свято-Владимирского Братства, 1995.
346. Лосский, В.Н. “Искупление и обожение”. В “По образу и подобию”, 95–105. Москва: Издание Свято-Владимирского Братства, 1995.

347. Лосский, В.Н. *Боговидение*. М.: АСТ. 2006.
348. Лузина, Л.Г. «КОГНИТИВНАЯ МЕТАФОРА» В Кубрякова Е.С., *Краткий словарь когнитивных терминов*. МЕТОД Московский ежегодник трудов из обществоведческих дисциплин. №4, 2014.
349. Льюис, Клайв. “Чудо.”. В *Клайв Стейплз Льюис. Собрание Сочинений в 8 Томах* . Vol. 7. Москва: Фонд о. Александра Меня, 2006.
350. Лютер, Мартин. *Лекции По Посланию к Галатам* / Пер. с Лат. - Sterling Heights. Фонд “Лютеранское наследие,” 1997.
351. Макарий (Булгаков). *Православно-догматическое богословие*. СПб., 1883.
352. МакГрат, Алистер. *Введение в Христианское Богословие*. Одесса: «Богомыслие», 1998.
353. Максим Исповедник, преп. *Творения Преподобного Максима Исповедника*. Том 2. Святоотеческое наследие. "Мартикс", 1994.
354. Марк Подвижник, преп. *Нравственно - подвижнические слова*. Слово 5-е. Минск: Издательство Свято-Елисаветинского монастыря, 2005.
355. Мейендорф, Иоанн. *Жизнь и Труды Святителя Григория Паламы*. СПб: Византинороссика, 1997.
356. Мелитон Сардийский, перев. А. Г. Дунаева. “Творения Св. Мелитона, Еп. Сардийского. О Пасхе. О Душе и Теле. Фрагменты.”. В *«Сочинения Древних Христианских Апологетов»*., 520–694. Серия «Античное христианство. Источники». СПб: Алетейя, 1999.
357. Мелитон Сардийский. “*О Пасхе*.” Перев. архиепископ Иларион (Алефеев). Журнал Московской Патриархии, № 4 (1993): 4–17.
358. Моррис, Л. “Умилостивление .” Редактор Элвелл У. *Теологический Энциклопедический Словарь*. Москва: Ассоциация "Духовное возрождение", 2003.
359. Мышцын В.Н., проф. *Учение святого апостола Павла о законе дел и о законе веры*. Сергиев Посад, 1895.

360. Ницше, Фридрих. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Ин-т философии. М.: Культурная революция, 2005. Т. 1/2: Несвоевременные размышления. Из наследия 1872–1873 гг. / Пер. с нем. В. Бакусева, В. Невежиной, И. Эбаноидзе и др.; общ. ред. И.А. Эбаноидзе, 2013, 433-448
361. Осборн, Грант Р. *Герменевтическая Спираль: Общее Введение в Библейское Толкование*. Одесса: Евро-Азиатская Аккредитационная Ассоциация, 2009.
362. Пилипенко, Е. “*Искушение в Католическом Богословии* .” *Искушение*. Православная Энциклопедия. Москва, 2010.
363. Писарев, Л.И. *Очерки Из Истории Христианского Вероучения Патристического Периода*. Том 1. Век мужей апостольских . СПб: Издательство Олега Абышко, 2009.
364. Плантинга, Корнелий. *Не Так Все Было Задумано - Краткое Изложение Сущности Греха*. СПб: Мирт, 2006.
365. Погодин, Амвросий. “Об Искуплении.” В “*Проповеди Св. Геннадия II (Георгия)Схолари, Патриарха Константинопольского*”, 447–525. СПб: Изд-во Олега Абышко, 2007.
366. Попова, З. Д., Стернин И. А. *Когнитивная лингвистика*. Москва: Восток-Запад, 2007.
367. Райкен, Л. *Библия как памятник художественной литературы*. М.: МАХШ, 2002.
368. Райкен, Л., Лонгман Т., and Уилхойт Д. “Вина.” *Словарь Библейских Образов*. СПб: «БИБЛИЯ ДЛЯ ВСЕХ», 2005.
369. Райт, Кристофер. *Миссия Бога*, пер. с англ. А. Карплюка и О. Розенберг, Черкассы: Коллоквиум, 2015
370. Райт, Кристофер. *Око За Око. Этика Ветхого Завета*. Черкассы: Коллоквиум, 2010.
371. Райт, Н.Т. *Иисус и Победа Бога* . Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004.

372. Райт, Н.Т. *Послание к Римлянам*. "Популярный комментарий". Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009.
373. Райт, Том. *День, Когда Началась Революция - Казнь Иисуса и Ее Последствия*. Жизнь со смыслом. Москва: Эксмо, 2020.
374. *Ранние Отцы Церкви. Антология*. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988.
375. Ратцингер, Й. *Введение в христианство*. Лекции об Апостольском символе веры. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1988
376. Ратцингер, Йозеф. *Иисус Из Назарета*. СПб: Издательский Дом «Азбука-классика», 2009.
377. Рикёр, Поль. "Библейская герменевтика". *Журнал «Символ»*, 62, 2012.
378. Рыжкова Г. С. "Спор Об Искуплении в Русском Богословии". В *«Церковь. Богословие. История: Материалы VI Международной Научно-Богословской Конференции»*, 208–214. Екатеринбург, 2018.
379. Светлов, П.Я. *Крест Христов : Значение креста в деле Христовом*. Изд. 2-е, улучш. Киев : тип. С.В. Кульженко, 1907.
380. Скурат, К. Е. "Сотериология Св. Иринея Лионского ." Богословские труды, № 6 (1971): 47–78.
381. Скурат, К.Е. "Учение св. Афанасия Великого о Боговоплощении как основе спасения". Богословские труды, № 11 (1973): 120—128.
382. Соснин, А.В. *Когнитивная метафора как средство формирования концепта ИСОМ*. №1-1, 2017, 156-7.
383. Софроний (Сахаров), архимандрит. *Переписка с протоиереем Георгием Флоровским*. Изд. 1-е. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2008.
384. *Сочинения Древних Христианских Апологетов*. Античное христианство. Фонд "Благовест", "Алетейя", 1999.
385. Старгородский, Сергей. *Православное Учение о Спасении. Опыт Раскрытия Нравственно-Субъективной Стороны Спасения На*

- Основания Св. Писания и Творений Святоотеческих.* Казань: Типография Императорского Университета, 1898.
386. Стотт, Джон. *Крест Христа.* Черкассы: Смирна, 2003.
387. Стотт, Джон. *Основание Христианства.* Москва: Триада, 1998.
388. Стотт, Джон. *Послание к Римлянам.* СПб: Мирт, 2004.
389. Суинберн, Ричард. “Искупительная Жертва Христа.” В: *Философия Религии: Альманах*, редактор В.К. Шохин, 40–50. Москва: Наука — Восточная литература, 2007.
390. Тарасий (Курганский), иером. *Великороссийское и Малороссийское Богословие XVI-XVII Вв.* СПб, 1903.
391. Тарасий (Курганский), иером. *Перелом в Древнерусском Богословии.* Варшава: Синодальная Типография, 1927.
392. Тертуллиан, Квинт Септимий Флоренс. *Против Маркиона в пяти книгах.* Пер. с лат., вступ. ст. и комм. А. Ю. Братухина. СПб.: «Издательство Олега Абышко»; «Университетская книга — СПб», 2010.
393. Троттер, мл., Эндрю Х., Гл.ред. Элзуэлл. “Крест, Распятие.” *Евангельский Словарь Библейского Богословия.* СПб: Библия для всех, 2000.
394. Фарли, Эндрю. *Голое Евангелие.* Нард, 2010.
395. Фельми, Карл Христиан. *Введение в Современное Православное Богословие.* Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014.
396. Флоровский Г. В. “Этос Православной Церкви.” *Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата*, № 42-43 (1963): 133–147.
397. Флоровский Г. В. *Пути русского богословия.* Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006.

398. Флоровский Г.В., прот. “О смерти крестной”. *Православная мысль: Труды Православного богословского ин-та в Париже*. 1930, № 2.
399. Хейз, Ричард. *Этика Нового Завета*. Перевод с англ. Г. Ястребова. Москва: ББИ, 2005.
400. Хоменко, Иван, переклад. *Святе Письмо*. Жовква: Місіонер, 2007.
401. Храповицкий, Антоний. “Догмат Искупления.” *Богословский вестник. Сергиев Посад*. Том 2, № 10-12 (1917): 285–315.
402. *Церковь. Богословие. История: материалы VI Всероссийской научно-бого-словской конференции (Екатеринбург, 10–12 февраля 2018 г.)*. Екатеринбург: Екатеринбургская духовная семинария, 2018.
403. Чернишова Ю. О. “Образність релігійного дискурсу з погляду перекладача” *Проблеми семантики, прагматики та когнітивної лінгвістики*. (2012) №. 22, 323-328
404. Чернишова Ю. О. “Прескриптивні стратегії в перекладі сучасних релігійних текстів (до питання про функції релігійної мови та еквівалентність перекладу)”, *Проблеми семантики слова, речення та тексту*. (2009) №. 23, 396-405
405. Шитиков П. М. “Опыт применения процедуры идентификации метафоры (MIPVU) к библейским текстам.” *Вестник Тюменского государственного университета. Гуманитарные исследования. Humanitates*. Том 4, № 2 (2018): 34–43.
406. Эдвардс, Джонатан. *Грешники в руках разгневанного Бога*. Ровно: Живое Слово, 2013.
407. Элвелл У. *Теологический Энциклопедический Словарь*. Москва: Ассоциация "Духовное возрождение", 2003.
408. Эловски, Джоэл, ред. *Библейские Комментарии Отцов Церкви и Других Авторов I- VIII Веков*. Тверь: Герменевтика, 2017.
409. Эриксон, Миллард. *Христианское Богословие*. СПб: СПХУ, 1999

410. Яннарас, Христос. *Вера Церкви. Введение в Православное Богословие*. Москва: Центр по изучению религий, 1992.
411. Яннарас, Христос. *Просто о Христианстве*. Тюмень: Русская неделя, 2012.